Andrea Riedl | Elias Haslwanter | Hans-Jürgen Feulner (Hgg.)

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN



Zugänge aus Theologie und Praxis

Aschendorff Verlag

Riedl, Haslwanter, Feulner (Hgg.)
Das Gebet für die Verstorbenen

Andrea Riedl, Elias Haslwanter, Hans-Jürgen Feulner (Hgg.)

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN

Zugänge aus Theologie und Praxis

Aschendorff Verlag

Münster
2025

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Technischen Universität Dresden,
des Fachbereichs Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien,
der Stiftung Pro Oriente, Sektion Graz,
der Erzdiözese Salzburg,
der Diözese Sankt Pölten,
der Diözese Graz-Seckau,
der Diözese Eisenstadt,
des Erzbistums Bamberg,
des Bistums Trier,
des Bistums Eichstätt,
des Bistum Basel,
und des Österreichischen Liturgischen Instituts

Coverabbildung: Reidersche Tafel; Darstellungen der Auferstehung und Himmelfahrt des jugendlichen Christus; Elfenbein, ca. 400 n. Chr., Provenienz Rom oder Mailand; Bestand des Bayerischen Nationalmuseums München (MA 157).

ISBN 978-3-402-24963-5
ISBN 978-3-402-24964-2 (E-Book PDF)
DOI https://doi.org/10.17438/978-3-402-25119-5



This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY), which means that the text may be used, provided credit is given to the author. For details go to http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2024 Andrea Riedl, Elias Haslwanter, Hans-Jürgen Feulner. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 9

– A –
Theologiegeschichtliche Zugänge zum Gebet für die Verstorbenen

Totengebet im antiken Christentum
Katharina Heyden 23

Warum für die Verstorbenen beten?
Literarisch-theologische und narrative Quellen zum Totengebet im Mittelalter
Andrea Riedl 45

Das Gebet für die Verstorbenen
Martin Luther und die Reformation im 16. Jahrhundert
Martin Hein 65

Zwischen theologischer Argumentation und Kommunikation mit den Armen Seelen
Zur katholischen Fegfeuerlehre auf dem Konzil von Trient und in der Frühen Neuzeit
Klaus Unterburger 77

– B –
Das Gebet für die Verstorbenen in Liturgie und Ritus

Gottesdienstliche Feiern im Umfeld von Sterben und Tod
Begleiten – Begraben – Gedenken und ihre Formen religiöser Praxis in der römisch-katholischen Kirche
Jürgen Bärsch 95

Zeichen der Hoffnung
Fürbitte für die Toten und Totengedenken aus evangelischer Sicht
Michael Meyer-Blanck 133

„In the middest of lyfe we be in death …“
Das Gebet für Verstorbene in der anglikanischen (und methodistischen) Tradition. Eine vorläufige Spurensuche in Lehre und Liturgie
Hans-Jürgen Feulner 159

Praying for the Deceased in the Byzantine Tradition
Lex Orandi, Lex Credendi?
Peter Galadza & Daniel Galadza 193

Zum Gedächtnis der Verstorbenen in der Prothesis
Elias Haslwanter 223

Gedächtnis der Verstorbenen in den Eucharistiefeiern der lateinischen Tradition
Sebastian Braun 249

Gedächtnis der Verstorbenen in den orientalischen Liturgien und Traditionen
Thomas Kremer 277

– C –
Sinnfragen entlang des Gebets für die Verstorbenen

Das große Stattdessen
Gebet, Trauer und Fürbitte aus kompensationstheoretischer Perspektive
Rupert M. Scheule 307

„Gott ist meine toten Freunde“
Das Gebet für die Toten aus systematischer Perspektive
Klaus Vechtel SJ 323

Windeinbrüche
Notizen zur Sprache des Gebets am Grab
Christian Lehnert 345

Die Verstorbenen zwischen Liturgie und Kultur
Lateinamerika und der Tag der Toten
Juan Rego 359

Traditionsabbrüche
Das „Gebet für Verstorbene“ im Spiegel katholischer Gesang- und Gebetbücher
Ansgar Franz 383

Verstorbenen-Beziehung als personalisierte Hoffnung über den Tod hinaus
Ottmar Fuchs 411

– D –
Orte und Vollzüge des Gebets für die Verstorbenen

Stummgemachten Stimme geben
Beten für die Verstorbenen in der KZ-Gedenkstätte Dachau
Ludwig Schmidinger 439

Stillwasser
Susanne Wübker 453

Totengedenken und Totengebet in evangelisch-freikirchlicher Tradition
Eine Reflexion frei evangelischer Gemeindewirklichkeit samt Impulsen für eine neue Praxis
Jochen Wagner 465

Worte, die trösten – Feiern, die tragen – Begegnungen, die begleiten
Trauerfeiern – zwischen Trost für die Hinterbliebenen und Hoffnungszusage für die Verstorbenen
Felicitas Ameling 485

Liturgie am Lebensende
Sterben und Tod als narrative Elemente im Spielfilm
Thomas Bohrmann 497

„Gib ihr deinen Frieden“
Praxiserfahrungen am Sterbeort und Grab
Cornelia Egg-Möwes 511

Abkürzungsverzeichnis 521
Autor:innen 527

Sei still, Reisende:r
Hier schlafen die Toten im Schatten der großen Mutter
und bitten, nicht geweckt zu werden.
Denn süß ist der Schlaf nach so vielen (Nacht-)Wachen.
Im Leben und im Tod haben sie auf Gott vertraut.
Sie werden wieder leben,
wenn einst die Posaune den neuen Himmel
und die neue Erde verkünden wird am Jüngsten Tag.[1]

Diese Inschrift gehört zur Grabstätte der wohlhabenden Grazer Familie von Galnstein aus den Jahren 1680 und 1693. Sie befindet sich heute in der Kirche Maria im Elend in Straßgang (Österreich), angebracht zwischen dem Langhaus und der später hinzugebauten Nordkapelle. Der Stifter Hermann Christoph von Galnstein wählte für die Inschrift Sprachbilder und eschatologische Motivwelten, die ein erstaunlich aktuelles Spannungsfeld zwischen dem Wunsch nach Ruhe und der christlichen Verheißung des ewigen Lebens eröffnen. „Wir glauben an das ewige Leben, ohne ahnen zu können, was es sein wird. Viele sind von diesem vergänglichen Leben so übermüdet, so übersättigt, dass sie nur eines wünschen: zu schlafen, zu versinken … Große Religionen verheißen uns, wir könnten uns, wenn wir ihren Weisungen folgen, vom Leben-Müssen befreien." So schreibt etwa Hans Urs von Balthasar Ende der 1980er Jahre in seinen Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis.[2] Umgekehrt wurde die Sprache der Inschrift von Studierenden im Jahr 2024 im Rahmen einer Lehrveranstaltung als überraschend anschlussfähig an heutige Lebens- und Vorstellungswelten beurteilt: das Leben als Reise, der Mensch als Geprüfter und Beladener, die erlösende Rast

1 *Sile Viator | Hermannus cum filio Bernardo hic dormit sub umbra Magnae Matris | Rogant non excitari dulce enim somnum post tot vigilias | Fuerunt isti ex perillustri familia de Gallenstein etc. sacrae Caesare Maiestatis etc. et huius inclutae provinciae consilliarii | Qui cum pater 63 filius 49 annis pie vixissent Graecii in civitate pie mortui sunt | Vivent denuo cum caelum novum et terram novam tuba dabit novissima | Hermanus ultima pietatis officia meditando tumulum hunc struxit sibi quoque ut possint chari filii post fata coniungi | Obierunt vero Hermanus anno 1680 die II Mar[tii] Bernardus anno 1693 die I Octobris.*

2 Hans Urs von Balthasar, Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, Freiburg i. Br. u. a. 1989, 88.

DOI 10.17438/978-3-402-25120-1

und Ruhe, das Streben nach einem guten und gerechten Leben, die Hoffnung auf Bei-Gott-Sein. Ähnlich muss es der Stifterfamilie ergangen sein, die diese Grabinschrift nicht neu verfassen ließ, sondern auf Bewährtes und wohl bewusst Prominentes zurückgriff: Herzogin Mechthild von Leuchtenberg (1588–1634), die Ehefrau des Wittelsbacher Herzogs Albrecht VI. von Bayern (1584–1666), wurde 1634 in der Gnadenkapelle von Altötting in Bayern mit den beinahe gleichen Memorialworten bestattet.[3] Heute können unter dem Epitaph in der Straßganger Kirche Kerzen entzündet und Gebetsanliegen vorgebracht werden. Insbesondere das Gebet für die Verstorbenen hat hier einen Ort. Die Rückfrage der Studierenden bei der Analyse von Inschrift und Kontext trifft das Anliegen dieses Buches sehr genau: *Warum*, ja *woraufhin* erfolgt das Gebet für die Verstorbenen, wenn doch die Auferstehung der Toten in christlicher Verkündigung kein Wunsch, kein Konjunktiv und nicht nur Sehnsucht, sondern pure (Glaubens-)Gewissheit ist? *Vivent denuo – sie werden wieder leben* am Ende der Zeiten, heißt es exemplarisch in der Grabinschrift. Und woraufhin zielt das Gebet, wenn es von anderen eschatologischen Sinnwelten her erschlossen wird, wie es sie in jeder Gegenwart – auch der der Geschichte – immer gab?

Die Frage nach dem *Warum*, nach der Zielrichtung des Gebets für die Verstorbenen eröffnet ganze Horizonte von Antworten und Annährungen. Anders als im Blick auf die Toten*memoria* – auf das ehrende und wertschätzende Andenken an die Verstorbenen, das auch unabhängig von Religion geschehen kann – verbinden sich mit dem Gebet für die Toten viele Fragen, die ausgreifen auf theologische und eschatologische, theologiegeschichtliche und liturgische, spirituelle und anthropologisch-praktische Ebenen. Berührt sind damit die religiösen Vorstellungen des Jenseits, insbesondere des Verbleibs der Seelen zwischen dem individuellen Tod und dem Jüngsten Gericht – Vorstellungen, die sich quer durch die Epochen der Kirchen- und Theologiegeschichte entlang diverser gesellschaftlicher und theologischer Umbrüche entwickelt haben und sich je nach Ritus und Region voneinander unterscheiden, ja aneinander abarbeiten können. Mit einher geht die theologische Deutung der *novissima*,

[3] Vgl. Franz I. Streber, Über eine goldene Medaille Herzogs Albrecht IV in Bayern [...], in: Historische Abhandlungen der Königlich-Baierischen Akademie der Wissenschaften 1 (1807) 259–338, hier: 291. Zu *Sile/Siste Viator* Inschriften vgl. Christoph Brandhuber, Lateinische Barockinschriften in Oberösterreich, Salzburg [unveröff. Dissertation, Paris Lodron Universität Salzburg], 2013, bes. 26 f. und Verweise; vgl. auch das laufende Projekt SISTE VIATOR. Latein auf Stein 2.0. Lateinische Inschriften für digitales und außerschulisches Lernen (LIDAL), BMBWF – OeAD – Sparkling Science Projekt (2022–2025), Projektleitung: Ursula Gärtner, Karl-Franzens-Universität Graz. URL: https://gewi.uni-graz.at/de/drittmittelprojekte-2022/siste-viator.-latein-auf-stein-2.0.-lateinische-inschriften-fuer-digitales-und-ausserschulisches-lernen-lidal [Abruf: 10. September 2024].

der *Letzten Dinge*, die immer auch die Anthropologie im Blick hat: Was ist der Mensch angesichts des Todes mit seinen Grenzen und Freiheiten, Kontingenzen und Hoffnungen? Berührt ist weiters die Frage nach dem Gebet an und für sich. Die Glaubensgewissheit, dass der Mensch als Geschöpf und Abbild Gottes durch Tod und Auferstehung Jesu Christi selbst zu neuem Leben auferstehen wird, ist der christlichen Verkündigung von allem Anfang an eingeschrieben und letztlich nicht verhandelbar. Was bedeutet es vor diesem Hintergrund, dass die Kirchen und Gläubigen für ihre Verstorbenen in Liturgie und Alltag *beten*? Ist Gebet Hoffnung, Zuversicht, Intervention, Klage, Deal oder Apophatik, um das Unsagbare in Worte zu bringen? Welche Texte, Riten und Rituale begleiten das Totengebet in den unterschiedlichen liturgischen Traditionen, und wo gibt es ökumenische Anknüpfungspunkte und Dissens? Vor welchen Herausforderungen steht die kirchliche Verkündigung am individuellen Lebensende in der Begleitung von Sterbenden und Hinterbliebenen, herausgefordert von großen gesellschaftlichen und kulturellen Wandlungsprozessen? Das Gebet für die Verstorbenen kann weiters – mehr oder anders als die Toten*memoria* – Raum lassen für Unzulänglichkeiten des Lebens und Beziehungsdynamiken, die weder geglättet noch verschwiegen werden wollen.

„Thanatologie als historische und soziologische Wissenschaft vom Sterben und vom Tod und allen Begleitumständen ist, fast könnte man sagen, in den vergangenen zwanzig Jahren zu einer Mode geworden." So formuliert es der Byzantinist Hans-Georg Beck bei einem Festvortrag im Juli 1978.[4] Seither hat sich das Interesse an perimortalen – das heißt: den Tod betreffenden – Themen intensiviert und weiter ausdifferenziert. Die Bandbreite der beteiligten Disziplinen und Praxisfelder ist mittlerweile erheblich angewachsen. Curriculare Aus- und Weiterbildungsformate entstehen und etablieren sich gleichermaßen mit Blick auf praxisorientierte Berufe und ihre geistes-, sozialwissenschaftliche und theologische Einbettung. Seelsorger:innen und Ritualbegleiter:innen spezialisieren sich auf Begleitung und Hermeneutik am Ende des Lebens. Bestattungsunternehmen müssen sich in kreativer Weise auf einem hochkompetitiven Markt behaupten. Kunst, Kultur und Film thematisieren in nuancenreichen, bisweilen provokativen Herangehensweisen den Tod und die jenseitige Welt. Als Beitrag zu diesem multidisziplinären und praxisbezogenen Feld bietet der vorliegende Band einen bisher vergleichsweise wenig beachteten Zugang zur Verbindung zwischen Tod und Leben. Der Frage nach dem *Warum* und *Woraufhin* des Gebets für die Verstorbenen nähern sich Theolog:innen unterschiedlicher Disziplinen, Praxisfelder und konfessioneller Zugehörigkeiten. Die Abschnitte und Zuordnungen

[4] Hans-Georg Beck, Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität. Vorgetragen am 6. Juli 1978 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophische Klasse – Sitzungsberichte. Jahrgang 1979/Heft 6), München 1979, 5.

des Buches sind nicht selten überschneidend und zeigen die Interdisziplinarität der beteiligten theologischen Fächer und Methodiken (Historische Theologie, Liturgiewissenschaft, Systematische Theologie, Praktische Theologie, Moraltheologie und Ostkirchenkunde), die ergänzt und bereichert werden von Stimmen aus der Praxis, die über Orte und Vollzüge des Gebets für die Verstorbenen aus eigener Praxis- und Seelsorgeerfahrung schreiben. Im Rahmen eines Workshops im Oktober 2023 fanden Vernetzung und fachlicher Austausch der Autor:innen statt, die ihre Themen präsentierten und im Dialog mit den Kolleg:innen weiterentwickelten.

Aus all dem ergaben sich die vier Abschnitte dieses Buches, deren einzelne Beiträge hier kurz vorgestellt werden. In Abschnitt A spannen Theologiegeschichtliche Zugänge zum Gebet für die Verstorbenen den Bogen über die großen Epochen der Christentumsgeschichte und bieten wichtige zeit- und gesellschaftsprägende Merkmale des Gebets für die Verstorbenen in der Geschichte der Kirchen. Abschnitt B widmet sich dem Gebet für die Verstorbenen in Liturgie und Ritus und spiegelt den Anspruch, die vielfältigen liturgischen Traditionen in Ost und West in Geschichte und Gegenwart der Kirchen auf ihre Schwerpunkte in Bezug auf das Gebet für die Verstorbenen hin zu befragen. Abschnitt C konturiert Sinnfragen entlang des Gebets für die Verstorbenen und vereint Beiträge, die das Totengebet im Gegenwartskontext kritisch erschließen, Chancen benennen und Sinnfelder eröffnen. Der vierte und letzte Abschnitt D handelt von Orten und Vollzügen des Gebets für die Verstorbenen und bietet Reflexionen bzw. Essays von Autor:innen, die in unterschiedlichen Praxisfeldern mit dem Gebet für die Verstorbenen befasst sind.

A Theologiegeschichtliche Zugänge zum Gebet für die Verstorbenen

Katharina Heyden widmet sich dem Totengebet im Antiken Christentum. Sie untersucht Quellen mit Blick auf das kultische und kulturelle Umfeld des Totengebets sowie theologische Diskurse, die das Beten *für die* und *von den* und *mit den* Verstorbenen prägten. Ausgehend von einer anhaltenden Sorge der Lebenden und Verstorbenen füreinander beschreibt die Autorin einen dreifachen Trennungsprozess dieser Gemeinschaft von Lebenden und Toten ab dem 4. Jahrhundert. Die Bruchlinie verlief erstens entlang der unterschiedlichen eschatologischen Vorstellungswelten, zweitens entlang kontroverser Kategorien für diejenigen, die als Bewohner:innen des Jenseits gedacht wurden (Sünder, Heilige, Durchschnittschrist:innen), und drittens entlang einiger wesentlicher Aspekte der Sorge um die Toten.

Für die Epoche des Mittelalters untersucht Andrea Riedl ausgewählte literarisch-theologische und narrative Quellen zum Totengebet, die im Kontext

theologischer oder katechetisch-pastoraler Umbruchssituationen im Mittelalter stehen und das Gebet für die Verstorbenen insofern thematisieren, als sie seine Wirkung untermauern, seine Zielrichtung lenken, dazu ermutigen oder Gegenpositionen entkräften wollen. Die Autorin analysiert drei Motivgruppen und Zielrichtungen des Gebets für die Verstorbenen, die sich dabei als zentral erwiesen haben: erstens das Totengebet als Rücklage, das auf Linderung jenseitigen Leidens und Anhäufung spirituellen Vorrats ausgerichtet ist; zweitens das Totengebet als Deal, um Hilfe für Lebende und Verstorbene gleichermaßen zu erwirken; und drittens das Totengebet als Assistenz, indem Fürsorge und Verantwortung für die Verstorbenen übernommen wird.

Mit Martin Luthers Einstellung zum Totengebet beschäftigt sich Martin Hein. Die reformatorische grundsätzliche Ablehnung der Messe für die Verstorbenen, die 1530 Eingang in das Augsburger Bekenntnis gefunden hat, basiert auf Luthers Verständnis von Theologie als Christologie: Der Glaube an Christus genügt als Heilsgewissheit. Luther und andere Reformatoren erachten daher sämtliche Bemühungen, durch Totenmessen, Jahresgedenken oder fromme Stiftungen in positiver Weise auf das Schicksal der Verstorbenen einzuwirken, als Zeichen mangelnden Gottvertrauens und Glaubens. Dennoch kennt Luther die Vorstellung eines – nicht lokalisierbaren – Zwischenzustandes der Seelen sowie das private, ein- oder zweimal erfolgende Gebet für die Verstorbenen, worauf aufbauend der Autor am Ende seines Beitrags die heutige Praxis des Totengebets in den evangelischen Kirchen bekräftigt und theologisch würdigt.

Klaus Unterburger behandelt die Lehre über das Fegefeuer am Konzil von Trient (1545–1563) und in der Frühen Neuzeit. Vor dem Hintergrund vehementer reformatorischer Kritik verteidigten die Konzilstheologen auf Basis von Schrift und Tradition sowohl das theologische Konzept des Fegefeuers als auch die damit einhergehende katholische Praxis (d. h. Messstipendien, Ablass und Fürbittgebet für die Verstorbenen), die letztlich allein Gegenstand der vergleichsweise allgemein und unspezifisch gehaltenen Trienter Erklärung über das Fegefeuer werden sollte. Mehr als die theologische Lehre prägten auch in der Neuzeit Privatoffenbarungen und Visionsberichte zumeist von Ordensleuten die Vorstellungen über das Jenseits und fordern in historischer Relecture dazu auf, den faktisch gelebten Glauben mit normativen Idealen von Kirche in Beziehung zu setzen.

B Das Gebet für die Verstorbenen in Liturgie und Ritus

Um gottesdienstliche Feiern der römisch-katholischen Kirche im Umfeld von Sterben und Tod geht es bei Jürgen Bärsch, der neben den zentralen liturgischen Büchern auch breitenreligiöse Elemente und Formen des Brauchtums in den Blick nimmt. Der Autor setzt dabei nicht erst bei der Totenwache als gottes-

dienstliche Form zwischen Tod und Beerdigung an, sondern bei der Phase der Sterbebegleitung mit sakramentalen Feiern in Todesgefahr (Wegzehrung, Versehgang und Notfirmung), Gebet und Segen sowie materiellen und visuellen Hilfen. Die Feier des Begräbnisses – gedeutet als „Exodus-Liturgie" und Hindurchgang durch den Tod in das Leben – umfasst an der *Statio* des Grabes auch das Gebet für Verstorbene und Lebende, das nach dem Begräbnis in spezifischen Zeiten und Formen des Totengedächtnisses seinen Ort hat.

Als Beitrag zur evangelischen Theologie der Bestattung bietet Michael Meyer-Blanck systematische, historische und praktische Überlegungen zum Gebet für die Toten aus evangelischer Sicht. Der protestantische Grundsatz „Wo Ritus war, soll Verkündigung werden" betraf zwar auch die Bestattung und das Totengebet, indem das kirchliche und bestattende Handeln nun ausschließlich den Hinterbliebenen galt. Warum es in der protestantischen Tradition dennoch gute Gründe für das *Bitt*gebet und damit auch für das Gedenken und die Fürbitte für die Verstorbenen gibt, zeigt der Autor nicht entlang „alter evangelisch-katholischer Kontroversen", sondern im Licht biblischer Einsichten mit Blick auf die Praxis seelsorglichen Handelns zur Trauerbewältigung und neuen Lebensgewissheit.

