

Anschlussmöglichkeit, Gründe, Formen und Verlauf der Erfindung neuer Gesellschaftsbilder zu erkennen und zu erklären. Es bleibt zu wünschen, daß weitere Analysen zum (reflexiven) Verhältnis von Medienwandel, Gesellschaftsstrukturen und Gesellschaftsbildern folgen. Der Ansatz einer historischen Kommunikations- und Gesellschaftstheorie und verspricht eine konstruktive Ergänzung zu Gesellschaftstheorie und Mediensoziologie – wenn er ernst mit der Etablierung und Reflexion von *Gesellschaftsbildern* umgeht. Eine wesentliche künftige Herausforderung haben Knoch/Morat bereits klar expliziert: „die soziale Integration der Massenmedien und ihre gesellschaftskonstituierenden Modifikationen des Sozialen als Leitthema einer Geschichte der modernen Soziale Medien.“ (S. 33) Was dann und daneben allerdings immer noch aussteht, ist eine integrierende Sozialgeschichte der (Massen-)Medien gegenüber den vielfältigen Historiographien einzelner Medien.

Andreas Ziemann

DIE VERKIRCHLICHUNG DES PROTESTANTISCHEN BEGRÄBNISSES IM 19. JAHRHUNDERT

Von Lucian Hölscher

I. Der statistische Befund

Zum gewohnten Bild, das wir uns vom Verlauf der Säkularisierung in der Zeit seit der Aufklärung machen, gehört der Rückgang kirchlicher Bindungen und Sitten. Rückläufig war, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts nicht nur die Beteiligung am Abendmahl, sondern seit den 1920er Jahren auch die Inanspruchnahme des kirchlichen Segens bei Geburten und Eheschließungen und, besonders signifikant, seit Anfang des 20. Jahrhunderts auch die Kirchenmitgliedschaft selbst – nicht jedoch die Zahl der kirchlichen Beerdigungen. Diese hat ganz im Gegenteil etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts sogar ganz erheblich zugenommen – ein Befund, der in der Literatur bislang kaum wahrgenommen und schon gar nicht erläutert worden ist. Deshalb soll er hier näher betrachtet werden:

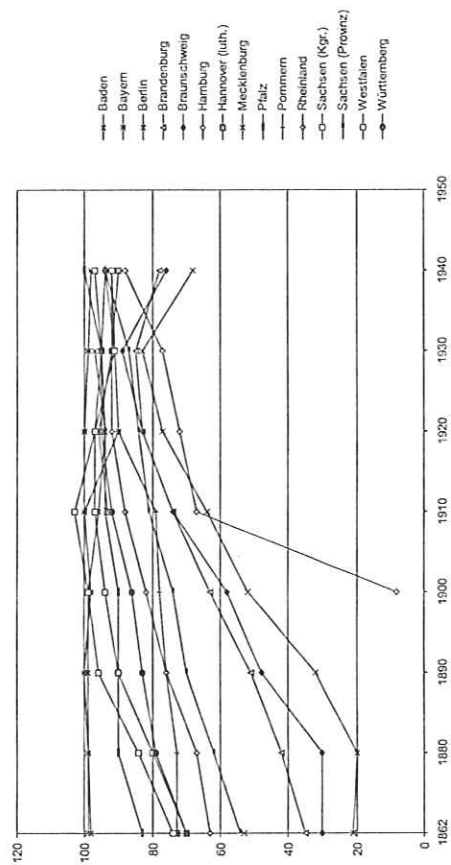


Abbildung 1: Beerdigungsquote in ausgewählten protestantischen Landeskirchen 1862–1940

Die Verkirchlichung des protestantischen Begräbnisses im 19. Jh. 183

aber auch die ganz unterschiedliche Höhe des Ausgangsniveaus in den verschiedenen Landesteilen.

Beginnen wir mit diesem Befund: Im Jahre 1862 führte der Württembergischen Finanzrat Gustav Zeller im Auftrag der Evangelischen Kirchenkonferenz die erste deutschlandweite Erhebung über das kirchliche Leben durch, auf die wir heute unsere vergleichenden Beobachtungen stützen können.² Bei der Beschreibung seiner statistischen Befunde bemerkte auch Zeller, dass die Beerdigungssitte in Deutschland große Unterschiede aufwies. Er verschärfte diese Beobachtung sogar noch durch seine Erfahrungen, dass sogar oft in denselben Landesteilen selbst benachbarte Gemeinden ganz unterschiedliche Gepflogenheiten ausgebildet hätten: Ausgenommen von der kirchlichen Begleitung wurden ihm zu folge an manchen Orten nur die Beerdigungen totgeborener und vor der Taufe verstorbener Kinder, an anderen Orten dagegen alle, die im Alter unter sechs Wochen verstorben waren, wieder an anderen, vor allem in größeren Städten, alle, die beim Tod noch nicht konfirmiert waren.³ In der Tat könnte dies nicht nur einen Großteil der kirchlich nicht einsegneten Todesfälle in Ländern wie Braunschweig und Brandenburg erklären, sondern in gewissem Umfang auch die langfristige Abnahme dieser Gruppe in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, obwohl die staatlichen Statistiken die Abnahme der Totgeburtten und Frühverstorbenen unter einem Jahr in Deutschland meist etwas später, nämlich erst um die Jahrhundertwende, ansetzen: Jedenfalls betrug die Zahl der Totgeburtten und Frühverstorbenen um die Mitte des 19. Jahrhunderts noch ca. ein Drittel aller Todesfälle überhaupt und hatte sich bis zur Weimarer Republik auf unter 20 % gesenkt.⁴

Folgt man dieser Hypothese, so müsste man annehmen, dass Totgeburtten und Frühverstorbene in Landeskirchen mit fast hundertprozentigen Beerdigungsquotienten wie Baden und Bayern entweder ebenso wie die später verstorbenen Kirchenmitglieder ein öffentliches Begräbnis erhalten⁵ oder dass sie, bei stiller Beerdigung, auch bei den Todesfällen nicht kirchliche Leben der evangelischen Kirche der Provinz Schlesien (Leipzig 1903), S. 102 ff.

² Gustav Zeller, Zur kirchlichen Statistik des evangelischen Deutschlands im Jahre 1862 (Stuttgart 1865), S. 12 f. Vgl. dazu Lucian Hölscher: Möglichkeiten und Grenzen der statistischen Erfassung kirchlicher Bindungen, in: Kaspar Elm und Hans-Dietrich Loock (Hg.): Seelsorge und Diakonie in Berlin (Berlin 1990) S. 39–59.

³ Dies bestätigte später auch Schian, Schlesien (s. Anm. 1), S. 102.

