

Anonymisierung von Verstorbenen

|| Tradition und Perspektiven christlichen Totengedenkens

Eine von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Untersuchung zur Entwicklung der anonymen Bestattung ergibt für den Zeitraum zwischen 1990 und 1995 eine stetige Zunahme dieser Beisetzungsweise: in den großen und in den kleinen Städten, in den Kommunen der alten wie der neuen Bundesländer, in den vornehmlich protestantischen wie in den mehrheitlich katholischen Städten und Gemeinden. Nicht zuletzt manifestierte sich dieser Trend in Städten, die bereits im Jahr 1990 einen hohen Ausgangswert an anonymen Begräbnissen zu verbuchen hatten: So stieg die Zahl der anonymen Bestattungen in Berlin von 8177 im Jahr 1990 auf 10468 im Jahr 1995, in Bremen von 739 auf 980, in Lübeck von 700 auf 1010. In Städten mit einem bis zu Beginn der 90er Jahre noch geringen Anteil an anonymen Bestattungen konnten die Steigerungsraten gar 200, bisweilen auch weit über 300 Prozent ausmachen: In Remscheid stieg die Zahl der anonymen Beisetzungen von 14 im Jahr 1990 auf 75 im Jahr 1995, in Lünen von 14 auf 93, in Bochum von 211 auf 600, in Gelsenkirchen von 48 auf 216. Eine Sättigung des relativen Anteils an anonymen Bestattungen ist auch über das Jahr 2000 hinaus nicht in Sicht¹.

Anonyme Bestattungen geschehen vielfältig: zum Beispiel als anonyme (Sarg- oder Urnen-)Beisetzungen unter Ausschluß der Trauergemeinde, als namenlose Beisetzungen im Beisein der Trauergemeinde oder auf Aschestreuwiesen. Wenn Barbara Happe mit Blick auf anonyme Bestattungen vom „Verlust des Beieinander“ spricht², ruft das dargebotene Zahlenmaterial weitere Fragen wach, die für eine sachgerechte Einschätzung totenbezogener Erinnerungskultur in unserer Gegenwartsgesellschaft von Bedeutung sein können. Zum einen stellt sich aus diachroner Blickrichtung die Frage nach der Beziehung zwischen dem innerweltlich-irdischen Mühen um eine möglichst hohe Lebenserwartung für möglichst viele Menschen einerseits sowie den über das Diesseits hinausweisenden Hoffnungen und Perspektiven anderseits; diese sozialgeschichtlich bedeutsame Hintergrundkonstellation ist bei der Erklärung des zunehmenden Wunsches nach einer anonymen Bestattung ebenso in Erwägung zu ziehen wie die Vergegenwärtigung einer zunehmenden Individualisierung unter den Menschen als einem entscheidenden Kennzeichen der Moderne. Zum zweiten drängt sich die Frage auf, ob und – wenn ja – wann es in der abendländischen Tradition bereits früher „anonyme Begräbnisse“ in dem Sinn gab, daß Menschen ohne Kennzeichnung ihres Ruheplatzes beigesetzt wurden. Drittens

ist die Bedeutung der Erinnerung an die Verstorbenen innerhalb der christlichen Tradition zu thematisieren. Welche Perspektiven ergeben sich von hier aus für die Profilierung auch aktueller christlicher Totensorge, so daß sich das Christentum mit seinem Gegenwärtighalten der Toten nicht allein als „Kontrastgesellschaft“ positioniert, sondern zugleich neuartige Formen des Gedenkens innerhalb unserer Gesellschaft wahrnimmt oder gar einbezieht, die eben diese persönliche Erinnerung an Verstorbene zu pflegen suchen, ohne daß sie ausdrücklich christlich motiviert sein oder sich gar als christlich verstehen müssen?

Gewonnene Lebensjahre – verlorene Welten?

Der Berliner Soziodemograph Arthur E. Imhof, der sich seit Jahrzehnten mit Sterben und Tod in der europäischen (Früh-)Neuzeit befaßt, widerspricht der Auffassung, derzufolge heutzutage der Tod tabuisiert und verdrängt werde:

„Richtig ist vielmehr, daß der Tod sich selbst nicht mehr so häufig meldet wie ehemals. Er kommt nicht mehr an jedem beliebigen Tag, nicht mehr zu jeder beliebigen Stunde und nicht mehr in jedem beliebigen Alter. Er ist bescheidener geworden und terrorisiert nicht länger in gleicher Weise wie während Jahrhunderten.“³

Vor diesem Hintergrund ist in einem ersten Schritt zu fragen, ob die von Imhof herausgestellte aktuelle Lebensdauer der Menschen aufgrund eines veränderten Todesursachen-Spektrums in einer Beziehung steht zum gegenwärtigen Anstieg anonymer Beerdigungen.

In dem Maß, wie es während der vergangenen 300 Jahre gelang, Epidemien zurückzudrängen oder gar deren Ausbrechen zu verhindern, nahm die durchschnittliche Lebensdauer zu und ist heute für die Mehrzahl der Menschen in unseren Breiten „ziemlich standardisiert“, so daß die „biologische Lebenshülle“ von den meisten Menschen weitergehend denn je ausgelebt werden kann und zu einer durchschnittlichen Lebenserwartung von über 70 Jahren führt⁴; vor allem mit Blick auf die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hebt Imhof den „grundlegenden Wandel von der unsicheren zur sicheren Lebenszeit“⁵ hervor.

