

## Kapitel 2

### Kremation in theologischer Perspektive

Dr. Dirk Preuß

*Steige ich hinauf in den Himmel, so bist du dort;  
bette ich mich in der Unterwelt, bist du zugegen.*  
Ps 139, 8

*There ain't no grave can hold my body down  
There ain't no grave can hold my body down*  
Johnny Cash

#### Vorbemerkung

Eine zentrale Aufgabe der Theologie besteht darin, die Botschaft der Bibel und den Glauben der Kirche in die jeweilige Zeit, Sprache und Kultur hinein auszulegen, zu erschließen und zu interpretieren. Entsprechend sind theologische Ausführungen durch die Probleme, Auseinandersetzungen und Fragen sowie durch das Vokabular und die profanwissenschaftlichen bzw. philosophischen Konzeptionen ihrer jeweiligen Zeit geprägt. Aussagen der Vergangenheit (und Gegenwart) müssen daher vor ihrem jeweiligen Hintergrund – z. B. der Abgrenzung von der Gnosis in der Antike, der Prägung durch die platonische bzw. aristotelische Philosophie im frühen bzw. Hochmittelalter, der Auseinandersetzung mit den Freimaurern im 19. Jahrhundert, der Konfrontation mit atheistischen oder esoterischen Strömungen in der Gegenwart usw. – gelesen werden. Dabei sahen und sehen sich Kirche und Theologie v. a. drei Gefahren ausgesetzt: erstens, den Kern ihrer Botschaft durch eine allzu leichtfertige Anpassung an den Zeitgeist zu verwässern; zweitens, ihre Überzeugungen und Hoffnungen nicht mehr konsistent und nachvollziehbar vermitteln zu können; und drittens, anstelle der Glaubensinhalte lediglich überholte kulturelle Normen zu konservieren bzw. zu verteidigen und sich damit zum Fürsprecher eigener oder fremder Besitzstandswahrender Interessen zu machen.

Angesichts des momentan zu beobachtenden Wandels in der Bestattungskultur Deutschlands, der nicht zuletzt durch die Kremierung ermöglicht wird und mutmaßlich unter anderen gesellschaftlichen und weltanschaulichen Vorzeichen stattfindet als vor fünfzig oder hundert Jahren, verdeutlichen diese Überlegungen, dass Kirche bzw. Theologie immer wieder neu herausgefordert sind, ihre Position auch hinsichtlich der Bestattungs- und Beisetzungsarten (selbst-)kritisch zu prüfen bzw. auszutarieren und ihre religiösen Überzeugungen zeitadäquat zur Sprache zu bringen, d. h. ihnen in Wort und Zeichen Ausdruck zu verleihen.

## Zugang

Die Annäherung an das Themenfeld der Kremation in christlich-theologischer Perspektive kann aus verschiedenen Richtungen erfolgen. Zum einen wird die konfessionelle Herkunft – katholisch, orthodox, reformatorisch usf. – eine Rolle spielen. Zum anderen lässt sich die Leichenverbrennung unter dem Blickwinkel unterschiedlicher Disziplinen betrachten: kirchengeschichtlich, pastoraltheologisch, exegetisch, liturgiewissenschaftlich, dogmatisch, moraltheologisch, kirchenrechtlich etc. Für die folgenden Ausführungen wurde ein systematisch, d. h. dogmatisch und moraltheologisch akzentuierter sowie römisch-katholisch geprägter Zugang zum Thema gewählt, auf angrenzende Fragestellungen wird jedoch in Literaturverweisen und Einschüben zumindest kurz hingewiesen. Ihren Ausgangspunkt nehmen die Überlegungen bei einigen eschatologischen Betrachtungen.<sup>1</sup>

## Eschato-logie<sup>2</sup>

Eschatologie bezeichnet, wörtlich, die Rede (*logos*) vom Endgültigen (*eschaton*) bzw. den letzten Dingen (*eschata*) und reflektiert darin die christliche Hoffnung auf die Vollendung sowohl des Einzelnen als auch der menschlichen Gemeinschaft sowie der gesamten Schöpfung im Reich Gottes. Sie bedenkt damit zugleich den End-Zweck menschlichen Lebens und Handelns.