Hans-Jürgen Feulner geht auf die komplexe dogmen- und liturgiegeschichtliche Entwicklung in der anglikanischen (mit einem Exkurs zur methodistischen) Tradition ein. Durch den Bruch des englischen Königs Heinrich VIII. mit Rom vollzieht sich ab 1534 zunächst nur langsam eine Protestantisierung der Lehre der *Church of England*, auch mit Blick auf das Fegefeuer und das Gebet für Verstorbene. Mit Einführung der *Books of Common Prayer* (1549–1662) wurde unter Eduard VI. und Elisabeth I. und besonders durch den Einfluss des Erzbischofs Thomas Cranmer auch der Gottesdienst zunehmend protestantisiert. Das fürbittende Gebet für die Verstorbenen und ab 1552 auch die Totenmesse wurden entfernt, bis sie teilweise ab dem 20. Jahrhundert wieder vorsichtig ermöglicht wurden.

Peter und Daniel Galadaza widmen sich (in englischer Sprache) dem Gebet für die Verstorbenen in der byzantinisch-orthodoxen Tradition. Die Autoren führen durch das „Labyrinth, das orthodoxes Denken sein kann", indem sie liturgische und paraliturgische Texte und Riten in biblischer, patristischer und neuer orthodoxer Theologie in Bezug zueinander setzen und auf das Totengebet hin befragen. Zentrale Bitten im Beerdigungs- und Gedächtnisgottesdienst erscheinen jedoch als liturgisches Vakuum, wenn dieser entkoppelt wird von anderen liturgischen *loci* wie dem Gebet für die Verstorbenen im regelmäßigen Rhythmus des sonntäglichen Morgengebets (Orthros) oder in den Eucharistischen Hochgebeten (Anaphoren): das Motiv der Ruhe für die verstorbene Seele, der (jahrhundertelang hoch kontrovers debattierten) Vergebung

der Sünden der Verstorbenen, des Sieges Christi über die Macht des Todes und Gottes Gedenken der Verstorbenen.

Ebenfalls im Kontext der byzantinischen Tradition untersucht Elias Haslwanter eine besondere Form des liturgischen Totengedenkens im Ritus der *Prothesis*. Dabei handelt es sich um einen in seiner historischen Entwicklung komplexen Ritus vor dem Beginn der Eucharistiefeier, der der Bereitung und Darbringung der Gaben von Brot und Wein dient. Das Gebet für die Verstorbenen findet darin im leiblich-rituellen Herauslösen einzelner Brotpartikel aus der *Prosphora* (dem eucharistischen Brot) ihren Ausdruck – eine symbolisch-theologische Deutung der Präsenz der Verstorbenen im Geschehen der Göttlichen Liturgie, das sie hineinholt in die irdische und himmlische Gemeinschaft über den Tod hinaus.

Die Verbindung von christlichem Totengedenken und Eucharistiefeier in Theologie und Praxis der lateinischen Tradition steht im Fokus von Sebastian Braun. Er untersucht die ältesten Zeugnisse römischer Begräbnis- und Gedächtnisliturgie und widmet sich der Bedeutung und Füllung des Wortes *missa* in den Quellen. Das „schlichte *Memento* Gottes" in den vier Hochgebeten des römischen Ritus weist auf die Zielrichtung des Gebets hin: „Wer in Gottes Gedächtnis einen festen Platz hat, der bleibt auch über den Tod hinaus lebendig." In großem historischen Bogen durchstreift er die römische (Gebets-)Textgeschichte und schließt mit einem exkursorischen Blick auf die (nicht mehr praktizierte) Altgallische und die Altspanische Liturgie sowie auf den französischsprachigen Römischen Messritus jüngeren Datums für die Diözesen von Zaïre (der heutigen Demokratischen Republik Kongo).

Thomas Kremer widmet sich den orientalisch-orthodoxen Kirchen und zeigt auf, dass das Gebet für die Verstorbenen in unterschiedlichen Ausprägungen und Schattierungen ein konstitutives Merkmal aller orientalischen Liturgien darstellt. In den Blick gelangen die westsyrische Tradition anhand des maronitischen Ritus, die ostsyrisch-mesopotamische Tradition mit ihrem historisch bedingten liturgischen Sondergut, sowie die armenische und die koptische Tradition. Sie alle werden entlang liturgischer und dem Volksbrauchtum zugeordneter Quellen erläutert. Der Autor analysiert spezifische Charakteristika und übergreifende theologische Konzepte gleichermaßen und weist auf die Korrelationen des Totengebets mit der jeweiligen kulturellen und religiösen Umwelt hin, in der es entstand und sich als Glaubensgut der Kirche in Gebet und Ritual etabliert hat.

C Sinnfragen entlang des Gebets für die Verstorbenen

Auf die kompensatorischen Stärken von Beten, Trauern und Fürbittehalten für die Verstorbenen verweist Rupert M. Scheule, „weil Anderes nicht stattfinden kann". Der Mensch lebt, ja er *ist* seine Geschichten, die in *continuing bonds* über

den Tod hinaus verwoben sind mit dem Leben seiner Mitmenschen. Für die Verstorbenen zu beten heißt vor diesem Hintergrund die Bitte um einen guten Ausgang ihrer Geschichte, deren letztlich gutes Ende im Sinnfeld der eschatologischen Hoffnung allein von Gott kommen kann. Insofern ist das Gebet Ausdruck des Gottvertrauens und der Nächstenliebe, aber auch der Selbstliebe, weil der Tote nicht für sich allein starb: In der Vollendung des Toten darf der:die Betende Teile der eigenen Geschichte als vollendet erhoffen.

Aus systematisch-theologischer Perspektive nähert sich Klaus Vechtel dem Totengebet an. Der Autor bringt den norwegischen Literaturnobelpreisträger Jon Fosse ins Gespräch mit dem Ertrag „erhebliche[r] Umbauarbeiten des Traktates der Eschatologie" im 20. Jahrhundert. Dabei geht es um die Rolle des Gebets für die Toten innerhalb einer Perspektive, die nicht primär auf die stellvertretende Funktion der Kirche in der eschatologischen Läuterung des Menschen blickt, sondern stärker auf den Akt des Betens selbst reflektiert und den Zusammenhang von Gebet und erinnertem und erzähltem Leben in den Blick nimmt. Das Gebet für die Verstorbenen ist demnach wie jedes andere Gebet dem „Experiment bzw. Risiko Erzählen" ausgesetzt. Es will weder Automatismus noch Stellvertretung, sondern Gott-suchendes In-Beziehung-Bleiben sein, um auf der Ebene der Identitätsfindung den Toten Präsenz zu geben.

Was angesichts der Todesgrenze sprachlich nicht erfasst und kartographiert werden kann, ist Gegenstand des poetischen Zugangs von Christian Lehnert. „Kann es ein glaubwürdiges Sprechen gegen den Augenschein, gegen den Abbruch im Tod geben, ohne das letzte Verstummen zu verbergen?" Der Autor nennt das Gebet für die Verstorbenen Schrittmaß am Trauergang, Zeigegeste und Wink in Richtung einer Verwandlung, Zeugenschaft und Preisgabe am „heiklen Berührungspunkt … zwischen Sprache und Leben. Worte wollen gelebt werden."

Juan Rego untersucht Formen des paraliturgischen gelebten Glaubens in Lateinamerika. Der Autor stellt den berühmten *Día de los Muertos* (Tag der Toten) in seinen vielfältigen regionalen Ausprägungen als heiligen Anlass in den Mittelpunkt, die verstorbenen Vorfahren zu ehren und für sie in spiritueller Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen zu sorgen. Mit Bezugnahme auf kulturelle und medial genährte Stereotype, die konstruierten sozialen und ethnischen Zuschreibungen und politischen Interessen dien(t)en, werden der Ursprung des Festes, seine wichtigsten Bausteine und ihre Bedeutung sowie seine rituellen Formen skizziert. Mängel an theologischer Reflexion und rituellen Vorschlägen seitens der Diözesen stehen im Widerspruch zur Popularität des Festes und der Sorge um eine Säkularisierung des *Día de los Muertos*.

Um Gebet im Lied geht es bei Ansgar Franz. Er untersucht in exemplarischer Eingrenzung auf die Gesangbücher des (Erz-)Bistums Mainz Dis-/Kontinuitäten im Liedgut der römisch-katholischen Kirche, indem er die

zeitliche und konfessionelle Provenienz ausgewählter Kirchenlieder des neuen *Gotteslob* (2013) und früherer Gesangbücher auf variierende eschatologische Vorstellungen hin analysiert. Während in Zeiten des Barock und der Restauration das gesungene Gebet für die armen Seelen im Fegefeuer zur Profilierung des Katholischen beitragen sollte und sogar in der Aufklärung nicht grundsätzlich in Frage gestellt wurde, kommt das Fegefeuer im neuen Gotteslob als Motiv oder Zielrichtung des Gebets nicht mehr vor – eine Entwicklung, die die nunmehr „konfessionelle Konvergenz im Kirchenlied" und gleichzeitig Traditionsabbrüche in der untersuchten Liedgut-Rubrik zu Tod und Vollendung zeigt.

Im Kontext sich wandelnder gesellschaftlicher Umgebung reflektiert Ottmar Fuchs die besondere Verantwortung der praktischen Theologie mit Blick auf die vielfältigen Beziehungsstrukturen, in die der verstorbene Mensch aufgenommen wird. Die Heiligenbeziehung als lebendiges Traditionsgut der Kirche ist für den Autor Ausdruck der Überbrückung zwischen kollektivem und kommunikativem Gedächtnis, in das die Fürbitte als erfolgende Antwort auf das immer schon bestehende Gebet der Heiligen mit dem gläubigen Menschen – gewissermaßen als Vollzug – eingegliedert ist. Verstanden als heilsbedeutsame Grenzüberschreitung erkundet er Beispiele aus Literatur und Theologie in bzw. als Durchbrechungsszenarien zwischen den abgegrenzten eschatologischen Bereichen.

D Orte und Vollzüge des Gebets für die Verstorbenen

Ludwig Schmidinger reflektiert persönliche und seelsorglich-theologische Zugänge zum Gebet für Menschen, die ihr Leben gewaltsam als Opfer des nationalsozialistischen Regimes im Konzentrationslager Dachau verloren haben. Den gesellschaftlichen Auftrag der KZ-Gedenkstätte zur mahnenden Erinnerung wollen Seelsorger:innen vor Ort bewusst um geistlich Tragendes erweitern. Sie sehen die aus dem Glauben gewonnene Perspektive der Hoffnung und Erlösung als sensibel und wachsam zu gestaltende, in Ritualen und Fürbitte möglichst haltgebende und ökumenisch-interreligiös verbindende Aufgabe.

Im Bild des Stillwassers – „Stillstand, der die Gezeiten in ein Davor und Danach unterteilt, und der in sich doch bewegt bleibt" – schreibt Susanne Wübker von Tod und Trauer als katholische Inselseelsorgerin. Im Bemühen um Orte und Vollzüge des Gebets für die Verstorbenen knüpft sie an alte und sich neu etablierende Inseltraditionen an. Sie reflektiert das Zueinander von pulsierender Urlaubsstimmung der Tourist:innen und dem Tod mitten im Leben, wenn Insulaner:innen der schwarzen Kutsche folgen, die den Sarg mit Glockengeläut zum Dünenfriedhof bringt, oder die Urne auf „rauem Grund" im Bereich des Küstenmeeres bestattet wird. Für Verstorbene zu beten bedeutet für

die Autorin, das Evangelium mit dem gelebten Leben einer verstorbenen Person rückblickend und ausblickend zu verknüpfen.

Jochen Wagner geht der Frage nach, warum Totengedenken und Totengebet in den freikirchlichen Traditionen einen vergleichsweise geringen Stellenwert haben. Da die unter der Bezeichnung *Freikirchen* subsumierten Kirchen und Gemeindebünde in Lehre und Praxis erheblich voneinander abweichen können, bezieht sich der Autor auf seine eigene kirchliche Verortung im Bund Freier evangelischer Gemeinden. In diesem Rahmen diskutiert er Argumente *dafür*, Aspekte des Totengebets der reformatorischen Tradition herauszuarbeiten, zu würdigen und für den evangelisch-freikirchlichen Kontext fruchtbar zu machen.

Über zeitgemäße Gebetsformen, Begräbnisrituale und Texte im Kontext der katholischen Pfarreiseelsorge in der Schweiz schreibt Felicitas Ameling. Vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Relevanzverlustes der Kirchen stellt sich die pastoral-drängende Frage, wie der Schatz christlicher Hoffnungszusage angemessen gehoben und verkündigt werden kann. Die Autorin reflektiert ihre eigene seelsorgliche Praxis als Herausforderung, den Verstorbenen eine Beisetzung und den Angehörigen eine Trauerfeier zu ermöglichen, die ihnen entspricht, die das Leben der Verstorbenen würdigt und sich dem katholischen Glauben und seiner Tradition verpflichtet weiß. Erfahrungseinsichten, praktische Beispiele und Vorschläge für Begleitungsangebote sind Teil dieser Reflexion.

Thomas Bohrmann beschäftigt sich mit dem Medium des Spielfilms und analysiert ausgewählte Filme daraufhin, wie sie religiöse Handlungen, Worte und Symbole am Lebensende inszenieren. Das filmische Erzählen als eine besondere Form der Narration hilft dem Menschen, erzählend (der Autor verwendet die Chiffre des *homo narrans*) die eigene soziale Welt zu erschließen und zu deuten. Obwohl der Tod in der sozialen Öffentlichkeit weitgehend tabuisiert und ausgeklammert wird, ist er im Film – und darüber hinaus in den Medien allgemein – sehr präsent. Das Gebet hingegen nimmt keine zentrale Rolle ein und wird maximal zur Ausschmückung von Innerlichkeit oder Sakralität inszeniert, während die Deutung der Zielrichtung des Gebets den Zuschauer:innen und Rezipient:innen überlassen bleibt.

Vom „Funkeln" beim Beten am Sterbebett, bei Abschiedsworten und Hoffnungszusagen am Grab handelt der Beitrag von Cornelia Egg-Möwes an der Schnittstelle von reformatorischem Erbe und Gemeindepastoral im Angesicht des Todes. Das Gebet als Wort, Geste und Zeichenhandlung eröffnet Räume für die Vielfalt an Beziehungen der Lebenden zu den Verstorbenen. Es vermag durch Vertrautes Halt zu geben, wo Ungewissheit und Hilflosigkeit hereinbrechen. „Wenn es etwas gibt, das angesichts der Vergänglichkeit unseres Lebens funkelt, dann ist es die Gnade, solche Hoffnung als tragfähig zu erleben."

Unser herzlicher Dank gilt allen beteiligten Autor:innen, die mit großem Engagement die Perspektive ihres Faches und ihrer wissenschaftlichen wie persönlichen Erfahrung in den Dialog dieses Buches eingebracht haben. Die Herausgeber:innen hoffen, dass das Buchkonzept mit seiner vielfältigen Herangehensweise an das Gebet für die Verstorbenen den Leser:innen eine theologische Denkwerkstatt und den Kolleg:innen in der Wissenschaft eine Anregung sein möge, sich dort in den Diskurs einzubringen und zu ergänzen, wo unser Konzept notwendigerweise Lücken aufweist. Die gendersensible Schreibweise wurde nicht vereinheitlicht, sondern in der Verantwortung der Autor:innen belassen. Das Abkürzungsverzeichnis am Ende des Bandes wurde als Hilfestellung bei der weiterführenden Literaturrecherche und zur Entlastung des Fußnotenapparates eingefügt. Die unterschiedliche Länge der einzelnen Beiträge ergibt sich daraus, dass das Buch Fachbeiträge und Stimmen aus der Praxis vereint.

Für die großzügige finanzielle Unterstützung dieses Bandes bedanken wir uns bei der Technischen Universität Dresden[5], dem Fachbereich Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, der Grazer Sektion der Stiftung Pro Oriente, den (Erz-) Diözesen Salzburg, St. Pölten, Graz-Seckau und Eisenstadt, den (Erz-)Bistümern Trier, Eichstätt, Bamberg und Basel sowie dem Österreichischen Liturgischen Institut.

Für die sorgfältige Unterstützung bei der redaktionellen Durchsicht der Beiträge und der Erstellung des Manuskripts bedanken wir uns besonders bei Julian Vater, Esther Guschall und Sebastian Braun. Dem Aschendorff-Verlag danken wir für die Aufnahme in das Verlagsprogramm, besonders Bernward Kröger für die konstruktive Unterstützung bei der Realisierung dieses Buches.

Regensburg / Wien, am 30. September 2024

Andrea Riedl
Elias Haslwanter
Hans-Jürgen Feulner

[5] Die vorliegende Publikation entstand im Rahmen der Tätigkeit von Prof. Dr. Andrea Riedl an der Technischen Universität Dresden, Institut für Katholische Theologie (Fachbereich Kirchengeschichte), und wurde von der Technischen Universität Dresden finanziell unterstützt.

A

Theologiegeschichtliche Zugänge zum Gebet für die Verstorbenen

Totengebet im antiken Christentum

Katharina Heyden

David Käbisch-Lepetit gewidmet,
dem Freund und Kollegen,
Professor für Religionspädagogik an der Universität Frankfurt,
verstorben am Palmsonntag des Jahres 2024,
kurz vor seinem 50. Geburtstag.

Wenn heute von Totengebet die Rede ist, scheint klar zu sein, wer für wen betet und worum. Die Lebenden beten für die Verstorbenen, um ihre Seelen Gott anzuempfehlen: „Herr, gib ihnen die ewige Ruhe. Und das ewige Licht leuchte ihnen. Lass sie ruhen in Frieden."[1] Wer so betet, geht davon aus, dass die Verstorbenen der Fürbitte bedürfen. Wer so betet, ist nicht ganz sicher, ob die Verstorbenen die ewige Ruhe (schon) haben, ob sie in Licht oder Dunkelheit sind, ob sie (schon) in Frieden ruhen oder sich (noch) irgendwo (aber wo nur?) auf dem Weg zu Ruhe und Frieden befinden. Im Totengebet spiegeln sich die Erwartungen, Hoffnungen und Ängste der Hinterbliebenen. Gleichzeitig prägt die Art zu beten diese Ängste, Hoffnungen und Erwartungen über das Schicksal der Verstorbenen.

Leider sind nur wenige Gebetstexte aus der Antike überliefert, die uns zeigen könnten, wie genau für Verstorbene gebetet wurde.[2] Umso vielfältiger

1 MRom [3]2002, 860, Die 2 novembris, 2, Ant. ad introitum: *Réquiem ætérnam dona eis, Dómine, et lux perpétua lúceat eis*.

2 Einige liturgische Texte sind gesammelt in Mounir Bouchenaki, Les plus anciennes formules de prière pour les morts, in: La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XXI[e] Semaine d'études liturgiques, Paris 1[er]–4 juillet 1974 (BEL.S 1), Paris 1975, 83–99. Joseph Ntedika, L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IV[e]–VIII[e] s.) (RAfTh 2), Louvain – Paris 1971, hat die patristischen und die liturgischen Quellen der Spätantike im Blick auf die Jenseitsvorstellungen betrachtet. Seine Annahme einer perfekten Harmonie von Liturgie und Lehre im Sinne des *Lex orandi – lex credendi* müsste aber wohl eher durch die Vorstellung eines dynamischen und kreativen Wechselspiels ersetzt werden, das durchaus Spannungen aushält.

DOI 10.17438/978-3-402-25121-8

und reichhaltiger aber sind die Quellen, die Aufschluss über die Jenseitsvorstellungen und die rituelle Sorge um die Verstorbenen geben – und damit über das kultische und kulturelle Umfeld des Totengebets sowie die theologischen Diskurse, die das Beten für die und von den und mit den Verstorbenen geprägt haben.

Das deutsche Wort „Totengebet" lässt offen, ob das Gebet der Lebenden für die Toten oder das Gebet der Toten für die Lebenden gemeint ist. Beides hat es in der Glaubenspraxis der Christen zunächst gegeben, doch setzte sich seit dem 5. Jahrhundert die Auffassung durch, dass nur das Gebet der Lebenden für die Verstorbenen theologisch legitim und praktisch wirksam sein kann. Die griechische Kirche im Osten und die lateinische im Westen kamen auf unterschiedlichen Wegen und mit unterschiedlich akzentuierten theologischen Gründen zu dieser Einsicht. Aber beide entwickelten die Vorstellung, dass das gemeinsame liturgische Gebet der christlichen Kirche auch ein Gebet mit den Toten ist.

Das oben zitierte Gebet der römisch-katholischen Tradition hätte dem Wunsch entsprochen, der auf einem westgotischen Grabstein aus dem 7. Jahrhundert eingemeißelt ist: „Im Namen Christi: Alle Menschen, betet für die Seele Trasemirs."[3] Für Christ:innen der ersten Jahrhunderte dagegen war es ganz und gar nicht selbstverständlich, dass (nur) die Lebenden für die Toten beten sollten. Die ältesten überlieferten Totengebete lauteten vielmehr: „Januaria, erfrische dich gut und bete für uns!" (*Ianuaria, bene refrigera et roga pro nos*) oder „Süße Seele, bitte und bete für deine Brüder und Gefährten" (*dulcis anima pete et roga pro fratres et solades tuos*).[4] Hunderte von Grabinschriften bezeugen diese Art des Totengebets: die Bitte an die Verstorbenen, für die Hinterbliebenen zu beten – eine Bitte, die man in späteren Zeiten allenfalls an Heilige richten würde.

Die Grabinschriften verweisen, in den Worten von Peter Brown, auf eine „stille Revolution", die sich im lateinischen Westen seit dem späten 4. Jahrhundert im Blick auf die Jenseitsvorstellungen und die Sorge für die Verstorbenen ereignet hat.[5] Das Ergebnis dieser stillen Revolution könnte man als Subjekt-

3 Gisela R. López – Isabel V. Soriano, El epitafio de Trasemirus (Mandourle, Villesèque des Corbières, Aude), in: Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología 3 (1990) 273–287, hier: 275: *In XRI n(omine), orate hom(ine)s pro anima Trasemiri*.

