

Tobias Gruber

»Kirchlich oder normal?«

**Eine theologisch-empirische Studie zu
Kommunikationsprozessen im Rahmen
der christlich motivierten Bestattung
Konfessionsloser**



ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

»Kirchlich oder normal?«

ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von
Alexander Deeg, Michael Domsgen, Wilfried Engemann,
Jan Hermelink, Kristin Merle und Marcell Saß

Band 90

Tobias Gruber

»Kirchlich oder normal?«

Eine theologisch-empirische Studie zu
Kommunikationsprozessen im Rahmen der christlich
motivierten Bestattung Konfessionsloser



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Tobias Gruber, Dr., Jahrgang 1983, Studium der ev. Theologie in Jena, Edinburgh (UK) und Halle (Saale), 2014–2017 Pfarrer in Heldrungen (Evangelische Kirche in Mitteldeutschland), 2017–2021 Wissenschaftlicher Mitarbeiter und stellvertretender Leiter der Forschungsstelle für religiöse Kommunikation und Lernprozesse an der Theologischen Fakultät der MLU Halle-Wittenberg und Pfarrer der Landeskirche Anhalts, seit 2021 Pfarrer in Quedlinburg (Evangelische Kirche in Mitteldeutschland).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: 3w+p, Rimpfar
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-07225-5 // eISBN (PDF) 978-3-374-07226-2
www.eva-leipzig.de

Vorwort

In den Zukunftsprozessen der Kirchen in Deutschland wird den Kasualien eine beachtliche Rolle zugeschrieben. Das ist nicht verwunderlich, da der unmittelbare Kontakt zu Menschen und die Unterstützung in verschiedenen Lebenslagen, sei es in Trauer oder Freude, gegeben ist. Inwiefern Konfessionslose hier auch im Blick sind, ist ebenfalls eine Frage, die immer stärker in der Diskussion eine Rolle spielt. Die vorliegende Studie wird darauf, aber auch und im Besonderen auf das schon praktizierte Handeln mit und an Konfessionslosen, ein Licht werfen. Bevor dies geschieht, sind mir aber einige Worte des Dankes sehr wichtig.

Auf dieser Arbeit steht nur mein Name, aber es bleibt ein Gemeinschaftswerk, da ich, ohne die Unterstützung vieler Menschen und Institutionen, nicht in der Lage gewesen wäre, diese Studie zu erarbeiten. An erster Stelle möchte ich Prof. Dr. Michael Domsgen danken, der mir als Doktorvater fachlich und freundschaftlich immer wieder zur Seite stand und mich sicher durch den gesamten Prozess der Erstellung dieser Arbeit geführt hat, besonders in den Zeiten, wo das ganze Projekt zu scheitern drohte. Manchmal reichte schon ein Kaffee in Wernigerode für den nächsten Schritt. Für das Zweitgutachten und mehr noch für die schon während meines Studiums immer wieder nahegebrachte Perspektive hinter und über die vermeintliche kirchliche Konvention danke ich Frau Prof. Dr. Anne Steinmeier. Prof. Dr. Jan Hermelink danke ich für das weiterführende Interesse an dieser Studie, das über das Drittgutachten hinausging. Den Herausgeberinnen und Herausgebern der APrTh danke ich für die Aufnahme in diese Reihe.

Daneben und darüber hinaus halfen mir besonders meine Kolleginnen und Kollegen und Freunde an der Forschungsstelle für religiöse Kommunikation und Lernprozesse der Theologischen Fakultät in Halle, Dr. Georg Bucher, Dr. Teresa Tenbergen, Dr. Ulrike Witten, Dr. Eva Finkenstein, Dr. Tobias Foß, Dr. Hagen Findeis, Dr. Ariane Schneider, Helene Utpatel, Ernst-Ulrich Feilcke und Dr. Conrad Krannich, mit denen ich mich immer wieder in die Untiefen des Datenmaterials hineingeworfen habe und die besonders auch auf den letzten Metern sehr hilfreich korrigiert haben. Ich danke besonders der Bibliothek des Medienzentrums der EKM im Kloster Drübeck in Person von Hendrik Finger, der mir sowohl den Zugang als auch einen ruhigen Arbeitsplatz auch zu Unzeiten sicherstellte. Ebenso danke ich dem PTI der EKM in Kloster Drübeck für die guten Unterhaltungen auf dem Flur und die Versorgung mit Kaffee. Der Landeskirche Anhalts danke ich für vier Jahre Begleitung während meines Pfarrdiensts an der Forschungsstelle und auch in den Gemeinden des Kirchenkreises Bernburg. Die Kolleginnen und Kollegen und auch die Menschen in den Gemeinden und Schulen waren eine willkommene Abwechslung vom universitären Alltag. Dar-

über hinaus gilt auch an dieser Stelle schon der Dank für die Unterstützung der Landeskirche Anhalts bei der Finanzierung der Druckkosten. Der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Union evangelischer Kirchen in der EKD, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland und dem Freundeskreis der Theologischen Fakultät Halle danke ich ebenfalls sehr für die finanzielle Unterstützung beim Druck dieser Arbeit. Ein weiterer Dank gilt Herrn Tilman Meckel für die sehr gute und hilfreiche redaktionelle Arbeit.

Ich danke auch den Probandinnen und Probanden, die sich für diese Studie zu einem Interview bereiterklärt, aber mehr noch ihr Pfarrhaus oder ihre Wohnung geöffnet und sich Zeit genommen haben, um über etwas zu sprechen, was manchmal auch schwere Gefühle hat hochkommen lassen. Diese Arbeit würde es ohne sie alle nicht geben.

Diese Studie ist ein Gemeinschaftswerk, auch über den Kreis der Kolleginnen und Kollegen hinaus. Ohne meine Familie wäre diese Arbeit vielleicht früher fertig geworden, aber weder hätte sie die Qualität noch würde ich mich im Ansatz so gesegnet fühlen, wie jetzt. Meine Schwester Daniela Gruber und meine Schwiegermutter Petra Junge haben sowohl inhaltlich als auch formal einen sehr guten Blick auf die Studie geworfen und so manchen blinden Fleck, der sich mit der Zeit eingestellt hat, gut ausgeleuchtet. Dafür bin ich sehr dankbar! Ich danke meinen Eltern Anita und Ulrich Gruber dafür, dass sie mir immer Mut gemacht haben und keinen Zweifel daran ließen, dass dieses Projekt ein gutes Ende findet. Ich danke meinen Kindern, die mir gezeigt haben, dass es manchmal viel wichtigere Dinge im Leben gibt als den Schreibtisch und ganz besonders und zu guter Letzt danke ich meiner Frau, Franziska Junge. Sie ist der Mensch, der mich seelisch gestützt hat in diesen Jahren der Entstehung dieser Arbeit und darüber hinaus. Sie hat mir Freiraum, gerade auf den letzten Metern, ermöglicht und es ausgehalten, wenn der Frust mich manchmal übermannte. Unzählige Gespräche in den Abendstunden am Küchentisch sind auch ein wichtiger Baustein in dieser Arbeit. Ihr ist dieses Buch gewidmet.

Quedlinburg und Halle im April 2022
Tobias Gruber

Inhalt

I	Einleitung	11
II	Prolegomena	17
	1 Empirie in der Praktischen Theologie und empirischer Zugang der Studie	17
	2 Konfessionslosigkeit als Kontext der Studie	22
	3 Die kirchenjuristische Ermöglichung der Kasualie	27
	4 Forschungsstand und Forschungsfragen	31
	5 Design der Studie	36
	5.1 Methodologische Grundlagen	37
	5.2 Sampling	41
	5.2.1 Kurzdarstellungen der Akteur*innen	42
	5.2.2 Die Angehörigen	46
	5.3 Interviewleitfäden	47
	5.4 Transkription	54
III	Analyse	57
	1 Erläuterung der Analysekatoren	57
	2 Die ritual-defizitäre Perspektive und ihr ritual-werbendes Ziel (<i>Pfarrerin Dienstag, Pfarrerin Mittwoch und Pfarrerin Ohse</i>)	60
	2.1 Reflexionen auf Reaktionen des Umfelds	75
	2.2 Implementierung	84
	2.3 Zuordnung: das diakonisch-prophetische Ziel (<i>Pfarrerin Albe</i>)	88
	2.3.1 Reflexionen auf Reaktionen des Umfelds	95
	2.3.2 Implementierung	99
	2.4 Hinweise auf Kommunikations- und Lernprozesse	105
	3 Die katechumenal-kairologische Perspektive und ihr institutionell-werbendes Ziel (<i>Pfarrerin Zaun, Pfarrer Jahn und Pfarrer West</i>)	105
	3.1 Reflexionen auf Reaktionen des Umfelds	118
	3.2 Implementierung	126
	3.3 Hinweise auf Kommunikations- und Lernprozesse	129
	4 Die charismatisch-professionsbezogene Perspektive und ihr stabilisierendes Ziel (<i>Pfarrer Ohnsorg</i>)	129
	4.1 Reflexionen auf Reaktionen des Umfelds	140
	4.2 Implementierung	149
	4.3 Hinweise auf Kommunikations- und Lernprozesse	155