Von der Vielzahl ihrer Themen und Fragestellungen seien hier nur einige exemplarisch genannt: Ist der Tod eines Menschen als vollkommene Auslösung zu denken, sodass dieser am Ende der Zeiten von Gott neu erschaffen wird, oder bleibt ein identitätsstiftendes Element – etwa eine unsterbliche Seele – über den Tod hinaus existent? Wie muss man sich ggf. den Zustand des Einzelnen zwischen seinem individuellen Tod und der Vollendung der gesamten Menschheitsgeschichte vorstellen? Was ist die Seele und stellt sie überhaupt noch ein sinnvolles theologisches Konzept dar? Was hat es mit der Rede von Gericht, Fegefeuer und Hölle auf sich? Und wird die Hölle aufgrund der Barmherzigkeit Gottes womöglich leer bleiben?

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Art von Bestattung und Beisetzung, insbesondere nach der Feuerbestattung und nach dem folgenden Umgang mit der Asche, erscheint v. a. ein Aspekt interessant: Welche Bedeutung kommt der Behandlung und dem Schicksal des Leichnams bzw. der körperlichen Überreste eines verstorbenen Menschen für dessen erhoffte Vollendung zu?

---

1 Aus Gründen der Lesbarkeit verzichtet der Beitrag auf die Nennung der maskulinen und femininen Form, gemeint sind jedoch stets Frauen und Männer gleichermaßen.

2 Zu den folgenden Ausführungen und für eine differenziertere Darstellung vgl. bzw. siehe insbesondere *Kehl 1986; Nocke 2002; Sonnemans 2007*.

## 1. Grenzen eschatologischer Aussagen

Vorab ist festzuhalten, dass es keine detaillierten Informationen über die Ereignisse jenseits des Todes, kein präzises Wissen über die *Eschata* gibt – und geben kann. Hinsichtlich der Ausprägung einer postmortalen Existenz gelangt man nicht nur empirisch an eine Grenze, den Tod, sondern auch ganz allgemein epistemologisch: Wenn mit dem Tod die Kategorien von Raum und Zeit aufgehoben und die innerweltliche Geschichte eines Menschen vollendet wird, wenn „ewiges Leben“ oder „Ewigkeit“ keine ins Unendliche verlängerten, sondern jenseits von Zeit und Raum liegende, transtemporale und -lokale „Dimensionen“ bezeichnen und eine geschichtstranszendenten Existenz beschreiben, dann sprengt dies immer schon die menschliche Vorstellungskraft.<sup>3</sup>

Dass sich die Vollendung des Menschen und mit ihm der Welt nicht in den uns bekannten Kategorien von Raum und Zeit abspielt, ist zumindest auf den ersten Blick nicht selbstverständlich. Denn insbesondere apokalyptische Texte, wie sie v. a. zwischen 200 v. Chr. und 100 n. Chr. entstanden und auch die christliche Eschatologie beeinflusst haben, legen scheinbar die Auffassung nahe, als sei sowohl die Vollendung der Welt als auch die postmortale Existenz des Menschen in Räumen und Zeiten zu verorten, die der irdischen Zeit und dem irdischen Raum kommensurabel sind. Der paradiesische Himmel wurde als ein Raum *oberhalb* der Erde gedacht, die Ewigkeit setzte die irdische Zeit in unendlicher *Dauer* und neuen *Ereignissen* fort. Diese Vorstellungsmodelle pointieren in ihren Bildern allerdings nicht deutlich genug, dass Zeit und Raum selbst Teil der Schöpfung<sup>4</sup> sind und so auch einer endgültigen, verwandelten Form zugeführt werden, die selbst nicht wiederum in der Raumzeit liegen kann: „nicht *in* Raum und Zeit, sondern *mit* Raum und Zeit“<sup>5</sup> wird die Welt vollendet: „Denn sonst würde [sie] ja gerade in einer Weise existieren, die gar nicht Endgültigkeit wäre, sondern eine offene Zukunft zeitlicher Art vor sich hätte, in der alles noch einmal uferlos anders werden könnte.“<sup>6</sup>

Vor diesem Hintergrund müssen sich Theologie und Verkündigung stets bewusst bleiben, dass sie – wie die Bibel selbst<sup>7</sup> – ihrer Hoffnung auf Vollendung letztlich nur in Bildern, Chiffren oder Vorstellungsmodellen Aus-

---

3 Siehe z. B. Kants Ausführungen zur transzendentalen Ästhetik: *Kant* 1904, S. 51–73, insbesondere S. 52 und 57 f. (= B 37–73; insbesondere B 38 f. und B 46). Siehe auch *Küng* 1996, S. 143; *Ratzinger* 1981, S. 156.