4 Inschrift der Ianuaria: ICUR IV, 9913; anonyme Inschrift: ICUR I, 93.

5 Vgl. Peter Brown, The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianity, Cambridge 2015; Ders., Gloriosus Obitus. The End of the Ancient Other World, in: William R. Klingshirn – Mark Vessey (Hgg.), The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus (Recentiores. Later Latin Texts & Contexts), Ann Arbor 1999, 289–314; Ders., The Decline of the Empire of God. Amnesty, Penance, and the Afterlife from Late Antiquity to the Middle Ages, in: Caroline Walker Bynum – Paul Freedman, Last Things. Death and the Apocalypse

Objekt-Wechsel im Totengebet beschreiben: die Ablösung des Gebets der Verstorbenen für die Hinterbliebenen durch das Gebet der Hinterbliebenen für die Verstorbenen. Im Hintergrund stehen Veränderungen in den Vorstellungen vom Schicksal der Toten, welche nicht nur die Entfernung des lateinischen Christentums von Kult und Kultur der hellenistisch-römischen Antike markieren, sondern auch die Entfremdung von lateinischem und griechischem Christentum. Wie weit sich der lateinische Westen und der byzantinische Osten in Fragen der Eschatologie auseinanderbewegt hatten, wurde in aller Deutlichkeit anlässlich der Unionsbestrebungen auf den Konzilen von Lyon im Jahr 1274 und dann nochmals in Ferrara/Florenz (1438/9) ersichtlich. Die lateinische Kirche hatte inzwischen ihre Lehren vom Purgatorium ausformuliert und festgestellt, dass die Gebete und Gaben für die verstorbenen Seelen von Nutzen seien (*prodesse eis fidelium vivorum suffragia*).[6] In der byzantinischen Tradition existierten seit Jahrhunderten viele verschiedene Vorstellungen vom Jenseits und vom Zwischenzustand der Seelen und ihrer Verbundenheit mit der diesseitigen Welt nebeneinander. Erst in Konfrontation mit der römischen Lehre sahen sich byzantinische Theologen herausgefordert, eine konsistente Lehre zum Schicksal der Toten zu formulieren. Sie taten es in Ablehnung der Ideen eines Fegefeuers.[7] Damit wurde eine Entwicklung explizit, die in der Spätantike ihren Anfang nahm und die im Folgenden in groben Strichen in ihren Implikationen für das Totengebet nachgezeichnet werden soll.

Gemeinsame Wege: Die gegenseitige Sorge von Lebenden und Toten in Ost und West

In den ersten Jahrhunderten ist das Totengebet eingebettet in eine umfangreiche familiäre Sorge um die Toten.[8] Dabei darf „Sorge“ durchaus im doppelten

in the Middle Ages (The Middle Ages Series), Philadelphia 2000, 41–59. Der vorliegende Text verdankt sich zu einem sehr großen Teil der Lektüre von Peter Browns Werken zum Thema sowie mehreren inspirierenden Gesprächen in Princeton.

6 Vgl. Lyon 1274, De sorte defunctorum (DH 856): *Quod si vere paenitentes in caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis: eorum animas poenis purgatoriis seu catharteriis, sicut nobis frater Iohannes explanavit, post mortem purgari: et ad poenas huiusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta.* Diese Lehre wurde auf späteren Konzilen in Florenz (1439; DH 1304) und Trient (1547, 1563; DH 1820) bestätigt.

7 Vgl. Vasileios Marinis, Death and the Afterlife in Byzantium. The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art, Cambridge 2017, 74–81. Vgl. dazu auch den Beitrag von Andrea Riedl in diesem Band (S. 45–64).

8 Vgl. Éric Rebillard, The Care of the Dead in Late Antiquity [frz. Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive] (CSCP 59), Cornell 2009.

Sinn verstanden werden: als das rituelle Umsorgen der Sterbenden und als eher intellektuelle Besorgnis um die Frage, wo und in welchem Zustand sich die Toten befinden. Beide Arten der Sorge sind eng miteinander verbunden, ohne dass genau bestimmt werden könnte, was Priorität genießt. Rituale, die den Tod begleiten, und Vorstellungen, die den Tod bedenken, werden sich permanent gegenseitig beeinflusst haben.

Die Christen haben sich bei der Sorge um ihre Toten zunächst an den Ritualen der hellenistisch-römischen Welt orientiert und die jüdischen (Un-) Reinheitsvorstellungen für irrelevant erachtet.[9] Während manche Elemente der rituellen Sorge um die Toten – Kussritual, Schließung der Augen, Leichenwaschung, Prothesis, Totenklage und Totenwache – erstaunlich konstant bleiben, markieren andere Brüche in den Jenseitsvorstellungen. Zu den Konstanten gehören auch die zeitlichen Abstände, in denen der Toten gedacht wurde: Das Totengedenken am 3., 9. und 30. bzw. 40. Tag sowie an den Jahrestagen nach dem Tod wird zwar in christlichen Quellen biblisch begründet, ist aber zugleich identisch mit den hellenistisch-römischen Konventionen.[10]

An diesen Gendenktagen kamen die Familien an den Gräbern ihrer Verstorbenen zu gemeinsamen Mahlzeiten zusammen. Davon zeugen die sogenannten Triclinia in den Katakomben mit den zugehörigen Fresken paradiesischer Motivik. Hier konnte man eine über den Tod andauernde Tischgemeinschaft mit den Verstorbenen erfahren. Auch wenn hin und wieder theologische Stimmen laut wurden, die sich gegen diese Zusammenkünfte richteten, weil sie dem christlichen Auferstehungsglauben widersprächen, scheinen sie in den ersten vier Jahrhunderten zum christlichen Alltag dazugehört zu haben. Der christliche Rhetor Arnobius von Sicca (gest. 330 in Rom) hätte es für „furchtbar, wild" (*immaniter)* gehalten, diese Tischgemeinschaften zu verbieten.[11] Als human, menschenfreundlich und zivilisiert wurden die Treffen am Grab wohl vor allem deshalb geschätzt, weil sie die Gemeinschaft von Lebenden und Toten performativ pflegten und leiblich erfahrbar werden ließen.

9 Kirchenordnungen wie die *Constitutiones Apostolorum* forderten die Christen explizit dazu auf, die jüdischen Reinheitsgebote zu ignorieren und sich in Kirchen und auf Friedhöfen zum Totengedenken zu versammeln (6,30,1–2; SChr 329, 388–390; Metzger). Siehe dazu Ulrich Volp, Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike (SVigChr 65), Leiden – Boston 2002, 242–263.

10 Vgl. ebd., 225–239.

11 Arnobius von Sicca, Adversus Nationes 4,36 (CSEL 4, 171,11–14; Reifferscheid): „Warum auf unmenschliche Weise die Zusammenkünfte zersprengen? In ihnen wird der höchste Gott angebetet, Frieden und Vergebung wird erbeten für alle in Verantwortung, für Soldaten, Könige, Freunde, Feinde, für die, die noch ein Leben führen, und für die, die von der Fessel des Körpers bereits befreit sind." (*cur immaniter conuenticula dirui? In quibus summus oratur deus, pax cunctis et uenia postulantur magistratibus exercitibus regibus familiaribus inimicis, adhuc uitam degentibus et resolutis corporum uinctione*).

Für die ersten vier christlichen Jahrhunderte deutet also alles darauf hin, dass die Christen der bleibenden Verbindung mit ihren Verstorbenen gewiss waren und sie in regelmäßigen Ritualen an den Gräbern zelebrierten. Für den christlichen Rhetor Tertullian († ca. 240) war die über den Tod hinaus bestehende Verbindung mit verstorbenen Ehepartnern gar ein Argument gegen die Witwenehe. Wie konnte man eine neue Ehe führen, wenn man weiterhin seine Verantwortung für das Seelenheil der verstorbenen Frau wahrzunehmen hatte? „Du bittest für ihren Geist, du gibst jährliche Opfer für sie. Du wirst also mit so vielen Ehefrauen vor dem Herrn stehen, an wieviele du im Gebet denkst“[12], gab er einem jungen Witwer zu bedenken. Die im Leben geschlossene Gemeinschaft bleibt also für immer bestehen. Ein weniger auf die Verpflichtung, sondern eher auf die emotionalen Seiten weisendes und daher besonders anrührendes Zeugnis einer solchen bleibenden Verbundenheit ist das Gedicht, das der Römer Gaudentius am Ende des 4. Jahrhunderts auf dem Sarkophag seiner Ehefrau Bassa hinterlassen hat:

Bassa caret membris vivens per saecula Xpo
Aeterias secuta domos ac regna piorum
Solvere corporeos meruit pulcerrima nodos;
Stelliger accepit polus hanc et sidera caeli
Aetatisq(ue) citae properans transcendere cursum
Exuvias posuit fragiles corpusq(ue) s[epu]lcro;
Sedula iudicio credens venerabilis Al[t]i
Venturumq(ue) deum puro [cum] corde secuta
Amplificae sumpsit [sibi gau]dia premia lucis
Eximium [. . . . . umq]ue [de]corem.

Gaudenti tuam consortem suspice laetus
Aeria nunc sede nitens qu[ae. . .
Vi potiore valens expromit ta[lia ve]rbis:
Dul[c]is in aeternum mihimet iun[tissi]me coniux
Ex[c]ute iam lacrimas, placuit bona [r]egia caeli;
Nec lugere decet terras quia casta reliqu[i];
Tangere sinceras didici praestantior a[u]ras;
In laqueis mortis poteram rema[nere su]perstes;
Vita satis melior nostros hi[c . . . . .]actus;
Sospes eris fateor v[. . . . . o]scula Bassae.

12 Tertullian, De exhortatione castitis 11,1–2 (SChr 319, 106,5–8; Moreschini): *pro cuius spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad dominum cum tot uxoribus, quot in oratione commemore, et commendabis illas duas per sacerdotem.*

„Bassa ist frei von Gliedern, sie lebt durch Weltzeiten hindurch in Christus,
den Wohnungen der Ewigkeit ist sie gefolgt und der Herrschaft der Frommen.
Zu lösen die körperlichen Knoten hat die Schönste sich verdient.
Der gestirnte Himmel hat sie aufgenommen und die Sterne des Himmels,
und eilends den Lauf der schnell vergehenden Lebenszeit zu überschreiten
hat sie die zerbrechliche Hülle und den Körper ins Grab gelegt.
Eifrig vertrauend auf das Urteil des Höchsten, die Verehrungswürdige,
und auf den kommenden Gott mit reinem Herzen wartend,
hat sie angenommen für sich die Freuden und Belohnungen des unermesslichen Lichts,
hervorragend ..... und Schönheit.

Gaudentius, auf deine Ehefrau blicke froh
die nun glänzt in luftigem Wohnsitz ...
Mit größerer Kraft gestärkt, bringt sie solches in Worten hervor:
‚Süsser Ehemann, eng verbunden mit mir in Ewigkeit,
schüttle deine Tränen ab! Angenehm ist die gute Herrschaft des Himmels,
und es ziemt sich nicht zu trauern, weil ich Unschuldige die Erde verlassen habe.
Zu berühren die reinen Lebenslüfte habe ich vorzüglicher gelernt,
in den Stricken des Todes konnte ich lebendig bleiben,
ein viel besseres Leben haben die unsrigen hier ....
Wohlbehalten wirst du sein, ich verspreche es, ... Küsse von Bassa.“[13]

Liest man im lateinischen Text die jeweils ersten Buchstaben einer Zeile von oben nach unten, so ergibt sich die Widmung *Bassae suae Gaudentius* – „Gaudentius seiner Bassa“. Mit diesem Akrostichon gibt Gaudentius sich als der Autor (oder Auftraggeber) dieses Gedichts zu erkennen.

Auch wenn in den letzten Worten, die er seiner verstorbenen Ehefrau in den Mund gelegt hat, etwas von der bangen Angst oder zumindest Ungewissheit des Hinterbliebenen über sein eigenes Schicksal mitklingen mag, so dominiert doch eine insgesamt helle Stimmung das Gedicht. Bassa lebt frei von körperlichen Bürden und doch schön wie eh und je, in den Wohnstätten der Ewigkeit, von Lichtglanz umgeben und in freudiger Erwartung auf den kommenden Gott und Richter. Aus dieser Lichtwelt spricht sie zu ihrem Ehemann von den Freuden im Jenseits, tröstet über den Verlust, verspricht auch ihm Wohlergehen. Die Intimität ihrer Worte lassen das Jenseits geradezu als einen Sehnsuchtsort für den Hinterbliebenen erscheinen. In solchen luftigen Gefilden ließ es sich angenehm auf den richtenden Gott warten. Es braucht nicht viel Phantasie, um

[13] Die deutsche Übersetzung stammt von mir. Zum Bassa-Sarkophag siehe Dennis Trout, Borrowed Verse – Broken Narrative. Agency, Identity, and the (Bethesda) Sarcophagus of Bassa, in: Jas Elsner – Janet Huskinson (Hgg.), Life, Death and Representation, Some New Work on Roman Sarcophagi (Millennium Studies 29), Berlin 2011, 337–358; Ders., Fecit ad astra viam: Daughters, Wives, and the Metrical Epitaphs of Late Ancient Rome, Journal of Early Christian Studies 21 (2013) 1–25.

sich vorzustellen, wie Gaudentius auf dem Praetextatus-Friedhof am Sarkophag der Bassa sitzt, um sich die über den Tod hinaus bestehende intime Gemeinschaft mit seiner Geliebten zu vergegenwärtigen.

Schwieriger ist es schon sich vorzustellen, wie ein Totengebet des Gaudentius ausgesehen haben könnte. Bedurfte Bassa überhaupt seines Gebets, oder umgekehrt? Beides scheint nicht der Fall zu sein. Wenn Gaudentius sich an die Anweisungen in den Kirchenordnungen gehalten hat (was wir natürlich nicht wissen können), dann hat er vielleicht in innerer Verbundenheit mit Bassa Psalmen und Hymnen gesungen. Und wenn Arnobius von Sicca die Versammlungen zutreffend beschrieben hat, dann beteten die Lebenden und Verstorbenen bei diesen Zusammenkünften miteinander und füreinander um Frieden und Vergebung.[14] Diesen Eindruck vermittelt auch ein Mosaik aus einer nordafrikanischen Nekropole mit der Inschrift: *In Christo Deo. Pax et concordia sit convivio nostro*.[15] – „In Christus, Gott. Frieden und Eintracht sei bei unserem Zusammensein". Diese Formulierung bezeugt mit der Verwendung des Wortes *convivium* – ganz wörtlich: Zusammenleben, zugleich der gebräuchliche lateinische Name für private Gastmähler – die Verbundenheit von Toten und Lebenden noch stärker als das in den polemischen Quellen meist gebrauchte *conuenticula* (Zusammenkünfte).

Allerdings warfen sowohl die Praxis der Totenmähler als auch die Vorstellung einer bleibenden Gemeinschaft von Verstorbenen und Hinterbliebenen für Christen gewichtige Fragen auf. Erinnerten die Versammlungen an den Gräbern nicht allzu sehr an heidnische Bräuche? Bedurften die Verstorbenen wirklich noch der Sorge ihrer Hinterbliebenen, konnten sie überhaupt davon profitieren? Wie passte der Gedanke an ein Weiterleben der vom Körper getrennten Seele in luftigen Gefilden zu der Hoffnung auf leiblich-seelische Auferstehung? Wie ließ sich die im Neuen Testament bezeugte Gerichtsvorstellung in ein solches friedliches Jenseits integrieren? Welche Auswirkung hatten dann die Taten auf das Seelenheil von Verstorbenen? Diese Fragen wurden seit dem 4. Jahrhundert intensiv verhandelt, und zwar in ganz unterschiedlichen Kontexten. Das Ergebnis war eine dreifache Trennung der Wege: Zum einen trennten sich die Wege von Toten und Lebenden in den eschatologischen Vorstellungswelten. Zum anderen gingen die Wege auseinander, welche verschiedene Gruppen von Toten – Sünder, Heilige, Durchschnittschristen – im Jenseits zu gehen hatten. Und schließlich gingen lateinisches und griechisches Christentum in einigen wesentlichen Aspekten in der Sorge um die Toten je eigene Wege.[16]

[14] Text siehe Anm. 11.

[15] Eine Abzeichnung des Mosaiks bei Volp, Tod und Ritual (s. Anm. 9), 228.

[16] Aus Platzgründen beschränke ich mich hier auf einen Vergleich zwischen lateinischem und griechischem Christentum, obwohl gerade der Vergleich etwa mit manichäischen

Getrennte Wege: Der Westen zwischen Purgatorium und Prädestination

Dass die Totenmähler seit dem Ende des 4. Jahrhunderts aus dem rituellen Leben der Christen im lateinischen Westen verschwanden, ist massgeblich den beiden einflussreichsten Theologen der lateinischen Spätantike zu verdanken: Ambrosius in Mailand und Augustinus im nordafrikanischen Hippo. An beiden Orten waren, wie wohl überall im Westen, Totenmähler auch unter Christen sehr beliebt. Wenn wir der Polemik ihrer Gegner Glauben schenken können, dann arteten die Zusammenkünfte häufig in lange und ausgelassene Feiern aus. Aber sie waren den kirchlichen Autoritäten nicht allein deshalb ein Dorn im Auge, weil sie mit viel Alkoholkonsum verknüpft waren, sondern auch, weil sie zu sehr an heidnische Bräuche anknüpften.

Kurz vor oder nach seiner Weihe zum Bischof von Hippo im Jahr 397 setzte Augustinus sich in seinen *Confessiones* erstmals explizit mit der Frage nach dem angemessenen christlichen Umgang mit Toten auseinander, wobei er seine Mutter Monnica als Protagonistin des Widerstands gegen die Totenfeiern stilisierte.

Monnica war aus ihrer afrikanischen Heimat an christliche Totenmähler gewöhnt und liebte den Brauch offenbar sehr, weshalb sie beim Besuch ihres Sohnes in Mailand alle Vorbereitungen traf, um mit anderen Christen an den Gräbern zu speisen. Als sie jedoch vom Widerstand des Bischofs Ambrosius erfährt, ist sie sofort bereit, „anstelle des Korbes voller irdischer Früchte ein Herz voller reinerer Gelübde (*plenum purgatioribus votis pectus*) zu den Stätten der Märtyrer zu tragen, damit sie den Armen nach Kräften geben könne und so die Gemeinschaft des Leibes des Herrn dort gefeiert werde“[17]. Hier wird das Beten sehr explizit als Ersatz für das Totenmahl propagiert, allerdings ohne dass klar wäre, wer für wen betet. Als Monnica dann selbst gestorben ist, erinnert Augustinus sich nach eigener Aussage an ihren letzten, mit schwacher Stimme vorgetragenen Wunsch: „Legt diesen Körper irgendwohin; ihr sollt euch um ihn keine Sorge machen. Nur darum bitte ich euch, dass ihr meiner am Altar Gottes gedenkt, wo immer ihr auch seid.“[18] Das ist eine Absage nicht nur an die

oder koptischen und syrischen Quellen sehr aufschlussreich wäre, siehe dazu Brown, Ransom (s. Anm. 5), 46–56.

17 Augustinus, Confessiones 6,2 (CCSL 27, 74,21–24; Verheijen): *et pro canistro pleno terrenis fructibus, plenum purgatioribus votis pectus ad memorias martyrum afferre didicerat, ut et quod posset daret egentibus, et sic communicatio dominici corporis illic celebraretur*.

18 Ebd., 9,11 (CCSL 27, 149,12–14 Verheijen): *Et mox ambobus: ponite inquit hoc corpus ubicumque: nihil vos eius cura conturbet; tantum illud vos rogo, ut ad domini altare memineritis mei, ubi fueritis*. Ob dies wirklich eine Aussage Monnicas oder nicht vielmehr eine (normative) Formulierung des Augustinus ist, muss offen bleiben.

Überführung des Leichnams in die Heimat, sondern an jede Art des Totengedenkens am Grab. Am „Altar Gottes" soll der Toten gedacht werden, das heisst in den Kirchen. (Ironischerweise werden die Reliquien der heiligen Monnica bis heute in der Kirche S. Agostino in Rom verehrt, nachdem ihr Grab über 1000 Jahre lang in Ostia verehrt wurde).[19] In seiner Beschreibung der Trauerriten vermittelt Augustinus nun den Eindruck, dass er sich minutiös an diesen letzten Willen gehalten habe. Die Sorge um den Leichnam überlässt er vollständig der christlichen Gemeinde in Ostia. Während die Totenrituale vollzogen werden, gibt er sich ganz seiner Trauer hin. In bewegenden Szenen beschreibt Augustin seinen benommenen Zustand und die „verdoppelte Traurigkeit" (*duplici tristitia macerabar*), da er als Christ doch eigentlich Freude über den Eingang der geliebten Toten in das Reich Gottes empfinden müsste.[20] Auffallend ist das Gefühl des großen Abstands von der Verstorbenen, das aus den Worten des Augustinus spricht.

Dies betrifft nicht nur den Schmerz über den Verlust der Mutter, sondern vor allem die Besorgnis über ihr Schicksal, die Erschütterung des Herzens bei „dem Gedanken an die Gefahren für jede Seele, die in Adam stirbt" (*consideratione periculorum omnis animae, quae in Adam moritur*)[21] – also auch für die Seele jeder Leserin und jedes Lesers der *Confessiones*. Selbst bei einer so frommen Frau wie Monnica könne schließlich schon das kleinste Vergehen von Gott mit Höllenfeuer bestraft werden, wie Augustinus aus Mt 5,22 ableitet („Wer zu seinem Bruder sagt: ‚Du Narr', soll des höllischen Feuers schuldig sein"). Also gedenkt Augustinus vor Gott nicht der guten Taten seiner Mutter, sondern fleht um Erbarmen mit ihren Sünden, obgleich er sie nicht zu benennen weiss:

> „Nun bitte ich für die Sünden meiner Mutter: ‚Erhöre mich um des Heilmittels für unsere Wunden willen, das am Holz hing und nun zu deiner Rechten sitzend Fürbitte für uns bei dir einlegt. Ich weiß, dass sie (d. h. Monnica) barmherzig gehandelt und von Herzen ihren Schuldigern die Schulden vergeben hat: vergib nun auch du ihr ihre Schulden, die vielleicht auch sie in so vielen Jahren nach dem Wasser des Heils (d. h. der Taufe) auf sich geladen hat. Vergib, Herr, vergib ihr, ich flehe dich an; gehe mit ihr

19 Für Informationen zum Grab der Monnica in S. Aurea in Ostia und später S. Agostino vgl. Church of Sant'Aurea. URL: https://www.ostia-antica.org/dict/south/saurea.htm [Abruf: 13. Mai 2024].

20 Augustinus, Confessiones 9,12 (CCSL 27, 151,40 f.; Verheijen): *alio dolore dolebam dolorem meum et duplici tristitia macerabar*. Siehe dazu Katharina Heyden, Nicht-Trauern-Dürfen und Nicht-Nicht-Trauern-Können als Dilemma christlicher Männer in der Spätantike, in: Angela Berlis u. a. (Hgg.), Die Geschlechter des Todes. Theologische Perspektiven auf Tod und Gender, Göttingen 2022, 223–244.