5	Die liberal-konditionslose Perspektive und ihr institutionskritisches Ziel (<i>Pfarrer Laas und Pfarrer Schmidt</i>) . . .	155
5.1	Reflexionen auf Reaktionen des Umfelds	165
5.2	Implementierung	166
5.3	Hinweise auf Kommunikations- und Lernprozesse bei allen beiden Akteuren	168
6	Die poimenische Perspektive und ihr poimenisch-confessorisches Ziel (<i>Pfarrer Heyer und der Redner Diakon Bachmann</i>)	169
6.1	Pfarrer Heyer	169
6.1.1	Reflexionen auf Reaktionen des Umfelds	177
6.1.2	Implementierung	182
6.2	Diakon Bachmann	183
6.2.1	Reflexionen auf Reaktionen des Umfelds	189
6.2.2	Implementierung	192
6.3	Zuordnung: die poimenisch-sympathische Perspektive und das Ziel der Gerechtigkeit (<i>Pfarrer Funke</i>)	206
6.4	Zuordnung: die poimenische Perspektive und die Vermeidung von Vereinnahmung (<i>Pfarrer Zelt</i>)	210
6.4.1	Reflexionen auf Reaktionen des Umfelds	212
6.5	Hinweise auf Kommunikations- und Lernprozesse aller vier Akteur*innen	213
7	Die amikale Perspektive in institutionswerbender und professionsunterstützender Zielvorstellung (<i>Pfarrer Buendig und Pfarrer Gruenbaum</i>)	214
7.1	Reflexionen auf Reaktionen des Umfelds	220
7.2	Implementierung	223
7.3	Hinweise auf Kommunikations- und Lernprozesse	228
8	Analyse der Interviews mit den Angehörigen	229
8.1	Bedingungen einer »gelungenen« Bestattung – Angehörige im Kontakt mit Diakon Bachmann	230
8.1.1	»Er hat es mir ja sehr leicht gemacht« – Deeskalation und Seelsorge bei Frau Habicher	233
8.1.2	Aktive Teilnahme bei der Bestattung durch Frau Pecht	235
8.1.3	»Das hat nicht gestört« – Reaktionen auf die christlichen Elemente in der Trauerfeier	236
8.2	Intensive Begleitung und deren Folgen – Angehörige im Kontakt mit Pfarrer Heyer	245
8.2.1	Herr und Frau Abendroth – wider alle Erwartungen	245
8.2.2	Frau Ferenbach – Ehrenamtliches Engagement aus Dankbarkeit	253

8.2.3	Frau Morgental – die Überwindung der Fremdheit . . .	257
8.2.4	Zusammenfassung	263
8.3	Vergleich Analyse der Angehörigen mit der Analyse der zugehörigen Akteure	264
9	Fazit der Analyse – Methode und Inhalt	265
IV	Die christlich motivierte Bestattung Konfessionsloser als Kommunikationsprozess	267
1	Die christlich motivierte Bestattung Konfessionsloser als explizit christlicher Kommunikations- und Lernprozess	267
1.1	Die christlich motivierte Bestattung als »Helfen zum Leben« und »Befähigung und Bevollmächtigung«	273
1.2	Dialogische Fremdbegegnung als steuerfähiger Impuls für Lernprozesse in der explizit christlichen Kommunikationspraxis	277
1.3	Resonanzphänomene im Rahmen der christlich motivierten Bestattung als unverfügbare Impulse der explizit christlichen Kommunikationspraxis	282
1.4	Zusammenfassung: Resonanz und Fremdbegegnung als Gelingensbedingungen	287
2	Die christlich motivierte Bestattung Konfessionsloser als diskussionsbehaftetes Kommunikationsgeschehen	287
V	Ausblick	297
	Literaturverzeichnis	309
	Hinweise zum Anhang	317

I Einleitung

»... und siehe, schon begräbt er wieder die Toten.«
(Buch Tobias 2,8)¹

Als Tobias und seine Familie in der Darstellung des Tobias-Buchs in die Gefangenschaft des Königs der Assyrer Salmanasser geraten, ist er es, der sich im fremden Ninive um die Israeliten kümmert – bis hin zur politisch nicht erlaubten Bestattung der Toten und Erschlagenen. Durch sein Handeln gerät Tobias in Bedrängnis. Diese biblische Erzählung ist nicht Leitbild der vorliegenden Untersuchung, sondern eine Analogie dahingehend, dass Tobit sich für eine würdige Bestattung seiner Landsleute einsetzt, die ihnen unter den damaligen Umständen nicht hätte zuteilwerden können. In Aufnahme dessen entstand 2009 in Göttingen auf Initiative der evangelisch-lutherischen Innenstadtkirchen die *Tobiasbruderschaft*, eine Gemeinschaft, die »sich nicht nur für die Beisetzung evangelischer Verstorbener zuständig [weiß]. Wo immer sie gebeten wird, sich eines Verstorbenen in ihren Abschiedsgottesdiensten anzunehmen, wird sie dieser Bitte entsprechen. Sie sieht die Verabschiedung und Beisetzung von Verstorbenen ohne verantwortliche Angehörige als diakonische Aufgabe und fragt deshalb nicht nach der Konfession, sondern nach der Not.«² Die Bruderschaft, die ihren Gründungsimpuls in der Suche nach einer Form der Zuwendung für Menschen hat, die keine weiteren sozialen Netze haben und denen schließlich, nach deren Tod, eine sogenannte »Sozialbestattung« durch den Staat zuteil wird, feiert alle drei Monate Gedenkgottesdienste.³ In diesen wird den Verstorbenen gedacht und

¹ Einen herzlichen Dank an Pfarrer Laas für den Hinweis (siehe: PFARRER LAAS, Pos. 68) auf die der Thematik dieser Arbeit ähnelnden Geschehnisse im Buch Tobit.

² <https://tobiasbruderschaft.wir-e.de/tobiasbruderschaft> (zuletzt abgerufen am 25.03.2022).

³ Eine Darstellung der Segensliturgie ist zu finden bei: FRIEDRICHS, Bestattung, 52–55.

deren Namen verlesen. Dazu wird per Zeitungsanzeige eingeladen, so dass auch ehemalige Freunde, Bekannte und Nachbarn Abschied nehmen können.⁴

Die Erzählung des Buches Tobit und der daran anknüpfenden Tobias-Bruderschaft ist nur eine Möglichkeit, sich der Thematik der christlich motivierten Bestattung Konfessionsloser zu nähern. *Kirchenhistorisch* finden sich Bezüge zur Thematik im Feld des Diakonats. Hier wird auf sehr alte Traditionen verwiesen, die aufschlussreich sind für die heutigen Aufgaben des ständigen Diakonats.⁵ Die »in der Diakonatsforschung bevorzugt zitiert[e]«⁶ syrische Kirchenordnung »Testamentum Domini nostri Jesu Christi« aus dem 5. Jahrhundert beschreibt – neben den Aufgaben wie Ratgeber des Klerus, Krankenpflege und liturgische Beteiligung – die Bestattung Schiffbrüchiger folgendermaßen: »Wenn der Diakon in einer Stadt tätig ist, die am Meer liegt, soll er sorgsam das Ufer absuchen, ob nicht die Leiche eines Schiffbrüchigen angeschwemmt worden ist. Er soll sie bekleiden und bestatten«⁷. Als Werk der Barmherzigkeit wird somit die Bestattung an keine Bedingungen geknüpft.

In einer *komparativen* Herangehensweise wäre ein Blick auf diese Kasualie außerhalb Deutschlands sicherlich ertragreich. In den kirchlichen Verlautbarungen der Church of Scotland findet sich beispielsweise eine sehr deutliche Antwort auf die Frage, wer die Hilfe der Kirche im Falle einer Bestattung in Anspruch nehmen kann: »The short answer to this is – anyone. Because the Church of Scotland is a national church, anyone may call on the services of the minister. This may be during a long illness, when life is ending, or in the immediate aftermath.«⁸ Freilich wäre dann zu fragen, ob die in Deutschland getroffene Unterscheidung zwischen Konfessionslosigkeit und Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft das trifft, was in Großbritannien als »churchgoer« und »non-believer« gegenübergestellt wird. Zu vergleichen wären dann auch die Einflüsse der Rahmenbedingungen und deren Veränderung. Eine ehemalige Staatskirche wie die Ev.-luth. Kirche Schwedens argumentiert vielleicht anders

⁴ Vgl. HOLLENBACH, Wenn niemand trauert.

⁵ EIDT/NOLLER, Diakonatsreform, 240.

⁶ Ebd.