4 Eschatologische Aussagen sind fundamental mit schöpfungstheologischen Aussagen verschränkt, sodass Missverständnisse bei letzteren zu Fehlschlüssen bei ersteren führen. So bezeichnet Schöpfung nicht nur die „Natur“ (Pflanzen, Tiere, die Erde, Planeten, Sterne usw.), sondern alles, was nicht selbst Schöpfer ist: also z. B. auch Primzahlen und Turnschuhe, aber eben auch Zeit und Raum. Siehe weiterführend z. B. *Seckler* 1998.

5 *Kehl* 2002, S. 107.

6 *Rahner* 1997, S. 420.

7 Ein erster Überblick über die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten in biblischen Perspektiven findet sich z. B. bei *März* 2013.

druck verleihen können. Zu denken ist hier an so unterschiedliche Bilder wie die vom himmlischen Hochzeitsmahl, vom neuen Jerusalem, von einem Leben in Fülle, von einer engelsgleichen Existenz, von der Öffnung der Gräber, vom Paradies usw.<sup>8</sup> Solche Bilder sind als Analogien zu verstehen: Das Bezeichnete weist bei aller Ähnlichkeit zum herangezogenen Bild eine noch größere Unähnlichkeit gegenüber diesem auf.<sup>9</sup> Sie müssen daher stets neu in der Sprache bzw. Begrifflichkeit und angesichts der Fragen der Zeit (s. o.) erschlossen und interpretiert werden, um so zu verdeutlichen, wo sie das Gemeinte eher verdunkeln anstatt es zu erhellen. In diesem Sinne und vor diesem Hintergrund gilt es darzustellen, wie der christliche Topos von der „leiblichen Auferstehung“ der Toten insbesondere mit Blick auf den Leichnam auszulegen ist.

## 2. Leibliche Auferstehung

Zunächst und primär ist die Rede von Auferweckung als Ausdruck des Glaubens an und des Vertrauens auf die Treue und das Schöpferhandeln Gottes zu verstehen,<sup>10</sup> welche selbst im Tod nicht abbrechen, sondern sich fortsetzen und vollenden:

„Auf dem tiefsten Punkt seiner Entmächtigung [dem Tod; D. P.] wird der Mensch von Gott aufgefangen und zu neuem Leben erweckt.“<sup>11</sup>

Nach christlicher Überzeugung hat sich diese Treue Gottes in der Auferweckung Jesus von Nazareths bestätigt und wurde zugesagt. „Jesus sucht ihr, den Nazarener, den Gekreuzigten. Er ist auferweckt worden; er ist nicht hier“<sup>12</sup>, lautet die Botschaft im geöffneten Grab beim Evangelisten Markus. Dabei ist das altgriechische ἦγέρθη<sup>13</sup> tatsächlich besser mit „er ist auferweckt worden“ als mit „er ist auferstanden“ ins Deutsche zu übersetzen. Denn so kommt offensichtlicher zum Ausdruck, dass die Unsterblichkeit des Menschen nicht von diesem selbst, sondern von einem anderen – von Gott – ausgeht. Der Mensch wird hierbei – so hat es im Anschluss an Hegel Medard

---

8 Vgl. Mt 22,1–14; Off 21–22,5; Joh 10,10; Mk 12,18–27; Ez 37,1–14; Lk 23,43.

9 Vgl. hierzu die Konstitution „Dei Filius“, Kap. 4 (DH 3016).

10 Insofern merkt auch Rahner (1997, S. 416) an, „daß es eschatologische Aussagen die Übersetzung dessen ins Futurische sind, was der Mensch als Christ in der Gnade als seine Gegenwart erlebt“. Entsprechend läuft der entscheidende Hiatus für Autoren wie den Evangelisten Johannes (siehe Joh 3,36; 5,24) nicht zwischen biologischem Leben und Tod, sondern zwischen Glauben und Unglauben: Wer an Christus glaubt, hat bereits im irdischen Leben Anteil an dessen ewigem Leben und kann auch durch den biologischen Tod nicht von ihm getrennt werden. Vgl. Ratzinger 1968, S. 293f. Siehe auch Bonhoeffer 1996, S. 743 (Hervorhebung im Original): „Tod ist nicht Nicht-Sein (das ist griechische Antithese: Tod und Leben = Sein und Nicht-Sein), sondern der Tod ist die nicht-göttliche Existenz.“

11 Nocke 2002, S. 461.

12 Mk 16,6.

13 Aorist passiv von ἐγείρω (zu Deutsch: auferwecken, aufrichten, hervorbringen, entstehen lassen [transitiv]; auferstehen, aufwachen [passiv]).