21 Augustinus, Confessiones 9,13 (CCSL 27, 152,4 f.; Verheijen).

nicht ins Gericht. Die Barmherzigkeit übertreffe das Gericht, denn deine Worte sind Wahrheit, und du hast Barmherzigkeit den Barmherzigen versprochen.'"[22]

Das klingt fast wie eine Beschwörung Gottes, der eindringlich an seine Barmherzigkeit erinnert werden muss. Die leichte Gemeinschaft und freudige Erwartung auf ein Wiedersehen im Himmel, wie sie aus dem Gedicht des „Gaudentius für seine Bassa" spricht, ist dem bangen Flehen des Hinterbliebenen um Erbarmen mit der Verstorbenen gewichen. Um seine Chancen auf Erhörung zu erhöhen, bittet Augustinus alle Leser der *Confessiones* darum, ihn im Gebet für seine verstorbenen Eltern zu unterstützen – so wie der Westgote Trasemir „alle Menschen" bittet, für ihn zu beten.

Am Ende des 4. Jahrhunderts konnten der Bassa-Sarkophag und die *Confessiones* noch nebeneinander existieren. Zweihundert Jahre später würde sich das Gefühl unüberbrückbarer Ferne, die Angst vor dem Fegefeuer und das Flehen der Hinterbliebenen um Erbarmen mit den Toten durchgesetzt haben.[23] Und an die Stelle der intimen, den Tod überdauernden Gemeinschaft zwischen einzelnen Familienmitgliedern würde die virtuelle Gebetsgemeinschaft der Kirche getreten sein.

In späteren Werken formulierte Augustinus das sich in den *Confessiones* ankündigende Gefühl der unüberbrückbaren Entfernung der Toten von den Lebenden als Gewissheit des christlichen Glaubens und als Grundlage für seine Empfehlungen zum Umgang mit Verstorbenen. In einer umfassenden Abhandlung über Glauben, Hoffnung und Liebe (*Enchiridion ad Laurentium, seu de fide, spe et caritate*, geschrieben 420) gibt Augustinus auch Auskunft über das Schicksal der Toten und den Sinn der kirchlichen Fürsorge für die Verstorbenen (109–113). Die Seelen der Toten befinden sich Augustinus zufolge an „verborgenen Aufenthaltsorten", wobei die im irdischen Leben vollbrachten Taten darüber entscheiden, ob sie im Jenseits Ruhe oder Strafe finden.[24] An diesen Orten

22 Ebd., 9,13 (CCSL 27, 153, 18–27; Verheijen): *nunc pro peccatis matris meae deprecor te; exaudi me per medicinam vulnerum nostrorum, quae pependit in ligno, et sedens ad dexteram tuam te interpellat pro nobis. scio misericorditer operatam, et ex corde dimisisse debita debitoribus suis: dimitte et tu illi debita sua, si qua etiam contraxit per tot annos post aquam salutis, dimitte, domine, dimitte, obsecro, ne intres cum ea in iudicium. superexultet misericordia iudicio, quoniam eloquia tua vera sunt et promisisti misericordiam misericordibus. quod ut essent, tu dedisti eis, qui misereberis, cui misertus eris, et misericordiam praestabis, cui misericors fueris*. Die Passage enthält Anspielungen auf Röm 8,34; Psalm 142,2; Jak 2,13; Röm 9,15.

23 Vgl. Andreas Merkt, Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt 2005.

24 Augustinus, Enchiridion 29,109 (CCSL 46, 108,1–4; van den Hout u. a.): *Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna pro eo quod sortita est in carne dum viveret*.

können die Seelen „dank der Frömmigkeit ihrer noch lebenden Angehörigen Erleichterung finden (*relevari*)“, wenn für sie eine Messe oder Almosen gespendet werden.[25] Von einem Gebet in Worten ist hier bezeichnenderweise nicht die Rede, nur Totenmessen und Almosen werden als Hilfe für die Verstorbenen in Betracht gezogen, was auf das ökonomische Interesse des Bischofs am Totengedächtnis hindeutet. Allerdings will die Hilfe der Hinterbliebenen bereits im Leben verdient sein. Es gibt auch Seelen, die aufgrund ihrer Sünden für immer am Strafort ausharren werden. Andererseits gibt es solche, die aufgrund ihrer guten Taten auch ohne Unterstützung der Hinterbliebenen in Gottes Herrlichkeit eingehen. Wirklich relevant ist die Sorge der Hinterbliebenen daher nur für diejenigen Verstorbenen, die im irdischen Leben „weder sehr schlecht noch sehr gut“ waren: die Mittelmäßigen, Normalchristen, Durchschnittsgläubigen. Nur sie, vermutlich die große Mehrheit der verstorbenen Getauften, haben echten Nutzen davon (*prodesse*), dass die Kirche Totenmessen zelebriert und Almosen darbringt. Für die weder sehr guten noch sehr schlechten Verstorbenen kann das Gebet bewirken, dass „entweder die Verzeihung eine vollständige oder dass die Verdammnis selbst erträglicher wird.“ Das kirchliche Gebet wirkt also je nach Verdienst der Verstorbenen auf unterschiedliche Weise. „Für die sehr guten Christen ist es ein Dankopfer, für die nicht gerade sehr schlechten ein Sühneopfer, für die sehr schlechten – wenn auch kein Hilfsmittel für die Toten, so doch immerhin Tröstung für die Lebenden (*vivorum consulationes*).“[26]

Zwei Jahre später ist Augustins Zweifel am Nutzen des Gebets für die Verstorbenen allerdings größer. In der kleinen Schrift *De cura pro mortuis gerenda*, als Antwort auf Anfragen zum Umgang mit den Toten an seinen Freund Paulinus im italienischen Nola geschrieben, betont Augustinus, dass keines der Begräbnis- und Gedächtnisrituale den Verstorbenen selbst von irgendeinem Nutzen sei. Zunächst widerlegt er die Ansicht, die Verstorbenen könnten etwa in Träumen oder Erscheinungen auf das Leben der Hinterbliebenen einwirken. Wieder ruft Augustinus seine tote Mutter Monnica auf, um eine grundsätzliche Überzeugung zu untermauern: Wenn die Toten wirklich Einfluss nehmen könnten auf das

[25] Ebd., 29,110 (CCSL 46, 108,5-7): *Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur vel eleemosynae in Ecclesia fiunt*.

[26] Für die in diesem Absatz verwendeten Zitate vgl. ebd., 29,110 (CCSL 46, 108,20–109,31; van den Hout u. a.): *quia etiam hoc meritum sibi quisque dum in corpore viveret comparavit, ut ei possint ista prodesse. Non enim omnibus prosunt. Et quare non omnibus prosunt, nisi propter differentiam vitae quam quisque gessit in corpore? Cum ergo sacrificia, sive altaris sive quarumcumque eleemosynarum, pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt; pro non valde bonis propitiationes sunt; pro valde malis etiam si nulla sunt adiumenta mortuorum; qualescumque vivorum consolationes sunt. Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio*.

Leben der Hinterbliebenen – etwa indem sie ihnen im Traum erscheinen –, dann wäre ganz und gar unverständlich, so argumentiert Augustinus, warum seine Mutter, die ihm doch im Leben durch die ganze Welt gefolgt sei, ihn nicht in jeder Nacht besuchen käme.[27] Anders verhält es sich Augustinus zufolge mit den Märtyrern und Heiligen. Sie können durch göttliche Kraft auf das Leben der Menschen einwirken. Die normalen Toten aber haben keinen Anteil – das hier verwendete lateinische Verb *inter-esse* bedeutet wörtlich „zwischen sein" – am Leben ihrer Hinterbliebenen.

Damit ist die Verbindung, mit der Gaudentius sich über den Tod seiner Bassa trösten konnte, gekappt. Und auch in die umgekehrte Richtung gibt es keine echte Gemeinschaft. Alle Rituale rund um Bestattung und Tod seien mehr zum Trost der Hinterbliebenen als zur Unterstützung der Toten (*magis sunt uiuorum solacia quam subsidia mortuorum*).[28] Einen wirklichen Effekt auf das Schicksal der Seelen der Verstorbenen haben diese Rituale nicht. Dass die Sorge um die Toten einen seelsorgerlichen Nutzen habe und ein Akt der Menschlichkeit (*humanitatis officium*) sei, gesteht Augustinus zu. Es sei daher „besser, sie überflüssigerweise für diejenigen zu tun, denen sie weder schaden noch nützen, als sie denen vorzuenthalten, denen sie nützen"[29]. Augustinus empfiehlt das Gebet für die Verstorbenen also als eine Art Versicherung für die Hinterbliebenen. Aber von einer bleibenden Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten ist hier keine Rede mehr.

Hinter dieser zunehmenden Zurückhaltung steckt ein theologisches Dilemma. In seiner Auseinandersetzung mit den Pelagianern, die lehrten, der Mensch habe kraft seines freien Willens das Schicksal seiner Seele im Jenseits selbst in der Hand, hatte Augustinus seine Gnadenlehre entwickelt, derzufolge allein Gottes Gnade über das Heil der Menschen entscheidet. Die Pelagianer warfen ihm deshalb vor, das Purgatorium zu leugnen, obwohl dessen Existenz in der Bibel bezeugt sei (2 Makk 12,43–45 und 1 Kor 3,13–15). Und welche Relevanz hatten die Taten, wenn sie am Ende keinen Einfluss auf das Heil oder Unheil der Seele im Jenseits hatten? In seinem Nachdenken über die Sorge für die Toten und das Gebet für die Verstorbenen navigiert Augustinus zwischen den verschiedenen möglichen Missverständnissen seiner Gnadenlehre: der absoluten Irrelevanz menschlichen Tuns einerseits und der Relativierung der göttlichen Gnade und der Heilsvermittlung durch die Kirche andererseits. Mit seiner Abkehr von der Idee eines freien Willens in der Kontroverse mit den Pelagianern, mit seiner Theologie von der Gnade Gottes und mehr noch mit seiner Lehre von der

[27] Vgl. Augustinus, De cura pro mortuis gerenda 11,13 (CSEL 41, 641 f.; Zycha).

[28] Ebd., 18 (CSEL 41, 626; Zycha).

[29] Ebd., 18,22 (CSEL 41, 658,15 f.; Zycha): *Melius enim supererunt ista eis quibus nec obsunt nec prosunt, quam eis deerunt quibus prosunt*.

Vorherbestimmung der Menschen zu Heil oder Unheil – das lateinische Lehnwort Prädestination bewahrt den räumlichen Aspekt des Ankommens an einem vorher (*prae-*) bestimmten Ziel (*destinatio*) noch stärker – hat Augustinus der gegenseitigen Sorge von Lebenden und Toten den theologischen Boden entzogen. An Paulinus von Nola hatte Augustinus geschrieben, es könne doch „nicht vergeblich sein, dass die ganze Kirche Gebete für die Verstorbenen hält" (*uacare non posse, quod universa pro defunctis ecclesia supplicare conueuit*). Augustinus sah sich also in den 420er Jahren mit einer kirchlichen Praxis konfrontiert, die er in den *Confessiones* selbst empfohlen hatte – das Gebet für die Verstorbenen am Altar –, der er aber in der Zwischenzeit mit seiner Gnaden- und Prädestinationslehre das theologische Fundament entzogen hatte. Welchen Nutzen konnte das Gebet für die Verstorbenen haben, wenn der Ausgang der Seelen zu Heil oder Unheil vorbestimmt war? Als Bischof, Seelsorger und Freund aber hielt Augustinus am seelsorgerlichen Nutzen des Totengebets für die Hinterbliebenen fest.

All diese Entwicklungen waren eingebettet in Vorstellungswelten, die sich parallel zu den theologischen Diskursen ausprägten, diese beeinflussten und von ihnen beeinflusst wurden. Seit dem 2. Jahrhundert, als christliche Totenmähler an den Gräbern noch ganz selbstverständlich waren, kursierten apokryphe Apokalypsen und Testamente, die von Entrückungen und Seelenreisen biblischer Figuren ins Jenseits berichteten und die die Leerstellen, die die biblischen Schriften lassen, phantasievoll auffüllten.[30] Sie dürften mit dazu beigetragen haben, dass diese Art der Gemeinschaft, die sich Gaudentius mit Bassa vorstellte, vor allem aber die Vorstellung eines friedlichen Wartens der Verstorbenen auf den kommenden Gott von ganz anderen, viel düsteren Ideen vom Leben nach dem Tod überlagert wurden. Eine dieser Schriften, dem Apostel Paulus zugeschrieben, kann dank ihrer besonders komplexen Überlieferungsgeschichte sowohl die Entwicklungen im Westen seit dem 5. Jahrhundert als auch die Trennung der Wege zwischen lateinischen und griechischen Vorstellungswelten ein wenig zum Sprechen bringen.

Die *Visio Pauli,* die ihre griechischsprachigen Ursprünge bereits im 2. oder 3. Jahrhundert hat, aber erst seit dem 5. Jahrhundert weite Verbreitung fand, hat die Jenseitsvorstellungen vor allem des lateinischen Mittelalters geprägt wie kaum ein anderes Werk.[31] Sie bezeugt eine doppelte Trennung der

30 Für einen Überblick vgl. Robert J. Daly, Apocalyptic Thought in Early Christianity (Holy Cross Studies in Patristic Theology and History), Grand Rapids 2009. Siehe auch Maximilian Benz – Julia Weitbrecht, Die Formierung des Jenseits als Bewegungsraum in Jenseitsvisionen der Spätantike und des Mittelalters (Paulus-Apokalypse, Visio Pauli, Visio Thugdaki) (MLJb 46), Stuttgart 2011, 229–243.

31 Eine exzellente und umfassende Studie mit Edition bietet Lenka Jirousková, Die Visio Pauli. Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter unter Einschluß der alttschechischen und deutschsprachigen Textzeugen (MLST 34), Lei-

Wege: einerseits die Trennung zwischen östlichem und westlichem Christentum in den Jenseitsvorstellungen und andererseits die Trennung von Verstorbenen und Hinterbliebenen in der westlichen Vorstellungswelt. Ein Vergleich der verschiedenen lateinischen und volkssprachlichen mit den griechischen Varianten der *Visio Pauli* zeigt, wie das Paradies, von dem die griechische Fassung in schönen Worten zu reden weiß, nach und nach aus dem lateinischen Repertoire an Jenseitsvorstellungen verschwindet.

Die Schrift nimmt ihren Ausgang bei der Notiz des Apostels Paulus über seine Entrückung „in den dritten Himmel" (2 Kor 12,2). Von dort kann er das Schicksal der Seelen nach der Trennung vom Körper beobachten. Er sieht die Wartestätten der Seelen – die Stadt der Gerechten und den Fluss, in dem die Sünder bestraft werden. Er sieht den Abgrund für die Ungläubigen und die Verhandlung der Engel mit den Sündern. Der Sohn Gottes steigt aus dem Himmel und verkündet den Sündern sonntägliche Ruhe von ihren Qualen. Schließlich wird Paulus auch in das Paradies geführt, wo er die Patriarchen trifft. An dieser Stelle aber bricht der lateinische Text ab. Während die griechischen sowie die koptischen, äthiopischen und syrischen Handschriften dieser Struktur Hölle und Himmel folgen, verschwindet das Paradies seit dem 6. Jahrhundert nach und nach aus den lateinischen Handschriften. Die populärsten Fassungen sind auf die Hälfte gekürzt, und zwar um alles, was den Menschen Hoffnung geben könnte: die Fürsprache der kosmischen Mächte für den sündigen Menschen bei Gott, den Besuch des Paulus in der Stadt der Gerechten, und die Beschreibung des Paradieses. Übrig bleiben die düsteren Visionen des Höllenraums, in dem sich nun auch die gerechte Seele wiederfindet. Neue Straforte und Sündenkategorien wurden hinzugefügt, so dass die *Visio Pauli* am Ende keinen Einblick mehr in das Paradies gewährt, sondern vor allem einen Überblick über die verschiedenen Sünden und die entsprechenden Strafen auf dem Weg ins Jenseits darbietet.

den 2006. Sie möchte zeigen, dass die (in Ost und West überlieferte) Paulus-Apokalypse und die (nur im Westen überlieferte) Visio Pauli „zwei verschiedene Ausführungen ein und desselben Stoffes sind und als solche konsequent voneinander unterschieden werden müssen". Über dieser berechtigten Forderung nach Unterscheidung darf jedoch die gemeinsame Zuschreibung an Paulus unter Rückgriff auf 2 Kor 12,2–4 nicht vernachlässigt werden. Es handelt sich um Varianten desselben Stoffes, die gerade in ihrer Varianz und Unterschiedenheit ein Spiegel der unterschiedlichen Entwicklungen in Ost und West sind. Heute zeugen über 200 lateinische Handschriften von dem großen Einfluss, den die Schrift auf die Mentalitätsgeschichte Westeuropas hatte. Siehe auch Nicole Volmering, The Adaptation of the Visio Sancti Pauli in the West. The Evidence of Redaction VI, in: Peritia 31 (2020) 225–254.

Ungewisse Wege: Die Vielfalt eschatologischer Vorstellungen in Byzanz

Während sich im Westen die eschatologischen Phantasien, die Lehre vom Purgatorium und die durch die irischen Mönche eingeführte kirchliche Bußpraxis zwischen dem 5. und 7. Jahrhundert zu einer recht einheitlichen Vorstellungswelt verbanden, herrschte in Byzanz eine schwerer zu überschauende Vielfalt an Jenseitsvorstellungen.[32]

Auch hier gab es die Vorstellung vom Gericht, bei dem die guten und die bösen Taten von Engeln und Dämonen gegeneinander abgewogen werden, und auch hier verband sich diese Vorstellung mit der Angst vor der „makellosen göttlichen Waage", wie Gregor von Nazianz es in einem seiner Gedichte ausdrückte.[33] Sehr beliebt und sicherlich ein Reflex aus der irdischen Lebenswelt war in diesem Zusammenhang die Vorstellung, dass der Weg zum Himmel von Zollstationen gesäumt ist, welche von Dämonen bewacht werden.[34]

Eine recht ausgefeilte Version dieser Idee bietet eine Predigt aus dem 5. oder 6. Jahrhundert, die mit Kyrill von Alexandrien einem Zeitgenossen Augustins zugeschrieben wurde. Demnach wird die ängstliche Seele im Moment des Todes sowohl von himmlischen Armeen als auch von feindlichen Mächten – unter ihnen die „Steuereintreiber der Lüfte" (πρακτοψηφισταὶ τοῦ ἀέρος) – in Empfang genommen. Vom Teufel vorgeführt und von Engeln durch die Lüfte begleitet, müssen sie dann verschiedene Zollstationen passieren, jede einer bestimmten Leidenschaft oder Sünde zugeordnet. An jedem Zollhaus präsentieren die Engel den Dämonen die guten Werke der Verstorbenen. Wenn sie passieren können, werden die Seelen an einen Ort unbeschreiblicher Freude geführt. Wenn nicht, werden sie von „äthiopischen Dämonen" in den Hades gebracht.[35]

32 Das Folgende verdankt sich im Wesentlichen Marinis, Death and the Afterlife (s. Anm. 7).

33 Gregor von Nazianz, Carmen lugubre pro sua anima (PG 37, 1396): μούνην δὲ τρομέω καθαρὴν πλάστιγγα Θεοῖο. Belege für die Vorstellung einer Abwägung der menschlichen Taten bei Marinis, Death and the Afterlife (s. Anm. 7), 18 f.

34 Zu diesem Motiv vgl. Saskia Dirkse, Teloneia. The Tollgates of the Air as an Egyptian Motif in Patristic Sources and Early Byzantine Hagiography, in: Panagiotis Roilos (Hg.), Medieval Greek Storytelling. Fictionality and Narrative in Byzantium (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 12), Wiesbaden 2014, 41–53; Brian E. Daley, „At the Hour of Our Death". Mary's Dormition and Christian Dying in Late Patristic and Early Byzantine Literature, in: DOP 55 (2001) 71–89.

35 Kyrill von Alexandrien, Homilia XIV De exitu animi, et de secundo adventu (PG 77, 1072–1089). Zu dieser bislang wenig beachteten Predigt siehe Emmanuella Grypeou, Demonic „Tollhouses" and Visions of the Afterlife in Pseudo-Cyril of Alexandria's Homily: De exitu animi, in: Hector M. Patmore – Josef Lössl (Hgg.), Demons in Early Judaism and Christianity. Characters and Characteristics (Ancient Judaism and Early Christianity 113), Leiden 2022, 196–213.

Ganz anders stellt sich Dorotheus von Gaza den Zustand der Seele nach dem Tod vor. Dorotheus, der im 6. Jahrhundert im monastischen Zentrum Palästinas lebte und als der große Psychologe unter den Wüstenmönchen gilt, entwirft in Anlehnung an Origenes[36] in einer Belehrung „Über die Furcht vor den kommenden Bestrafungen“[37] ein düsteres Bild vom Zustand der Seele nach ihrer Trennung vom Körper. Die Seelen, so Dorotheus, erinnern sich nach dem Tod an alles Hiesige: „Worte und Taten und Gedanken, und nichts davon kann sie jemals vergessen.“[38] Während sie sich aber, solange sie noch im Körper sind, von körperlichen Regungen, sei es Genuss oder Schmerz, hin und wieder ablenken können, seien sie nach dem Tod ihrer Erinnerung ohne jede Möglichkeit der Ablenkung unentrinnbar ausgeliefert. „Was sie aus Tugend oder aus Leidenschaft getan hat, all das erinnert sie, und nichts davon geht verloren.“[39] Nicht eine irgendwie kontrahierte Erinnerung an ihre Lebenshaltung, sondern eine unbarmherzig detailgenaue Erinnerung an jede einzelne Sünde in Taten und Gedanken und die davon betroffenen Menschen und Orte begleite (und quäle) die Seele in Ewigkeit. Deshalb sei es für den Menschen so wichtig, ja heilsnotwendig, in diesem Leben beständig die guten Gedanken zu kultivieren.

Bei aller Ähnlichkeit mit Blick auf die Todesangst – Kyrills oben erwähnte Predigt beginnt mit einem 14fachen „Ich fürchte mich“ (φοβοῦμαι)! – ist im Vergleich mit den westlichen Quellen doch beachtenswert, dass die byzantinischen Schriften offenbar ein anderes pädagogisches Ziel mit ihren Imaginationen des Jenseits verfolgen. Nicht eine „Logik des Schreckens“, von der Kurt Flasch

36 Vgl. Origenes, De principiis 2,10,4 (TzF 24, 428; Görgemanns – Karpp), in Auslegung von Jes 50,11: „Mit diesen Worten wird offenbar angedeutet, dass jeder Sünder sich selbst die Flammen seines eigenen Feuers anzündet und nicht in irgendein Feuer geworfen wird, das schon von einem anderen entzündet worden war und vor ihm selbst existierte. Die Nahrung und der Stoff dieses Feuers sind unsere Sünden.“ (*Per quos sermones hoc videtur indicari, quod unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis accendat, et non in aliquiem ignem, qui antea iam fuerit accensus ab alio vel ante ipsum substiterit, demergatur. Cuius ignis esca atque materia sunt nostra peccata*).