⁴ Vgl. Christoph Conrad: Vom Greis zum Rentner. Der Strukturwandel des Alters in Deutschland zwischen 1830 und 1930 (Göttingen 1994), S. 68 f.

⁵ Dies sahen nach Paul Graff: Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus (Göttingen 1921) S. 367 „zahlreiche Kirchen-

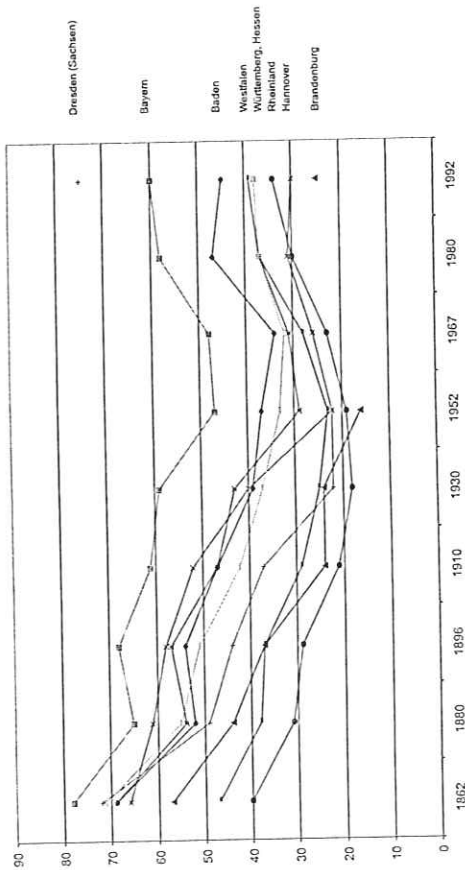


Abbildung 2: Abendmahlbeteiligung in ausgewählten protestantischen Landeskirchen 1862–1992

Anders als im Katholizismus verband sich im Protestantismus mit der Beerdigung kein kirchliches Sakrament wie das der letzten Ölung. Deshalb schenkten die protestantischen Kirchenordnungen der kirchlichen Beerdigung traditionell weniger Beachtung, zeitweise war sogar umstritten, wie weit sich die Kirche überhaupt für Beerdigungen zuständig fühlen sollte. Nach Auskunft der kirchlichen Statistiken war die Sitte der kirchlichen Beerdigung in den protestantischen Gemeinden noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts ganz unterschiedlich stark ausgebildet: In manchen Landeskirchen wie Braunschweig und Brandenburg lag der Anteil kirchlicher Beerdigungen an der Zahl der Verstorbenen 1862 noch unter 40 %, in der Großstadt Berlin, vielleicht auch in Hamburg sogar bei 20 % und weniger; in Baden und Bayern dagegen überraschenderweise schon damals, im Jahre 1862, bei fast 100 %. In den meisten Landeskirchen bewegte er sich allerdings zwischen diesen Extremen bei Werten zwischen 60 und 80 %. Überall jedoch stieg er in den folgenden Jahrzehnten stark an: Fast überall lag die Beerdigungsquote deshalb schon vor dem Ersten Weltkrieg über 80 %, um 1930 sogar meist über 90 %. Wie ist das zu erklären? Zunächst überrascht schon die niedrige Beerdigungsquote im mittleren 19. Jahrhundert an sich – wir müssen sogar annehmen, dass sie auch Jahrzehnte früher kaum höher lag; sodann aber auch ihr schneller Anstieg, der sich vollzog, ohne dass dies von den Zeitgenossen als besonders auffallend registriert wurde;¹ schließlich

¹ Nur ausnahmsweise beobachteten ihn um 1900 einige kirchenstatistische Fachleute, vgl. z. B. Paul Drews, Das kirchliche Leben der evangelisch-lutherischen Landeskirche des Königreichs Sachsen (Leipzig 1902), S. 82; Martin Schian, Das

mitgerechnet wurden, sodass ihre stille Beerdigung statistisch nicht zu Buche schlug. Dies letztere war wohl der Normalfall, da nach christlichem Verständnis nur derjenige Anspruch auf ein Begräbnis hatte, der auch Mitglied der Kirche war.⁶ In manchen Regionen wurden Kinder überhaupt erst dann getauft, wenn ihr Überleben einigermassen gesichert war, d. h. etwa sechs Wochen nach der Geburt. Verstarben sie vorher, so kam es also darauf an, ob die kirchliche Statistik nur getaufte Protestanten oder auch ungetaufte Kinder protestantischer Eltern auswies. Doch das erklärt nicht alles: Weder wird klar, warum die Beerdigungsquote um 1860 in Ländern wie Hannover bei 73 %, im benachbarten Braunschweig dagegen bei nur 30 % lag – vorausgesetzt, der Anteil der Totgeburt lag in beiden Ländern nicht allzu weit aus einander – noch ist glaubhaft, dass in Braunschweig und Brandenburg mehr als zwei Drittel der Verstorbenen Totgeburt bzw. Frühverstorbene gewesen sein sollten.

Zeller berichtet nun auch noch von anderen Gründen: Sogenannte stille Beerdigungen, d. h. Beerdigungen ohne Begleitung eines Geistlichen waren erstens vorgesehen beim Tod zurechnungsfähiger Selbstmörder. Allerdings handelte es sich dabei um eine an sich schon kleine Zahl, die sich sogar noch dadurch weiter verminderte, dass den Selbstmördern von protestantischen Geistlichen nur zum Teil das kirchliche Begräbnis verweigert wurde; zweitens für diejenigen, denen die Beerdigung in kirchlicher Begleitung versagt wurde, weil sie, wie sich Zeller ausdrückt, „als Verächter des göttlichen Worts oder durch unmoralischen Lebenswandel sich unwürdig gezeigt haben“; drittens schließlich für diejenigen Fälle, in denen „die Mitwirkung des Geistlichen von dem Verstorbenen oder seiner Familie ausdrücklich verboten worden ist.“ Doch auch hier handelte es sich immer nur um einzelne, seltene Fälle, die Masse des Restes, der nach Abzug der Frühverstorbenen übrig bleibt, erklären sie nicht.