Ohne Zweifel erleben die Menschen die Folgen der geschilderten Entwicklung ambivalent. Zum einen vermag die immer wirksamer operierende und für die gestiegene durchschnittliche Lebenserwartung verantwortliche ärztliche Kunst den Fortschrittsoptimismus der Menschen zu stärken; nicht selten wird schon jetzt davon gesprochen, daß sich mit Hilfe der neuen „Stammzellen-Technologie“ die Lebensdauer in Kürze womöglich neuerlich um weitere Jahrzehnte verlängern lassen könnte. Paradox formuliert: Das Abwägen der Frage „Was haben wir gewonnen?“ führt einerseits zu der Einsicht, daß die Mehrheit der Menschen in unseren Breiten viele Lebensjahre gewonnen und ein Mehr an Lebensqualität (Well-

ness, Sport, Kultur) erreicht hat⁶. Andererseits gehen die gewonnenen irdischen Lebensjahre für viele Menschen mit einem Verlust der traditionellen Zuversicht auf ein jenseitiges Fortleben einher; die etwa 35 durchschnittlich gewonnenen Lebensjahre stehen für viele Menschen einem Verlust der Ewigkeit entgegen, insofern sie ihre personale Existenz auf die irdische Lebenszeit begrenzt sehen und ihnen im Unterschied zu früheren Generationen das Vertrauen abgeht, dereinst in den Armen des Schöpfers aufgehoben zu sein. Umfassender ließe sich fragen, ob der von Christen früherer Generationen erst bei der Auferstehung erwartete „neue Leib“ jedes Menschen im Zug des aktuellen Verlusts an Jenseitshoffnung stattdessen im Diesseits mit innerweltlichen Mitteln „geschaffen“ wird: eben mit Hilfe eines weitverbreiteten und industriell unterstützten Körper- und Schönheitskults, wie ihn die Welt bislang nicht gesehen hat. Anders gesagt: Wenn dem Menschen und seinem Leib nach dem irdischen Tod keinerlei Zukunft eingeräumt werden, verliert jedwede Sorge um den toten Leib an Bedeutung; die anonyme Beerdigung ist eine der möglichen Konsequenzen dieser Entwertung des Leichnams, ja des Toten selbst.

Aus sozialgeschichtlicher Perspektive ist bei der Frage nach möglichen Ursachen für die Zunahme anonymer Bestattungen zu erwägen, daß parallel zum Wandel „von der unsicheren zur sicheren Lebenszeit“ für viele Menschen die ehemals überlebensnotwendigen (Zwangs-)Gemeinschaftsbande (Familie, Haushalt, Kloster usw.) ihr verbindliches Potential mehr und mehr verlieren⁷. Immerhin beschwört die für die Moderne charakteristische Differenzierung der Gesellschaft⁸ für den einzelnen ein Integrationsproblem: Für das neuzeitliche Individuum zeigt sich diese Schwierigkeit darin, daß ihm die Erfüllung von Funktionen in sehr unterschiedlichen institutionellen Bereichen abgefordert ist; der subjektive biographische Zusammenhang tritt dadurch in den Hintergrund oder kann sogar verlorengehen. So werfen das Individuum die weitgehende Anonymisierung und Spezialisierung seiner Rollenverrichtungen immer mehr auf sich selbst zurück – im schlimmsten Fall bis hin zu tiefer Vereinsamung sowie zum Zerbrechen der eigenen Identität⁹. So mag auch dieser Wegfall personaler Bindungen mit Blick auf den Anstieg von anonymen Bestattungen als Ausdruck eines weit über das irdische Leben hinausweisenden Beziehungsabbruchs zu anderen Menschen gedeutet werden.

Zusammenfassend lassen sich aus dem Ursachenbündel für die Zunahme der anonymen Bestattungen zwei Gründe hervorheben, die zugleich für die „aufgeklärte“ Moderne kennzeichnend sind: Ohne die Hoffnung auf ein jenseitig-personales Angenommensein oder den Rückhalt innerweltlicher menschlicher Bindungen, die auch über den individuellen Tod hinaus von Bedeutung sein können, gewinnt der Wunsch nach einer anonymen Bestattung an Plausibilität. In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage nach der Tradition bzw. Neuheit einer „no name“-Bestattung.

Der lebende Tote

Eine heutigem Empfinden fremd anmutende Vorstellung, die gleichwohl zu den am weitesten zurückreichenden Grundüberzeugungen der Menschheit zählt, ist diejenige vom Grab als Haus des Toten:

„In der lange nachwirkenden Vorstellung der ältesten Zeit ist das Weiterleben des Menschen nach seinem Tode gebunden an den Bestand wenigstens eines Restes seiner Leiblichkeit. Da fast allgemein die Toten irgendwie beigesetzt oder begraben wurden, ‚lebt‘ und ‚wohnt‘ der Tote in seinem Grabe.“¹⁰

Selbst wenn die Gräber oftmals nicht namentlich gekennzeichnet waren, darf daraus mit Blick auf die vorauflärerischen Epochen nicht vorschnell der Rückschluß gezogen werden, daß man die Auffassung vom Leben des Toten im Grab verneint hätte. Dem Ethnologen Klaus E. Müller zufolge ging der Sterbende im Tod vielmehr „lediglich von einer in eine andere (lebendige) Seinsform über“¹¹. Helmut Geißlinger spricht gar von „verblüffenden Parallelen“ bzw. einem „gemeinsamen Grundmuster“ im Totenbrauchtum über die Jahrtausende hinweg, das in der „Vorstellung vom lebenden Toten oder speziell vom lebenden Leichnam“ kulminiere¹². Mit anderen Worten: Selbst wenn in vormodernen Kulturen eine fehlende namentliche Kennzeichnung zumindest der Gräber einfacher Menschen zu gewärtigen ist, hielt man gleichwohl daran fest, daß der Verstorbene „als Persönlichkeit ins Jenseits“ gelangte¹³.