37 Vgl. Dorotheus von Gaza, Doctrinae diversae XII (FC 37, 352–374; Pauli). Die jüngste große Studie zu Dorotheus von Gaza: Michael W. Champion, Dorotheus of Gaza and Ascetic Education (OECS), Oxford 2022; zum Aspekt der Erinnerung siehe Gabriele Ziegler, Das Erinnerungsübel. Seeleneinsichten der Wüstenväter und Wüstenmütter, in: EuA 95 (2019) 315–327, bes. 325.

38 Dorotheus von Gaza, Doctrinae diversae XII,128 (FC 37, 359; Pauli): Πάντων γὰρ μέμνηνται αἱ ψυχαὶ τῶν ἐνταῦθα, καθὼς λέγουσιν οἱ Πατέρες, καὶ λόγων καὶ ἔργων καὶ ἐνθυμήσεων, καὶ οὐδενὸς τοῦτων δύνανται ἐπιλαθέσθαι τότε.

39 Ebd., (FC 37, 360; Pauli): Ἃ δὲ ἐποίησε κατ’ ἀρετὴν ἢ κατὰ πάθος, τούτων μέμνηται, καὶ οὐδὲν ἐξ αὐτῶν ἀπόλλει.

im Blick auf Augustins späte Gnadenlehre gesprochen hat,[40] sondern die Ermunterung zur Verbesserung des Lebens spricht aus diesen Texten. Im Unterschied zu den westlichen Imaginationen der Reise ins Jenseits ist die Seele nach dem Tod hier auch nicht allein, sondern umringt von guten und bösen Begleitern. Sie mögen zwar in einer ähnlich prekären Lage sein wie in den westlichen Jenseitsvorstellungen, aber sie wirken weniger einsam. Und es gibt eine (wenn auch geringfügig) größere Chance für die Seelen, im Himmel zu landen. Denn im Zweifelsfall überwiegt die Gnade Gottes. Dorotheus von Gaza sagt selbst über die „Bösen und Unwissenden": Dennoch ist Christus ihre Hoffnung.[41]

Eine sehr weit verbreitete Geschichte, die diese Hoffnung illustriert, ist erstmals bei Anastasios Sinaites im 6. Jahrhundert überliefert und erzählt von einem karthagischen Unteroffizier, der während einer Pest stirbt und in einem Kloster begraben wird, aber nach wenigen Stunden wieder erwacht und den Mönchen, die sein Rufen aus dem Grab gehört haben, von seiner Himmelsreise berichtet.[42] Nachdem er in Begleitung seiner beiden guten Engel den Weg durch die Zollhäuser gemacht habe und seine Engel an jedem Zollhaus mit den Dämonen die schlechten Taten mit guten ausgeglichen hätten, sei der Kredit an guten Taten kurz vor dem Ziel, am Tor der Unzucht, das nah am Tor des Himmels gelegen sei, bereits aufgebraucht gewesen. Daraufhin hätten die äthiopischen Dämonen ihn in den Hades geschickt. Aber dank der intensiven Fürsprache seiner Engel, die sogar den Weg in den Hades nicht scheuten, habe er nochmals eine Chance erhalten.

In vielen griechischen und auch syrischen Quellen findet sich aber eine wiederum ganz andere Vorstellung vom Schicksal der Verstorbenen, nämlich dass sie im Zustand des Schlafens sind. Diese Idee bietet die Möglichkeit, die Vorstellung von einer Trennung von Körper und Seele und somit auch die Idee von der Seelenreise zu umgehen, und sie ist mit der auch biblisch bezeugten Erwartung der körperlichen Auferstehung leichter vereinbar. Die Vorstellung vom Schlafzustand wurde im Osten häufig in einem Atemzug mit einer rationalistischen Kritik am Heiligenkult formuliert.[43]

Gegen solche Vorstellungen wiederum richtete sich der Widerstand kirchlicher Autoritäten wie des Presbyters Eustratios, der in den letzten Jahren des 6. Jahrhunderts in Konstantinopel ein Werk „Über den Zustand der Seele nach dem Tod" verfasste, indem er mithilfe zahlreicher Zitate aus den Vätern nachzuweisen

40 Kurt Flasch, Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397. De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2. Lateinisch-deutsch (ExCl 8), Mainz 1990. Freilich ist diese Sicht auf Augustins Gnadenlehre nicht unwidersprochen geblieben.

41 Vgl. Dorotheus von Gaza, Doctrinae diversae XII, 129 (FC 37, 362; Pauli).

42 Siehe Dirkse, Teloneia (s. Anm. 34), 46–49.

43 Vgl. Nicholas Constas, „To Sleep, Perchance to Dream". The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature, in: DOP 55 (2001) 91–124.

versuchte, dass die Seelen der Verstorbenen nach dem Tod durchaus weiterhin aktiv seien und aus eigener Kraft Kontakt zu den Lebenden aufnehmen könnten. Für ihn gab es allerdings keine „Durchschnittschristen", deren Status unsicher war. Vielmehr seien sämtliche Seelen im Jenseits entweder gut oder schlecht, entweder im Himmel oder in der Hölle. Und von dort könnten sie den Menschen auf dieser Erde sowohl Gutes als auch Böses widerfahren lassen. Umso wichtiger sind für Eustratios die Rituale und Gebete der Lebenden für die Verstorbenen. Allerdings verschiebt sich mit dieser Vorstellung die Motivation für das Totengebet – die Verstorbenen werden jetzt nicht zuletzt im eigenen Interesse der Hinterbliebenen zur Besänftigung der aktiven und daher potenziell hilfreichen oder auch gefährlichen Seelen im Jenseits ausgeführt.[44]

Andreas von Kreta macht zu Beginn des 8. Jahrhunderts in einer Predigt „Über das menschliche Leben und die Verstorbenen"[45] die faktisch im byzantinischen Osten herrschende Ungewissheit zum Programm: „O Mensch, forsche nicht nach dem Zustand der Seele nach ihrem Ausgang aus dem Körper, denn es ist nicht meine oder deine Sache, nach diesen Dingen zu fragen. Es ist uns nicht einmal gegeben, das Wesen der Seele zu kennen – wie könnten wir die Natur ihrer Ruhestätte kennen?"[46] In diesem Bekenntnis zur Ungewissheit besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Byzanz und Westrom am Ende der Antike.[47] Die lateinische Kirche versorgte ihre Gläubigen mit einheitlicheren, eindeutigeren und konkreteren Visionen vom Weg der Seelen ins Jenseits, und vor allem von der Prüfung und der Aufrechnung der Sünden. Die östlichen Autoren kennen diese Ideen zwar auch, aber sie senden die Seele immer mit begleitenden Engeln auf diese Reise. Was also die Verstorbenen im lateinischen Westen und im griechischen Osten wesentlich voneinander unterschied, war das unterschiedliche Gefühl der Entfernung oder aber bleibenden Verbindung mit den Toten.

Wieder lässt sich eine bedeutsame Verschiebung anhand einer kleinen Beobachtung an einem Text verdeutlichen. Der um das Jahr 500 schreibende geheimnisvolle Autor (Pseudo-)Dionysios Areopagita hatte in seiner Schrift „Über die Kirchlichen Hierarchien" unter anderem einen Überblick über die

44 Vgl. Eustratios von Konstantinopel, De statu animarum post mortem (CPG 7522). Siehe dazu Nicholas Constas, An Apology for the Cult of the Saints in Late Antiquity: Eustratios Presbyter of Constantinople, on the State of Souls after Death (CPG 7522), in: JECS 10 (2002) 267–285.

45 Vgl. Andreas von Kreta, Oratio 21 De humana vita et de defunctis (PG 97, 1267–1304).

46 Ebd. (PG 97, 1289C): δεῦρο οὖν, τῶν εἰρημένων ἀφέμενος, ἄνθρωπε, τὴν τοῦ ἡμετέρου σώματος διδάσκου διαλύσιν, μὴ τὴν τῆς ψυχῆς ἐρεύνα κατάστασιν μετὰ τὴν ἐκ τοῦ σώματος ἔξοδον, ὅτι μὲ πρὸς ἐμοῦ καὶ σοῦ ταῦτα ζητεῖν.

47 Vgl. Brown, Gloriosus Obitus (s. Anm. 5), 289–314.

Bestattungspraktiken der Kirche und die damit zusammenhängende Theologie geboten.[48] Nachdem er ein Gebet des Bischofs um Vergebung der Sünden der Verstorbenen und ihre Aufnahme in die Schöße der Väter zitiert hat, erläutert er, dass „die Gebete der Gerechten allein in diesem Leben wirksam sind (ἐνεργοῦσι), nicht aber nach dem Tod, für diejenigen, die heiliger Gebete würdig sind". Der angebliche Apostelschüler argumentiert hier ganz ähnlich wie Augustinus in *De cura pro mortuis gerenda*, und die vielen Leser, die seine Schrift seit dem ersten Drittel des 9. Jahrhunderts in lateinischer Übersetzung gefunden haben, dürften sich in ihrer von Augustinus geprägten Sicht der Dinge bestätigt gefühlt haben. Im byzantinischen Osten aber haderte zur selben Zeit ein anderer pseudonymer Autor, der den Text des Dionysios im Namen des großen Kirchenlehrers Johannes von Damaskos kommentierte, mit dieser Einschränkung und wendete den Sinn mit wenigen kleinen Eingriffen in das Gegenteil: „Die Gebete der Heiligen sind wirksam (ἐνεργοῦσι) im Leben, und umso mehr nach dem Tod, für diejenigen, die heiliger Gebete würdig sind, das heißt die Glaubenden."[49] Zweifach wird hier die Wirksamkeit des Gebets der Heiligen für die Menschen geweitet: Sie gilt nicht nur für Lebende, sondern auch für Tote. Und „würdig" von ihnen zu profitieren sind alle Glaubenden. Um ganz sicherzugehen, fügt der Kommentator noch verstärkend an, dass das entscheidende griechische Wort vor „Tod" nicht anders zu verstehen sei als „umso mehr" – „im Leben, und umso mehr nach dem Tod"[50].

Rastplätze am Weg: Liturgie als Gebet der Lebenden mit den Verstorbenen in Ost und West

Die gemeinsamen Mahlzeiten, welche die Christen in den ersten Jahrhunderten so selbstverständlich an den Gräbern ihrer Toten hielten wie ihre nichtchristlichen Nachbarn, ermöglichten den Hinterbliebenen eine leib-seelisch erfahrbare Gemeinschaft mit ihren Verstorbenen. Diese Gemeinschaft basierte auf der Vorstellung der anhaltenden Fürsorge füreinander, wie sie im Grabgedicht des Gaudentius für Bassa so anrührend zum Ausdruck kommt. In diesem Kontext

48 (Ps.-)Dionysios Areopagita, De ecclesiastica hierarchia 7–9 (PTS 67, 120–132; Heil – Ritter).

49 (Ps.-)Johannes von Damaskus, De iis qui in fide dormierunt 4 (PG 95, 249D), vgl. Marinis, Death and the Afterlife (s. Anm. 7), 98 f. mit griechischen Texten in den Anm. 48–50 auf S. 162. Marinis kommentiert zutreffend: „With two minor adjustments – that the prayers help all believers, and even more so after death – he turns pseudo-Dionysios's highly limiting statement into one that concerns all who have died in faith, regardless of their conduct in life."

50 (Ps.-)Johannes von Damaskus, De iis qui in fide dormierunt 4 (PG 95, 249D): Τὸ δὲ, μήτιγε, πάντως ἐνταῦθα μηδὲν ἕτερον ἢ τὸ, πόσῳ γε μᾶλλον.

bedeutete Totengebet zugleich das Gebet der Toten für die Hinterbliebenen wie die Fürbitte der Hinterbliebenen für die Verstorbenen. Es war gewissermaßen die sprachliche Gestalt der gegenseitigen Fürsorge.

Mit der Abschaffung der Totenmähler im 5. Jahrhundert ging nicht nur die ganzheitliche, leib-seelische Erfahrung der Teilhabe am Schicksal der Verstorbenen verloren, es änderten sich auch die Bedingungen für das Totengebet. Wenn nur noch am Altar Gottes der Toten gedacht werden konnte, wie Monnica es wünschte – oder besser gesagt: wie Augustinus es durch die Darstellung seiner Mutter forderte –, dann rückten die Verstorbenen buchstäblich in die Ferne. Die verschiedenen in Ost und West kursierenden Offenbarungen und Visionen von Himmelsreisen mögen das Gefühl der Ferne noch verstärkt haben. Im griechischen Osten wie im lateinischen Westen setzte sich die Vorstellung durch, dass sich die Wege der Toten je nach ihrem Lebenswandel auf der Erde trennten. Während die Durchschnittschristen entweder im Schlaf bis zur Auferstehung ausharrten oder ihre Prüfungsreise durch die himmlischen Zollstationen antraten oder für ihre Sünden im Fegefeuer gereinigt wurden, waren die Heiligen bereits unmittelbar nach dem Tod zu Gott gelangt und befanden sich schon in seiner ewigen Gegenwart. Sie waren nun die einzigen, die bei Gott Fürbitte für die Lebenden einlegen konnten. Damit übernahmen die Heiligen und Märtyrer die Funktion, welche in den ersten vier Jahrhunderten die Familienangehörigen füreinander übernahmen.

Während also die Heiligen für die Lebenden Fürsprache bei Gott einlegen konnten, baten die Hinterbliebenen für die Verstorbenen in Mittellage oder im Zwischenzustand um Ruhe, Frieden und Vergebung der Sünden. Diese Praxis setzte sich durch, obwohl Theologen in Ost wie West betonten, dass die Verstorbenen von diesen Gebeten keinen wirklichen Nutzen haben konnten, da der Zustand der Seelen nach dem Tod ganz und gar von den Taten während ihres Lebens abhänge. Dies war nicht zuletzt ein pädagogisch motivierter Gedanke, der der kirchlichen Disziplinierung diente, wobei im Westen eher eine Art schwarze Pädagogik der Angst zur Anwendung kam, während im Osten offenbar die Hoffnung auf die Gnade Gottes zur Besserung in diesem Leben antreiben sollte. Und natürlich hatten die Kirchen und Klöster auch ein vitales ökonomisches Interesse an diesen Feiern.[51]

So etablierten sich gerade in den Jahrhunderten, in denen sich die Wege der Jenseitsvorstellungen in Ost und West trennten, Liturgien für das kirchliche Gebet, die in Ost und West gleichermaßen die Gemeinschaft der Lebenden mit

[51] Diesen Zusammenhang zwischen Totengedenken und Ökonomie hat Brown, Ransom of the Soul (s. Anm. 5) für den lateinischen Westen prägnant herausgearbeitet. Marinis, Death and the Afterlife (s. Anm. 7), 93–106, hat gezeigt, dass er für den byzantinischen Osten ebenso zutreffend ist.

allen Toten behaupten. Auch die verstorbenen „Durchschnittschristen" werden durch das Gedächtnisgebet in diese Gebetsgemeinschaft von Lebenden und Toten integriert. Mit anderen Worten: Was sich in beiden Kulturen trotz unterschiedlicher Jenseitsvorstellungen herausbildet, ist die Vorstellung eines Gebets der Lebenden *mit* den Toten in der Liturgie.
In gewisser Hinsicht bot die Liturgie also einen Ersatz für die Gemeinschaft mit den Toten in den frühchristlichen Mahlfeiern an den Gräbern, wenn auch einen weniger unmittelbar leiblich erfahrbaren Ersatz. Das byzantinische Typikon des Mamas empfiehlt, 40 Tage lang nach dem Tod ein gestempeltes Stück Brot im Namen des Verstorbenen bei der Eucharistie zu opfern[52] – vielleicht ein zarter Rest von den Kuchen, die man zu den Totenmählern an die Gräber brachte, und in jedem Fall eine lukrative Einnahmequelle für das Kloster. Die eucharistischen Hochgebete schließen das Gedächtnis der Verstorbenen ein und bitten um Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen mit allen Heiligen.

Vergegenwärtigt man sich nun, in welchen Räumen diese Liturgien gefeiert wurden, so zeigen sich in Architektur und Ikonographie wiederum unterschiedliche Ausprägungen dieser gemeinsamen Idee einer Gemeinschaft von Lebenden und Toten in der Liturgie. In Ravenna, das im 6. Jahrhundert zunächst unter westgotischer und dann unter byzantinischer Herrschaft stand,[53] kann man sich diese Unterschiede noch heute auf engstem Raum vor Augen führen, wenn man nacheinander die beiden Kirchen S. Apollinare Nuovo und S. Vitale besucht.[54]

Die zu Beginn des Jahrhunderts von dem Westgoten Theoderich als Palastkapelle errichtete und ursprünglich Christus dem Retter geweihte Kirche S. Apollinare (Basilica Salvatoris) ist eine Langhausbasilika. Wer sie betritt, hat einen langen Weg von 35 Metern bis zum Altarraum vor sich, in dem ein thronender Christus dargestellt ist. Dieser Weg ist flankiert von zahllosen Märtyrern und Heiligen, die alle gemeinsam nach vorn strömen. Blick und Gang der Eintretenden werden durch die Raumanlage und das Bildprogramm unweigerlich nach vorn gezogen, wo eine Darstellung von Christus auf dem Richterstuhl die Ankommenden erwartete. Die an der Liturgie Beteiligten befinden sich in sehr unterschiedlichem Abstand zum Geschehen am Altar und zum richtenden Christus. In diesem langgezogenen Bau hatten die Versammelten den langen Weg zum Richterstuhl Christi vor Augen, der hinter den Verstorbenen und vor den noch Lebenden lag.

52 Vgl. Σοφρώνιος Ευστρατιαδης, Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Μονῆς τῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος, in: Ἑλληνικὰ 1 (1928) 256–310, hier: 291.

53 Zu dieser Phase in der Geschichte Ravennas vgl. Judith Herrin, Ravenna. Capital of Empire, Crucible of Europe, Princeton – Oxford 2020, 89–202.

54 Zu den beiden Kirchen vgl. Carola Jäggi, Ravenna. Kunst und Kultur einer spätantiken Residenzstadt, Regensburg 2013, 168–190 (S. Apollinare) und 238–259 (S. Vitale).

Wer dagegen die nur wenige Jahrzehnte später als bischöfliche Grablege errichtete Rundbasilika San Vitale betritt, findet sich in einem kompakten, als Achteck angelegten Raum unter einer imposanten Kuppel wieder. Hier wird der Blick nach oben gezogen, wo er wiederum auf biblische Figuren der Heilsgeschichte, auf Märtyrer und Heilige trifft. Auf dem Apsismosaik ist der Empfang der Guten und Gerechten bei Christus in paradiesischer Landschaft dargestellt. In diesem Raumgefüge feiert die Versammlung der Lebenden die Liturgie unter der großen Kuppel, umgeben von den Heiligen und Gerechten.

Bis heute können diese beiden Basiliken ihren Besuchern ein Gespür dafür vermitteln, wie unterschiedlich sich das Beten in Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten angefühlt haben mag in einem Langraum, der den von Heiligen gesäumten Weg ins Heil symbolisiert, oder unter der Kuppel eines Rundbaus, in dem die feiernde Gemeinde in den Kreis der himmlischen Heerscharen förmlich eingeschlossen ist. In den folgenden Jahrhunderten würde sich im lateinischen Westen der Typ der Langhausbasilika durchsetzen mit der sinnfälligsten Ausprägung in der gotischen Kathedrale, die in ihrer Symbolik als Weg aus der Dunkelheit des irdischen Daseins ins Himmlische Jerusalem beschrieben worden ist. Im Osten dagegen wird der runde Kuppelbau die Standardform christlicher Kirchen, wobei die Kuppel als Symbol des ausgespannten Himmels der Ewigkeit gedeutet wird, an welcher die feiernde Gemeinschaft Anteil hat. Es mag Zufall sein, dass sich im Westen der langgestreckte Basilika-Typ durchgesetzt hat, der auf den Thron des zu Gericht sitzenden Kaisers ausgerichtet war, während im Osten der Rundbau zur Standardform wurde, den die Römer ursprünglich vor allem für Grabbauten verwendeten. Zufall oder nicht – in jedem Fall entsprechen die beiden Architekturformen den horizontal-zeitlichen beziehungsweise vertikal-räumlichen Vorstellungen vom Weg der Seelen im Jenseits und den damit verbundenen Pädagogiken, die sich am Ende der Antike in Ost und West herausgebildet hatten.

Warum für die Verstorbenen beten?

Literarisch-theologische und narrative Quellen zum Totengebet im Mittelalter

Andrea Riedl

Dicit Vincentius in Speculo naturali quod elephantes habent hoc in natura si unus ceciderit et surgere nequit ceteri concurrunt et elevant eum cum clamaverit. Multo magis nos animabus que ceciderunt in penam purgatorii subvenire debemus cum orationibus et bonis operibus!

[*Sermo pro defunctis*, ThULB Jena, Ms. El. f. 50a, fol. 133ra]

Vinzenz von Beauvais [† ca. 1264] schreibt in seinem *Speculum naturale*: Es gehört zum Wesen von Elefanten, dass – wenn einer von ihnen stürzt und nicht mehr aufstehen kann – die übrigen herbeieilen und den um Hilfe Brüllenden aufrichten. Um wieviel mehr müssen wir den Seelen, die gestürzt sind, in der Qual des Purgatoriums durch Gebete und gute Werke zu Hilfe kommen!

Einführung

Im Bestand des Regensburger Historischen Museums befindet sich eine Leihgabe des Bayerischen Nationalmuseums in München: ein Altarretabel mit einem sogenannten „Armeseelenzyklus“[1] einer anonymen, vermutlich niederbayerischen Werkstatt aus den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts. Zu sehen ist ein vierteiliger Bildzyklus, in dessen Mittelpunkt die Seelen der Verstorbenen an den vier eschatologischen *loci* dargestellt sind: von links nach rechts das

[1] Niederbayern (?) um 1480, Bayerisches Nationalmuseum, München (MA 3304, 3351, 13/284, 18/203). Für einen historischen Überblick über das Motiv der Armen Seelen in der Volksfrömmigkeit mit besonderem Fokus auf Bayern vgl. Günther Thomann, Die Armen Seelen im Volksglauben und Volksbrauch des altbayerischen und oberpfälzischen Raumes, in: Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg 110 (1970) 117–125.