Kehl anschaulich dargestellt – in dreifachem Sinne „aufgehoben“:<sup>14</sup> Er wird in seinen individuellen, sozialen und universalen Bezügen *bewahrt*. Was ihn an Schuld und Leid belastet, wird in seiner zerstörerischen Macht *außer Kraft gesetzt*. Der Mensch wird *emporgehoben* aus Raum und Zeit zur Teilhabe am Leben und in die Liebe Gottes.

Mit Blick auf die Leiblichkeit hatte dabei bereits der Apostelfürst Paulus Schwierigkeiten, der Gemeinde in Korinth diese „Auferstehung“, dieses „neue Leben“ zu erklären.<sup>15</sup> „Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein überirdischer Leib“<sup>16</sup>, schreibt er und will damit – wie zuvor im Bild des Samenkorns und der daraus hervorgehenden Pflanze – ausdrücken, dass die Leiblichkeit der Auferstandenen einerseits eine ganz andere als die gegenwärtige und andererseits mit dieser identisch ist.

Hier ist nicht der Ort, die Bilder und Modelle, mit denen die Auferweckung im Neuen Testament und dann durch die Theologiegeschichte hindurch beschrieben wurde, *en détail* darzustellen. Wie bereits angedeutet war dies jeweils von den Kontroversen und philosophischen Konzeptionen der Zeit abhängig, etwa wenn gegen gnostische Strömungen die Leiblichkeit betont wurde, sodass die Auferstandenen in konkreter Körperlichkeit bis hin zur Wiederherstellung ihrer einzelnen Organe und Gewebe gezeichnet bzw. überzeichnet wurden.<sup>17</sup> Stattdessen ist kurz und exemplarisch zu skizzieren, wie aktuelle Theologien Leib bzw. Körper im Kontext der Auferstehungshoffnung zu verstehen suchen.

Um Missverständnissen vorzubeugen, betont die gegenwärtige Theologie im Anschluss an das biblische Menschenbild die Einheit und Ungeteiltheit des Menschen. Er wird nicht im griechisch-antiken Verständnis als Zusammensetzung aus Geist und Materie, aus „Seele“ und „Körper“ verstanden – weswegen auch der Begriff der Seele mittlerweile vielfach gemieden oder die Vorstellung verneint wird, eine als unsterblich angesehene Seele werde am Ende der Zeiten wieder mit ihrem Körper vereinigt.<sup>18</sup> Vielmehr wird der Mensch als Person begriffen, die nicht einen Leib besitzt, sondern deren Art und Weise zu existieren leiblich ist. Leiblichkeit meint dabei nicht nur, dass der objektiv beschreibbare Körper eines Menschen als Leib in der Innenperspektive wahrgenommen und subjektiv erlebt wird und dass unser Fühlen und Denken stets körperlich vermittelt ist, sondern dass der Mensch über und nur durch diesen Körper mit anderen Menschen kommuniziert,

---

14 Vgl. Kehl 1986, S. 91–95, 235 ff.

15 Vgl. 1 Kor 15,35–58; siehe hierzu auch Kehl 1986, S. 159, 279; Nocke 2002, S. 431.

16 1 Kor 15,44; wörtlich heißt es: „Es wird gesät ein seelischer [psychischer] Leib, auferweckt ein geistlicher [pneumatischer] Leib.“ Siehe weiterführend auch Greshake 1969, S. 282 ff.; Klauck 1987, S. 118 ff.; Ratzinger 1968, S. 255, 297 ff.; Schrage 2001, S. 266–359.

17 Siehe unter diesen Vorzeichen und mit dieser Tendenz z.B. die sog. „Fides Damasi“ oder das Glaubensbekenntnis der 11. Synode von Toledo (DH 72, DH 540).

18 Vgl. Ratzinger 1968, S. 289–294. Vgl. auch Vorgrimler 1990, S. 37 f.

mit ihnen und seiner Umwelt in vielfältigen Beziehungen steht und (Lebens-)Geschichte schreibt.