Schon Zeller vermutete deshalb: „In denjenigen Gegenden, wo die überwiegende Mehrzahl der Beerdigungen ohne die Mitwirkung des Kirchenamtes vollzogen worden ist, scheint dies auch bei Erwachsenen mehr oder weniger gebräuchlich zu sein.“ Über die genaue Zahl dieser Fälle wußte er allerdings „in Ermangelung bestimmter Angaben“ keine Aussagen zu machen. So läßt sich aus seiner Statistik nur festhalten, dass die Regionen, in denen 1862 mehr als ein Drittel der Verstorbenen ohne kirchliche Mitwirkung beerdigt wurden, bis auf das Rheinland (38 %) alle in Nord- und Ostdeutschland lagen: in Ost- und Westpreußen

⁶ Vgl. Graff S. 366.
⁷ Vgl. Graff S. 354 ff.; ferner Bruno Bürki: Im Herrn entschlafen. Eine historisch-pastoraltheologische Studie zur Liturgie des Sterbens und des Begräbnisses (Heidelberg 1969), S. 185 ff.

bei 35 %, in Posen bei 56 %, in Schlesien bei 38 %, in Brandenburg bei 65 %, im Königreich Sachsen bei 46 %, in Holstein bei 56 %, in Mecklenburg bei 34 %, in Schwarzburg-Sondershausen bei 51 %, in Oldenburg bei 33 %, in Reuss Ältere Linie bei 50 % und in Lippe bei 47 %.

Das mag zunächst nicht sonderlich überraschen, handelte es sich doch überwiegend um Regionen mit schon traditionell geringer Kirchlichkeit. Überraschend ist allerdings, dass sich auch hier in den folgenden Jahrzehnten die Beerdigungssitte so stark durchsetzen konnte, dass sie sich schon vor dem Ersten Weltkrieg der 100 %-Marke näherte, während die Abendmahlsbeteiligung und der Gottesdienstbesuch in diesen Regionen immer weiter zurück gingen (s. Abbildung 2). Das wirft weit reichende Fragen nach den Gründen für die zunehmende Akzeptanz kirchlicher Beerdigungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf: Was tat die Kirche selbst dazu? Warum akzeptierten die Menschen nun die kirchliche Mitwirkung, die sie offenbar in älteren Zeiten eher gemieden hatten?

II. Die kirchliche Rückgewinnung des Begräbnisses im 19. Jahrhundert

Wir verfügen zwar über keine statistischen Angaben aus dem 18. und frühen 19. Jahrhundert, aber vieles deutet doch darauf hin, dass sich die protestantische Kirche erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts wieder vermehrt darum bemühte, bei Beerdigungen aktiv mitzuwirken. Dabei war die öffentliche Beerdigung ursprünglich, d. h. im 16. und 17. Jahrhundert ebenso wie im Katholizismus auch in den protestantischen Landeskirchen noch üblich gewesen. Die evangelischen Kirchenordnungen schrieben dafür eine Fülle von Maßnahmen vor: So sollte möglichst die ganze Gemeinde, jedenfalls aber aus jeder Familie ein Mitglied den Toten zum Grab begleiten. Die Prozession zum Grab sollte vom Pfarrer, bei Standespersonen oft auch von mehreren Pfarrern, angeleitet werden. Der Pfarrer hielt eine Leichenrede – manchmal am Grab, manchmal in einem eigens dafür angesetzten Begräbnisgottesdienst; ein Laie, oft ein Bekannter gleichen Standes oder der Lehrer hielt eine Gedächtnisrede auf den Toten. Schließlich sang ein Schülerchor – teils in der Kirche, teils am Grab unter Leitung des Küsters. Hinzu kamen das öffentliche Glockengeläut der Kirche, welches die Zeremonie begleitete, und andere öffentlichen Zeichen der Anteilnahme der Gemeinde am Tod des Verstorbenen.⁷

Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts habe nun, so berichtet etwa Paul Graff in seiner „Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen“ (1921), das stille Begräbnis, welches bislang immer als unehrenhaft gegolten hatte, zugenommen und schon um die Wende zum 18. Jahrhundert besonders in den Städten und in den höheren bürgerlichen und adligen Kreisen die kirchliche Sitte der öffentlichen Beerdigung unter Begleitung des Pfarrers vielfach verdrängt. Die Zunahme stiller Beerdigungen wird auch von anderen Quellen vielfach bestätigt. Als Gründe gaben sie so gegensätzliche Motive wie das Bedürfnis nach größerer familiärer Abgeschlossenheit und nach ungezügelter Prunkentfaltung an, welche die Kirche im Dienste einer „guten Polizei“ im Gemeinwesen zu zügeln versuchte, auch Streitigkeiten um den Vortritt, schließlich die abstumpfende Wirkung häufiger Prozessionen der ganzen Gemeinde, wie sie bei öffentlichen Beerdigungen vorgeschrieben waren.

Auch eine stille Beerdigung verlief allerdings im 18. Jahrhundert nicht ohne umfangreiche Zeremonien, sie vermied nur die Mitwirkung der Kirche, d. h. die Leichenpredigt und die Einsegnung des Pfarrers am Grab, das Kirchengeläut, die Mitwirkung der Schulchöre und die Anwesenheit der ganzen Gemeinde. Beibehalten, ja sogar ausgebaut wurde dagegen die Gedächtnisrede, in der das Leben des Verstorbenen gewürdigt wurde: Sie wurde schon im 17. Jahrhundert häufig von einem eigens hierfür bestellten Redner gehalten und dauerte gelegentlich zwei bis drei Stunden. In der anschließenden Abdankung (Parentation) folgte schließlich im Namen des Verstorbenen ein Dank an die Verwandten und Freunde. Oft waren es Angehörige des gleichen Standes und Freunde, bei weniger herausragenden Personen dann aber vor allem die Lehrer, die diese Aufgabe übernahmen. Die stille Beerdigung war so eine durchaus standesgemäße Feier, an der sich keineswegs immer nur die engere Familie beteiligte. Häufig sahen die Gemeindeordnungen z. B. vor, dass sich die Zünftige bei der Begleitung und Grablegung des Toten – und zwar nicht nur ihrer eigenen Zunftmitglieder, sondern aller Gemeindeglieder – ablösten.⁸ Die stille Beerdigung konnte auf prunkvolle Selbstdarstellung, aber auch intim und gefühlvoll angelegt sein: Dann fand sie im 18. Jahrhundert meist bei Nacht im kleinen Kreis bei Fackelglanz statt. Statt des öffentlichen Geläuts und des Gesangs der Schüler zierten Blumen, Kränze und gefühlvolle Reden oder beredetes Schweigen die Feier.

Ein berühmtes Beispiel dieser Art bot Friedrich Schillers stille Beerdigung in der Nacht vom 11. auf den 12. Mai 1805, dessen Begleitung in Weimar in dieser Woche eigentlich den Schneidern zufiel. Doch gab die

⁸ Vgl. Peter Löffler: Studien zum Totenbrauchtum in den Gilden, Bruderschaften und Nachbarschaften Westfalens vom Ende des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts (1975).