Das Hauptindiz für die „ausgeglichene Ko-Existenz der Lebenden und der Vorangegangenen“, die „wohl die Regel sowohl in vorchristlicher wie in christlicher Zeit war“¹⁴, zeigt sich anhand der oftmals reichen Grabbeigaben:

„Es handelt sich dabei in ur- und frühgeschichtlicher Zeit um Sachgüter von meist nicht unbeträchtlichem relativem Wert, übertragen auf heutige Verhältnisse würden einem verstorbenen Mann mit durchschnittlichem Einkommen etwa Automobil und Fotoausrüstung, einer Frau in gleichen ökonomischen Verhältnissen außer ihrem Fahrzeug eine elektrische Nähmaschine, Gold- und Diamantschmuck in die Gruft folgen.“¹⁵

Der französische Sozialhistoriker George Duby hebt in diesem Zusammenhang sogar hervor, daß vor- und außerchristliche Völkerschaften während der Vormoderne in keinen Bereich ihres alltäglichen Lebens derartige Werte investiert hätten wie in die Grabbeigaben; erst die Christen brachen mit dieser Tradition, indem sie mehr denn je auf das (Toten-)Gedenken der christlichen Gemeinde vertrauten, überdies die den Toten zugedachten Gaben über den „Umweg“ der Armensorge „zeitgebunden und somit (innerweltlich) fruchtbar“ anlegten¹⁶.

Der jahrtausendealte Glaube an das Fortleben des Toten im Grab weichte erst im Zug der europäischen Bewegung der Aufklärung langsam auf, als man im Leichnam nichts weiter denn zerfallende Materie sah; medizinische Gründe (Seuchenprävention) taten nunmehr ein übriges, um die Friedhöfe endgültig vor die Stadtmauern zu verbannen. Während die Überzeugung von der Präsenz des Toten im Grab

schwand, brachte das 19. Jahrhundert als „Neuerung“ das individuelle Grab mit Namenszug und Schmuck hervor¹⁷.

Wenn sich heutzutage die anonyme Beerdigung zunehmend durchzusetzen vermag, markiert dieser Neuansatz zuerst einmal einen Bruch mit der ungefähr 200 Jahre alten Praxis der umfassenden namentlichen Beschriftung von Gräbern und damit eine Rückkehr zum „namenlosen“ Grab, wie es auch während der christlichen Jahrhunderte zuvor für viele einfache Menschen üblich war. Grundlegender bricht die anonyme Beisetzung mit der Tradition des christlichen Totengedenkens, insofern die anonym bestatteten Menschen – oftmals ohne Zugehörigkeit zu einer christlichen Denomination – zumeist auch kein postumes Totengedenken in der Liturgie wünschen; die „namenlose“ Bestattung ist für sie nicht selten Ausdruck ihrer Überzeugung, über den leiblichen Tod hinaus weder bei Gott noch bei den Mitmenschen einen Namen zu haben. Ohne Übertreibung ist dieser bewußt intendierte Verzicht auf jedes Totengedenken als Bruch mit den ältesten Traditionen der Menschheit einzustufen.

Die christliche Toten-Memoria

Aus religionsvergleichender Perspektive unterstreicht der Mediävist Michael Borgolte die Bedeutung des Christentums für die Geschichte der Erinnerung an die Toten:

„Wahrscheinlich ist das Christentum universalhistorisch gesehen diejenige Religion und Kultur, die sich am intensivsten um die Verbreitung der Memoria an gewöhnliche Sterbliche bemüht hat. Man kann geradezu von einer potentiellen Ubiquität des Gedenkens für jedermann sprechen, und eine konsequente Kartierung der Gedächtnisbeziehungen würde Mechanismen und Kohärenz vormoderner Gesellschaften wohl besser erhellen als diejenige von Handel und Politik.“¹⁸

An anderer Stelle unterstreicht Borgolte mit gleicher Zielrichtung die Bedeutung der christlichen Toten-Memoria – also des Gebetsgedenkens gegenüber Gott – seit altkirchlicher Zeit:

„Jedes tote Gemeindemitglied konnte künftig in der Liturgie des christlichen Totengedenkens einbezogen werden, auch wenn das einzelne Grab vielleicht unbeachtet geblieben ist.“¹⁹

Somit ist hervorzuheben, daß die Christen tatsächlich bemüht waren, (Gemeinde-)Friedhöfe für die eigenen Glaubensbrüder und -schwestern anzulegen, um auf diese Weise den Zusammenhalt zwischen den Lebenden und den Toten aufrechtzuerhalten; wichtiger aber war die den verstorbenen Christen einschließende namentliche Totenfürbitte im Rahmen der Gemeindeliturgie und bald schon weit darüber hinaus.