Wenn von leiblicher Auferstehung gesprochen wird, bedeutet dies folglich, dass der Mensch in all diesen Dimensionen, in seiner sozialen, geschichtlichen, welthaften und materiellen Bezogenheit gedacht wird:

„Der Mensch als relationales Wesen wird nur mit seinen je besonderen, bleibenden Beziehungen zur mitmenschlichen, kulturellen und natürlichen Welt vollendet, die ihn erst zu der konkreten, geschichtlichen Person machen. Diese Beziehungen brechen im Tod in ihrer empirischen, raumzeitlich gebundenen (körperhaften) Erscheinungsweise ab; wenn aber der Tod nicht nur Ende, sondern auch Vollendung bedeutet, dann ist der Mensch genau in diesen seinen geschichtlichen Bezügen endgültig ‚aufgehoben‘.“<sup>19</sup>

In Blick auf Jesus von Nazareth heißt dies beispielsweise, dass eben nicht eine ungeschichtliche Seele, sondern dass jener Mensch, der in Palästina lebte, mit zahlreichen anderen Menschen in Kontakt stand, sowohl auf Zustimmung als auch auf Ablehnung stieß und schließlich gekreuzigt wurde, auferweckt wurde.

Die Materie – der Körper – ist in dieser Vorstellung keineswegs belanglos, doch wird sie nicht „in sich“ wiederhergestellt – was „jenseits“ von Raum und Zeit auch schwerlich denkbar wäre und eine Vielzahl an Fragen aufwerfen würde<sup>20</sup> –, sondern sie wird implizit in den genannten leiblichen Bezügen, zusammen mit der Geschichte und in den Beziehungen eines Menschen, mit-„aufgehoben“ und mitvollendet.<sup>21</sup>

### 3. Schlussfolgerung

Hinsichtlich des Leichnams und seiner Überreste ergeben sich daraus erste Einsichten: Die leibliche Auferstehung ist nicht an den Leichnam, die Wiederherstellung oder die Rückgabe eines materiellen Körpers gebunden.<sup>22</sup> Ob der Leichnam erdbestattet oder verbrannt, von wilden Tieren gefressen oder seine Asche verstreut wird, ist hinsichtlich der leiblichen Auferstehung des Verstorbenen an sich ohne Relevanz.<sup>23</sup> In diesem Sinne lässt sich auch das

---

<sup>19</sup> Kehl 1986, S. 278 [Hervorhebung im Original]. Nicht zuletzt darin zeigt sich, dass Auferstehung nicht rein individuell und losgelöst von der kollektiven und welthaften Geschichte und somit der Vollendung der menschlichen Gemeinschaft und der gesamten Schöpfung gedacht werden kann. Zugleich bleibt der einzelne Mensch darin aber unverrechenbar und unreduzierbar (vgl. Rahner 1997, S. 426).

<sup>20</sup> So wäre zu fragen, welcher Körper es denn ist, der auferweckt wird – ein alter oder ein junger? Auch werden die Moleküle, die den Körper bilden, im Laufe eines Lebens mehrfach komplett ausgetauscht.

<sup>21</sup> Vgl. auch die Übersicht bei Nocke 2002, S. 457, sowie Kehl 1986, S. 277.

<sup>22</sup> Vgl. Sonnemans 2007, S. 266.

<sup>23</sup> Siehe auch EKD 2004, S. 10f.

Jesus-Logion „Lass die Toten ihre Toten begraben“<sup>24</sup> deuten: Ob und wie der Mensch nach seinem Tode weiterexistiert, ist eben nicht – wie das heidnische Umfeld oftmals glaubte – von der Totenfürsorge durch die Hinterbliebenen, von einer ordentlichen Bestattung oder gar von einem Totenkult abhängig, sondern allein von der Gnade und dem machtvollen Handeln Gottes.<sup>25</sup>

Dies war übrigens auch jenen Theologen in vergangenen Jahrhunderten klar, die von der Materialität des Auferstehungsleibes ausgingen: Denn nicht zuletzt mit Blick auf jene Märtyrer, deren Leichen verbrannt und verstreut oder den wilden Tieren überlassen wurden, galt es zu betonen, dass auch dies Gott nicht hindern könne, ihnen das ewige Leben zu schenken.<sup>26</sup>

Exemplarisch sei auf den Kirchenlehrer Aurelius Augustinus (354–430) verwiesen, bei dem zu lesen ist:

„Auch davor schaudert frommer Glaube nicht allzusehr. Er hält sich an die Vorhersage, daß selbst das Auffressen durch wilde Tiere den Leibern nicht schaden kann, die zur Auferstehung bestimmt sind und denen nicht ein Haar auf ihrem Haupte verlorengehen wird.“<sup>27</sup>

Trotz dieser Einsichten haben sich die Christen bzw. die Kirche der Körper der Verstorbenen angenommen und sie beerdigt. Das Bestatten der mittellosen Toten zählt spätestens seit Laktanz (um 250 bis ca. 325) sogar zu den – klassisch sieben – leiblichen Werken der Barmherzigkeit.<sup>28</sup> Dem ist nicht historisch,<sup>29</sup> aber systematisch kurz nachzugehen.