Obrigkeit in letzter Minute dem Wunsch der Freunde Schillers nach, ihn bei einer nächtlichen Feier allein zu Grabe geleiten zu dürfen. Zwar folgte am nächsten Nachmittage noch eine öffentliche Gedenkfeier in der Stadtkirche unter Leitung des Generalsuperintendenten, doch die Beerdigung selbst erfolgte ohne öffentliche Begleitung. So versammelten sich schließlich ca. zwanzig Personen um Mitternacht am Grab, um Schiller bei Fackelschein die letzte Ehre zu erweisen. Mit dem Geist der Aufklärung schwand allerdings in der Folgezeit schon bald der Sinn für solche Formen des privaten, ja intimen Ritus bei Nacht. Schon die folgende Generation brachte dafür kein Verständnis mehr auf. Die Empörung der sich jetzt mehrenden Schillergemeinde brachte gut ein Gedicht von Ottokar Kernstock zum Ausdruck, das zu Schillers 100. Geburtstag im Jahre 1859 entstand:⁹

„Doch als der Größte starb, den Gott zum Heile
des Volks gesandt, gab's keine Trauerpracht.
Sechs Träger hasteten in Diebeseile
Mit dem Geschied'nen durch die Frühlingsnacht.
Ohn' Gruß und Segensspruch, auf schwankem Seile
Versank sein Sterbliches im Moderschacht.
Die Falltür schlossen schmettend rohe Hände –
Und Schillers letztes Drama war zu Ende.“

Was war geschehen? Mittlerweile, zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte ein weitreichender Geschmacks- und Gesinnungswandel stattgefunden. Der Staat hatte sich stärker aus der Sorge für das Leben des einzelnen zurückgezogen, die Kirchen begannen ihren Einfluss auf die private Lebensführung zu verlieren. Die Beerdigung war im Bürgertum zu einem Glanzstück öffentlicher Repräsentation geworden.¹⁰ Nicht nur bürgerliche Vereine wie die Schillergesellschaft und mehr noch später die Sozialdemokratie nutzten die Begräbnisse ihrer Anhänger zu Massendemonstrationen ihrer gesellschaftspolitischen Anliegen,¹¹ sondern auch private bürgerliche Familien trieben einen manchmal geradezu spektakulären Aufwand bei solchen Gelegenheiten. Auf dieser Welle bürgerlicher Respektabilität gewann auch die kirchliche Mitwirkung an Beerdigungen wieder an Bedeutung.

⁹ Zit. nach Martin Kazmeier: Die deutsche Grabrede im 19. Jahrhundert (Diss. Tübingen 1977), S. 109 f.

¹⁰ Martin Schian (s. Anm. 1, S. 104) glaubte in Schlesien 1903 sogar eine „steigende Sensationslust“ feststellen zu können.

¹¹ An der Beerdigung Wilhelm Liebknechts auf dem Berliner Friedhof in Friedrichsfelde nahmen am 12. August 1900 mindestens 150.000 Menschen teil, deren stiller Vorbeizug von der Spitze bis zum Ende zwei Stunden dauerte und von den Zeitgenossen vielfach als Heerschau der kommenden sozialistischen Gesellschaft wahrgenommen wurde. Vgl. Joachim Hoffmann: Berlin-Friedrichsfelde. Ein deutscher Nationalfriedhof (Berlin 2001), S. 22 ff.

Von seiten der Kirche gehörte die Wiederbelebung des kirchlichen Begräbnisses zu den kirchlichen Reformbestrebungen, die nach 1810 ganz allgemein die protestantischen Kirchen in Europa erfasste.¹² Die Kirche versuchte überall den im 18. Jahrhundert verlorenen Boden wiederzugewinnen, indem sie kirchliche Sitte und Gesinnung förderte. Dazu gehörte nicht nur, dass das bürgerliche Publikum vom Nutzen solcher Mitwirkung überzeugt werden mußte, sondern auch die Pfarrerschaft selbst. Denn diese hatte das Begräbnis, besonders wenn es bei ärmeren Familien wenig einträglich war, im 18. Jahrhundert oft stark vernachlässigt. Vorgestanzte Leichenpredigten, sogenannte „Leseleichen“, waren weit verbreitet, die kirchliche Feier selbst wurde vielfach lieblos gestaltet.

Die Zirkularverordnung des Königlich-Preußischen Konsistoriums in Königsberg vom 22. 6. 1819 verlangte deshalb zunächst einmal, „die vorkommenden Leichenbegräbnisse feierlicher zu machen“.¹³ Dann jedoch gingen die kirchlichen Organe daran, die weltliche Konkurrenz der Leichenredner, welche die geistliche Mitwirkung der Pfarrer in den Augen der Hinterbliebenen oft überflüssig gemacht hatten, systematisch zu verdrängen. Eine Bekanntmachung des Königlichen Konsistoriums der Provinz Brandenburg untersagte es z. B. 1829 mit Bezug auf die neue Agende geradezu, Laienreden bei Begräbnissen auf kirchlichen Friedhöfen zuzulassen.¹⁴ Die Lehrer wehrten sich über Jahrzehnte hinweg gegen den Entzug dieses einträglichen Nebenverdienstes, konnten sich aber auf die Dauer gegen die Macht der Geistlichen nicht durchsetzen. Umstritten blieb bei der kirchlichen Beerdigung lediglich das Fürbittengebet für die Verstorbenen, das von Friedrich Wilhelm III. und anderen Agendenreformern des frühen 19. Jahrhunderts wie Wilhelm Löhe eingeführt, von der lutherischen Orthodoxie (etwa Theodor Kliefoth) dagegen als katholischer Brauch abgelehnt und schließlich gegen Ende des 19. Jahrhunderts auch wieder aus den Agenden entfernt wurde.

Unterstützt wurden die kirchlichen Bestrebungen zur Verkirklichung des Begräbnisses jetzt aber auch durch die mittlerweile eingeleiteten bürokratischen Maßnahmen des Staates: Seit dem späten 18. Jahrhundert drängten die weltlichen Regierungen mit einem ganzen Bündel von Verordnungen und Erlassen auf eine stärkere Regulierung der Beerdigung. Dazu gehörten zunächst hygienische Maßnahmen wie die Verlagerung der Friedhöfe aus den Städten und die Festlegung von Belegungshöchstgrenzen und Mindestzeiten für die Verwesung der Leichen. In die-

¹² Vgl. Bürki (s. Anm. 7) S. 194 f.

¹³ Zit. nach Christhard G. Neubert: Wandlungsprozesse des evangelischen Bestattungsrituals. Anmerkungen zur Sepulkralkultur in Deutschland 1750–1850, in: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal (Hg.): Vom Kirchhof zum Friedhof. Wandlungsprozesse zwischen 1750 und 1850 (Kassel 1994) S. 70 f.