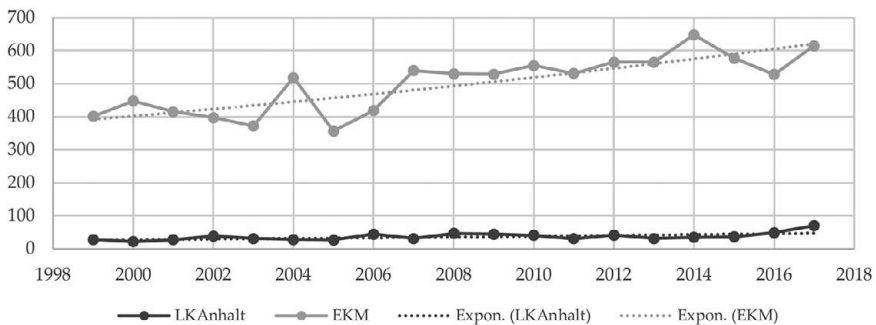
⁷ RAHMANI, Testamentum domini nostri Jesu Christi, 83: »Si diaconus in urbe littoris maris est, circumlustret celeriter loca littoralia, si forte sit ibi, qui naufragio mortuus est, eumque vestiat sepeliatque.«

⁸ CHURCH OF SCOTLAND, http://www.churchofscotland.org.uk/__data/assets/pdf_file/0005/47318/funeral.pdf (zuletzt abgerufen am 25.03.2022). Ebenso die CHURCH OF ENGLAND: <https://churchofenglandfunerals.org/can-anyone-have-a-church-of-england-funeral/> (zuletzt abgerufen am 25.03.2022), »Anyone is able to ask a Church of England minister to take a funeral for someone they knew and loved. Neither the person who has died nor the person asking has to be a regular churchgoer. Church of England ministers will take the funeral service for anyone who lives in their parish.«

als die Church of England oder die Church of Scotland, was wiederum auch *eklesiologische* Implikationen mit sich bringt, bedenkt man Taufe, Mitgliedschaft und Zuständigkeit der Ordinierten.

Die vorliegende theologische Studie wählt für die Erschließung der Thematik der christlich motivierten Bestattung⁹ Konfessionsloser einen empirischen Zugang. Für Pfarrer*innen in Deutschland, konkreter des Bundeslandes Sachsen-Anhalt, des Untersuchungsraums dieser Studie, gibt die statistische Erfassung der EKD für das Jahr 2018 insgesamt 268.589 Bestattungen an. Davon werden 8.229 als »weitere Verstorbene« gerechnet,¹⁰ also Menschen, die aus der Kirche ausgetreten sind oder nicht getauft waren. Für die EKD-Gliedkirchen, die sich auf dem Bundesgebiet von Sachsen-Anhalt befinden, also die Landeskirche Anhalts (LK Anhalts) und die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland (EKM) werden als »Sonstige« 617 (EKM) bzw. 72 (LK Anhalts) aufgeführt.¹¹ Auf Nachfrage im Referat »Betriebswirtschaft, IT und Statistik« der EKD in Hannover wurde mir bestätigt, dass darin sowohl ungetaufte als auch getaufte ausgetretene Personen eingerechnet werden. Es ist also schwierig, konkrete statistische Daten für die Bestattung ungetaufter Menschen, die für diese Untersuchung im Fokus stehen (siehe dazu Kapitel II dieser Arbeit), zu gewinnen. Rechnet man aus der Kirche ausgetretene Menschen mit zu den Konfessionslosen, ergibt sich für die Jahre 1999 und dann die Jahre 2010–2018 dennoch eine klare Tendenz.¹² Die Zahlen gehen, vielleicht nicht steil, aber kontinuierlich in eine Richtung: nach oben.

Abb. 1: Bestattung "Sonstige" EKM und LKAnhalts 1999-2018



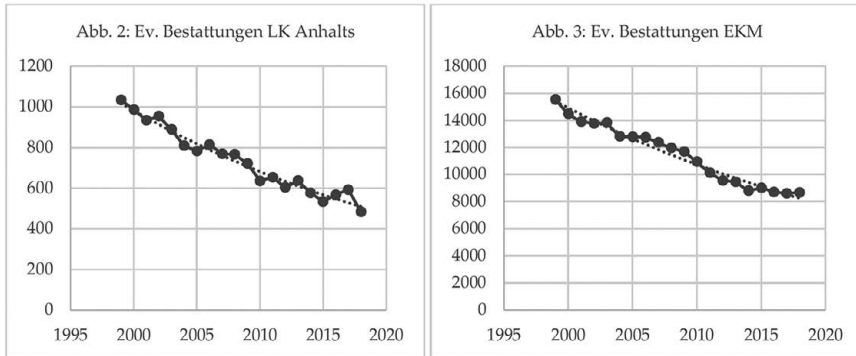
⁹ Zur Erläuterung des »christlich motivierten« siehe: Kapitel II.1.

¹⁰ Vgl. EKD, Äußerungen des kirchlichen Lebens, 9.

¹¹ A. a. O., 19.

¹² Für die Jahre 1999 bis 2007 wurden die statistischen Werte für die Kirchenprovinz Sachsen und die Thüringer Landeskirche als Vorgängerkirchen der EKM addiert.

Diese Entwicklung wird noch einmal interessanter, stellt man ihr die Zahlen der evangelischen Bestattungen der Jahre 1999–2018 gegenüber, die sich für beide Landeskirchen folgendermaßen darstellen:



Waren es im Jahr 1999 noch 1.034 (LkAnhalts) respektive 15.545¹³ (EKM) evangelische Bestattungen, unterstreichen die Daten von 2018 – 483 (LK Anhalts) respektive 8.672 (EKM) evangelische Bestattungen – einen deutlichen Trend nach unten. Beide Landeskirchen weisen nahezu 50 % Rückgang in der Anzahl der evangelischen Bestattungen auf, demgegenüber aber mehr als 50 % (LKAnhalts) bzw. 25 % (EKM) Steigerung der Zahl der »sonstigen Bestattungen«. Die EKD-Statistik zeigt auch, dass dies kein »Ost-West«-Phänomen ist. Auch im Ganzen ist dieser Trend zu erkennen. Waren es EKD-weit 1999 insgesamt 369.358 ev. Bestattungen und 6.966 »sonstige« Bestattungen, gibt die Statistik für 2019 insgesamt 254.466 evangelische Bestattungen und 8.229 »sonstige« an. Der Trend der beiden Landeskirchen gleicht dem der EKD bezogen auf die Abnahme evangelischer Bestattungen und die Zunahme der »sonstigen« Bestattungen.

Dass Amtshandlungen an Nichtkirchenmitgliedern einen nicht mehr wegzudenkenden Anteil am pfarramtlichen Arbeitsalltag aufweisen, zeigt nicht zuletzt auch die Tatsache, dass in der EKD 159¹⁴ Paare, bei denen beide Partner nicht »evangelisch-landeskirchlich« waren, im Jahr 2018 eine Trauung in Anspruch genommen haben, obwohl dies »nach landeskirchlichem Recht nicht vorgesehen«¹⁵ ist. Damit und darüber hinaus wird hinsichtlich der Kasualien diskutiert, inwiefern hier der Zuständigkeitsbereich überschritten oder genau richtig fokussiert ist, denn: »[...] war die allgemeine Partizipation der Menschen an den Kasualien [...] eng mit der Volkskirchlichkeit verbunden, die noch Jahr-

¹³ Siehe Anm. 11.

¹⁴ EKD, Äußerungen des kirchlichen Lebens, 16.

¹⁵ Ebd., Anm. 6.

zehnte nach dem Wegfall staatlich exekutierten Zwangs sozial abgestützt war [...] hat sich [dies] im Zuge der allgemeinen Entwicklung zur Optionsgesellschaft¹⁶ grundsätzlich geändert«¹⁷. Sollen also Pfarrer*innen für diese, auch über die Kirchenmitglieder hinausreichende ›Optionsgesellschaft‹ individuelle Kasualien konzipieren, oder sich dieser Dynamik bewusst entziehen mit Bezug auf die Orientierung am ›eigenen Klientel? Ersteres bewirkt, dass Kirche und kirchliche Akteur*innen sich grundsätzlich auf einem, betriebswirtschaftlich gesprochenen, »Markt« wiederfinden, welcher natürlicherweise die »traditionelle kirchliche Trauerfeier in [ein] Konkurrenzverhältnis mit nicht-kirchlichen Anbietern«¹⁸ bringt, wobei Letzteres nicht nur die Bestattungsinstitute mit freien Redner*innen einschließt, sondern Menschen sich immer mehr freien Ritualanbieter*innen an Lebensübergängen zuwenden.¹⁹ Die Vertreter*innen der Institution sehen sich dabei einerseits mit der Frage konfrontiert, inwiefern sie »nur« für eine »Dienstleistung«²⁰ gebraucht werden, wobei unklar ist, wie dieses »nur« im Gegenüber zum Dienst an den Mitgliedern gefüllt ist. Andererseits stehen gerade die Akteur*innen in der Parochie Gemeindemitgliedern gegenüber, die einer Praxis der Amtshandlungen für Konfessionslose mit Unverständnis begegnen, aus vielerlei Gründen.²¹

Die nun hier vorliegende Studie will ein Licht in das Feld der Kasualien für Konfessionslose werfen, konkret im Bereich der christlich motivierten Bestattung Konfessionsloser. Hierbei sollen Akteur*innen zu Wort kommen, die solche Rituale durchgeführt haben. Ihre Erfahrungen, ihre Sichtweisen auf Konfessions-

¹⁶ »Auch theologisch kann diese Wahlfreiheit der Einzelnen als Handlungsorientierung in Anspruch genommen werden, weil die Rechtfertigung ›sola gratia‹ ein Subjekt konstituiert, das nicht ›gesetzlich‹ an religiöse oder soziale Konventionen gebunden ist, sondern sein Leben selbstverantwortlich gestaltet.« (HERMELINK, Kasualpraxis in Ostdeutschland, 80)

¹⁷ GRETHLEIN, Kasualien auf dem freien Markt, 200. Oder auch DERS., Kirchliches Bestattungshandeln, 189: »Bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts gab es das diskutierte Problem nicht, weil – abgesehen von den Juden – für die Menschen Taufzwang bestand und es keine Möglichkeit zum Kirchenaustritt gab. Erst seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts eröffnen neue staatliche Bestimmungen diese Option, die freilich erst Jahrzehnte später und dann vor allem ab dem Ende der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts tatsächlich in Anspruch genommen wird. Der Kasus ist also auch Resultat aus modernen individuellen Freiheitsgewinnen und dem Wegfall obrigkeitlicher Strukturen, der für die Kirche einen – dem Grundimpuls des Evangeliums entsprechenden – Verlust von Macht bedeutet.«

¹⁸ KLIE/KÜHN, Obliegenheiten, 9.