Dieser Akzent zugunsten der christlichen Toten-Memoria, dem gegenüber die christliche Sorge um das Grab lediglich die zweite Stelle einnimmt, veranschaulicht Augustinus von Hippo († 430) anhand seiner „Bekenntnisse“, wenn er im 9. Buch

auf den Tod seiner Mutter zu sprechen kommt. Als er mit ihr in der italischen Hafenstadt Ostia weilte, erkrankte sie so schwer, daß sie in der Überzeugung ihres nahen Todes zu Augustinus und dessen Bruder sprach:

„Begrabt meinen Leib, wo es auch sei, und macht euch keine Gedanken darum. Nur um eins bitte ich euch, gedenkt meiner, wo immer ihr euch aufhalten mögt, am Altar des Herrn.“²⁰

Augustinus selbst erläutert diese Szene, indem er darauf zurückblickte, wie gern seine Mutter neben ihrem Ehemann in Afrika begraben worden wäre. In diesem Zusammenhang erinnerte er sich überdies noch eines Gesprächs, das Mutter Monika mit einigen seiner Freunde wenige Tage vor ihrem Tod im 56. Lebensjahr geführt hatte und dessen Inhalt ihm zu Ohren gekommen war:

„Und als die Freunde voll Bewunderung für die gottverliebene Seelengröße der Frau sie fragten, ob sie sich nicht fürchte, ihren Leib so fern von der Heimat begraben zu lassen, antwortete sie: ‚Nichts ist fern von Gott, und ich bin nicht bange, er könnte am Jüngsten Tage den Platz nicht finden, wo er mich erwecken soll.‘“²¹

Im Unterschied zur Beisetzung, die Augustinus lediglich mit knappen Worten anspricht, wiederholt er stattdessen ihre alleinige Sorge um ein ausreichendes Gebetsgedenken²². Abschließend greift er diese Bitte seiner Mutter um die christliche Memoria vor Gott gar in der Weise auf, daß er alle Menschen, die seine „Bekenntnisse“ lesen, um deren „Commemoratio“ für seine Mutter bittet:

„Und nun, mein Herr und mein Gott, bewege deinen Knechten, meinen Brüdern, deinen Söhnen, meinen Herren, denen ich diene mit Nachdenken, Reden und Schreiben, bewege ihnen das Herz, daß alle, die dies lesen, an deinem Altar der Monica gedenken, deiner Dienerin, und des Patricius, einst ihres Gatten, durch die du mir geheimnisvollerweise das leibliche Leben geschenkt. ... Dann wird, wenn so viele für sie beten, ihr letzter Wunsch reichlicher erfüllt durch diese meine Bekenntnisse als durch meine eigenen Gebete.“²³

Tatsächlich entwickelte sich, beginnend während des 4. Jahrhunderts im Osten, das namentliche Gedenken zum entscheidenden Moment christlicher Totensorge²⁴. Seit dieser Zeit sah man den „Raum“ für das namentliche Gedächtnis dadurch geöffnet, daß man sich die Toten zwischen ihrem individuellen Tod und dem Jüngsten Gericht in einem Schlafzustand vorstellte; in dieser „Übergangszeit“ glaubten die Lebenden den Verstorbenen durch die namentliche Totenfürbitte und Werke der Caritas nachträglich zu Hilfe kommen zu können: „In der Nennung seines Namens“, so die hintergründig-vormoderne Überzeugung, „wurde der Tote unter den Lebenden dergestalt gegenwärtig, daß er geradezu einen sozialen und rechtlichen Status erhielt.“ Otto Gerhard Oexle erläutert diese Auffassung:

„Durch die Nennung seines Namens wurde der Tote in der Auffassung der Lebenden Rechtssubjekt und Subjekt von Beziehungen der menschlichen Gemeinschaft. Dieser rechtliche und soziale Status, den die Toten nach der Auffassung der Lebenden hatten, sei mit dem Begriff ‚Die Gegenwart der Toten‘ bezeichnet.“²⁵

Entsprechend lautet ein den Namen des Verstorbenen einschließendes Gebet der frühesten römischen Totenliturgie:

Gott, bei dem alles Sterbliche lebt,
für den unser Leib im Sterben nicht untergeht,
sondern zu Besserem sich wandelt,
wir bitten dich flehentlich,
gib, daß die Seele deines Dieners
durch die Hände der heiligen Engel
in den Schoß deines Freundes, des Patriarchen Abraham, geleitet werde
und am Jüngsten Tag des großen Gerichtes auferweckt werde,
und was sie im Land der Sterblichen
unter Täuschung des Teufels sich zugezogen hat,
das wasche in deiner Gnade durch Vergebung ab.²⁶

Das Eintreten der Lebenden zugunsten der Verstorbenen entwickelte sich im Frühmittelalter zu einem System von „hochkomplizierten Ritualien“²⁷. So ordnet Bischof Jonas von Orléans († 843) die ab dem 8. Jahrhundert auch für den römischen Liturgiekreis bezeugte Meßfeier vor der Depositio des Toten in den großen Katalog der Sonderleistungen für Verstorbene ein: Die in diesem Zusammenhang fällige Namensnennung des Verstorbenen erfolge nicht allein beim Opfer des Altars; vielmehr sei der Name des Toten – und damit der Tote selbst – auch bei der Darbringung von allen möglichen Almosenspenden zugunsten seines Seelenheils an die Armen gegenwärtig²⁸. Wenn Arnold Angenendt hervorhebt, daß sich „die mit dem Tod obligaten Liebeswerke im abendländischen Christentum zu einem so umfanglichen Dienst an den Lebenden auswuchsen, daß sie in der Welt der Religionen kaum ihresgleichen finden dürften“²⁹, lag die Wurzel dieser Entwicklung in dem als unverzichtbar erachteten namentlichen Gedächtnis des Verstorbenen. Ebenso wie die im Dienst der Totensorge stehende Hingabe der materialen Gaben an Arme aus sozialgeschichtlicher Perspektive „einen wichtigen Faktor bei der Sprengung des Familieneigentums“ zugunsten der „geistlichen Großfamilie aller Christen“³⁰ bedeutete, bezeichnet auch das gemeindliche Gebet für den jeweils namentlich genannten Verstorbenen eine Relativierung familiärer Blutsbande.