¹⁴ Ebd.

sem Zusammenhang wurde von Ärzten auch die Verbrennung der Leichen in Krematorien empfohlen, auch wenn deren vermehrte Einrichtung und Verbreitung erst seit den 1880er Jahren einsetzte. Hinzu kamen medizinische Sicherungsmaßnahmen wie die Ausstellung ärztlicher Totenscheine und die mehrtägige Aufbewahrung von Toten in Leichen-schauhäusern, auch der Versuch erneuter Aufwandsbegrenzungen für Bestattungen durch Gebührenordnungen.¹⁵

All dies lief auf einen Wandel der Bestattungskultur im 19. Jahrhundert hinaus, der den Bestrebungen der Kirchen in mindestens zweierlei Hinsicht entgegen kam: zum einen durch die Monopolisierung der Friedhofbestattung. Die Kirchen verloren auf den neuen kommunalen Friedhöfen zwar das Alleinbelegungsrecht, das sie auf den alten Kirchhöfen besessen hatten. Aber jedermann war nun gezwungen, seinen Toten auf dem öffentlichen Friedhof zu bestatten. Bestattungen im Garten oder in freier Natur, wie sie im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert noch vielfach üblich waren, waren nun generell verboten.¹⁶ Die Monopolisierung der Friedhofsbestattung erleichterte den liturgischen Zugriff der Kirchen auf die Gestaltung des Begräbnisses.

Ebenso wichtig war aber auch die damit einher gehende Demokratisierung der Bestattung: Die überhöhten Gebühren für Beerdigungen wurden reduziert, die Beerdigung durch kommerzielle Anbieter professionalisiert und damit für breitere Bevölkerungskreise erschwinglich gemacht. Wir wissen allerdings nicht, wie erfolgreich die Kommunen bei der Durchsetzung ihrer Gebührenordnungen tatsächlich waren, ob die Bestattung dadurch wirklich billiger wurden. Vieles deutet zwar auf eine Begrenzung von Höchstaufwendungen hin – so wurde die Zahl der Leiche begleitenden Geistlichen in Bochum z. B. 1896 auf sechs begrenzt – aber das Klassensystem unterschied weiterhin zwischen Begräbnissen mit großem und geringem Aufwand. Sicher ist jedoch, dass auch die Armen jetzt in jedem Fall, vielfach auf Kosten der Gemeinde, ein individuelles Begräbnis erhielten. Dadurch nahm deren Entsorgung in Massengräbern ab, die Armenbeerdigung erhielt die Minimalwürde eines durchbürokratisierten Aktes, bei der der Geistliche quasi die

¹⁵ Eine erste Orientierung in der weitläufigen Literatur zu diesem Thema bieten Franz J. Bauer: Von Tod und Bestattung in alter und neuer Zeit, in: Historische Zeitschrift 254 (1992) 1–31; Martin Illy: Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt (1992); Markwart Herzog (Hg.): Totengedenken und Trauerkultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen (2001) 111–156; Norbert Fischer: Zur Geschichte der Trauerkultur in der Neuzeit. Kulturhistorische Skizzen zur Individualisierung, Sakralisierung und Technisierung des Totengedenkens, in: ebd. 41–46; ders.: Geschichte des Todes in der Neuzeit (2001).

¹⁶ Erst in den letzten Jahren scheint sich dieses Verbot langsam wieder zu lockern.

Funktion eines kommunalen Beamten ausübte. Gerade aber durch die verbesserte kommunale Entsorgungspflicht und die Sicherung einer kommunalen Aufwandsentschädigung für Geistliche verstärkte sich die Präsenz der Geistlichen am Grab erheblich.

Zwar dauerte es noch Jahrzehnte, bis die protestantischen Kirchen tatsächlich wieder die Oberhoheit über die Begräbnisfeiern gewonnen hatten, doch im Gegensatz zu ihren ganz parallelen Anstrengungen beim Gottesdienstbesuch waren sie hier auf die Dauer erfolgreich. Das hatte weit reichend Konsequenzen für den Kontakt der protestantischen Landeskirchen zur protestantischen Bevölkerung: Im Maße, in dem die Beerdigungsriten zu, die Teilnahme an den übrigen kirchlichen Riten dagegen abnahm, verwandelte sich die kirchliche Gemeinde aus einer Gemeinschaft der Lebenden zu einer Gemeinschaft der um ihre Toten Trauernden. Man mag dies in einer Zeit des Massensterbens wie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts für angemessen halten, doch bleibt zu bedenken, dass die Hinwendung zum kirchlichen Beerdigungsritus nicht erst im Ersten Weltkrieg einsetzte, sondern gerade schon in einer Epoche relativer politischer Ruhe wie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. So bleibt weiterhin die Frage offen, wie es zu dieser Reorientierung weitaus größerer Teile der bürgerlichen Gesellschaft zum kirchlichen Ritus auf einem Teilbereich der kirchlichen Kultur kam.

III. Der Deutungswandel des Todes

Trotz der kommunalen Unterstützung wäre die Zunahme des kirchlichen Beerdigungswesens nicht möglich gewesen, wenn der kirchlichen Initiative nicht ein wirkliches Bedürfnis in der Bevölkerung entsprochen hätte, den kirchlichen Amtsträgern die Ausgestaltung der Begräbnisfeier und damit die öffentliche Deutungskompetenz des Todes zu überlassen. Das war nicht selbstverständlich, ja es stand sogar in eklatantem Widerspruch zur religiösen Kultur des 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Denn die bürgerliche Begräbniskultur hatte sich im 18. Jahrhundert in starkem Widerspruch zur kirchlichen Tradition herausgebildet. Das läßt sich über die starke Zunahme von stillen Beerdigungen ohne kirchliche Mitwirkung hinaus auch an den semantischen und ikonischen Repräsentationen des Todes ablesen: Die überaus starke Rezeption antiker Bilder – vom Tod als Schlaf, von der auf den Kopf gestellten, verflöschenden Fackel, vom Haus des Todes, in das der Verstorbene eingeht, und den verschleierte Angehörigen, die von ihm Abschied nehmen und ihn betrauern, den Palmen, Blumengirlanden und Kerzen, die das Grab, die Büste des Verstorbenen oder den Erinnerungsalter schmücken, der Pyramide, der Kugel und anderer Symbole der Vollkommenheit – all dies stand in direktem Gegensatz zur traditionellen christlichen Ikonogra-

phie des Todes: dem Kreuz, dem Totengerippe, dem Sensenmann, der Sanduhr, dem zur Auferstehung geöffneten Grab. Die Bilder signalisierten eine neue Auffassung vom Tod, die zwar mit der christlichen Auffassung nicht unvereinbar war, aber dieser doch einen neuen Geist aufzwang.¹⁷