¹⁹ Vgl. dazu: Teresa SCHWEIGHOFER, Von der Sehnsucht nach dem ganz eigenen Ritual. Wer sind die Kund*innen Freier Ritualanbieter*innen?, in: PT 4 (2020), 212–217.

²⁰ Vgl. dazu die Fachbeiträge in Thomas KLIE/Jakob KÜHN (Hrsg.), Bestattung als Dienstleistung. Ökonomie des Abschieds, Stuttgart 2019.

²¹ Leider meistens gebrochen aus der Sicht der Pfarrpersonen, bspw. zitiert bei GRETHLEIN, Kirchliches Bestattungshandeln, 188.

lose und Konfessionslosigkeit, ihre Reflexionen auf Reaktionen des Umfelds und ihre Implementierungen, die in gewisser Weise auch als Inspiration für praktische Impulse gelesen werden können, stellen den Hauptteil dieser Arbeit dar. Sie beziehen sich auf Interviews mit Pfarrer*innen und einem als Redner arbeitenden evangelischen Diakon. Nach der Darstellung des empirischen Zugangs, einer Beschreibung des Kontextes der Studie und methodologischen Grundlagen zur Erhebung der Daten, erfolgt eine Typologie einzelner Perspektiven, Ziele und Implementierungen in der Beschreibung der Trauerfeiern bzw. auch konkret vorliegender Abläufe. Damit soll grundsätzlich erst einmal eine Strukturierung davon erreicht werden, welche Argumentationsmuster bei Akteur*innen vorliegen, die eine solche Bestattung durchgeführt haben, inwiefern Muster von Konflikten eine Rolle spielen und wie sich Perspektiven und Ziele in der Konzeption und im Ablauf von Trauerfeiern implementieren. In einem vergleichenden Kapitel werden Einordnungen und Impulse gegeben, welche die gewonnenen Erkenntnisse aus dem Material hinsichtlich praktisch-theologischer Fragestellungen interpretieren und inwiefern Musterübereinstimmungen zu interreligiösen und soziologischen Theorien aufgedeckt werden können. Diese Studie geht in einem Teil über die pastoraltheologische Einordnung hinaus, wenn Interviews mit konfessionslosen Angehörigen analysiert werden, die im Kontakt mit zwei Akteuren dieser Studie standen. Dies betrifft einmal Menschen, die bei ihren Trauerfällen durch den Krankenhausseelsorger Herrn Heyer begleitet wurden und solche, welche die Dienste von Diakon Bachmann als Redner in Anspruch genommen haben.

II Prolegomena

1 Empirie in der Praktischen Theologie und empirischer Zugang der Studie

Die vorliegende Studie versteht sich als eine empirische im theologischen Interesse, d. h. sie arbeitet bei der Erfassung und Analyse der zugrundeliegenden Daten mit Methoden der qualitativen Sozialforschung und zieht daraus theologische Schlussfolgerungen. Der qualitative Zugang verdeutlicht, dass Einzelfallanalysen im Vordergrund stehen, im Gegensatz zu »quantifizierend-messenden Ansätzen«¹. Um mittels eines interpretierenden Verfahrens ein »deutendes Verstehen von Sinnstrukturen«², ein »Fremdverstehen«³ zu erlangen. Dem liegt die konstruktivistische Annahme zugrunde, dass wir Menschen »die Welt in unserem Alltag wahrnehmen, ordnen und begreifen: Wir deuten, indem wir abstrahieren und kategorisieren, also Erscheinungen um uns herum Typen zuordnen.«⁴ Diese Konstruktion – in der Soziologie wird sie die Konstruktion ersten Grades⁵ genannt – wird in verschiedenen methodologischen Zugängen rekonstruiert, »d. h. sie deckt gewöhnlich implizit bleibende Sinnbezüge hinter beobachtbaren Handlungen auf und überführt sie in explizite und treffende Begriffe, die Konstruktionen zweiten Grades«⁶.

Empirische Sozialforschung als Zugang der (Praktischen) Theologie zur Lebenswelt ist mittlerweile kein Novum mehr. Als Wilhelm Bornemann 1898 in Basel seine Antrittsvorlesung hält, bringt diese »mit Nachdruck das ›Leben‹, zumal das ›Alltagsleben‹ in seiner Vielfalt als die entscheidende Zielperspektive

¹ WICHMANN, Quantitative und Qualitative Forschung, 2.

² KLEEMANN, Interpretative Sozialforschung, 14.

³ HELFERICH, Qualität, 84.

⁴ PICKEL/SAMMET, Einführung, 32.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd. (Hervorhebung i. O.). Gedanken und Erwiderungen zur Kritik an diesem Ansatz sind zu finden bei: HEINZE, Qualitative Sozialforschung, 16–20.

für Theologie und Kirche zur Geltung⁷. Seit den sich in den 1960er Jahren einstellenden interdisziplinären Aufbrüchen⁸ sind empirische Zugänge zu bestimmten Themen nicht mehr wegzudenken. Nach einer Flaute der Religionssoziologie als Teildisziplin der Soziologie Ende der 1950er Jahre, finden empirische Methoden zwischen 1960 und 1980 in der Theologie einen regen Zuspruch,⁹ deren Bedeutung bis zum heutigen Tag immer größer geworden ist, nicht zuletzt auch durch die Beachtung in der außerkirchlichen Öffentlichkeit, die kirchensoziologische Untersuchungen einnehmen.¹⁰ Man spricht von der »empirischen Wende«, initiiert durch Klaus Wegenast für die Religionspädagogik und impulsgebend für die gesamte Praktische Theologie, die bis heute unter »Empirie« sehr verschiedene Methoden einsetzt, bis hin zu einer Forderung nach »empirischer Theologie«¹¹. Ein detaillierter Entwurf der Bedeutung empirischer Zugänge in der Praktischen Theologie und der Religionspädagogik im Besonderen ist für diese Arbeit nicht zielführend,¹² es gilt aber, mit Wilhelm Gräß festzuhalten:

⁷ MEYER-BLANCK/WEYEL, Studien- und Arbeitsbuch, 49.

⁸ Vgl. GRETHLEIN, Praktische Theologie, 59.

⁹ MEYER-BLANCK/WEYEL, Studien- und Arbeitsbuch, 54.

¹⁰ Hierbei ist an die seit 1972 laufende, im Rhythmus von zehn Jahren durchgeführte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) zu denken, aber auch an das aktuelle außerkirchliche mediale Echo, welches die Studie »Projektion 2060« zum Kirchensteueraufkommen gefunden hat. Vgl. bspw. Die ZEIT vom 2. Mai 2019, <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2019-05/christentum-kirche-mitglieder-verlust-kirchenaustritt-taufe> (zuletzt abgerufen am 25.03.2022).

¹¹ Siehe GRETHLEIN, Praktische Theologie, 88.

¹² Dazu sei verwiesen auf: NORD, Ilona, Empirische Forschung in der Praktischen Theologie. Rekonstruktionen zu ihrer bisherigen Bedeutung und zukünftige Entwicklungen, in: Thomas Schlag/Bernd Schröder (Hrsg.), Praktische Theologie und Religionspädagogik. Systematische, empirische und thematische Verhältnisbestimmungen, Leipzig 2020, 321–342 und bezüglich der Religionspädagogik: DOMSGEN, Michael, Empirische Forschung in der Religionspädagogik. Ein kurzer Überblick über grundlegende Entwicklungen in den letzten 30 Jahren, in: Thomas Schlag/Bernd Schröder (Hrsg.), Praktische Theologie und Religionspädagogik. Systematische, empirische und thematische Verhältnisbestimmungen, Leipzig 2020, 343–358. Oder: WEYEL, Birgit/GRÄB, Wilhelm, Praktische Theologie und empirische Religionsforschung, Leipzig 2013. Oder: SCHULZ, Claudia, Empirische Forschung als Praktische Theologie. Theoretische Grundlagen und sachgerechte Anwendung, Bonn 2013. Oder: DINTER, Astrid/HEIMBROCK, Hans-Günter/SÖDERBLOM, Kerstin (Hrsg.), Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen, Göttingen 2007.