Beispielhaft zeigt sich die Zusammengehörigkeit der Lebenden und Verstorbenen anhand der Gebetsbünde: Der erste derartige geistliche Zusammenschluß erfolgte 760/762 im französischen Attigny, als sich Bischöfe, Abtbischöfe und Äbte für den Fall ihres Todes den Gebetsbeistand zusicherten; jeder der Unterzeichner wollte im Todesfall eines anderen „Gebetsbündlers“ 100 Psalter beten, und seine Priester sollten 100 Messen lesen. Um die in zeitlich späteren Gebetsbünden noch weitaus umfanglicheren Gebetsleistungen inklusive einer Fülle von gleichzeitig fällig werden den Armenspeisungen pünktlich „abzuliefern“, begann man Gedenkbücher mit Zehntausenden von Namen anzulegen: „Die Aufzeichnung und die Rezitation des Namens war das konstitutive Moment der Totenmemoria.“³¹ Nicht zuletzt stand im Hintergrund dieser Memorialbücher bzw. Nekrologien die dem religionsge-

schichtlichen Urgesetz „Wie im Himmel, so auf Erden“ folgende Überzeugung, daß der im irdischen Gedenkbuch eingetragene Mensch auch im himmlischen Gedenkbuch namentlich verzeichnet ist (Dan 12,1; Lk 10,20; Apk 3,5; Hebr 12,23) und vom „lesefähigen Gott“ auf ewig erinnert wird³².

Tatsächlich folgten derartige Initiativen denselben Grundsätzen wie die spätmittelalterlichen Toten- und Gebetsbruderschaften der Laien, denen es gleichfalls um die Fürbitte für die jeweils namentlich genannten Toten im Rahmen der Liturgie ging³³. Die „Nachfahren“ dieses organisierten Solidaritätsbewußtseins sind übrigens die bis heute wirksamen und mit dem jeweiligen Stifter verbundenen Sozialstiftungen. Ob die im 19. und vor allem im 20. Jahrhundert gesamtgesellschaftlich stark angestiegene Anzahl von Testamenten bzw. Schenkungen mit allein auf die Blutsverwandten bezogenen Verfügungen als Spiegel angesehen werden kann für ein insgesamt schwächer gewordenes christliches Solidaritätsbewußtsein, das eben nicht allein die Lebenden jenseits der eigenen Familienbande außer acht läßt, sondern zugleich mehr denn je von der Verbindung der Lebenden und Verstorbenen absieht?

Perspektiven christlichen Totengedenkens

In dem Maß, wie die Vorstellung vom „lebenden Toten“ seit 1800 verblaßte, ist die jahrtausendealte Memoria als Ausdruck der Totenfürbitte vor Gott heutzutage oftmals begrenzt auf ein innerweltliches „Andenken“ oder auf ein privates „Erinnern“ von Mensch zu Mensch³⁴; und das Erstarken der anonymen Beerdigung gibt selbst noch ein Verblassen dieser Weise mitmenschlicher Solidarität zu erkennen. Insofern stellt sich aktuell als erstes die Frage nach dem „Warum“ des Totengedenkens sowie nach der Lebendigkeit des Verstorbenen; als zweites geht es um die Suche nach neuen, über den traditionellen Friedhof hinausweisenden Orten des Totengedenkens.

Das Grunddatum christlichen Lebens ist die Taufe, verstanden als gottgeschenkter geistlicher Durchgang vom Tod zum Leben, als Transitus, der das Hindurch vom leiblichen Tod zum ewigen Leben vorwegnimmt. In der Alten Kirche faßte man diese Bewegungen des menschlichen Lebens in einen „Merksatz“, der zum Nachdenken anregen wollte: „Geboren zum Tode, gestorben zum Leben.“ Die erste Sequenz bezieht sich auf die leibliche Geburt, die zweite sowohl auf die geistliche Verwandlung in der Taufe als auch auf diejenige hin zum Leben im leiblichen Tod: „Der Tod ist das Tor zum Leben.“

Dieses in der Taufe gründende Vertrauen auf das Leben äußerte sich in der Alten Kirche wie noch in der Frühneuzeit darin, daß der Bereich um den Taufstein zu den bevorzugten Begräbnisplätzen einer Kirche zählte³⁵. Im Westfälischen Nottuln ist vor kurzem ein derartiges Bauensemble aus Taufstein und Grabplätzen freigelegt worden³⁶. Mit diesem Begräbnisplatz um den Taufstein herum wollten die Menschen Gott an sein in der Taufe gegebenes Versprechen erinnern, ihnen auf ewig das

Leben in paradiesischer Milch- und Honig-Fülle zu schenken und sie als Gotteskinder die Herrlichkeit des Vaters schauen zu lassen. So heißt christliches Totengedenken bis heute: Die göttliche Familie, in der Taufe als Ausdruck der Zusage Gottes geeint, besteht aus den Lebenden und den Verstorbenen. Die Lebenden erinnern sich ihrer verstorbenen Brüder und Schwestern und sehen sie besonders in der Liturgie vor Gott gegenwärtig; entsprechend dem religionsgeschichtlichen Grundgesetz „Wie im Himmel, so auf Erden“ vollziehen sie diese Erinnerung in der Zuversicht, daß der Verstorbene bei Gott lebendig und gegenwärtig ist – in welcher Weise auch immer. Jede Tauferinnerung in der Liturgie aktualisiert diesen Zusammenhalt innerhalb der „familia Dei“; gleichfalls die in vielen Pfarreien noch übliche Besprengung der Gräber mit Weihwasser: Zeichen für die in der Taufe verheißene, den Leib – in welcher Gestalt auch immer – einschließende ewige Frische und Jugendlichkeit, deren Beginn man mit dem leiblichen Tod gekommen sieht³⁷. Somit geschieht christliches Totengedenken nicht in der Furcht, der Verstorbene könne ansonsten „verlorengehen“, sondern vielmehr aus der Freude der Zugehörigkeit zum einen „göttlichen Haushalt“, dessen Lebendigkeit auch mit jedem Totengedenken vergegenwärtigt wird. Kurzum: Christliches Totengedenken geht davon aus, daß die Toten bei Gott leben, ohne daß die irdische Feier dieser Lebendigkeit an das einzelne Grab gebunden ist.