Charakteristisch für diese neue Todesauffassung war vor allem, dass der Tod nicht mehr als zeitliches Ende des Lebens begriffen wurde, sondern als Durchgangsstadium zu einer neuen Lebensphase. Das implizierte einen neuen Begriff von Raum und Zeit, welcher nicht nur das „Diesseits“, sondern auch das „Jenseits“ einschloss und einen breiten Vorstellungsraum für das Leben im Jenseits freigab. Dazu nur zwei Beispiele aus der formativen Phase dieses Prozesses in der Mitte des 18. Jahrhunderts: 1748 veröffentlichte der Aufklärungstheologe Johann Joachim Spalding (1714–1804) seine berühmten „Gedanken über die Bestimmung des Menschen“. In dieser Schrift stellte er die Vermutung auf, dass die Lebensphase, die der Mensch auf Erden verbringe, vermutlich nur die erste Phase eines Lebens sei, das womöglich mehrere tausend Jahre dauern werde. Seine Vermutung stützte er, nach dem Vorbild aufgeklärter englischer Theologen wie Samuel Butler, auf die Überlegung, dass der Mensch erst jenseits des irdischen Todes jene Vollkommenheit erlangen könne, auf die hin ihn Gott angelegt habe: „Ich erwarte also getrost noch eine entfernte Folge von Zeiten, welche die volle Ernte von der gegenwärtigen Saat sein und vermittelst einer allgemeinen richtigen Vergeltung die Weisheit rechtfertigen wird, welche das Ganze verwaltet.“¹⁸ Wenige Jahre später begann der schwedische Naturforscher Emanuel Swedenborg (1688–1772) in zahlreichen Schriften, seine Visionen eines neuen Himmels auszubreiten, in denen die Menschen ihr irdisches Leben in modifizierter, vollkommener Form praktisch fortsetzten: Es gab dort Wohnungen und Städte, Kinder und Liebespaare, Schulen und Arbeitshäuser usw.¹⁹

Wurde auch nicht alles davon von den Zeitgenossen geglaubt, so setzte sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts doch eine raumzeitliche Vorstellung vom Jenseits durch, welche die Toten zu Zeitgenossen der Lebenden machte. Deshalb konnten Silhouetten der Goethezeit z. B. die Lebenden im Gespräch mit den Toten, repräsentiert durch eine Büste, darstellen.²⁰

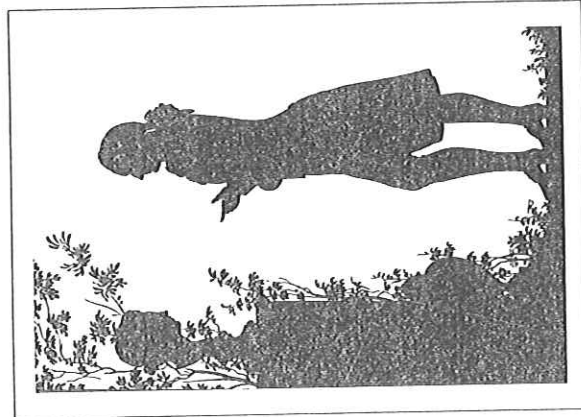
¹⁷ Vgl. Hans-Kurt Boehlke: *Wie die Alten den Tod gebildet. Wandlungen der Sepulkralkultur 1750–1850* (1979).

¹⁸ Johann J. Spalding: *Die Bestimmung des Menschen* (1748, ND Waltrap 1997), S. 19.

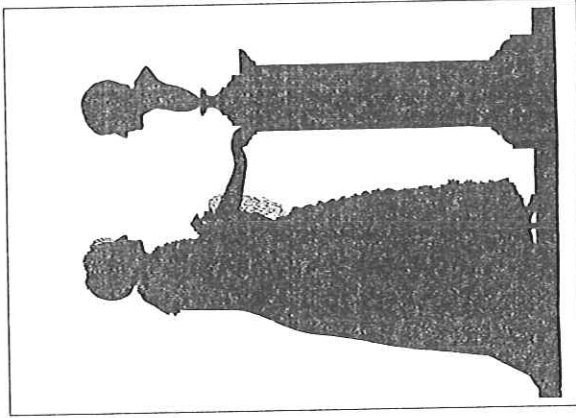
¹⁹ Vgl. hierzu ausführlich Bernhard Lang, Colleen McDannell: *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens* (Frankfurt 1990), S. 306 ff.

²⁰ Die Bilder sind entnommen dem Band von Hans Timotheus Kroeber: *Die Goethezeit in Silhouetten* (Weimar 1911), S. 67, 81.

Deshalb konnte der Glaube an die Existenz von Geistern der Verstorbenen, die mit den Lebenden in Kontakt treten, eine so erstaunliche Verbreitung in allen Kreisen der großen wie der kleinen Gesellschaft finden.²¹ In der bürgerlichen Trauerkultur verabschiedeten sich die Hinterbliebenen vom Toten wie von jemandem, der auf eine lange Reise geht, trauerten um ihn wie um jemanden, den sie hier auf dieser Welt nicht wiedersehen würden, und hofften dabei doch auf ein Wiedersehen in einer anderen Welt, die dieser in vieler Hinsicht vergleichbar war.



Goethe vor der Büste der Christel Lassberg

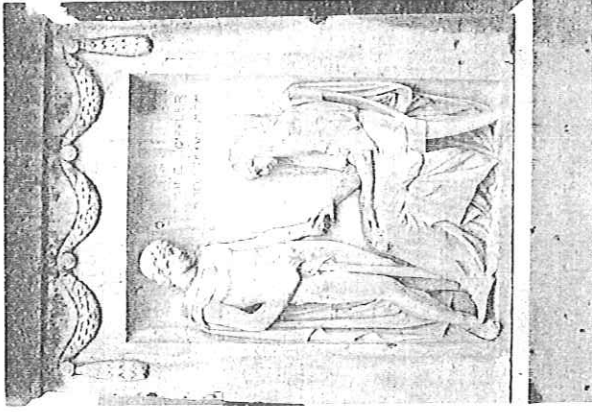


Oberhofmeisterin v. Buchwald vor der Büste Voltaires

Die Kirche konnte all diese Vorstellungen der Aufklärungsepoche bequem in ihre theologische Dogmatik integrieren, wenn sie nur deren extreme Auswüchse beschnitt: so etwa den aus England und den Vereinigten Staaten um die Mitte des 19. Jahrhunderts importierten Spiritismus und Okkultismus. Von der Fülle individueller Ausformungen konnte die Kirche in einer Zeit, in der sie weitgehend den Kontakt zur Empfindungswelt der Menschen verloren hatte, nur profitieren. So öffnete sie sich, wie in den unteren sozialen Schichten deren volksmagischen Bräutchen, die sie bis kurz zuvor noch als „Aberglauben“ verworfen hatte,

²¹ Vgl. Diethart Sawicki: *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770 – 1900* (Paderborn 2002).

in den oberen sozialen Schichten den antiktischen Bildern und Vorstellungen, in denen das Bürgertum seine religiösen Überzeugungen artikuliert.