DOI 10.17438/978-3-402-25122-5

Purgatorium, die Pforte zum Paradies (bezeichnenderweise mit dem Regensburger Stadtwappen), der Vorhof zur Hölle mit dem Höllenschlund, und die Fürsorge der Lebenden für die Verstorbenen in Form von Gebeten, Messen und karitativen Werken in und außerhalb eines Kirchengebäudes. Der zyklische Charakter dieses Altarretabels unterstreicht die theologische und katechetische Auffassung, dass Gebet, Eucharistie und Almosen der Lebenden eng mit dem verbunden sind und aktiv zu beeinflussen vermögen, was die Theologie spätestens seit Tertullian als den *Zwischenzustand* der Seelen (das eschatologische *interim*) bezeichnet[2] – der Zustand oder Aufenthaltsort, ja das Schicksal der menschlichen Seele zwischen dem individuellen Tod und dem Jüngsten Gericht am Ende der Zeiten. Während die drei eschatologischen *loci* Himmel, Hölle und Zwischenzustand sowohl in spätantiken und mittelalterlichen Quellen als auch in der modernen Sekundärliteratur reichlich Aufmerksamkeit erhalten haben und – eingegossen in verschiedenste literarische Genera – breiten Raum in vormodernen und heutigen Bibliotheken einnehmen, gilt dies nicht gleichermaßen für den vierten und übertragenen *locus* der Fürsorge der Lebenden für die Toten. Zwar erscheint seit dem frühen Christentum die Annahme und homiletische Ermutigung weithin gefestigt, dass die Lebenden Einfluss auf das Schicksal der Verstorbenen nehmen können.[3] Die Praxis des Totengebetes und die Hoffnung auf das Nutzbringende guter Taten für die Verstorbenen im jenseitigen Zwischenzustand sind hinreichend dokumentiert – in christlicher Erbauungsliteratur, anhand materieller Quellen wie der Grabepi-



Abb. 1: *Die heilige Messe*, Bayerisches Nationalmuseum München

[2] D. h. das sogenannte *refrigerium interim*: Tertullian, *De monogamia* 10,4 (CCSL 2/2, 1243,23–25; Dekkers): *Enimvero et pro anima eius orat, et refrigerium interim adpostulat ei, et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis eius*; vgl. Alfred Stuiber, Refrigerium interim. Die Vorstellung vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Theophaneia 11), Bonn 1957.

[3] Vgl. dazu den Beitrag von Katharina Heyden in diesem Band (S. 23–44).

grafik, in Zeugnissen zahlreicher Stiftungen und Schenkungen an geistliche und gemeinnützige Häuser insbesondere seit dem Frühmittelalter, in Visionsliteratur, Revelationen, Exempla und in Beschreibungen von Jenseitsreisen, mit denen nicht nur Dante Alighieri Karriere machte.[4] Die Beschäftigung der Scholastik mit dem Fegefeuer und seine später vergleichsweise nüchtern ausfallende lehramtliche Definition auf den Konzilien von Lyon (1274), Ferrara-Florenz (1438/39) und Trient (1545–1563) gelten ideengeschichtlich daher zwar nicht als Initialzündung, wohl aber als eine wichtige Triebfeder für Motivik, Theologie und Literatur in Bezug auf den Zwischenzustand der Seele ab dem 12. Jahrhundert.[5]

Angesichts dieses Reichtums an Quellenmaterial zum Jenseits ist es auffällig, dass die Frage des *Warum* oder *Woraufhin* von Gebeten und karitativen Werken für die Verstorbenen, nach ihrer Ziel- und Ausrichtung bisher vergleichsweise selten an die Quellen herangetragen wurde.[6] Dabei eröffnet die

4 Vgl. etwa Peter Dinzelbacher, Vision und Visionsliteratur im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23), Stuttgart 1981, bes. 29–56, der den Quellen noch sehr explizite, letztlich nicht konsensfähige Gattungskriterien anlegte. Im modernen Forschungsdiskurs in und zwischen den beteiligten Disziplinen herrscht zu Recht rege Diskussion über Definition und Abgrenzung einzelner literarischer Genera sowohl im zeitgenössischen Kontext der Quellen als auch in ihrer modernen Zuordnung. Nur ein Projekt sei exemplarisch erwähnt: Eine internationale Forschungsgruppe zur Erstellung eines *Repertorium Auctorum Polemicorum* (RAP) arbeitet im Sinne der Digital Humanities an einer möglichst lückenlosen Sammlung und Beschreibung polemischer Werke im Mittelalter, die im Kontext der kirchlichen und theologischen Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel stehen. Eine in der Forschung bislang noch nicht geleistete konsensfähige Gattungscharakterisierung von *Polemik* wird in diesem Rahmen erarbeitet; vgl. Repertorium Auctorum Polemicorum (RAP), De pace et discordia inter Ecclesiam Graecam et Latinam. URL: https://pric.unive.it/projects/rap/home [Abruf: 27. Juni 2024].

5 Vgl. Andrea Riedl, Das Purgatorium im 13. Jahrhundert: Schlaglichter auf ein Novum der ost-westlichen Kontroverstheologie am Vorabend des II. Konzils von Lyon (1274), in: AHC 46 (2014) 355–370, bes. 356–364. Zum Fegefeuer am Konzil von Trient vgl. den Beitrag von Klaus Unterburger in diesem Band (S. 77–91).

6 Zu Gebet und guten Taten vgl. insbesondere Andreas Merkt, Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt 2005, 63–64; vgl. Vasileios Marinis, Death and the Afterlife in Byzantium. The Fate of the Souls in Theology, Liturgy, and Art, Cambridge 2017, 93–106 (= Teil II, Kap. 7); vgl. Nicholas Constas, „To Sleep, Perchance to Dream". The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature, in: DOP 55 (2001) 99–105; vgl. das an Primärquellen reiche Standardwerk von Joseph Ntedika, L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IV^{e}–VIII^{e} s.) (RAfTh 2), Louvain – Paris 1971, IX: „Cependant, il ne suffit pas de constater cette pratique, il faut essayer d'en retrouver aussi la signification: les chrétiens priaient pour les morts, mais que pouvaient-ils espérer leur obtenir par cette prière? Par ailleurs, cette signification n'a-t-elle pas varié siuvant les temps et les lieux?" Ntedika beschränkt seine Studie auf den Westen von der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts bis zum Vorabend der

Frage ganze Horizonte von Erläuterungen und Antwortversuchen, die ihrerseits die Bandbreite von pädagogisch-didaktischen, seelsorglich-katechetischen, moralisch-ethischen, homiletischen oder auch politischen Absichten spiegeln. Es geht also um das eschatologische Schrifttum – um die *letzten Dinge* – und seine jeweils zeitgebundenen, zumeist traditions-verankerten und zugleich oft innovativen Vorstellungen des Jenseits. Diese Vorstellungen zeugen von Lehren und (Gegen-)Entwürfen des Zwischenzustandes der Seelen. Sie haben das bleibende Band zwischen Lebenden und Toten, zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Immanenz und Transzendenz zum Inhalt. Schließlich sind sie aufschlussreich für die jeweilige Praxis der Totenfürsorge – sei sie institutionalisiert wie im Fall von Klöstern, Ordensgemeinschaften, Stiftungen oder auch Universitäten im Mittelalter, die sich dieser Aufgabe widmen,[7] oder im privaten Bereich, der zu fassen quellenmäßig schwieriger und alltagsgeschichtlich von großem Interesse ist.[8]

Die Quellen

Die Quellenauswahl für diesen Beitrag erfolgte entlang einer zweistufigen Beobachtung: Wo vom Gebet für die Verstorbenen die Rede ist, liegt die Frage nach dem *Woraufhin* dieses Gebets allerdings nur selten im primären Interesse der Quellen. Dass die Frage dennoch keine moderne oder gar anachronistische Zugangsweise ist und den Quellen fremde Gesichtspunkte anlegt, zeigt ihr Aufkommen gerade in Prozessen, die die Ideengeschichte als Umbruchssituationen markiert. Drei solcher Umbrüche stellen den Anker unserer Suche nach Motiven und Zielen des Totengebets im Mittelalter dar: Erstens und zentral sind es die

karolingischen Reform zu Beginn des 8. Jahrhunderts. Eine entsprechende Studie für den Osten steht noch aus; vgl. Peter Brown, Der Preis des ewigen Lebens. Das Christentum auf dem Weg ins Mittelalter, Darmstadt 2018; vgl. Johannes Greifenstein, Das Gebet der Lebenden für die Toten. Anmerkungen zur Fürbitte für die Verstorbenen, in: JLH 58 (2019) 8–26, der sich dem Thema des Gebets für die Entschlafenen aus einer zeitgenössischen praktisch-theologischen Perspektive nähert, aber nur am Rande auf historische Entwicklungen eingeht; vgl. Megan McLaughlin, Consorting with the Saints. Prayer for the Dead in Early Medieval France, Ithaca – London 1994; vgl. Christopher Walter, Prayers for the Dead, in: André Vauchez (Hg.), Encyclopedia of the Middle Ages, Bd. 1, Cambridge u. a. 2000, 423–414, der in seinem kurzen historischen Überblick zum Totengebet in Ost und West feststellt, dass „Christian authors justified intercessory prayers for the dead by referring to the ‚custom of the universal church'" (413).

7 Vgl. etwa den Vortrag im Rahmen der Conway Lectures an der University of Notre Dame/IN von William J. Courtenay, Rituals for the Dead. Religion and Community in the Medieval University of Paris (The Conway Lectures in Medieval Studies), Notre Dame/IN 2019.

8 Vgl. etwa die neue Publikation von Elaine Stratton Hild, Music in Medieval Rituals for the End of Life, Oxford 2024.

im 12. und 13. Jahrhundert häufiger werdenden Debatten zwischen lateinischen und byzantinischen Gelehrten um die Beschaffenheit und Theologie des jenseitigen Zwischenzustandes. Diese Diskurse führten im Westen zur Aufnahme des Themas auf die Agenda der sogenannten Unionskonzilien von Lyon 1274 und Ferrara-Florenz 1438/39 und – auf längere Sicht – zur Präzisierung der Lehre der römischen Kirche zum Purgatorium. Zeitlich früher traten zweitens die sogenannten Petrobrusianer auf, eine häretisierte Gruppe in den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts, zu deren kirchlicher Hauptkritik die Leugnung der Wirksamkeit des Gebetes und der guten Werke für die Verstorbenen gehörte. Der dritte Kontext ist der erhöhte seelsorgliche Bedarf im Spätmittelalter, der eng verbunden ist mit dem Aufkommen neuer und gesellschaftlich tief verankerter Formen und Praktiken des gelebten Glaubens. Das herangezogene Quellenmaterial ist nicht selbst Gebets- oder liturgischer Text,[9] sondern es sind literarisch-theologische und narrative Werke, die vom Gebet für die Verstorbenen handeln, seine Wirkung untermauern, seine Zielrichtung lenken, dazu ermutigen oder Gegenpositionen entkräften wollen. Folgende drei Motivgruppen und Zielrichtungen des Gebets für die Verstorbenen haben sich dabei als zentral erwiesen:

1. Das Totengebet als *Rücklage*: Linderung jenseitigen Leidens und Anhäufung spirituellen Vorrats
2. Das Totengebet als *Deal*: Hilfe für Lebende und Verstorbene
3. Das Totengebet als *Assistenz*: Fürsorge und Verantwortung für die Verstorbenen

1 Das Totengebet als Rücklage: Linderung jenseitigen Leidens und Anhäufung spirituellen Vorrats

In monastischer und hagiographischer, aber auch scholastischer Literatur des Mittelalters kursiert die Erzählung über einen heiligen Altvater (*sanctus pater, senex,* θεοφόρος πατήρ) und seinen Schüler (*discipulus,* μαθητής), der als junger Mann stirbt. Die Art und Weise der Fürsorge des Altvaters um den jungen Verstorbenen wird als vorbildhaft und das interimistische Jenseits als Modell gezeichnet:

> „Als aber sein Schüler gestorben war, wollte der Altvater wissen, welche und welcherart Verdienste sich der junge Mann in seinem Leben erworben hatte. Er begann, mit inständigem Gebet zum Herrn zu rufen. Als er dies einige Stunden lang ohne

[9] Vgl. dazu die liturgiewissenschaftliche Sektion dieses Bandes, insbesondere die Beiträge von Jürgen Bärsch (S. 95–131) und Sebastian Braun (S. 249–276) zur lateinischen und von Peter und Daniel Galadza (S. 193–221) zur byzantinischen liturgischen Tradition.

Unterbrechung getan hatte, sah der Alte besagten jungen Mann bis zum Hals in einen Fluss aus Feuer eingetaucht stehen. Daraufhin wurde er noch eifriger im Gebet. Da sah er den jungen Mann nur mehr bis zur Hüfte eingetaucht, am folgenden und dritten Tag gar nur mehr bis zu den Knöcheln. Am letzten Tag aber sah der Alte, dass der junge Mann durch die Wohltat seines Gebetes gänzlich aus dem Flammenfluss befreit war."[10]

Cum autem defunctus esset discipulus eius, scire volens senex, que et qualia meruisset in vita sua iuvenis ille, cepit aures Domini orationum instantia propulsare. Cumque ista per aliqua horarum spatia indesinenter fierent, vidit senex predictum iuvenem in fluvio igneo usque ad gulam demersum. Cum ergo anxius orationi incomburet, conspicit eumdem usque ad cingulum, sequenti vero die sive tertia vidit eum usque ad talos, ultimo autem orationis beneficio ex toto liberatum conspexit.

Abgesehen von einer Verortung in den *Vitas patrum*[11] ist die früheste greifbare Quelle, die diese Erzählung argumentativ verwendet, ein Werk aus dem frühen 9. Jahrhundert, das unter dem Pseudonym Johannes von Damaskus kursiert: *Oratio de hiis qui in fide dormierunt* / Περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων.[12] Zwar ist es nicht direkt als Dialog komponiert, hat aber dennoch Ähnlichkeiten mit den seit dem 8. Jahrhundert weit verbreiteten Sammlungen von *Fragen und Antworten* (*quaestiones et responsiones*) und deren Bemühen, Autoritäten der Theologie und Eschatologie zum Jenseits und zum Zwischenzustand zu befragen.[13] Unter anderem[14] dieses Beispiel des Altvaters und seines Schülers dient

10 Tractatus contra Graecos – Traktat gegen die Griechen, lat.-dt., eingel., übers. und komm. von Andrea Riedl (FC 102), Freiburg i. Br. u. a. 2024, 139 f.

11 Vgl. Anonymus OP, Tractatus contra Graecos 2, 216–219 (CCCM 303, 64; Riedl).

12 Ps. Ioh. Damascenus, De his qui in fide dormierunt (PG 95, 247A–278C); unter diesen Vorzeichen erfolgte auch die Aufnahme in den oben (s. Anm. 10) zitierten Traktat gegen die Griechen eines anonymen Dominikaners im Jahr 1252, der den eschatologischen Zwischenzustand unter die vier hauptsächlichen Konfliktpunkte zwischen Lateinern und Griechen reiht und auf griechisch-patristischer Grundlage diskutiert; zur Einordnung des Werkes vgl. Andrea Riedl, Kirchenbild und Kircheneinheit. Der anonyme dominikanische *Tractatus contra Graecos* (1252) in seinem theologischen und historischen Kontext (VGI 69), Berlin 2020.

13 Vgl. Dirk Krausmüller, „Bei der Auferstehung werden wir einander nicht erkennen". Radikale Abwertung sozialer Beziehungen im verlorenen Modell der „Fragen und Antworten" des Anastasius und Pseudo-Athanasios, in: Byz 83 (2013) 201–227.

14 Tradiert und rezipiert werden zudem die Narrative über Gregor und Trajan [vgl. Ps. Ioh. Damascenus, Fid. Dorm. (PG 95, 261D–264A); vgl. dazu Leonhard Hell, Heil durch Gerechtigkeit? Zur theologischen Verwendung der Trajanslegende, in: Christian Spiess (Hg.), Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik, Paderborn 2010, 475–495 und Andrea Riedl, Vom Lohn eines (Un-)Gerechten. Theologiegeschichtliche Miniaturen zu Papst Gregor und Kaiser Trajan, in: Andreas Merkt u. a. (Hgg.), Provokateure, Tabubrüche und Denkabenteuer Grenzüberschreitungen im frühen und spätantiken Christentum [GS Thomas Karmann], Göttingen 2023, 329–340], Thekla und Falkonilla [vgl.

dem Autor dazu, bildlich-allegorisch zu unterstreichen, was er als seelsorgliche Ermutigung oder Tröstung entwickelt: Gebete und gute Werke werden zum Nutzen der Verstorbenen vor Gott gebracht, denn „nichts, was für die Toten vor Gott gebracht wird, geht verloren oder bleibt unbeachtet". Ps.-Damascenus verwendet für die Wendung „vor Gott bringen" das in diesem Kontext außergewöhnliche Wort *faenero*/δανείζω, das „gegen Zinsen geben" und „verleihen" bedeutet.[15] Solche spirituellen Zinsen, die die betende und karitativ tätige Person anhäuft, sind allerdings keine Rücklage für sie selbst. Vielmehr bezahlt Gott sie demjenigen Verstorbenen aus oder schreibt sie derjenigen Seele gut, der das Gebet gilt. Die einzige Bedingung dieser Auszahlung oder Gutschrift und in weiterer Folge einer Linderung möglichen jenseitigen Leidens sei der Glaube des Verstorbenen, „denn niemand geht zugrunde, der an den Herrn geglaubt hat"[16].

Die Idee der präventiven Anhäufung spirituellen Reichtums und der Auslöse der Toten durch Gebet und gute Taten findet sich auch in einem weit rezipierten Werk des 10. Jahrhunderts, dem Jane Baun 2007 eine umfassende text-, motiv- und rezeptionsgeschichtliche Studie gewidmet hat.[17] Es handelt sich um eine Vita mit dem Titel *Das Leben des heiligen Basileios des Jüngeren*, die von einem Laien namens Gregorios auf Griechisch verfasst worden war.[18] Dass die Orthodoxe Kirche und byzantinische Theologie nie ein dem Purgatorium entsprechendes Zwischenzustandskonzept entwickelt hat (bzw. ein solches maximal an der Position der lateinischen Westkirche geschärft wurde[19]), führte zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlicher Intensität zu Versuchen, diese Lücke literarisch zu füllen. Die Vita des Gregorios stellt einen solchen letzt-

Ps. Ioh. Damascenus, Fid. Dorm. (PG 95, 264A)] und über Makarios und den heidnischen Schädel [vgl ebd. (PG 95, 256AB)]; vgl. Jean-Baptiste Cotelier, Ecclesiae Graecae Monumenta. Tomus primus Apophthegmata of Makarios of Egypt, Paris 1677, 524–549, hier: 546 f.; E. Preuschen hat auf eine Recensio der Historia Lausiaca mit der fraglichen Stelle in einer Pariser Handschrift aufmerksam gemacht, vgl. Erwin Preuschen, Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums. Texte und Untersuchungen, Gießen 1897, 232].

15 Vgl. Ps. Ioh. Damascenus, Fid. Dorm. (PG 95, 256C): Ουδὲν γὰρ τῶν δανεισθέντων Θεῷ ἀφανίζεται ὅλως, ἀλλὰ σὺν μεγίστῃ προσθήκῃ παρ'αὐτοῦ ἀνταμείθεται.

16 Ebd.

17 Vgl. Jane Baun, Tales from another Byzantium. Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha, Cambridge 2007.

18 Vgl. The Life of Saint Basil the Younger. Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version (DOS 45), hg. v. Denis Sullivan u. a., Washington, DC 2013; vgl. auch David M. Goldfrank, Who Put the Snake on the Icon and the Tollbooths on the Snake? A Problem of Last Judgment Iconography, in: Harvard Ukrainian Studies 19 (1995) 180–199.

19 Zum Beitrag des Markos Eugenikos, Metropolit von Ephesos und Wortführer der Griechen auf dem Konzil von Ferrara-Florenz, insbesondere mit Blick auf οἱ μέσοι (wörtlich: die Mittleren) vgl. Marinis, Death and the Afterlife in Byzantium (s. Anm. 6), 74–81.

lich sehr erfolgreichen Versuch dar. Ihr Einfluss nicht nur in mittelbyzantinischer Zeit, sondern weit darüber hinaus kann kaum überschätzt werden. Er zeigt sich nicht nur an den zahlreichen erhaltenen Handschriften und Übersetzungen vor allem im slawischen Raum, sondern auch an der Rezeption des berühmten Motivs der *Zollstationen*, die bis in die eschatologischen Entwürfe der Gegenwart nachwirken.[20] Das *Leben des heiligen Basileios* lässt sich schwer nur einem modernen Textgenre zuordnen, sondern weist im Gegenteil Elemente der Hagiographie, der Visionsliteratur, der Paränese und der Apokalypse auf. Vielfach separat überliefert ist eine Passage, die eine Vision des Hagiographen Gregorios über das postmortale Schicksal der jüngst verstorbenen Haussklavin Theodora zum Inhalt hat und von den modernen Editor:innen des Werkes als „focal point"[21] der ganzen Vita bezeichnet wird. Theodora schildert darin ihre Seelenreise, die sie unmittelbar nach dem Tod im Zeitraum der gebotenen liturgischen Gedenkzeit von vierzig Tagen antritt. In Begleitung zweier Engel – zugleich Seelenführer und Anwälte – muss die Seele einundzwanzig Zollstationen durchqueren. Die Zöllner sind Dämonen (Äthiopier, wie der Text konkretisiert[22]), die jeweils Charakteristika derjenigen Sünde annehmen, die dort geprüft wird und gegen Zollgebühr beglichen werden muss.[23] Engel wie Dämonen konsultieren

20 Vgl. die populärwissenschaftlichen Zugänge von David R. Wheeler, Journey to the Other Side. Life After Death, New York 1977 und Jean-Claude Larchet, Life after Death According to the Orthodox Tradition, Jordanville/NY ²2021 [frz. Original: La vie après la mort selon la Tradition orthodoxe, Paris 2001]. Für eine kunstgeschichtliche Einordnung – etwa im Blick auf die Darstellungen an der Nordwand der berühmten „blauen" rumänisch-orthodoxen Moldau-Klosterkirche in Voroneţ – vgl. Raluca Betea, The Trial of the Soul. Post-Byzantine Visual Representations of the Tollbooths in the Romanian Churches of Maramureş, in: kunsttexte.de/ostblick 4/2011. DOI: https://doi.org/10.48633/ksttx.2011.4 [Abruf: 27. Juni 2024].