Das christliche Totengedenken, das sowohl die Sprachlosigkeit unter den Menschen zu durchbrechen sucht als auch die Perspektive auf ewiges Leben neu in den Blick nimmt, artikuliert sich gegenwärtig in mancherlei neuartiger Weise:

– „Über 99 Prozent der Befragten führten die Grabpflege als den wichtigsten Grund (für den Wunsch nach einer anonymen Bestattung) an. Die Grabpflege scheint heute aus vielerlei Gründen nicht mehr gewährleistet zu sein.“³⁸ Vor dem Hintergrund, daß sich das neutestamentlich-christliche Familienethos weniger auf die Kleinfamilie, sondern vielmehr auf die Großfamilie aller Christen bezieht, eröffnen sich hier mit Blick auf die Grabpflege neue Tätigkeitsfelder für die innergemeindliche Solidarität unter den Christen und den mit ihnen Verbundenen. Die münsterländische Gemeinde St. Viktor/Dülmen hat diese Option jüngst auf bemerkenswerte Weise in die Tat umgesetzt, indem sie eigens ein Gräberfeld für Menschen finanziert und reserviert, die angesichts ihrer materiellen Armut lediglich eine Sozialbestattung gewährt bekommen und ohne pfarrgemeindliche Unterstützung nicht in ihrem Wohnort, sondern in einer mitunter geographisch weit entfernten Grabstätte beigesetzt würden, weil diese dem Sozialamt nur vergleichsweise wenig Kosten verursacht; damit sich die Beerdigung für die zur Kostenübernahme verpflichteten Sozialämter möglichst preiswert gestaltet, werden die Verstorbenen heutzutage tatsächlich aus einem Umkreis von mehr als 150 Kilometern zur Beerdigung in die Sennestadt Bielefeld geschafft, wo die Grabplätze weit und breit am wenigsten Geld kosten. Wenn die Dülmener Kirchengemeinde auch den Armen unter ihren Verstorbenen ein würdiges Begräbnis ermöglicht, die jeweiligen Gräber

mit dem Namen des dort ruhenden Menschen beschriftet und ihn auch auf diese Weise innerhalb der Gemeinde lebendig hält, erfüllt sie damit eines der weit über das Mittelalter hinaus hochgeschätzten Werke der Barmherzigkeit: die würdige Beisetzung der Toten als Ausdruck der Zusammengehörigkeit von Lebenden und Verstorbenen.

Der namentlichen Erinnerung der Toten in der Liturgie dienen auch die aktuell in manchen Gemeinden angelegten „Memorialbücher“ mit den Namen der verstorbenen Gemeindemitglieder. Derartige Gedenkbücher, die bis in das vierte nachchristliche Jahrhundert zurückreichen und mit denen man die für das Evangelium eingetretenen Christen vor Gott fürbittend in Erinnerung halten wollte, fanden ihren Einsatz während der Feier der Eucharistie. Jedes Mal, wenn der Priester im Rahmen des Kanons für die Verstorbenen betete, nannte er einige Namen ausdrücklich, während er gleichzeitig das auf dem Altar liegende Gedenkbuch mit der Hand bezeichnete, um auf diese Weise symbolisch alle darin eingeschriebenen Verstorbenen zu vergegenwärtigen. Die Erfurter Domgemeinde hat jüngst die Initiative ergriffen, ein mittelalterlich eingefaßtes, aber leeres Buch in der Kathedrale öffentlich auszu legen, damit Menschen die Namen der ihnen lieben Verstorbenen darin eintragen können. Jeden Freitag um 15 Uhr – ein offensichtlicher Rückbezug auf den Tod Jesu und dessen Memoria am wöchentlichen Karfreitag – findet eine Gedenkliturgie statt, während der die Namen dieser Verstorbenen vorgelesen und in der Gemeinde vergegenwärtigt werden.

Die Namen der Verstorbenen, derer die Gemeinde am jeweiligen Tag des Jahres gedenkt, lassen sich auch variabel per Laser-Leuchtschrift an die Innenwände des Kirchenraumes projizieren. Eine derartige Initiative, wie sie in manchen Kirchengemeinden der USA bereits üblich ist, könnte an die mittelalterlichen Zeichen der Steinmetze anknüpfen, mit denen diese jeden von ihnen behauenen Stein beschrifteten. So dienten die 53 Zeichen der am Großmünster von Zürich tätig gewesenen Steinmetze³⁹ als erstes dazu, den Beitrag der jeweiligen Werkstatt kenntlich zu machen; als zweites sollten sie die (Toten-)Erinnerung an die verstorbenen Handwerker wachhalten; als drittes bezeichneten sie die Steinmetze der Kathedrale ebenso als Erbauer eines materialen wie eines geistlichen (Gemeinde-)Hauses aus spirituell lebendigen Einzelsteinen, welche ihrerseits wiederum als Tempel des Heiligen Geistes gelten dürfen. In eben dieser Tradition an die Kirchenwände geworfene Laser-Leuchtschriften mit den Namen der zu erinnernden Verstorbenen halten gleichfalls die Einzelperson gegenwärtig und machen zugleich deutlich, wer die Gemeinde aus lebendigen Steinen miterbaut hat – durch praktisches Engagement und geistliche Obsorge.