Grabmal der Emilie Löffler (1902) auf dem Dorotheenstädter Friedhof in Berlin-Mitte



Grabmal des Korvettenkapitäns Hildebrandt (1904) auf dem 3. Luisenfriedhof in Berlin-Charlottenburg

Die Friedhöfe des 19. Jahrhunderts bilden in reicher Vielfalt die Bilderwelt dieser bürgerlichen Eschatologie ab, in der antike Grabreliefs häufig mit einem der Antike selbst ganz fremden, christlichen Sinn überlagert wurden: etwa wenn auf der linken Abbildung die auf einem antiken Hocker in antike Gewänder gehüllte Verstorbene von einem nackten Todesgenius abgeholt wird – den es in der antiken Ikonographie gar nicht gab; oder wenn sich auf der rechten Abbildung die zurückbleibende Ehefrau von ihrem dahin scheidenden Gatten verabschiedet und dabei in Blick und Handgeste ein empfindsames Verhältnis zwischen beiden zum Ausdruck bringt, wie es auf antiken Abschiedsszenen kaum begegnet.²² Die antikisierende Todessymbolik eignete sich umso mehr zum Brückenschlag zwischen christlicher und bürgerlicher Todes-

²² Vgl. hierzu die Bochumer Antrittsvorlesung von Johannes Bergemann, Griechische Grabmäler auf Berliner Friedhöfen, und dessen Buch „Demos und Thanatos“ an der Ruhr-Universität Bochum (MS 2001), dem ich diese Hinweise verdanke.

metaphysik, als der Glaube an ein Leben nach dem Tode im 19. Jahrhundert mehr und mehr schwand – anders noch als im 18. Jahrhundert, in dem die bürgerliche Gesellschaft auch in ihren aufgeklärtesten Teilen noch an irgendeiner Form von Glauben an ein Jenseits festhielt. Seit den 1830er Jahren begannen weite Teile des Bürgertums in ganz Europa den christlichen Unsterblichkeitsglauben an ein Leben im „Jenseits“ abzulehnen. Ludwig Feuerbachs Schrift „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“, die ihren Autor 1830 mit einem Schlag berühmt machte, kann hier als Wendepunkt gelten. Der individuelle Tod wurde seither nicht mehr nur als Tor zur Ewigkeit, sondern auch als Spiegel und Grenze empfunden, die dem Leben des Menschen ein definitives Ende setze.²³

Darin lag zugleich eine Abkehr von der anthropomorphen Ausgestaltung des neuen Himmels im 18. Jahrhundert und eine Radikalisierung des metaphysischen Konzepts der Unendlichkeit von Raum und Zeit. Ablesbar ist dieser Wandel an der Entstehung des Konzepts des „Jenseits“ im frühen 19. Jahrhundert: Erst mit ihm lag nun ein generalisierendes Konzept vor, das alle christlichen Topoi von einem Leben nach dem Tode des einzelnen und nach dem Ende der Welt insgesamt zusammenfasste. Das Jenseits wurde im 19. Jahrhundert primär als ein Ort außerhalb von Raum und Zeit verstanden. Für diejenigen, die nur den Dingen in Raum und Zeit Wirklichkeit zuschrieben, verlor es damit jegliche Realität. Deshalb konnte das Jenseits z. B. von den Freidenkern, mit nachhaltigem Anspruch in weiten Bevölkerungsteilen, als Lüge und Wahnvorstellung denunziert werden – sprichwörtlich verdichtet in der (Ende der 1870er Jahre angebrachten) Überschrift über dem Eingang zum Friedhof der Berliner Freireligiösen Gemeinde auf dem Prenzlauer Berg:²⁴

„Schafft hier das Leben gut und schön –
kein Jenseits ist, kein Aufersteh'n.“

In der aufgeklärten Sicht liberaler und sozialistischer Materialisten galt das Jenseits seither als Ort der Lüge und der Illusionen, auf den die Kirche die Enttäuschten und Zukurzgekommenen vertröstete, um ihnen in dieser Welt nicht Gerechtigkeit widerfahren lassen zu müssen.

Kompensatorisch zum Verlust des Jenseits gewann im 19. Jahrhundert allerdings die Vorstellung vom Überleben der Verstorbenen in der Erinnerung ihrer Nachkommen allgemeines Ansehen.²⁵ Genau besehen

²³ Vgl. Wilhelm Lütger: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, Bd. 3 (Berlin 1925), S. 228 ff.

²⁴ Vgl. „Kein Jenseits ist, kein Aufersteh'n“. Freireligiöse in der Berliner Kulturgeschichte, hg. v. Kulturamt Prenzlauer Berg (Berlin 1998), Abb. Umschlag.

²⁵ Vgl. hierzu Martin Papenheim: Erinnerung und Unsterblichkeit. Semantische Studien zum Totenkult in Frankreich 1715–1794 (Stuttgart 1992).

handelte es sich auch hierbei um einen Jenseitsglauben, nur richtete er sich nicht auf die Zeit jenseits von Raum und Zeit überhaupt, sondern innerhalb dieser Welt auf die Zeit jenseits des eigenen individuellen Lebens, d. h. auf die Zukunft. Die Geschichte des Begriffs der „Zukunft“ zeigt deutlich, wie sich die Jenseitshoffnung aus der theologischen Sphäre des christlichen Glaubens in die säkulare Sphäre der Geschichte verschob.²⁶ Ursprünglich, d. h. im 18. Jahrhundert enthielt nämlich auch der Begriff der „Zukunft“ noch die religiöse Bedeutung einer Zeit jenseits der irdischen Existenz des Menschen. Noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sprach man in bürgerlichen Kreisen von der „Zukunft“ des Menschen ebenso wie von der „Zukunft“ der Welt insgesamt im Sinne ihrer letzten Bestimmung, ihres Schicksals: Zwischen der Zeit hier auf Erden und derjenigen nach dem Tod wurde dabei noch nicht unterschieden.