---

24 Mt 8,22 bzw. Lk 9,60.

25 Die Hauptstobrichtung des Logions zielt freilich in eine andere Richtung. Zur – oftmals sehr umstrittenen – Auslegung dieser Passage siehe z. B. Luz 1999, S. 24–27.

26 Siehe schon 2 Makk 7,11.23; Eusebius 1981, S. 243f. (= V, 1.57–63), sowie hierzu Augustinus 1975, S. 13 (= VI,8); vgl. auch die Instruktion „Piam et constantem“ (DH 4400); Ariès 1999, S. 45.

27 Augustinus 1975, S. 5 (= II,4). Vgl. für die aktuelle Theologie z. B. Sörries (1995, S. 4): „[...] objektiv gesprochen ist der Tote tot. Selbst nach christlichem Verständnis endet unsere Zuwendungs- und Fürsorgemöglichkeit für einen Menschen mit dessen Tod. Er ist in die Obhut seines Schöpfers zurückgekehrt.“

28 Siehe die zentrale Stelle bei Lactantius 1919, S. 203 f. (=Kap. 60 [Hervorhebung: D. P.]): „Nahrungsbedürftigen wollen wir mittheilen, Nackte bekleiden, Unterdrückte aus der Hand der Übermacht befreien. Unsere Wohnung stehe Fremdlingen und Obdachlosen offen; Waisen fehle nicht unsere Verteidigung, Witwen nicht unser Schutz. Gefangene vom Feinde loszukauen, ist ein großes Werk der Barmherzigkeit, ebenso Kranke und Arme zu besuchen und zu erquicken. *Mittellose und Ankömmlinge mögen im Tode nicht unbestattet bleiben.*“

29 Zur missionarischen Funktion der frühchristlichen Bestattungsvor- und -fürsorge vgl. Sörries 2006, S. 49f. Die Beerdigung auch bei fehlender Kirchenmitgliedschaft durchzuführen, wird von Theologen vielfach auch heute – wieder – unter der Möglichkeit diskutiert, missionarisch zu wirken (vgl. z. B. EKD 2004, S. 14).

## Die Sorge um die Körper der Verstorbenen

Wie man das Speisen von Hungernden, das Bekleiden von Nackten, den Besuch von Kranken etc. als eine allgemeine Forderung der Humanität und nicht nur als spezifisch christliches Sondergut verstehen kann, so lässt sich auch das *opus misericordiae*, die Leichname der – v. a. mittellos – Verstorbenen zu bestatten, als eine allgemein gültige moralische Verpflichtung begreifen.<sup>30</sup> Ihr ist folglich *prima facie* auch dann nachzukommen, wenn sie für das Heil des Verstorbenen – wie gezeigt – ohne Bedeutung ist.<sup>31</sup> Dies ergibt sich zum einen bereits rein pragmatisch aus hygienischen Erwägungen heraus, die allerdings nur die gesundheitlich unbedenkliche „Beseitigung“ des Leichnams erfordern. Zum anderen werden mit dem Dienst und der Mithilfe bei der Bestattung die Trauernden gestützt und unterstützt. Sie befinden sich in einer Situation großer Verletzlichkeit, eines emotionalen Ungleichgewichts, von seelischem und körperlichem Schmerz, bisweilen auch in finanzieller Not, bedürfen so i. d. R. der Zuwendung, des Beistandes, der Hilfe und des Trostes,<sup>32</sup> zumindest sollte ihnen aber über den erlittenen Verlust hinaus – etwa durch die Missachtung des Leichnams – kein weiterer Schaden zugefügt werden. Entsprechend schreibt Augustinus:

„Daher sind alle diese Dinge wie die Sorge um die Aufbahrung, die Gestaltung des Begräbnisses und der Prunk des Totengeleites mehr ein Trost für die Hinterbliebenen als eine Hilfe für die Toten.“<sup>33</sup>