Seit vielen Jahrhunderten haben Menschen in der Natur Gedenksteine oder Kreuze mit Gebetsaufrufen aufgestellt, die Verstorbene vor Gott und den Mitmenschen namentlich in Erinnerung rufen, denen bei der Arbeit auf dem Feld oder im Wald ein todbringendes Unglück widerfahren ist. Heute finden sich derartige Erin-

nerungszeichen im Kontext einer mittlerweile freilich (auto-)mobilen Gesellschaft vor allem an den Straßen, den Verkehrsadern unserer Gesellschaft. Im Unterschied zu allen anderen „Installationen“ am Straßenrand bleiben diese durch Angehörige oder Freunde eigenmächtig aufgestellten Zeichen von Polizei und Straßenmeistereien bis zu ihrem Verfall pietätvoll-unangetastet. Die zumeist in Kreuzform gestalteten und mit Namen, bisweilen mit Blumenschmuck versehenen Gedenkstätten – wissenschaftlich freilich noch nicht näher untersucht – wollen als erstes den auf der Straße umgekommenen Menschen in Erinnerung rufen, indem sie das Gedächtnis an ihn der Privatheit entreißen. Insofern in diesem Punkt offenbar Christen wie Nichtchristen auf das Kreuzessymbol zurückgreifen, ergäben sich auch hier Anknüpfungsmöglichkeiten für ein namentliches Gedenken durch umliegende Kirchengemeinden. So feiert beispielsweise die westfälische Kirchengemeinde St. Lamberti/Münster jährlich ein gottesdienstliches Gedenken mit Namensnennung all der in Stadt und Umkreis umgekommenen Verkehrsoffer, unabhängig von deren Konfession und Weltanschauung.

Nachdem der Friedhof als fest definierter Ort des Totengedenkens Konkurrenz bekommen hat, findet man diese neuen Orte des Gedenkens nicht zuletzt in der „virtuellen Schattenwelt“. So haben Studierende der Universität Regensburg unter dem Namen „Gesellschaft für Untertagebau“ den ersten deutschen Cyber-Friedhof (<http://memopolis.uni-regensburg.de>) angelegt⁴⁰; unter <http://hall-of-memory.com> findet sich die erste weltweite Totengedenkstätte. Inwieweit diese Orte über das individuelle Gedenken hinaus gleichfalls in die kollektive Erinnerung einbezogen und Bestandteil auch christlichen Feierns werden können, wird nicht zuletzt die Liturgiewissenschaft zu thematisieren haben. Jedenfalls setzt sich die Dispersion des Gedenkens, das im Christentum über seine offenbar kräftigsten Wurzeln verfügt, mittlerweile auch in den neuen Medien fort.

Von Gott gekannt und lebendig gehalten

„Auferstehung der Toten‘ und ‚Ewiges Leben‘ sind Umschreibungen des göttlichen Namens. Ihre erste Bedeutung ist: daß Er uns jetzt, in diesem Leben, treu sein wird. Ihre zweite Bedeutung: daß Er uns im Tod noch kennt.“⁴¹ Diese Überzeugung, persönlich von Gott gekannt und lebendig gehalten zu werden – ein Charakteristikum christlicher Gottesvorstellung⁴² – vermag auch in der Moderne eine trostspendende und umfassend-solidarische Weltsicht zu eröffnen. Im Zeitalter der anonymen Bestattungen einerseits und der – aus theologischer Perspektive noch kaum untersuchten – Hundefriedhöfe anderseits dürfte sich die humanisierende Kraft des Christentums auch im Miteinander der Lebenden und der Toten artikulieren.

ANMERKUNGEN

¹ Die Ergebnisse entstammen dem AFD-Forschungsprojekt „Gesellschaftliche Faktoren u. Entwicklung der Bestattungs-, Friedhofs- u. Trauerkultur am Ende des 20. Jahrhunderts“, genauerhin der „Dokumentation des Projektabschnittes „Anonyme Bestattung“, im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Friedhof u. Denkmal hg. v. B. Happe (Kassel 1997).

² B. Happe, Der Verlust des Beieinander. Anonyme Bestattungen in Deutschland. Einführendes Referat bei dem im Rahmen des Forschungsprojektes veranstalteten Kolloquium „Kontinuität u. Wandel im kollektiven Totengedächtnis“, 19./20.9.1996 in Kassel.

³ A. E. Imhof, Die Zunahme unserer Lebensspanne seit 300 Jahren – u. ihre Folgen. Überlegungen aus der Sicht eines Historikers u. Historiker-Demographen, in: *Leben wir zu lange? Die Zunahme unserer Lebensspanne seit 300 Jahren – u. die Folgen*, hg. v. dems. (Köln 1992) 17–29, 20.

⁴ Zwischen 1750 und 1990 hat sich die durchschnittliche Lebenszeit um 35 Jahre erhöht, so daß sie gegenwärtig sowohl für Männer als auch für Frauen mehr als 70 Jahre beträgt. Vgl. A. E. Imhof, *Das prekäre Leben. Leben, Not u. Sterben auf Votivtafeln. Impulse für heute* (Leipzig 1998) 56; ders., *Ars moriendi. Die Kunst des Sterbens einst u. heute* (Wien 1991) 162–166.