Erst um die Wende zum 19. Jahrhundert verlor der Begriff der „Zukunft“ im Sprachgebrauch der Zeitgenossen den Bezug auf die Zeit nach dieser Welt und beschränkte sich auf die Bezeichnung der innerweltlichen, d. h. der geschichtlichen Zukunft. Erst mit dieser semantischen Beschränkung bzw. Konkretisierung des Zukunftsbegriffs wurde aber jene scharfe Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits frei gegeben, an der sich die Religionskritiker des 19. Jahrhunderts dann rieben. Denn in Bezug auf die Hoffnungen der Lebenden auf ein Überleben ihrer irdischen Identität konkurrierten nun beide Konzepte: Glaube man nicht an ein Jenseits im christlichen Himmel, so umso mehr an eine Zukunft im Gedächtnis der Nachkommen. Die Zukunft galt den säkularistischen Religionszweiflern im 19. Jahrhundert ebenso als Zeit der Erfüllung, der Erinnerungsbewahrung und einer ausgleichenden Gerechtigkeit wie den gläubigen Christen das Jenseits. Alle gegen die christliche Hoffnung auf das kommende Reich Gottes entworfenen Sozialutopien des 19. und 20. Jahrhunderts, vom kommunistischen Zukunftstaat über den liberalen Industrie- und Verfassungsstaat bis hin zum Tausendjährigen Reich völkischer Gruppierungen, sind in diesem Sinne innerweltliche Jenseitsvorstellungen.

Die atheistische Religionskritik richtete sich deshalb in Wahrheit nur gegen die Materialität des Jenseits, nicht gegen dessen „Spiritualität“. Symbolisch wurde der Konflikt zwischen der Kirche und ihren Gegnern um die Materialität des jenseitigen Lebens seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Streit um die Feuerbestattung ausgetragen. Nachdem die Feuerbestattung 1869 vom Internationalen Freidenkerverband als Zeichen der Leugnung des christlichen Wiederauferstehungsglaubens empfohlen worden war, verbot die römische Kurie 1886 die Mitwir-

²⁶ Vgl. Lucian Hölscher: Die Entdeckung der Zukunft (Frankfurt 1999).

kung von Geistlichen bei Feuerbestattungen. Das Verbot wurde erst 1962 wieder aufgehoben. Auch einige protestantische Landeskirchen folgten zunächst der katholischen Kampfansage an den Atheismus, obwohl die Leichenverbrennung eine spätere Aufferstehung des Leibes eigentlich gar nicht ausschloss. 1911 wurde der Beschluß jedoch allgemein revidiert und den Geistlichen empfohlen, sich nach örtlichem Brauch und eigenem Ermessen zu verhalten. Die zunehmende Inanspruchnahme der Feuerbestattung durch große Teile der christentumskritischen Bevölkerung ließ sich dadurch allerdings nicht mehr aufhalten. Der sozialistische Verein für Feuerbestattung wuchs bis Ende der 1920er Jahre auf 600.000 Mitglieder an und trug so erheblich zur Popularisierung der sozialistischen Ablehnung des Jenseitsglaubens bei.²⁷ So gehört der Glaube an einen „Jenseits“ bis heute zu den wichtigsten Definitionsmerkmalen, an denen in vielen Meinungsfragen das Bekenntnis zum Christentum fest gemacht wird. Ihnen zufolge glaubten 1992 nur noch 40 % aller Westdeutschen (über 16 Jahre) und sogar nur 13 % aller Ostdeutschen an ein Leben nach dem Tode.²⁸

Typisch für die bürgerliche Todesmetaphysik des späten 19. Jahrhunderts war allerdings weniger die Ablehnung des Jenseitsglaubens überhaupt als vielmehr seine Entzeitlichung. Da man sich eine jenseitige Existenz weder im zeitlichen Sinne noch außerhalb von Raum und Zeit vorzustellen vermochte, wurde der Bezug auf die irdische Zeit der Geschichte überhaupt fallen gelassen. Dem trug der damals weit verbreitete Symbolismus der Grabkunst und des Todesdiskurses Rechnung. Die Frage nach der materiellen Existenz eines Jenseits trat darin hinter der ästhetischen Stilisierung seiner psychischen Existenz in den Seelen der Lebenden zurück. Das Jenseits wurde als „Erlebnis“, als „Ahnung“, als „unmittelbare Gewissheit“, als „Moment des Schreckens“, der „Erleuchtung“ beschrieben. Mochte das, worin die Verstorbenen ihren irdischen Tod überlebten, nun als ihr „Werk“ oder ihre „Spur“, idealistisch als „Erinnerungsgemeinschaft“ oder atheistisch als „Leerstelle“ gedacht werden, immer war der Tod kein absolutes Ende, sondern ein Ereignis, das nach Deutung, nach Aufbewahrung strebte.

Diese Aufgabe zu übernehmen verlangte das bürgerliche Publikum auch im 20. Jahrhundert in erster Linie den Geistlichen der großen christlichen Glaubensgemeinschaften ab, wenn es sie ans Grab seiner Verstorbenen rief. Die christlichen Prediger standen und stehen dabei zwar bis heute in scharfer Konkurrenz zu weltlichen Grabrednern, sie

²⁷ Der Anteil der Feuerbestattungen an allen Bestattungen stieg zwischen 1950 und 1999 in den Alten Bundesländern von 7,5 % auf 32 %, in den Neuen auf 75 %. Vgl. Mitteilung des Deutschen Städtetags 2000.

²⁸ Vgl. Allensbacher Berichte 13 / 1992: Kontakte ins Jenseits.

scheinen dabei jedoch aufgrund der reichen Tradition christlicher Topoi und Gebräuche für ihre Aufgabe meist besser gerüstet zu sein als jene. Daher blieb die Beerdigung bis in die 1980er Jahre diejenige Amtshandlung, bei der die Menschen – z. T. sogar dann, wenn sie schon längst aus der Kirche ausgetreten waren – am ehesten nach dem Trost und Segen der Kirche verlangten.

Erst seither ist die Zahl der nichtkirchlichen, vor allem der anonymen Beerdigungen wieder gestiegen. Dabei spielen eine ganze Reihe von Faktoren zusammen: Nach außen tritt wieder das Argument der gestiegenen Begräbniskosten in den Vordergrund. Wichtiger aber scheinen Veränderungen in der Sozialverfassung der Gesellschaft zu sein, vor allem die Auflösung familiärer Bindungen, welche die Grabpflege zu einem nicht mehr erstrebenswerten Kosten- und Kraftaufwand werden läßt. Doch gibt es auch heute auffallende Gegenbewegungen: etwa die große Beachtung für öffentliche Beerdigungen wie die von Prinzessin Diana oder des jüngst verstorbenen Papstes Johannes Paul II., die emotionale Aufladung des Todes von Tieren und früh verstorbenen Kindern, denen z. B. in den neuen Formen des Internet-Grabmals gedacht wird; oder schließlich die Aufbewahrung von Urnen in Gärten und Bücheregalen, für welche nach dem Vorbild Hollands mittlerweile auch in einigen Bundesländern, so etwa in Nordrhein-Westfalen, die gesetzlichen Grundlagen geschaffen worden sind.