»[...] Die empirische Religionsforschung kann der kirchlichen Kommunikationspraxis zu einer Verkündigung der christlichen Botschaft verhelfen, die die heutigen Menschen, seien sie kirchlich gebunden oder nicht, möglicherweise eine Antwort auf ihre religiösen Fragen finden oder auch diese Fragen noch einmal neu und anders stellen lässt.«¹³

Insofern kann für die Näherbestimmung des theologischen Interesses dieser Arbeit die Herausarbeitung dieser Kommunikationspraxis mit Blick auf die – im Duktus der kirchenrechtlichen Bestimmungen – »Ausnahmekasualie« mittels empirischer Methodik festgehalten werden. Das praktisch-theologische Interesse liegt dabei in der Frage nach einer kirchlichen Kasualkultur für Konfessionslose¹⁴ und bewegt sich damit im Bereich pastoraltheologischer Überlegungen. In praktisch-theologischer Hinsicht spezifiziert sie sich dahingehend, inwiefern die hier vorliegende Kommunikationspraxis als »Kommunikation des Evangeliums« ausgewiesen werden kann (siehe Abschnitt IV.1).

Die hier vorliegende Studie versucht nun ein Doppeltes. Zum einen nimmt sie Reflexionen über das Handeln von kirchlichen Akteur*innen¹⁵ in den Blick, die Bestattungen¹⁶ konfessionsloser Menschen durchführen. Diese empirisch-pastoraltheologischen Befunde werden zum anderen durch Erfahrungen und Einsichten, die Menschen geäußert haben, die eine solche Kasualie für einen verstorbenen Angehörigen/eine verstorbene Angehörige in Anspruch genommen haben, ergänzt, teilweise auch in einen Zusammenhang gebracht. Im Raum steht dabei natürlich die Frage, was hier unter christlich verstanden wird, wenn es um christlich motivierte Bestattungen Konfessionsloser geht. Und ebenfalls muss geklärt werden, was unter Akteur*innen verstanden wird. Die Darstellung dieser Begriffsbestimmung, wie auch die Darstellung des Phänomens der Konfessi-

¹³ GRÄB, *Empirische Forschung und Praktische Theologie*, 52.

¹⁴ Vgl. HANDKE, Emilia, *Kasualien für Konfessionslose? Einige Überlegungen zu einer herausfordernden Entwicklung*, in: Klie, *On demand*, 153–168.

¹⁵ Zu diesem Begriff siehe: 9.

¹⁶ Hinsichtlich der in dieser Studie mehrfach verwendeten Begriffe Bestattung/Beerdigung/Trauerfeier ist zu erklären, dass diese wechselseitig benutzt werden, also nicht, wenn bspw. von einer Beerdigung die Rede ist, unbedingt damit auch eine Sargbestattung intendiert ist. Grundsätzlich orientiere ich mich aber an der Titulierung der Agenden der UEK und VELKD, die von »Bestattung« sprechen und damit die Beisetzung bzw. Beerdigung einschließen. Wie der Name bereits sagt, bezieht sich die Verwendung der Bezeichnung »Trauerfeier« auf das rituelle Geschehen vor der Beisetzung bzw. Beerdigung. Vgl. KIRCHENKANZLEI DER UEK, *Bestattung. Agende für die Union Evangelischer Kirchen in der EKD*, Band 5, Bielefeld 2004 und KIRCHENLEITUNG D. VEREINIGTEN EVANG.-LUTHERISCHEN KIRCHEN, *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden*, Bd. 3: *Die Amtshandlungen*, Teil 5: *Die Bestattung*, Hannover/Leipzig 1996.

onslosigkeit im nachfolgenden Kontextkapitel, tragen den Charakter von Arbeitsdefinitionen. Zunächst soll aber eine eigene Positionsbestimmung vorangestellt werden.

Für empirische Forschung haben sich Qualitätsstandards etabliert. Ausgehend vom Prinzip der Transparenz, bei dem Forschende ihre Methoden, Zugänge, ihr Vorwissen, aber auch eventuelle persönliche Bezüge deutlich machen, unterliegen die Analysen den drei Gütekriterien Validität, Reliabilität und Objektivität.¹⁷ Für die hier vorliegende Arbeit zeigen sich Aussagen zur Validität im nachfolgenden Abschnitt über das Design der Studie. Reliabilität und Objektivität sind insofern gewährleistet, da erstens die gewählte Methode und deren Arbeitsschritte transparent gemacht werden und die Ergebnisse der Studie immer wieder in Analysegruppen und Forschungskolloquien vorgestellt, diskutiert und angepasst wurden. Bezüglich der Objektivität ist aber noch weiter auszuführen, dass die Frage gestellt werden muss, inwiefern der Beruf des Forschenden (Pfarrer) einen Einfluss auf die befragten Akteur*innen hatte. Hinsichtlich der Angehörigen wurde der eigene Beruf zwar nicht artikuliert, jedoch könnte er eine Rolle im Analyseprozess spielen. Bei den Akteur*innen wurde bewusst eine Transparenz hergestellt, um dem Setting einen Charakter des kollegialen Austauschs zu geben. Ziel war hier eine Öffnung der Proband*innen, auch durch das Herausstellen der unbedingten Anonymisierung der Gesprächsaufzeichnung. Insofern ist aber dennoch nicht auszuschließen, dass die Übereinstimmung der Berufe zwischen Forschendem und Befragten eine Beeinflussung des Materials mit sich gezogen hat. Durch die Besprechung in den Kolloquien und Analysegruppen sollte dem aber Abhilfe geschaffen worden sein. Gleichzeitig ist aber für den Maßstab der Objektivität zu sagen, dass diese an sich gar nicht in Gänze zu gewährleisten ist, denn: »Die Unmöglichkeit von Objektivität ist ja nicht ein Mangel, sondern Ausgangspunkt qualitativer Forschung, daher kann es nicht um anzustrebende Objektivität gehen, sondern um einen anzustrebenden angemessenen Umgang mit Subjektivität.«¹⁸

Nach dieser Einordnung soll nun die Frage betrachtet werden: was macht eine Bestattung zu einer »christlich motivierten« Bestattung? Diese stellt sich nicht nur in den theoretischen Vorüberlegungen, sondern auch aus dem gewonnenen Material heraus. Kann man beispielsweise bei der Bestattung durch eine Pfarrerin, die im schwarzen Anzug auftritt, an keiner Stelle von »Gott« redet, »bittet«, anstatt zu beten und keinen Segen spricht, von einer christlichen Bestattung reden, wie Pfarrerin Buendig¹⁹ ausführt? Macht allein der Fakt, dass sie eine Amtsträgerin ist, diese Bestattung zu einer christlichen? Oder ist es dann christlich, wenn wenigstens das Vaterunser, oder ein Segen, oder ein Bibelwort

¹⁷ Vgl. PRZYBORSKI/WOHLRAB-SAHR, *Qualitative Sozialforschung*, 21–28.

¹⁸ HELFFERICH, *Qualität qualitativer Daten*, 155.

¹⁹ Siehe: III.7.

gesprochen wird? Müssen überhaupt und, wenn ja, welche, Kennzeichen vorhanden sein?

Diese Fragen sind nicht nur aufgrund dieser Untersuchung aufgekommen, sondern sie bewegen auch die Akteur*innen und Akteure. Sie müssen für sich klären, welche Kriterien sie ansetzen, sowohl in der Kommunikation mit den Angehörigen, in der Diskussion mit dem Umfeld (Gemeindeglieder, Kolleginnen und Kollegen, etc.) als auch in der eigenen Vorbereitung der Trauerfeier. Die Ergebnisse dieser Diskussionsprozesse, das zeigt die Untersuchung, fallen dabei sehr unterschiedlich aus. Auch in dieser Untersuchung ist es notwendig, sich diese Fragen zu stellen. Ich bin mir dabei sehr wohl der Fragmentarität und Unzulänglichkeiten bewusst, die eine solche Bestimmung mit sich bringen. Um jedoch nicht Gefahr zu laufen, sich in diesen Diskussionen zu verlieren, muss eine Arbeitsdefinition für die hier vorgenommene Untersuchung erstellt werden, die sich aus der Analyse des Interviewmaterials ergibt. Um die hier untersuchten Phänomene zu fassen, ist es ertragreich, das Element des »christlich Motivierten« nicht ausgehend von der faktischen Konfession und der beruflichen Profession des Akteurs/der Akteurin, oder von konkreten inhaltlichen Elementen zu beschreiben, sondern das Moment des Perspektivrahmens der Akteur*innen zu betrachten. Ein weltlicher Bestatter kann sicher vom »Ewigen« oder der »Liebe« sprechen, fokussiert sich aber auf das immanente Leben des/der Verstorbenen und der Angehörigen und versucht auch immanenten Trost zu vermitteln.²⁰ Ein christlicher Perspektivrahmen hingegen artikuliert die eigene Glaubensüberzeugung im christlichen Horizont des neuen Lebens nach dem Tod durch die Auferstehung Jesu Christi. Anders ausgedrückt: eine weltliche Bestattung hat nur eine Perspektive: das Leben des Toten. Eine christliche Bestattung ist mehrperspektivisch. Sie nimmt die individuelle Biografie ernst, verknüpft sie aber mit transzendenten christlichen Gedanken der Gottesnähe im Leben und über den Tod hinaus, bis hin zur Auferstehungshoffnung. Es ist ein Blick zurück und voraus.²¹ In welchem Modus dies zur Sprache kommt, kann unterschiedlich sein, bis dahin, dass Pfarrerin Buendig, um beim eingangs genannten Beispiel zu bleiben, will, dass »versteckt« klar wird, was sie

²⁰ Vgl. dazu: BATTERMANN, Weltliche Trauerrede, 82.