21 Sullivan u. a., The Life of Saint Basil the Younger (s. Anm. 18), 37.

22 Hilfreicher als Dimitris Letsios, *Diabolus in figura Aethiopis tetri*. Ethiopians as Demons in Hagiographic Sources: Literary Stereotypes versus Social Reality and Historic Events, in: Juan Pedro Monferrer-Sala u. a. (Hgg.), East and West. Essays on Byzantine and Arab Worlds in the Middle Ages (Gorgias Eastern Christian Studies 15), Piscataway/NJ 2009, 185–200 zur Frage der Äthiopier als Verkörperung des Bösen und Dämonischen ist der Beitrag von Jean Marie Courtès, The Theme of „Ethiopia" and „Ethiopians" in Patristic Literature, in: David Bindman u. a. (Hgg.), The Image of the Black in Western Art, Bd. 2/1: From the Early Christian Era to the „Age of Discovery", From the Demonic Threat to the Incarnation of Sainthood, Cambridge – London 2010, 199–214, Anmerkungen auf den Seiten 286–289.

23 Zollstation für/τελώνιον τῆς/τοῦ: Verleumdung/καταλαλιᾶς, Beschimpfung bzw. Beleidigung/λοιδορίας, Neid/φθόνου, Falschheit bzw. Lüge/ψεύδους, Zorn bzw. Wut/θυμοῦ, ὀργῆς, Hochmut/ὑπερηφανίας, Geschwätzigkeit/μωρολογίας, Wucher und Betrug/τόκου καὶ δόλου, Lethargie und Selbstgefälligkeit/ἀκηδίας, κενοδοξίας, Habgier/φιλαργυρίας, exzessives Weintrinken, Trunkenheit/πολυοινοποσίας, μέθης, Böswilligkeit/μνησικακίας, Magie und Wahrsagerei (Zauberer, Giftmischer, Magier, Wahrsager, Hellseher (m/w/d)/

in den einzelnen Verhandlungen ihre Bücher, die alle relevanten Lebensereignisse und Sündenvorkommnisse der Seele dokumentieren, aber auch dort leere Zeilen aufweisen, wo sie zu Lebzeiten gebeichtet und damit die betreffende Sünde getilgt hatte. Gegen die minutiösen Anklagen der Äthiopier verteidigen die Engel-Anwälte die Seele, wehren ungerechtfertigte Beschuldigungen ab und bezahlen dort die Zollgebühr, wo sie tatsächlich schuldig geworden war. Theodora, die die Vita als rechtschaffene, integre und demütige Frau schildert, bringt ihren eigenen Vorrat mit – ihr eigenes spirituelles Gold, das sie sich durch ihre vorbildliche Lebensweise angehäuft hat. Dennoch wäre dieser Vorrat nach der fünften Zollstation bereits aufgebraucht und ihre Reise durch den Absturz in den Hades beendet worden, wo sie mit anderen gescheiterten Seelen in Ketten auf die Wiederkunft des Herrn hätte warten müssen. Doch hatte, so der theologisch-katechetische Aspekt des Narrativs, der Dienstherr Theodoras, der heilige Basileios, den Engeln beim Antritt der Seelenreise einen samtroten Beutel voller spiritueller Münzen mit auf den Weg gegeben, die er selbst durch Gebet und gute Taten für Theodora angesammelt hatte und die nun für den Rest des Weges reichen.

Ab dem 12. und speziell im 13. Jahrhundert erscheint vermehrt Literatur, die – manchmal zentral, manchmal als Nebenschauplatz – den Nutzen des Gebets für die Verstorbenen zum Thema hat. Diese Häufung geht mit mehreren zeit- und ideengeschichtlichen Entwicklungen einher: Ausgehend von den patristischen und nur wenigen biblischen Bezugstexten, die der Vorstellung einer Läuterung oder Reinigung nach dem individuellen Tod des Menschen zugrundegelegt werden konnten,[24] erwies sich zum einen gerade das 13. Jahrhundert in vieler Hinsicht als Höhepunkt des Purgatorium-Konzeptes, wie es sich in der westlichen Theologie sukzessive zu festigen begann. So etablierte sich – wie Jaques Le Goff in seiner breit diskutierten Studie zur *Geburt des Fegefeuers* betont – erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts das *purgatorium* als grammatikalisches Subjekt im Sinne eines Raumes oder Ortes, der eigenständig neben Paradies und Hölle gedacht wurde.[25] Auch die wissenschaftlich-scholastischen Zugriffe und die ersten Rechtssammlungen des 12. Jahrhunderts prägten und entfalteten die Vorstellung über das Fegefeuer maßgeblich und trieben ihre argumentative

ἐπαοιδῶν, φαρμακῶν, μάγων, μάντεων, κληδονιστῶν), Völlerei/γαστριμαργίας, Idolatrie und Häresie/εἰδωλολατρίας καὶ αἱρέσεως, Homosexualität, Päderastie/ἀνδρομανίας, παιδοφθορίας, Ehebruch/μοιχείας, Mord/φόνου, Diebstahl/κλοπῆς, Unzucht/πορνείας, Herzlosigkeit, Grausamkeit/ἀσπλυχνίας, σκληροκαρδίας.

24 Unter ihnen in erster Linie die Bitte des Judas Makkabaeus um postmortale Reinigung seiner Soldaten, die sich der Gotteslästerung durch verheimlichte Götteramulette schuldig gemacht hatten (2 Makk 12,39–43).

25 Vgl. Jaques Le Goff, Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984 [frz. Original: La naissance du Purgatoire, Paris 1981], bes. 12–15 und *passim*.

Festigung voran.[26] Im Zuge der eschatologischen Debatten und des Ringens um die theologische Kontur des *interim*-Zustandes zwischen lateinischer Westkirche und byzantinischer Ostkirche wurde insbesondere die Tradition des Totengebets als Argument gegen die Griechen herangezogen: Da ja auch die griechische Kirche das Totengebet von allem Anfang an praktiziert hat und der Toten in ihrer Liturgie gedenkt, sei ihre Leugnung des Purgatoriums nicht nur unverständlich, sondern geradezu unverantwortlich im Blick auf das Heil der ihr anvertrauten Seelen.[27]

2 Das Totengebet als *Deal*: Hilfe für Lebende und Verstorbene

Im Bestand des Mailänder Diözesanmuseums Carlo Maria Martini im Gebäudekomplex von Sant'Eustorgio befindet sich ein Gemälde des Malers Alessandro Magnasco († 1749) mit dem Titel *Il furto sacrilegio* (Unheiliger Diebstahl).[28] Dargestellt und ausgeschmückt ist eine Szene des Jahres 1731, in der sich Diebe gewaltsam Zugang zur Kirche Santa Maria Assunta in Pavia verschafft hatten und diese plündern wollten. Die linke Hälfte des Gemäldes, das knapp danach entstanden war, wird dominiert von den plötzlich wieder lebendig gewordenen Toten. Dargestellt als Skelette, kämpfend inmitten des ausgebrochenen Tumultes vor und in der Kirche, schlagen sie mit kräftigen Drohgebärden die Diebe in die Flucht. Rechts oben – neben der einzig hellen, lichtstrahlenden Gestalt der Jungfrau Maria als Titular- und Schutzpatronin der Kirche – ist mit dem Galgen die Bestrafung der Diebe für ihre frevelhaften Taten angedeutet.[29]

Dass die Toten Hilfe in Bedrängnis leisten und dass Gebete für die Verstorbenen auf ihre Unterstützung in konkreten Situationen zielen, findet sich auch im Hochmittelalter an prominenter Stelle. In den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts wurde die Wirksamkeit des Gebets für die Verstorbenen von einer häretisierten Gruppe im heutigen Westeuropa, die unter dem Namen

[26] Vgl. Riedl, Purgatorium (s. Anm. 5).

[27] So etwa der anonyme dominikanische Verfasser des *Tractatus contra Graecos* (1252); vgl. Anonymus OP, Tractatus contra Graecos 2, 97–142 (CCCM 303, 59–61; Riedl, dt. Übersetzung: FC 102, 130–135; Riedl).

[28] Provenienz Mailand, Erzbischöfliche Gemäldegalerie (Inventarnummer MD 2001.060.001); davor war das Gemälde in besagter Kirche *Santa Maria Assunta* in Campomorto, Siziano, Provinz Pavia.

[29] Das Gemälde wurde Gegenstand eines Forschungsprojekts über die Sprache des Films, das mit den Studierenden eines Multimedia-Kurses an der *Libera Accademia di Belle Arti* in Brescia durchgeführt wurde; vgl. dazu Paolo Biscottini – Metamorphosi Editrice, Magnasco. Il furto sacrilego. URL: https://youtu.be/qh272G26RFM?feature=shared (Italienisch) [Abruf: 27. Juni 2024].

Petrobrusianer bekannt waren, massiv in Frage gestellt.[30] Als Reaktion und kluge Antwort verfasste ein vermutlich Cluniazensischer Mönch in der Mitte des 12. Jahrhunderts ein Gedicht bzw. ein sogenanntes Exemplum in Versform mit dem Titel *Relatio metrica de duobus ducibus* (Gedicht über die zwei Herrscher). Diesem Gedicht, das die Autorschaft des berühmten Abtes Maiolus von Cluny († 994) beansprucht und in Teilen als dessen Lehrgedicht über Eschatologie und Bußtheologie konzipiert ist, wird als kompositorisches Gerüst ein Exemplum über zwei Herrscher namens Ostorgius (Sizilien) und Eusebius (Sardinien) eingeflochten. Der komplexen Überlieferungsgeschichte dieses Werkes widmet sich 2016 eine aufschlussreiche Studie mitsamt Edition, englischer Übersetzung und Kommentar von Christopher A. Jones und Scott G. Bruce.[31] Dem Gedicht, bestehend aus 827 gereimten Hexametern, liegen mehrere Prosafassungen des erzählten Stoffes zugrunde. Ihr inhaltlicher Rahmen ist die Einführung des Allerseelengedenktages in Cluny im frühen 11. Jahrhundert als der erste weithin erfolgreiche Versuch, das Gedenken an die Seelen der Verstorbenen in den liturgischen Kalender der Kirche zu integrieren.[32] Insofern beschäftigen sich Prosa- und Gedichtfassung der *Relatio* mit der Frage des Totengebetes und Totengedenkens aus der Feder jenes Abtes und Theologen, der den Weg des liturgischen Allerseelenfestes für die gesamte Kirche geebnet hatte. Während die Prosafassungen die Theologie und Praxis der sogenannten Suffragien – Gebete und gute Werke der Lebenden für die Verstorbenen – als weithin unhinterfragt und kirchlich verankert betrachten und daher im Detail kaum darauf Bezug nehmen, besteht das Hauptanliegen der späteren Gedichtfassung gerade darin zu zeigen, dass das Gebet für die Verstorbenen legitim und von Nutzen sei, um auf diese Weise gegen die Petrobrusianer zu argumentieren.

Das Exemplum handelt von dem positiv und gottesfürchtig gezeichneten Herrscher Sardiniens Eusebius und dem negativ und gotteslästernd

30 Die Hauptquelle zu den Petrobrusianern ist Petrus Venerabilis, Contra Petrobrusianos hereticos, hg. v. James Fearns (CCCM 10), Turnhout 1968; zu den Petrobrusianern vgl. weiterführend James Fearns, Peter von Bruis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts, in: AKuG 48 (1966) 311–335; weiterführende Literatur bei Jones – Scott, The *Relatio* (s. Anm. 31), 8 f., bes. Anm. 22.

31 Vgl. Christopher A. Jones – Bruce G. Scott, The *Relatio metrica de duobus ducibus*. A Twelfth-Century Cluniac Poem on Prayer for the Dead (Publications of The Journal of Medieval Latin 10), Turnhout 2016.

32 Dass die *Relatio* nicht den dafür berühmteren Abt Odilo von Cluny (994–1049), sondern dessen Vorgänger Maiolus als Begründer der Allerseelentradition am 2. November nennt, sehen die Autoren als bewusste Untermauerung, dass bereits Abt Maiolus wichtige und vorbereitende Schritte in diese Richtung unternommen hat; vgl. die Einleitung bei Jones – Scott, The *Relatio* (s. Anm. 31), 3–9 und *passim*. Zu Allerheiligen/Allerseelen und weiterführender Literatur vgl. auch den Beitrag von Jürgen Bärsch in diesem Band (S. 123–125).

charakterisierten Tyrannen Siziliens Ostorgius. Letzterer erobert mit List und Heimtücke eine besondere Stadt Sardiniens, die Eusebius zum karitativen Zentrum der Insel gemacht hatte: Sie war Anlaufstelle für Bedürftige, die dort jederzeit mit Almosen rechnen konnten. Und regelmäßig wurden dort für die Verstorbenen Messen gefeiert und andere gute Werke vollbracht. Verzweifelt versucht Eusebius mit seinen Truppen, die Stadt zurückzuerobern, ist seinem Gegner Ostorgius allerdings unterlegen. Plötzlich erscheint eine schillernde Armee weiß gekleideter Soldaten auf weißen Pferden, die in gleißend hellem Licht voranpreschen und Eusebius als von Gott Gesandte bzw. zu Gott Gehörende[33] ihre Hilfe anbieten. Sie reiten voran, dicht gefolgt von Eusebius und seinen Männern – „Seid mir Heerführer, Kavallerie, Waffen, Fußvolk!“[34] Die Sizilianer werden besiegt und Ostorgius beugt sich in Angst und Schrecken den Forderungen der weißen Armee, die Besetzung der Stadt zu beenden, Zerstörtes wiederherzustellen und jede Kriegsbeute zweifach zu erstatten. Nach überschwänglichem Dank fragt Eusebius nach der Identität der weißen Krieger: „Wir sind Hauch, den die Qual des Feuers und des Frostes geläutert hat.“ Es sind die Toten, deren individuelle Schuld abgewaschen worden war durch Gebet und Messe, *caritas* und Werke der Nächstenliebe, und die daraufhin dem Himmel „eingepflanzt“ wurden ([…] *nos absoluerunt et caelis inseruerunt*).[35] Zum Dank bringen sie Eusebius nun Sieg und Frieden.

Das Gedicht untermauert in seiner Gesamtkomposition das Gebet für die Verstorbenen auf mehreren Ebenen, wovon die im Exemplum geschilderte die eindrücklichste ist und literarisch am motivreichsten entfaltet wird. Auch hier steht im Hintergrund, dass sich das Gute, das den Verstorbenen gewidmet wird, bezahlt macht – zum einen für die Verstorbenen, die dadurch befreit werden von Strafe und Qual (u. a. *tormenta*, *paena*), zum anderen für die Lebenden, die auf den Dank der Toten hoffen dürfen, wenn sie – wie Eusebius – rechtschaffen, gottesfürchtig und bedacht auf die Sorge um den Nächsten leben. Auf theologischer Ebene erläutern die lehrenden Passagen des Gedichts auch die Zwischenetappen, die das Exemplum nur streift, und die mehr auf die betende als auf die verstorbene Person ausgerichtet sind: Gebet und Suffragien für die Toten dienen den Lebenden im Hinblick auf ihr eigenes Schicksal nach dem

33 *Nos sumus ex castris regis qui regnat in astris; cuius cum simus, quo mittit et imperat, imus.* (*Relatio* 481; Jones – Scott, The *Relatio* [s. Anm. 31], 100 f.), *Venimus e celis* (*Relatio* 590; ebd., 106 f.), *Nos Deus accersit* (*Relatio* 633; ebd., 108 f.).

34 […] *vos meus este dux, eques, arma, pedes!* (*Relatio* 545; ebd., 104 f.)

35 Vgl. *Relatio* 733–755 (ebd., 114 f.). Der lateinische Text dieser Passage scheint mir an manchen Stellen fehlerhaft und die englische Übersetzung daher leicht sinnentfremdet zu sein (insbesondere die Verse 735 f. und 740–742), allerdings bietet die Edition keinen kritischen Apparat und keinen Eintrag im Kommentar zu dieser Stelle, anhand derer dies entschieden werden könnte.

Tod. Wie Judas Makkabaeus durch sein Gebet um Sühne für die Sünden seines Heeres die Hoffnung auf einen Läuterungsprozess der leichten Sünden nach dem Tod genährt habe (2 Makk 12,39–43), und wie die der Syrer Naaman durch Untertauchen im Jordan auf Weisung des Propheten Elischa wieder rein wurde (2 Kön 5), so reinigt jedes Gebet, jede gut Tate für die Verstorbenen zugleich den, der sie vollbringt:

> „Diese Reinigung war für uns prophetisch: Sie kündigt die heilsame Läuterung unseres eigenen Charakters an, eine Läuterung unserer Seelen in der Gegenwart und nach dem Tod."
>
> *Nobis fatalis fuit emundatio talis: februa nostrorum portendit idonea morum, februa nostrarum tam nunc quam post animarum.*[36]

Besonders im Angesicht des eigenen Todes sei es daher besser, „großzügig zu spenden, […] als nach dem Tod Qualen zu erleiden"[37].

3 Das Totengebet als Assistenz: Fürsorge und Verantwortung für die Verstorbenen

Dem dritten Beispiel unserer Motivsammlung für das Totengebet im Mittelalter liegt eine Textgattung zugrunde, deren Einbezug für die Fragestellung des Beitrags wie auch des gesamten Bandes äußerst wichtig ist, die allerdings erst in Ansätzen systematisch erforscht und historisch-kritisch aufbereitet ist: es geht um *sermones*-Literatur insbesondere des Spätmittelalters, da mit der Entstehung der Mendikantenorden im 12. und 13. Jahrhundert die Art, Häufigkeit und Zielgruppe der Predigt im Mittelalter geradezu revolutioniert wurde. Die klassischen Hilfsmittel für die Arbeit mit Predigten – allen voran Jean-Baptist Schneyers Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350[38] sowie Bestandskataloge diverser Handschriftenabteilungen und Sondersammlungen – dokumentieren zahlreiche zumeist anonyme *sermones pro defunctis/mortuis* und *sermones de animabus fidelium*. Auch unter den in den Findmitteln schlicht als *sermones* oder *Theologische Sammelhandschrift* bezeichneten Konvoluten sind solche Predigten zu vermuten, die die Seelen der Verstorbenen, das Jenseits und die Auferstehung der Toten zum Thema haben. In Vorbereitung eines umfassender angelegten Forschungsprojektes seien an

36 *Relatio* 285 f. (ebd., 90 f.).

37 *Est igitur pluris sua largiri morituris, quam tormenta pati post tristia debita fati*. (*Relatio* 238 f.;. ebd., 88 f.).

38 Vgl. das neunbändige Standardwerk (plus zwei Indicesbände) von Jean-Baptist Schneyer, Repertorium der lateinischen Sermones des Spätmittelalters (BGPhMA 43/1), Münster 1969–1979.

dieser Stelle nur zwei ausgewählte *sermones pro defunctis* vorgestellt und auf ihren Beitrag zur Frage der Zielrichtung des Totengebets hin befragt.

ThULB Jena, Ms. El. f. 50a, Theologische Sammelhandschrift (XV), Sermo pro defunctis, fol. 133ra–134vb, hier: 133ra und 134ra[39]

Die Handschrift datiert in die Mitte des 15. Jahrhunderts und wurde im heutigen Landkreis Leipzig verfasst. Neben berühmten Predigten von Heinrich von Friemar († 1340), Provinzial der Augstinereremiten und später Inhaber des Theologielehrstuhls des Ordens in Paris, und von Johannes Kapistran (†1456), Franziskaner und berühmter Inquisitor, enthält sie auch eine bislang anonyme Predigt für die Verstorbenen. Der Verfasser nimmt die biblische Erzählung vom königlichen Mundschenk des Pharao und der Traumdeutung des mitgefangenen Joseph (Gen 40) zum biblisch-motivischen Aufhänger:[40] Nachdem der wegen Vertrauensbruchs inhaftierte Mundschenk mit Josephs Hilfe aus dem Gefängnis entlassen worden und wieder in Diensten des Pharao war, erwies er sich seinem Helfer im Gefängnis als undankbar und vergaß auf den in der Dunkelheit des Gefängnis zurückgelassenen Joseph. Der Verfasser der Predigt erklärt den Ertrag dieses Exemplums am Beginn mit einem Vergleich aus der Tierwelt:

> „Wir aber dürfen es dem Mundschenk nicht gleichtun, um uns nicht unbarmherziger als die wilden Tiere zu erweisen! Vinzenz von Beauvais schreibt in seinem *Speculum naturale*: Es gehört zum Wesen von Elefanten, dass – wenn einer von ihnen stürzt und nicht mehr aufstehen kann – die übrigen herbeieilen und den um Hilfe Brüllenden aufrichten. Um wieviel mehr müssen wir den Seelen, die gestürzt sind, in der Qual des Purgatoriums durch Gebete und gute Werke zu Hilfe kommen!“
>
> *Quod tamen facere non deberemus, ne videamur immisericordiores animalibus brutis. Nam dicit Vincentius in speculo naturali quod elephantes habent hoc in natura si unus ceciderit et surgere nequit ceteri concurrunt et elevant eum cum clamaverit.*[41] *Multo magis*

[39] Für eine Beschreibung der Handschrift vgl. Die Handschriften der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena, Bd. 1: Die mittelalterlichen Handschriften der Electoralis-Gruppe, beschrieben v. Bernhard Tönnies, Wiesbaden 2002, 134–141, bes. 137.

[40] Es ist üblich, dass *sermones* (u. a. *pro defunctis*) mit einer biblischen Passage oder einem Bibelzitat beginnen, womit die Thematik eingeleitet und die theologische Absicht grundgelegt wird. Neben der Tatsache, dass Predigten häufig anonym überliefert sind, bedeutet auch ein biblisches Incipit Herausforderungen in der Erforschung und Zuordnung von *sermones*-Handschriften.