Doch selbst und *insbesondere* wenn keine unmittelbaren, trauernden Angehörigen existieren, gilt die Forderung, sich des Leichnams anzunehmen, weiterhin. Denn zum einen haben viele Menschen Vorstellungen dazu, wie ihr Leichnam nach ihrem Tode (nicht) behandelt werden soll. Sie wären folglich und wahrscheinlich – bereits zu Lebzeiten – schmerzlich betroffen, wenn sie aufgrund mangelnden Respekts angesichts bereits Verstorbener auch die Missachtung ihrer eigenen Wünsche bezüglich ihres dann toten Körpers befürchten müssten.<sup>34</sup> Zum anderen dürften sich zahlreiche Menschen selbst dann vom Umgang mit dem toten menschlichen Körper betroffen und berührt fühlen, wenn sie den Verstorbenen nicht per-

---

<sup>30</sup> Vgl. Vorgrimler 1990, S. 30; für eine detailliertere moralphilosophische Rekonstruktion siehe auch Preuß 2013.

<sup>31</sup> Ein Widerspruch zu Mt 8,22 bzw. 9,60 (s. o.) besteht – wollte man das Logion im moralischen Sinne verstehen – insofern nicht, als die oben getroffene Formulierung offen lässt, ob nicht gewichtige Gründe (z. B. die Verkündigung des Gottesreiches) im Rahmen einer Güterabwägung von dieser Verpflichtung dispensieren können, bzw. nicht ausschließt, dass andere Personen diese Verpflichtung ggf. stellvertretend wahrnehmen.

<sup>32</sup> Insofern könnte das geistliche Werk der Barmherzigkeit, Trauernde zu trösten, hierzu als korrespondierend gedacht werden.

<sup>33</sup> Augustinus 1975, S. 6 (= II,4).

<sup>34</sup> Zum Aspekt, sich durch die Festlegung der Bestattungs- und Beisetzungsform selbst zu bestimmen, siehe unten.

söhnlich kannten. Erstens können sich Menschen als Menschen in einem Leichnam wiedererkennen und sich durch die Behandlung dieses toten Körpers selbst – in ihrer „Gattungswürde“<sup>35</sup> – geachtet oder missachtet fühlen. Zweitens werden Menschen im Anblick toter Körper mit ihrer eignen Sterblichkeit konfrontiert, auf diese Weise ggf. geängstigt und belastet. Auch um diese Gefühle abzufangen, empfiehlt es sich, für eine „pietätvolle“<sup>36</sup> Bestattung Sorge zu tragen.

Die christliche Gemeinde wird sich hierbei v. a. zweier Adressaten anzunehmen haben: zum einen natürlich der Getauften, da sie zur Familie der Glaubenden gehören; zum anderen der Armen und Mittellosen, für deren Bestattung niemand ausreichend Sorge trägt, weil nach christlichem Verständnis gerade in ihnen Christus gegenwärtig ist: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“<sup>37</sup> Nicht zuletzt kommt so zum Ausdruck, dass alle Menschen, unabhängig von Stand und Leistung, von Gott gerufen und geliebt sind.

Vor dem Hintergrund der oben ausgeführten eschatologischen Überlegungen zur peripheren Bedeutung des Leichnams und angesichts der Tatsache, dass der tote Körper auch mit guten philosophischen Gründen nicht mehr als Person, sondern als Sache betrachtet wird,<sup>38</sup> ist noch eine Anmerkung zum Status des Leichnams anzufügen: Der Leiche kommt i. d. R. für die Trauernden, aber darüber hinaus ebenfalls für eine breitere Öffentlichkeit eine so große Bedeutung zu, weil sie als ein Erinnerungszeichen, als ein Symbol für den einst lebenden Menschen gesehen wird. Denn erstens besteht zwischen dem lebenden Menschen und dem toten Körper eine materiale Kontinuität, er trägt damit auch die Spuren eines Lebens – von Lachfalten über Tattoos bis hin zu Narben – an und in sich.<sup>39</sup> Zweitens stellt der tote Körper ein *signum naturale*, d. h. ein insofern „natürliches“ Zeichen dar, als er ohne Zusatzinformationen mit dem Verstorbenen in Verbin-

---

35 Ergänzend zu zahlreichen kirchlichen Stellungnahmen sollte hierbei nochmals betont und konturiert werden, dass von einer *Menschenwürde* des Leichnams *nicht* sinnvoll gesprochen werden kann. Der Leichnam hat – so ließe sich sagen – zwar noch an der Würde des einst lebenden Menschen teil, aber eben nur noch in der abgeschwächten, kontingenten Form einer „Leichen-“, „Toten-“ und/oder „Gattungswürde“: Denn der Leichnam selbst ist kein lebender Mensch mehr, sondern nur noch Bild (s. u.) für die einst lebende, mit Menschenwürde begabte Person. Siehe detaillierter in theologischer Perspektive: Höhn 2001, S. 231f.; vgl. auch Knoepfller 2011, S. 70f.