²¹ Die kritischen Punkte an dieser Definition sind sehr wohl klar. Hat nicht das »Ewige« oder das »Bleiben in der Erinnerung« ebenfalls transzendente Charakteristika? Kann dies nicht auch als ein Blick auf das »Voraus« des Toten/der Toten gewertet werden? Dies kann insofern bejaht werden, hat doch die weltliche Trauerfeier ihre Wurzeln und heute noch viele Anleihen aus der protestantischen Tradition. Vgl. dazu: HERMELINK, Gegenwärtige Bestattungsfeiern, 207: »In der »weltlichen Bestattung« begegnet die Kirche also nicht zuletzt ihrer eigenen, im wahrsten Sinne »säkularisierten« Tradition.«

eigentlich sagen möchte,²² also von ihrem christlichen Glauben reden. Sie bleibt aber damit im Perspektivrahmen des Christlichen, der es ermöglicht, unterschiedliche konkrete Perspektiven auf die Bestattung einzunehmen. Sie konstruiert damit eine christlich motivierte Bestattung.

Abschließend stellt sich noch die Frage: Was meine ich, wenn ich von Akteur*innen spreche? »Mit ›Akteur‹ [werden] im Folgenden die mehr oder weniger dauerhaften, ›leiblich-geistigen Einstellungen‹ eines Menschen, die für bestimmte typische Weisen des sozialen Handelns prädisponieren und in diesem Handeln aktiv werden [verstanden].«²³ Freilich sind in dieser eher schlichten Definition die Angehörigen auch Akteur*innen, denn letztlich sind sie es, die den gesamten Prozess durch ihre Anfrage initiieren. Auch darüber hinaus sind sie Akteur*innen, also handelnde Personen, in vielen Bereichen der Bestattung ihres verstorbenen Menschen, von der Kontaktaufnahme mit dem Bestattungsinstitut bis zur Abarbeitung behördlicher Vorgaben. Und letztlich zeigen auch sie in den Interviews einen Eindruck ihrer ›leiblich-geistigen Einstellungen‹. Ich unterscheide aber in dieser Studie dieses Handeln der Angehörigen vom Handeln derjenigen, die sich um die Konzeption und Durchführung des Rituals der Beerdigung kümmern. Spreche ich also von Akteur*innen, geschieht dies in ganz pragmatischer Weise bezogen auf die Leitungsperson der rituellen Handlung. Akteur*innen umfassen dabei also sowohl die Pfarrer*innen, als auch den evangelischen Diakon, der als Redner eines Bestattungsinstitutes arbeitet.

2 Konfessionslosigkeit als Kontext der Studie

Auf zwei Ebenen spielt Konfessionslosigkeit für diese Studie eine Rolle. Einerseits hat bereits Georg Bucher schon pointiert dafür geworben, in Aufnahme des Votums von Daniel Cyranka über die Kontextualität als grundlegend erst einmal vorzunehmende Einbeziehung des eigenen Umfelds des Forschenden, »erst [zu] nehmen, wo der Schreibtisch steht«²⁴. Dies gilt auch für die vorliegende Untersuchung. Im Fokus steht hier das Bundesland Sachsen-Anhalt, in dem das Material erhoben und ausgewertet wurde und das statistische Signifikanz hinsichtlich Konfessionslosigkeit aufweist.²⁵ Andererseits stellt Konfessionslosigkeit eine

²² Vgl. Buendig, Pos. 25: »B: (...) Naja, dass das versteckt, das versteck – das rauskommt, was ich eigentlich doch sagen will. Also nicht direkt eben dreimal dreimal der liebe Herr Jesus, sondern sondern so so im Hintergrund so äh, dass das doch durchschimmert, sag ich jetzt mal so«.

²³ MARTENS, Akteur, 172.

²⁴ BUCHER, Befähigung und Bevollmächtigung, 77.

²⁵ Eine Übersicht statistischer Entwicklung bezogen auf Deutschland ist zu finden bei: GRETHLEIN, Kirchentheorie, 129–150.

Zukunftsaufgabe von Theologie und Kirche dar, wie einleitend schon von mir bemerkt wurde. Herauszuarbeiten ist nun, was genau unter dem Begriff Konfessionslosigkeit – und das sei vornweg gesagt »in Ermangelung eines besseren«²⁶ – zu verstehen ist.

Zunächst ist, statistisch gesehen, Konfessionslosigkeit das »Ergebnis einer Subtraktionsrechnung«²⁷. Alle Menschen, die keiner Religionsgemeinschaft oder einer religiösen Minderheit angehören, werden aus der Perspektive des Statistischen Bundesamtes unter »sonstige, keine, ohne Angabe« subsumiert, was, mit Blick auf den Kontext dieser Studie, also das Bundesland Sachsen-Anhalt, »vierfünftel«²⁸ der Landesbevölkerung betrifft. Konkret kann man für Deutschland von etwa »30 Millionen Personen [, also] umgerechnet ca. 36 % der Bevölkerung«²⁹ sprechen. Im letzten Zensus von 2011³⁰ für Sachsen-Anhalt wurden 83 % (1.898.656) der Einwohner*innen mit »sonstige, keine, ohne Angabe« verzeichnet im Gegensatz zu 17 % (388.384) der damals insgesamt 2.287.040 Einwohner*innen, die der römisch-katholischen oder evangelischen Kirche zugehörig sind.³¹ In dieser Perspektive ist Konfessionslosigkeit also eine formale Bestimmung und trägt in sich die Gefahr eines defizitären Verständnisses, was dazu noch einzig und allein auf die Validität der statistischen Daten angewiesen ist. Man könnte also rein statistisch Konfessionslosigkeit als das Nichtvorhandensein einer wie auch immer beschaffenen Religionszugehörigkeit beschreiben, was aber kritisch betrachtet werden muss, da so eine Eigenperspektive, also darauf, was die »Eigenlogik der Konfessionslosen«³² charakterisiert, verhindert wird. Vielmehr hat sich gezeigt, dass »auch Konfessionslose über »Bekenntnisse« verfügen, an denen sie sich orientieren. Von einer tabula rasa in rebus religionis ist nicht auszugehen.«³³

Wesentliche Impulse für eine differenziertere Betrachtung von Konfessionslosigkeit, die über die reine Negation hinausgeht und die oben genannte »Eigenlogik« bezüglich religiöser Vorstellungen ernst nimmt, liefert auch eine soziologische Bestimmung des Religionsbegriffs. Hier wird zwischen einem strukturellen, formalen und funktionalen Religionsbegriff unterschieden. Bewegt man sich analytisch »in einem Feld, in dem selbst von Religion oder Spiritualität

²⁶ DOMSGEN, Konfessionslosigkeit, 11.

²⁷ EKD, Religiöse Bildung, 24.

²⁸ A. a. O., 29.

²⁹ A. a. O., 26.

³⁰ Der Zensus 2020 wurde aufgrund der Corona-Pandemie verschoben. Die EKD gibt für den 31.12.2019 für das Bundesland Sachsen-Anhalt 256.998 ev. Kirchenmitglieder an und damit einen Bevölkerungsanteil von 11,7 %. Siehe: EKD, Kirchenmitgliederzahlen, 7.

³¹ Vgl. STATISTISCHES LANDESAMT SACHSEN-ANHALT, Zensus 2011, 16.

³² DOMSGEN, Konfessionslosigkeit, 14.

³³ A. a. O., 25 (Hervorhebung i. O.).

gesprochen wird, in dem die vollzogenen Praktiken als religiöse oder spirituelle verstanden werden und in dem auch die beteiligten Personen ein entsprechendes Selbstverständnis haben«³⁴, wird von einem strukturellen Religionsbegriff gesprochen. Die funktionale Begriffsbestimmung kann verwendet werden, wenn man »nicht primär nach Gegenstandsbereichen such[t], in denen mit dem Begriff der Religion objektsprachlich operiert wird, sondern eher (oder auch) nach Bereichen, in denen man eine zur substantiellen Religion äquivalente Funktion vermutet«³⁵. Vom formalen Religionsbegriff spricht man, »wenn man daran interessiert ist, ob auch in Kontexten, die auf den ersten Blick nicht als religiöse ausgewiesen sind, mit Formen der Unterscheidung gearbeitet wird, die einem aus dem religiösen Kontext vertraut sind. So zum Beispiel indem Vergängliches von Unvergänglichem, Verfügbares von Unverfügbarem, Begreifbares von nicht Begreifbarem oder Kommunizierbares von Inkommunikablem abgegrenzt wird, und damit das, was auf der einen Seite der Unterscheidung zu stehen kommt, in die Nähe des Religiösen rückt«³⁶, was folglich für die Konfessionslosen von Belang wäre.