⁵ Imhof, *Zunahme* (A. 3) 18; dazu auch umfangreiches Tabellenmaterial für Deutschland in: *Lebenserwartungen in Deutschland, Norwegen u. Schweden im 19. u. 20. Jahrhundert*, hg. v. A. E. Imhof (Berlin 1994) bes. 394–429; A. E. Imhof, *Die verlängerte Lebenszeit – Auswirkungen auf unser Zusammenleben*, in: *Von der unsicheren zur sicheren Lebenszeit. Fünf historisch-demographische Studien*, hg. v. dems. (Darmstadt 1988) 19–51, bes. 28f.

⁶ Vgl. R. Winau, Die Entdeckung des menschlichen Körpers in der neuzeitlichen Medizin, in: *Der Mensch u. sein Körper. Von der Antike bis heute*, hg. v. A. E. Imhof (München 1983) 209–225; A. E. Imhof, *Die gewonnenen Jahre. Von der Zunahme unserer Lebensspanne seit dreihundert Jahren oder von der Notwendigkeit einer neuen Einstellung zu Leben und Tod. Ein historischer Essay* (München 1981).

⁷ *Lebenserwartungen* (A. 5) 17.

⁸ N. Luhmann, Die Differenzierung von Politik u. Wirtschaft u. ihre gesellschaftliche Grundlage, in: ders., *Soziologische Aufklärung. 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft* (Opladen 1987) 32–47.

⁹ Vgl. U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt 1986) 115–160; Th. Luckmann, Die unsichtbare Religion (Frankfurt 1991) 137f.; zur Herausforderung der Moderne für christliches Leben vgl. Katholiken zwischen Tradition u. Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, hg. v. Arbeitskreis für christliche Zeitgeschichte, in: *WF* 43 (1993) 588–654, bes. 602–609.

¹⁰ E. Stommel, *Art. Domus aeternus*, in: *RAC* (1959) 109–128, 110.

¹¹ K. E. Müller, *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß* (Frankfurt 1987) 153.

¹² H. Geißlinger, *Art. Grab u. Grabbrauch*, in: *RGA* 12 (1998) 491–508, 495.

¹³ I. Stork, Als Persönlichkeit ins Jenseits. Bestattungssitte u. Grabbau als Kontrast, in: *Die Alamannen*, hg. v. Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg (Stuttgart 1997) 418–432, 418.

¹⁴ Geißlinger (A. 12) 497.

¹⁵ Ebd. 498.

¹⁶ G. Duby, *Krieger u. Bauern. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft u. Gesellschaft bis um 1200* (Frankfurt 1986) 73.

¹⁷ M. Illi, *Wohin die Toten gingen. Begräbnis u. Kirchhof in der vorindustriellen Stadt* (Zürich 1992) 153.

¹⁸ M. Borgolte, *Das Grab in der Topographie der Erinnerung. Vom sozialen Gefüge des Totengedenkens im Christentum vor der Moderne*, in: *ZKG* 111 (2000) 291–312, 297.

¹⁹ Ebd. 296.

²⁰ Augustinus von Hippo, *Bekenntnisse* (9, 11), eingel. u. übertr. v. W. Thimme (München 1982) 239.

²¹ Ebd. 239f.

²² Ebd. 244f.

²³ Ebd. 245.

²⁴ O. Stegmüller, *Art. Diptychon*, in: *RAC* 3 (1957) 1138–1149, 1144f.

²⁵ O. G. Oexle, *Memoria u. Memorialbild*, in: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hg. v. K. Schmid u. J. Wollasch (München 1984) 384–440, 385.

- ²⁶ D. Sicard, *La Liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la reforme carolingienne* (Münster 1978) 79–102, 89f.
- ²⁷ A. Angenendt, *Theologie u. Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, in: *Memoria* (A. 25) 79–199, 164.
- ²⁸ Jonas von Orléans, *De institutione laici* (PL 106, 264 B–C).
- ²⁹ A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (Darmstadt 1997) 713.
- ³⁰ E. F. Bruck, *Kirchenväter u. soziales Erbrecht. Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen u. westlichen Welt* (Berlin 1956) 144.
- ³¹ Oexle (A. 25) 437.
- ³² A. Stock, *Poetische Dogmatik. Christologie*, Bd. 1 (Paderborn 1995) 85–89; H. Lutterbach, „... zum Leben aufgeschrieben!“ *Das Christentum – Eine Buchreligion*, in: *GuL* 72 (1999) 338–351.
- ³³ Vgl. Illi (A. 17) 88–91.
- ³⁴ Vgl. Oexle (A. 25) 386 u. 434–440.
- ³⁵ Vgl. F. W. Deichmann, *Art. Baptisterium*, in: *RAC* 1 (1950) 1157–1167, 1166.
- ³⁶ Diesen Hinweis verdanke ich Johannes Kreier, Pfarrer in Nottuln.
- ³⁷ Vgl. dazu umfassend H. Lutterbach, *Gotteskindschaft. Theologische Grundlegung, Sozial- u. Kulturgeschichte eines christlichen Ideals* (Freiburg 2003) (im Druck).
- ³⁸ B. Happe, *Anonyme Bestattung. Umfrage zur anonymen Bestattung beim deutschen Bestattungsgewerbe*, in: *AFD-Projekt-Dokumentation* (A. 1) 37–41, 41.
- ³⁹ Vgl. G. Binding, *Baubetrieb im Mittelalter* (Darmstadt 1993) 269–274.
- ⁴⁰ Vgl. *AFD-Projekt-Dokumentation* (A. 1) 52.
- ⁴¹ H. Oosterhuis, *Leben von Tag zu Tag. Neue Gebete, Texte u. Lieder* (Zürich 1992) 133.
- ⁴² Angenendt (A. 29) 89–120.