36 Zum Begriff der Pietät vgl. Preuß 2010; sowie ausführlicher Preuß 2013.

37 Mt 25,40.

38 Siehe z. B. Birnbacher 2000; Esser 2008; siehe ferner Vorgrimler 1990, S. 42. Ebenso wird der Leichnam nach herrschender juristischer Meinung als *res* angesprochen, wenn auch als *res extra commercium*.

39 Vgl. Birnbacher 2000, S. 83.

dung gebracht werden kann.<sup>40</sup> Der Leichnam ist daher das „raumzeitlich intensivste [...] und konkreteste [...] Zeichen“<sup>41</sup> für den einst Lebenden.

Diese Ausführungen gelten modifiziert auch für die Asche eines Verstorbenen. Zwar benötigt man hier, anders als beim Leichnam, die zusätzliche Information, dass es sich bei dem Inhalt einer Urne um die Asche eines Menschen handelt – und nicht etwa um die eines Tieres. Insofern ist die Asche kein *signum naturale*. Doch lässt sie sich ebenfalls als ein Symbol für den einst Lebenden lesen, zumal auch sie noch materiale Kontinuität zu diesem aufweist. Da Zusatzinformationen notwendig sind, um wessen Asche es sich handelt, könnte differenzierend von einem *signum datum*, einem gegebenen Zeichen, gesprochen werden. Die pauschale Aussage in der pastoralen Einführung zur kirchlichen Begräbnisfeier, „die Asche [ist] – anders als der Leichnam – kein Symbol für den Verstorbenen“,<sup>42</sup> überzeugt damit allerdings nicht mehr.

Folgt man dem bisherigen Gedankengang und beobachtet man, dass sich viele Menschen für sich und/oder ihre Angehörigen eine Feuerbestattung wünschen, mag es verwundern, dass das kirchliche Lehramt in der Frage der Bestattungsart nicht nur der Erdbestattung über Jahrhunderte hinweg den Vorzug gegeben und die Feuerbestattung – von Ausnahmen abgesehen – immer wieder verboten hat,<sup>43</sup> sondern auch heute das römisch-katholische (sowie das römische Ost-)Kirchenrecht noch immer die Erdbestattung präferiert:

„Nachdrücklich empfiehlt die Kirche, daß die fromme Gewohnheit beibehalten wird, den Leichnam Verstorbener zu beerdigen; sie verbietet indessen die Feuerbestattung nicht, es sei denn, sie ist aus Gründen gewählt worden, die der christlichen Glaubenslehre widersprechen.“<sup>44</sup>

Wie ist dies zu deuten?

## Confessio

Verständlich wird diese Haltung, wenn man die Art und Gestaltung von Bestattung und Beisetzung als Bekenntnis (*confessio*) betrachtet. Denn ange-

---

40 Die Begrifflichkeit lehnt sich an Augustinus 2002, S. 46 f. (= 2. Buch, I.2.2-II.3.3) an.

41 Körtner & Virt 1999, S. 37.

42 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2009, S. 21.

43 Vgl. die Dekrete des Hl. Offiziums vom 19.05.1886 und vom 15.12.1886 sowie dessen Instruktion vom 19.06.1926 (DH 3188, 3195 f., 3680); siehe auch die Antwort des Hl. Offiziums an den Erzbischof von Freiburg vom 27.07.1892 (DH 3276–3279) und can. 1203 sowie can. 1240 § 1 (5°) CIC/1917.

44 Can. 1176 § 3 CIC/1983. Siehe auch can. 876 § 3 CCEO: „Illis, qui proprii cadaveris cremationem elegerunt, nisi constat eos id fecisse rationibus ductos vitae christianae adversis, concedenda sunt exequiae ecclesiasticae eo tamen modo celebratae, ut non lateat Ecclesiam corporum sepulturam cremationi anteponere utque scandalum vitetur.“ Dem zugrunde liegt die Instruktion „Piam et constantem“ vom 05.07.1963 (DH 4400).