Gert Pickel hat Konfessionslosigkeit mit einem kulturellen Interpretationsmuster untersucht und für Ostdeutschland von einer »Kultur der Konfessionslosigkeit«³⁷ im Gegenüber zur »Kultur der Konfessionszugehörigkeit«³⁸ in Westdeutschland gesprochen und damit die Beobachtung eingefangen, »dass der Verlust bzw. das Nichtergreifen der Kirchenmitgliedschaft in aller Regel nicht mit einem Engagement in anderen religiösen Gruppierungen einhergeht«³⁹. Jedoch soll auch in dieser Untersuchung noch einmal unterstrichen werden, dass Konfessionslosigkeit kein spezifisch ostdeutsches Phänomen ist und wir damit den Osten »als irgendwie *uneigentlich* ansehen und damit andere Gegenden dadurch als irgendwie *eigentlich* sichern«⁴⁰. Liegt zwar im ›Osten‹ die rein statistische Konfessionslosigkeit höher, jedoch ist dabei noch lang nicht gesagt, dass keine Phänomenüberschneidungen mit dem ›Westen‹ gegeben sind. Dennoch ist Konfessionslosigkeit auf dem Gebiet der ehemaligen DDR auch historischen

³⁴ WÖHLRAB-SAHR, Qualitative Methoden, 235.

³⁵ Ebd.

³⁶ A. a. O., 236.

³⁷ PICKEL, Konfessionslose, 15. Gert PICKEL hat bereits 2011 eine Typologisierung durchgeführt, die sieben unterschiedliche Typen (der ›durchschnittliche, vlldistanzierte, nichtgläubige rechte, herkunftschristliche, individualistische, traditionalistische und gläubige Konfessionslose) identifiziert und damit unterstrichen, wie different das Phänomen ist. Vgl. PICKEL, Pfade der Konfessionslosigkeit, 39–72.

³⁸ Ebd.

³⁹ DOMSGEN, Konfessionslosigkeit, 12.

⁴⁰ CYRANKA, Typisch ostdeutsch?, 174 (Hervorhebung i. O.).

Bedingungen entwachsen, die als »innere Säkularisierung«⁴¹ bereits im 19. Jahrhundert und als politisch motivierte »forcierte Säkularität«⁴² zwischen 1949 bis 1990 beschrieben werden können. Letzteres führte damit dazu, dass »aus der obrigkeitlichen Religionspolitik ein säkularer Habitus – eine Form der Säkularität – hervorgegangen ist, der die ›ausgetriebene‹ Religion nicht mehr fehlt.«⁴³

Religion wird als etwas Irrelevantes oder Indifferentes wahrgenommen und ob nun Konfessionslosigkeit als »religiöse Unbestimmtheit« oder als »multiple Säkularität« bezeichnet wird, ändert nichts daran, dass es sich hier um ein indifferentes »vielschichtiges, hoch komplexes Phänomen«⁴⁴ handelt. Man müsste also immer mitbedenken: »Im konfessionslosen Bereich erstreckt sich diese Indifferenz von distanzierter Fremdheit, Gleichgültigkeit und Desinteresse bis zum Verzicht auf eine eigene religiöse Positionierung. Weltanschauliche und religiöse Einstellungen ›der‹ Konfessionslosen können somit kaum vereinheitlicht werden.«⁴⁵ Ausgehend von diesen Erkenntnissen, versucht auch diese Studie zu einem Teil, die Lebenswelt der Menschen zu untersuchen, für die Konfessionslosigkeit sich als eine »eingelebte und sozialisierte Alltagswirklichkeit«⁴⁶ darstellt und zwar am Beispiel der Erfahrung der Bestattung eines verstorbenen Menschen durch dezidiert christliche Personen.

Wichtig ist aber, dass im Gegenüber zu den Akteur*innen der vorliegenden Studie eine Näherbestimmung von »Konfessionslosigkeit« vorgenommen wurde, die zwar auch eine Negation in sich trägt, aber noch eine Entscheidung hinsichtlich der Taufe beinhaltet. Es wurde nämlich – im Sinne des theologisch interessierten empirischen Zugangs – nach Bestattung konfessionsloser Menschen gefragt, die auch wirklich als nicht getauft bekannt waren und nicht als »Ausgetretene«⁴⁷ charakterisiert werden konnten. Mehrmals musste vor und auch in den Interviews mit den Akteur*innen darauf hingewiesen werden, dass hier unter Konfessionslosigkeit ein Nichtgetauftsein verstanden wird, und zwar aus folgendem Grund: Wie die Kammer für Theologie der EKD zu Recht festhält, geht mit dem Austritt ein Verlust der kirchlichen Rechte einher, nicht aber eine Negation der Taufe.

⁴¹ POLLACK, Säkularisierung, 81.

⁴² WÖHLRAB-SAHR, Forcierte Säkularität, 17.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ A. a. O., 27.

⁴⁵ DEMMRICH, Rituale, 5.

⁴⁶ PICKEL, Pfade der Konfessionslosigkeit, 44.

⁴⁷ Exemplarisch zum Thema Kirchenaustritt, siehe: HERMELINK, Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft, 287–304, der den Austritt als »paradigmatische[n] Grenzfall der Mitgliedschaft« darstellt (vgl. 301–304).

»Innerkirchlich verliert, wer aus der Kirche austritt, die eben aufgezählten kirchlichen Rechte. Und doch unterscheidet sich der kirchenrechtliche Status der ausgetretenen Person von dem solcher Konfessionsloser, die nie einer Kirche angehört haben, durch die Tatsache des Getauftseins. Der Heilswille Gottes gilt jedem Menschen; dennoch besteht zwischen denen, die getauft sind, und denen, die nie einer Kirche angehört haben, geistlich und kirchenrechtlich geurteilt, ein signifikanter Unterschied. Die empfangene Taufe wird bei einem Kirchenaustritt nicht nichtig, weshalb sie beim Wiedereintritt in die Kirche nicht wiederholt wird.«⁴⁸

Dieser *character indelebilis* der Taufe hat theologische Folgen mit Blick auf die Bestattung. Im Grunde und unter Absehung der kirchlichen Lebensordnung begehren ausgetretene Christ*innen (selbst oder durch andere) eine Amtshandlung, die ihnen nach aktuellem Verständnis auch nicht mehr verwehrt werden kann:

»Der kirchliche Dienst an den Ausgetretenen ist traditionell bis in die evangelischen Lebensordnungen des 20. Jahrhunderts einseitig unter die *Vorherrschaft der Kirchenzucht* geraten. In den traditionellen Lebensordnungen stand der Aspekt der selbstverschuldeten Trennung von der Kirche und damit der Bruch mit ihr im Vordergrund. In neueren kirchlichen Lebensordnungen ist dieser Aspekt durch die Betonung der bleibenden Bedeutung der Taufe ergänzt und so kirchlicher Dienst für seelsorgerliches Handeln, etwa bei Beerdigungen von Ausgetretenen, geöffnet worden.«⁴⁹

Problematisch ist hierbei aber immer noch, dass im Allgemeinen die kirchliche Praxis eine Bindung an die Kirchenmitgliedschaft voraussetzt, da auch der zitierte Abschnitt im Modus einer Ausnahme argumentiert. »Angesichts der Tatsache, dass mehrere Millionen Getaufte in Deutschland keine Kirchenmitglieder mehr sind, handelt es sich hier um ein schwerwiegendes Problem pastoraler Praxis und keineswegs um vernachlässigbare Sonderfälle.«⁵⁰ Diese tauftheologische Problematik berührt, aber dominiert nicht den Untersuchungsbereich der hier vorliegenden Studie, gehört dennoch aber im Zusam-

⁴⁸ EKD, Taufe und Kirchenaustritt, 5.

⁴⁹ A. a. O., 14 (Hervorhebung i. O.). Auch praktisch-theologisch ist diese Gruppe der Ausgetretenen immer mehr im Blick, bedenkt man bspw. die Veröffentlichungen im Rahmen des Forschungsprojekts »Austritts- und Verbleibemotive im Zusammenhang mit den christlichen Kirchen« um Ulrich RIEGEL und Tobias FAIX. Siehe: <https://www.uni-siegen.de/phil/kaththeo/mitarbeiter/riegel/projekte/austritt> (zuletzt abgerufen am 25.03.2022). Dort findet sich auch eine Liste mit Publikationsnachweisen.

⁵⁰ GRETHLEIN, Kirchliches Bestattungshandeln, 190.

menhang der Bestattung von Nichtmitgliedern benannt.⁵¹ Im Fokus der Untersuchung steht hier nämlich der Dienst an ungetauften Menschen mit einer Amtshandlung, die kirchenrechtlich ein Recht der Mitglieder der Kirchengemeinde darstellt. Kann die EKD von einer »Öffnung« hinsichtlich der Bestattung für ausgetretene Menschen sprechen, sieht es kirchenrechtlich mit Blick auf Konfessionslose, die als ungetauft angesehen werden, anders aus, wie die nachfolgenden Ausführungen verdeutlichen sollen.

3 Die kirchenjuristische Ermöglichung der Kasualie

Einen weiteren kontextbedingenden Aspekt stellen kirchenrechtliche Vorgaben durch die Institution selbst dar. Ein juristischer Blick ist also nicht nur hilfreich für das Verständnis des Phänomens, er ist auch – in Vorgriff eines Ergebnisses der Untersuchung – teilweise Bedingung dafür.

Kirchenrechtlich gelten auf dem Untersuchungsgebiet dieser Studie die Gesetze der EKM und der LKANhalts. Beide Landeskirchen gehören, neben der EKD, weiteren Kirchenverbänden an. Die EKM ist, historisch bedingt,⁵² Teil der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (im Folgenden VELKD genannt) und der Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland (im Folgenden UEK genannt). Die LKANhalts gehört wiederum ausschließlich der UEK an. Diese Zugehörigkeiten sind deshalb wichtig, um die kirchenrechtlich verbindlichen Texte identifizieren zu können. Dadurch ergibt sich für die EKM und die LKANhalts eine Bindung an UEK-Texte und darüber hinaus noch für die EKM eine solche Bindung an die VELKD-Texte. Bekanntermaßen wird diese Kasualie in der »Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche der Union«⁵³ (UEK) und in den »Leitlinien kirchlichen Lebens der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands« (VELKD) näher besprochen, aber, soviel vorweg, nicht im Detail geregelt. Diese Bindung der EKM und der LKANhalts an diese Gesetzestexte ist durch die in den

⁵¹ Für empirische Einsichten zum Kirchenaustritt, siehe: HERMELINK, Jan, Kirchenaustritt. Bedingungen, Begründungen, Handlungsoptionen, in: Ders./Thorsten Latzel, Kirche empirisch. Ein Werkbuch, Gütersloh 2008, 95–116.

⁵² Die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland fusionierte 2007 aus den beiden Landeskirchen Ev.-luth. Kirche in Thüringen (Mitglied der VELKD) und der Kirche der Kirchenprovinz Sachsen (Mitglied der UEK).

⁵³ Eine Diskussion des rechtlichen Status dieser Ordnungen/Leitlinien und ein Plädoyer für die Umbenennung der Lebensordnung in Leitlinien hält Christian NOTTMEIER, Lebensordnung und Leitlinien, 196: »Der Verzicht auf den Titel Lebensordnung trägt aber insgesamt zu mehr Klarheit bei. Denn die klassischen Lebensordnungen vermischen auf schwer nachvollziehbare Weise Recht, Theologie und nicht zuletzt seelsorgerliche Anforderungen.«

Verfassungen der beiden Landeskirchen festgelegte Zugehörigkeit zu UEK und VELKD bedingt.

Zunächst lohnt ein genauerer Blick auf die Ordnung der UEK hinsichtlich der Bestattung von Menschen, die nicht Kirchenmitglied waren. Hier gilt es die Präambel des Abschnitts 7 (»Bestattung, Sterbe- und Trauerbegleitung«) voranzustellen. Dort steht: »Die kirchliche Bestattung ist eine gottesdienstliche Handlung, bei der die Gemeinde ihre verstorbenen Glieder zur letzten Ruhe geleitet, sie der Gnade Gottes befiehlt und bezeugt, dass Gottes Macht größer ist als der Tod.«⁵⁴ Neben der grundsätzlichen Definition, dass jede Bestattung also eine gottesdienstliche Handlung ist, wird auch der Kreis der Menschen bestimmt, die hier im Fokus stehen, nämlich die »verstorbenen Glieder«. Begleitung, Fürbitte und Verkündigung bei dieser Kasualie sind eine Aufgabe der Gemeinschaft der Kirchenmitglieder unter- und füreinander. Nun rechnet die Ordnung der UEK aber auch mit Sonderfällen, wie z. B. dem Gegenstand der hier vorliegenden Untersuchung, also einer Bestattung eines Menschen, der keiner christlichen Kirche angehörte. Dies umfasst freilich die Zugehörigkeit zu einer anderen Religion, aber auch keine religiöse Bindung. Eine Bestattung »kann in Ausnahmefällen« geschehen, ist aber an Bedingungen gebunden:

- »1. wenn die evangelischen Angehörigen den Wunsch nach einer kirchlichen Bestattung geäußert haben und andere Formen des Gedenkens und der kirchlichen Begleitung aus seelsorglichen Gründen nicht angemessen sind,
2. wenn das Verhältnis der Verstorbenen zur Kirche und der Gemeinde so war, dass eine kirchliche Bestattung zu verantworten ist,
3. wenn möglich ist, während der Trauerfeier aufrichtig gegenüber den Verstorbenen und ihrem Verhältnis zur Kirche zu sein, und
4. wenn die seelsorgliche Entscheidung vor der Gemeinde verantwortet werden kann.«⁵⁵

Schaut man sich §4.1 genauer an, fällt erstens auf, dass hier eine »kann«-Formulierung Verwendung findet. Dies zeigt im juristischen Verständnis an, dass es sich hier um die Bezeichnung einer Handlungsmöglichkeit handelt.⁵⁶ »In verwaltungsrechtlichen Vorschriften wird mit dem Wort ›können‹ also ausgedrückt, dass der Verwaltung *Ermessen* eingeräumt wird.«⁵⁷ Das Ermessen der Handlungsmöglichkeit obliegt in diesem Fall den Pfarrpersonen. Dabei muss mindestens eine der genannten Bedingungen erfüllt werden. Diese Konditionen sind

⁵⁴ UEK, Ordnung (2012), 56.

⁵⁵ A. a. O., 57.

⁵⁶ Vgl. BUNDESMINISTERIUM DER JUSTIZ, Handbuch der Rechtsförmlichkeit, 40.

⁵⁷ Ebd. (Hervorhebung i. O.).

aber so offen formuliert, dass vieles darunter verstanden werden kann, was die mehrdeutigen Formulierungen »nicht angemessen« (1. Bedingung), »nicht verantwortlich« (2. Bedingung), »wenn möglich« (3. Bedingung) und »seelsorgliche Entscheidung [...] verantwortet werden kann« unterstreichen.

Im Kirchengesetz der VELKD werden diese Bedingungen ähnlich formuliert, wie diese Übersicht zeigt:

Ordnung des kirchlichen Lebens (UEK)	Leitlinien kirchlichen Lebens (VELKD)
<p>»Die kirchliche Bestattung von Verstorbenen, die keiner christlichen Kirche angehört, kann in Ausnahmefällen geschehen,</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. wenn die evangelischen Angehörigen den Wunsch nach einer kirchlichen Bestattung geäußert haben und andere Formen des Gedenkens und der kirchlichen Begleitung aus seelsorglichen Gründen nicht angemessen sind, 2. wenn das Verhältnis der Verstorbenen zur Kirche und der Gemeinde so war, dass eine kirchliche Bestattung zu verantworten ist, 3. wenn möglich ist, während der Trauerfeier aufrichtig gegenüber den Verstorbenen und ihrem Verhältnis zur Kirche zu sein, und 4. wenn die seelsorgliche Entscheidung vor der Gemeinde verantwortet werden kann.«⁵⁸ 	<p>»Die kirchliche Bestattung von Verstorbenen, die keiner christlichen Kirche angehört, kann in Ausnahmefällen geschehen, wenn</p> <ul style="list-style-type: none"> • die evangelischen Angehörigen den Wunsch nach einer kirchlichen Bestattung äußern und wichtige seelsorgerliche Gründe dafür sprechen • dem nicht der zu Lebzeiten geäußerte Wunsch der Verstorbenen entgegensteht • das Verhältnis der Verstorbenen zur Kirche und der Gemeinde so war, dass eine kirchliche Bestattung zu verantworten ist • es möglich ist, während der Trauerfeier aufrichtig gegenüber den Verstorbenen und ihrem Verhältnis zur Kirche zu sein • die Entscheidung vor der Gemeinde verantwortet werden kann.«⁵⁹

Anzumerken ist aber, dass bei den Leitlinien der VELKD das Adjektiv »seelsorglich« vor »Entscheidung« bei der 4. Kondition fehlt, sich aber in der 1. Kondition im Blick auf den Wunsch der Angehörigen, hier noch versehen mit »wichtige« findet.

Letztlich führen diese Konditionen aber bei beiden Gesetzestexten dazu, dass eine Ermöglichung erteilt wird. Der dadurch eröffnete Ermessensspielraum ist allerdings so weit, dass ich hier von einem kirchenrechtlichen Möglichkeitsraum sprechen möchte. Die institutionellen Vorgaben sind zwar formuliert, aber so offen, dass letztlich der Pfarrer/die Pfarrerin eine Entscheidung treffen muss, die

⁵⁸ UEK, Ordnung (2012), 57.

⁵⁹ VELKD, Leitlinien (2003), 90.