[41] Bei Vinzenz von Beauvais ist die Stelle eingebettet in das Thema der Elefantenjagd (*Speculum Naturale* 19, 49: *De venatione elephantorum*, hg. v. Collegium Benedictorum Vedastini, Douai 1624 [Nachdruck: Graz 1964], 1410): Elefanten schlafen nicht liegend, sondern erholen sich, indem sie sich an große Bäume anlehnen. Werden sie während dieser Ruhephasen überrascht und zu Fall gebracht, sind sie den Jägern ausgeliefert, da sie aus eigener Kraft nicht wieder aufstehen können (*cum enim elephas ceciderit, surgere non valet*). Durch sein Brüllen aber werden die anderen Elefanten angelockt, die ihn umringen

> *nos animabus que ceciderunt in penam purgatorii subvenire debemus cum orationibus et bonis operibus!*

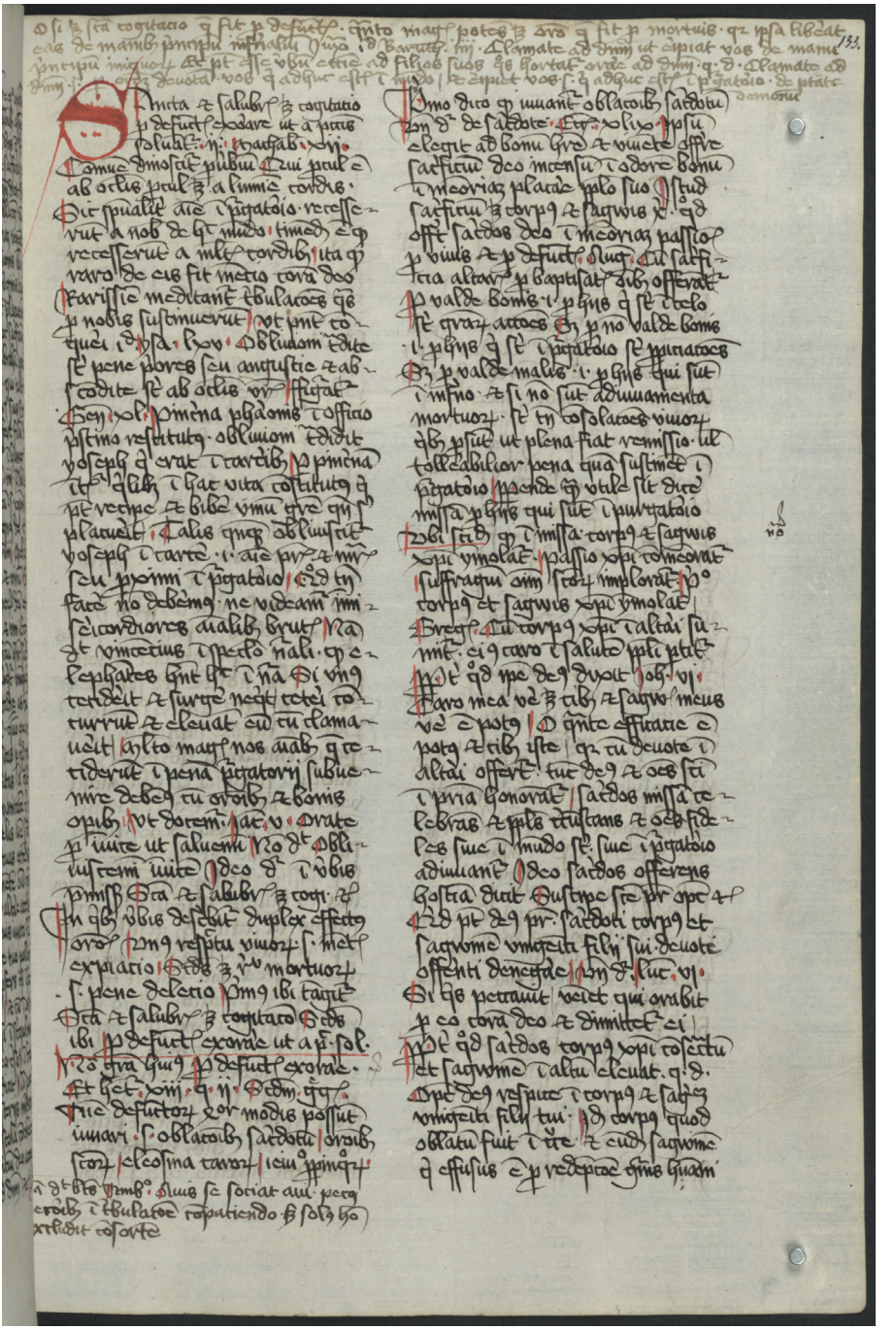
Denn für die Verstorbenen zu beten habe einen zweifachen Nutzen: Das Gebet diene den Lebenden als Sühneleistung, den verstorbenen Seelen aber zur Tilgung der Strafen und des Leidens im Purgatorium. Vierfach hingegen sei die Art und Weise des Gebetes für die Verstorbenen: durch die priesterliche Darbringung des eucharistischen Opfers (*sanctis oblationibus sacerdotum*), durch Gebete der bzw. zu den Heiligen (*orationibus sanctorum*), durch karitative Werke der geliebten Menschen (*elemosina carorum*) und durch Fasten der Nahestehenden und Verwandten (*ieiunio propinquorum*). Dass von den vier Arten des Gebets die erstgenannte den breitesten Raum und die meisten Folia einnimmt und bisweilen rubrikartige Anweisungen für den Priester enthält, deutet auf den Adressatenkreis und den Zweck dieses *sermo* zur Bildung und Vorbereitung des Seelsorgers hin. Der Verfasser durchwebt ein weiteres Mal liturgisch-biblische Referenzen mit bildhafter Sprache, diesmal in Anlehnung an Jdt 8,14:

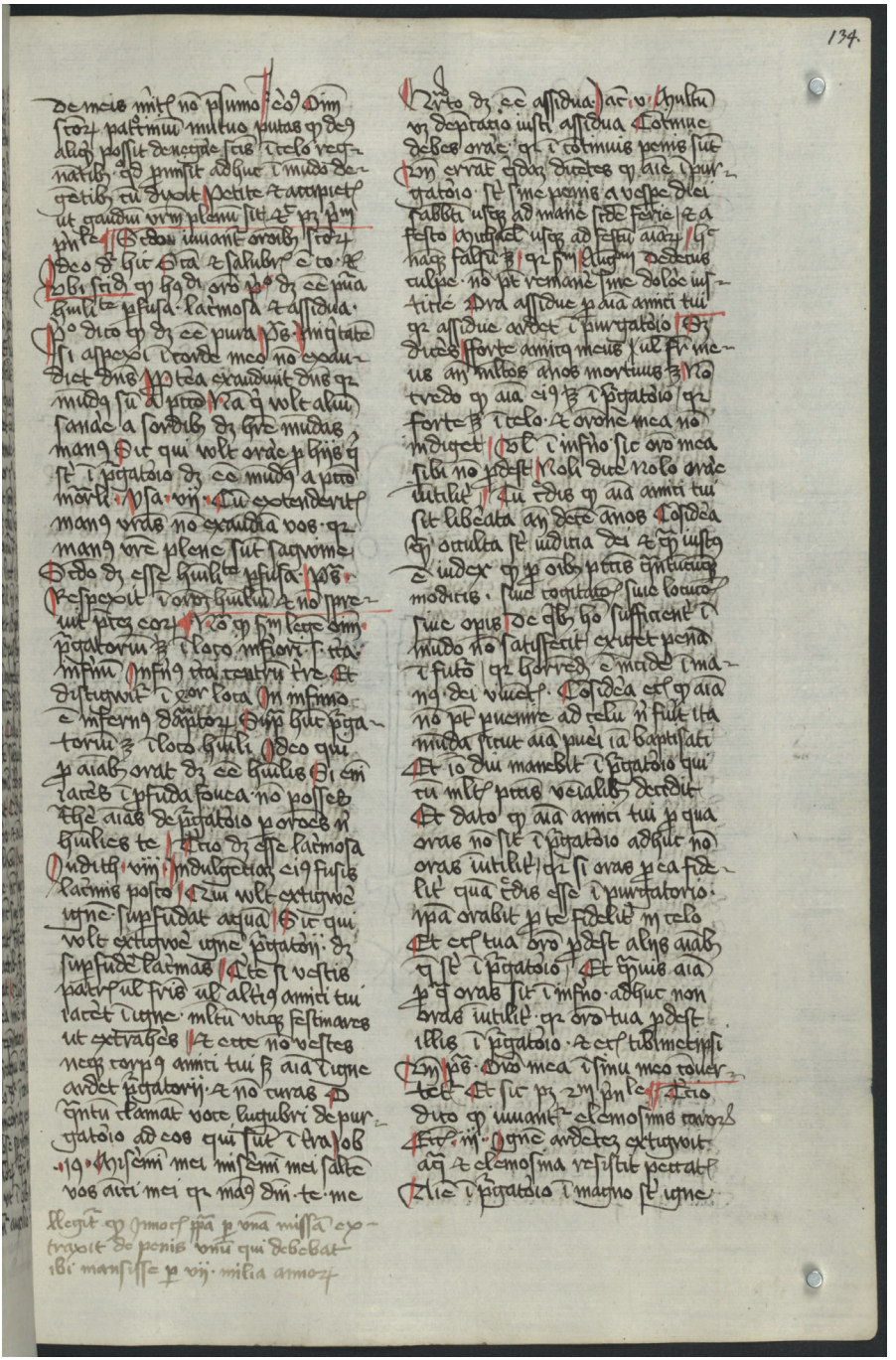
> „*Unter Tränen erflehe ich Gnade von Gott!* Wer Feuer löschen will, der gieße Wasser darüber! Und auf gleiche Weise: Wer das Fegefeuer löschen will, solle Tränen darüber ausgießen! Wenn ein Kleidungsstück deines Vaters, Bruders oder eines Freundes im Feuer wäre – würdest du nicht hineilen, um es aus dem Feuer zu retten? Und hier geht es nicht einmal um Kleidung und auch nicht um den Leib deines Freundes, sondern um seine Seele, die im Fegefeuer brennt – und es kümmert dich nicht?“
>
> Indulgentiam eius fusis lacrimis posco. *Qui vult extingere ignem superfundat aquam, sic qui vult extingere ignem purgatorii decet superfundere lacrimas! Certe si vestis patris vel fratris vel alterius amici tui iaceret in igne, multum utique festinares ut extraheres. Et ecce non vestes neque corpus amici tui sed anima in igne ardet purgatorii – et non curas?*

Stiftsbibliothek Vorau, Ms. 122, Theol. Sammelhandschrift (XIII/XIV), Sermones pro defunctis, fol. 173v–176v, hier: Item sermo de animabus fidelium, fol. 175ra–vb[42]
Neben Predigten und Werken mehrheitlich berühmter Autoren (Bernhard von Clairvaux, Hugo von Sankt Victor, Honorius Augustodunensis, Innozenz III., Bonaventura u. a.) enthält dieser Codex aus dem Ende des 13. bzw. Beginn des 14. Jahrhunderts auch einige anonyme *sermones pro defunctis*, die vermutlich ein

und versuchen, den Gefährten aufzurichten. Sollte ihnen das nicht gelingen, stimmen sie zumindest in sein Brüllen und Klagen ein.

42 Die Handschrift ist beschrieben im Catalogus Voraviensis seu codices manuscripti bibliothecae canoniae in Vorau, hg. v. Pius Fank, Graz 1936, 60–62, hier: 61; das Digitalisat des Katalogs ist über den Open Access Publikationsserver der Karl-Franzens-Universität Graz unter diesem Link zugänglich: https://unipub.uni-graz.at/download/pdf/3336690.pdf [Abruf: 27. Juni 2024]. Ich danke Stefan Reiter, Leiter der Stiftsbibliothek Vorau, für die unentgeltliche Übermittlung der Reproduktionen.





de meis miſ no pſumo ꝯ dim
ſcz patrimu multu putas q̃ deꝰ
alicꝰ poſſit decerpe ſuis ꝛ cleꝛis rect-
natibꝰ dꝰ pmiſit adhuc ꝛ mudꝰ de-
getibꝰ tu dulcꝫ pcte ꝛ accipiet
ut gaudiu vrm plenu ſit ⁊ pr̃ p̃m
pnſe ¶ Deꝰ iuuante oraꝝ ſcz
deo d̃ hic ⁊ ora ⁊ ſaluꝫ ē ꝛo ⁊
bi ſtid q̃ hꝫ dr̃ oꝝ ꝙ dr̃ cc ꝑa
humlt yſula ꝓlarmoſa ⁊ aſſidua
ꝙ dico q̃ dr̃ cc pura ꝓ ſnctate
ſi aſpexi ꝛonde meo no exaudi-
dict dñs ꝙ tea exaudiuit dñs q̃
mudꝫ ſu d̃ pꝛo ꝛa ꝙ volt alui
ſanare a ſordib dr̃ hoc mudas
mang ¶ dit qui volt orare p̃ſone q̃
ſt i ꝓgatorio dr̃ cc mudꝫ a pꝛo
morti ꝛ ꝑſa ꝛ vij ꝛ Cū extenderit
mang vrbs no exaudiꝫ vos q̃
mang vre plene ſut ſanguine
Deꝰ dr̃ eſſe humlt yſula ꝓ
Respexit ꝛoꝛ humlt ⁊ no ſpre-
uit pꝛeg coꝛ ꝛ ꝛō q̃ ſm lege dim
ꝓgatoꝝ ⁊ ſcoꝝ mſoꝝ ſ. tra-
mſim ſmſi tra tractu tre Et
diſtuguit i cor loca In infimo
e inferno dānoꝝ Sup hut ꝓga-
toriu ⁊ cloꝝ humli Deo qui
p aiab orat dr̃ cc humlis Si em
ꝛaceꝫ i pfunda fouea no poſſes
ehe aiab de ꝓgatorio p oꝛacoꝝ ſ
humlies te ꝛ Ecce dr̃ eſſe ꝑlarmoſa
Indulg vij Indulgeat̃ eiꝫ fusis
ꝑlarmis poſco ꝛ Cū volt extuguere
ugne ſuſpudat aqua ¶ Sic qui
volt extuere ugne ꝓgatoꝝ dr̃
ſuſpude ꝑlarmas ¶ Ecce ſ veſtis
patꝛe ul frīs ul alicꝰ amici tui
ꝛaceꝫ i ugne multu vtuꝫ eſtimaꝛes
ut extrahꝰ ¶ Ecce no veſtes
neꝙ copꝝ q̃ amici tui ꝓ aia i ugne
ardet ꝓgatoꝝ ⁊ no curas ꝺ
ūtu ꝛamat voce lugubri de pur-
gatorio ad eos qui ſut i tra Job
19 Miſerim mei miſerim mei ſalte
vos amici mei q̃ manꝰ dñi te me

Hꝛto dr̃ cc aſſidua ac v humlu
vr deꝓcatio iuſti aſſidua ꝛ Ostendue
debes orare q̃ ꝛ ostendis peccis ſue
vn errat ꝺoctoꝝ dicentes q̃ hic i pur-
gatorio ſt ſine pena a veſtre dei
fabbi uſq ad mane ſede ſcie ⁊ a
feſto nativit uſq ad feſtu aſcẽ ꝙ
hanc falſa ⁊ q̃ ſm illuꝫ ꝺoctoꝝ
culpe no pt remanē ſine dolōꝛe iu-
ſtitie ꝛ Ora aſſidue q̃ dia amici tui
q̃ aſſidue ardet i purgatorio Dr̃
dicēs forte amici meus ul fr̃ me-
us an multos anos mortuus ē ꝛo
credo q̃ aia eiꝰ ē i ꝓgatorio q̃
forte ē i celo ⁊ ꝛ ore mea no
indiget ꝛ ſ. i infimo ſic ora mea
ſibi no ꝓdeſt Nam dicꝫ nolo ardē
inutilit ꝛ Cui ꝛdr̃ q̃ aia amici tui
ſit liberata ab hinc anos ꝛ Cogitatio
ꝛ cogitata ſt indiuia dei ⁊ ꝙ iuſtꝰ
⁊ iudex ꝙ p orbꝫ petrus ēpūcauꝫ
modicus ꝛ Sine cogitatu ſine loquꝫ
ſine opꝰ de qbꝫ ho ſuffiacnt i
mudo no ſatiſfecit exiget pena
i futo q̃ ſcriptū ē mercedē i ma-
ng dei vincit ꝛ Cogitatio ⁊ ꝙ aia
no pt peccare ad celu n fuit ita
muda ſicut aia pueꝛi ia baptiſati
Et io dū manebit i ꝓgatorio qui
ꝛu mlt̃ pꝛeꝛ verabilꝫ deꝛedit
Et dato q̃ aia amici tui p qua
oras no ſit i ꝓgatorio adhuc no
oras inutilit q̃ ſi oras p ea fide-
liꝫ qua ēdis eſſe i purgatorio
ipa orabit p te fidelit m celo
Et ex tua oꝝ ꝓdeſt alīs aiab
q̃ ſt i ꝓgatorio Et ꝙmis aia
p q̃ oras ſit i infimo adhuc non
oras inutilit q̃ oꝝ tua ꝓdeſt
illis i ꝓgatorio ⁊ ex tuis metipſi
ꝛ ꝑſ. Oꝝ mea i ſinu meo rouer-
tet Et ſic pr̃ ꝛ ꝑm ſnc ꝛ Ecce
dico q̃ iuuant ⁊ elemoſine ꝛoꝛa
Ecce m ugne ardet̃ extuguit
aq ⁊ elemoſina reſiſtit peccat
Glie i ꝓgatorio i magno ſt ugne

Legit q̃ mꝛoꝛ ꝑa p vna miſſa exo-
trauit de penis vnū qui debebat
ibi manſiſſe p vij milia annoꝝ

einfacheres Publikum oder Auditorium ansprechen. Unter ihnen befindet sich ein *sermo de animabus fidelium*, der mit vielen Metaphern arbeitet und eindrücklich vor Augen stellt, was das Gebet – bzw. in diesem Fall das Engagement – der Lebenden für die Verstorbenen bewirkt.

> „Der physische Tod ist das Abbild des Seelentodes. Wie nämlich der physische Tod einen Leib derart verunstaltet, dass alle Lebenden davor zurückschrecken, so macht die Todsünde die Seele verabscheuenswürdig vor Gott, den Engeln und allen Heiligen, wenn sie zum Zeitpunkt des Todes ungesühnt ist."
>
> *Mors corporis est ymago mortis anime. Sicut enim mors corporis facit corpus abhominabile omnibus vivis, ita mors anime que est peccatum mortale reddit animam abhominabile Deo et angelis et omnibus sanctis, si in eo inpenitens egreditur.*

Durch mehrere Exempla zeigt der Verfasser die Möglichkeit der Lebenden auf, sich an der Reinigung der Sündenmakel der verstorbenen Seele aktiv zu beteiligen. Eines davon handelt von zwei Studienfreunden, von denen der eine gottesfürchtig ist und regelmäßig in die Kirche geht, der andere hingegen sorglos ist in diesen Belangen.[43] Darauf angesprochen gibt der Sorglose zu, dass eine schwere Sünde ihn belastet, woraufhin er auf Anraten des frommen Freundes nach Rom pilgert, um dort entsprechend Buße zu tun. Als Sühneleistung wird ihm auferlegt, drei Jahre lang mit dem Pilgerstock von Kloster zu Kloster zu ziehen und keine zwei Nächte am selben Ort verbringen zu dürfen. Er kommt krank und schwach aus Rom zu seinem Freund zurück und ahnt den bevorstehenden Tod. Voller Angst bittet er den Freund um Hilfe, weil er nun keine Zeit mehr habe, Sühne zu leisten. Dieser verspricht es ihm – und nimmt stellvertretend für seinen Freund die dreijährige Sühnezeit auf sich. Nach einem Jahr erscheint ihm der nun verstorbene Freund, dessen Körper zu zwei Dritteln tiefschwarz (*nigerrimus*) und zu einem Drittel hellstrahlend (*lucidus*) war. Nach zwei Jahren ist nur mehr ein Drittel des Körpers schwarz. Nach dem dritten Jahr, am Ende der vorgeschriebenen und nun stellvertretend geleisteten Sühne, „erscheint der Freund strahlend wie die Sonne und steigt dankend in den Himmel auf".

[43] Stiftsbibliothek Vorau, Ms. 122, fol. 175rb–va: *Unde legitur quod duo socii scolares erant in studio. Quorum unus erat valde devotus circa divinum officium, sed alter nil curabat. Quem cum socius arguit, dixit se desperatum pro quodam peccato abhominabili. Cui fidelis socius institit, ut iret Romam suscipere penitentiam, promittens se cum ipso iturum. Quo facto iniungebatur ei penitentia talis ut per tres annos circumcurret monestaria* [scil. *monasteria*] *cum baculo cubitali nullo loco duabus noctibus moraturus. Cumque redeuntibus illis penitens invia infirmaretur ad mortem cepit desperare, quia penitentiam non compleverat. Quem iterum fidelis socius comfortavit promittens se pro eo satisfacturum si moreretur. Quod ita factum est. Unde in fine anni primi apparuit ei socius in una parte lucidus, et in duabus nigerrimus rogans eum ut perseveraret in penitentia. In fine secundi anni apparuit in duabus lucidus. In fine tertii totus lucidus apparuit quasi sol, et gratias agens ascendit in celum.*

Ein zweites Exemplum handelt von einem Soldaten, der am Sterbebett einem Bekannten sein wertvolles Pferd vermacht.[44] Dieses Erbe bindet er allerdings an den Auftrag, der neue Besitzer möge als Gegenleistung Messen für den Verstorbenen feiern lassen und großzügig Almosen geben. Viel zu spät – erst nach drei Jahren – wird der Verstorbene von den Strafen des Purgatoriums erlöst und stellt mit Unmut fest, dass sein Bekannter zwar stolz auf hohem Ross reitet, aber seiner Aufgabe nicht nachgekommen war und keine Suffragien für den Soldaten geleistet hatte. Als Vergeltung wird er nach drei Tagen von einem Schwarm herabstürzender Krähen vor aller Augen attackiert, vom Pferd gerissen und aufgefressen.[45]

Wie in den hier dargestellten *sermones* wird auch in vielen anderen, die systematisch noch daraufhin zu erschließen sind, der Zustand der Seelen im Jenseits kaum erwähnt und vor allem nicht literarisch oder motivisch entfaltet. *Sermones* scheinen nicht das Forum zu sein, um die jenseitige Welt im Zwischenzustand zu zeichnen. Sie zielen vielmehr darauf ab, die Lebenden im Blick auf die Verstorbenen anzusprechen und sie zu ermahnen, über den Tod hinaus solidarisch mit ihnen zu sein.

Schlussbemerkungen

Das Gebet für die Verstorbenen ist im Mittelalter eine allgegenwärtige Praxis, die Wurzeln im frühen Christentum und Auswirkung auf verschiedenste literarische Genera hat. *Woraufhin* für die Toten gebetet wird, erweist sich zwar vergleichsweise seltener als eine Fragestellung der Quellen selbst, ist aber nicht minder aufschlussreich im Blick auf Charakter und Theologie des Zwischenzustandes in unterschiedlichen Zeiten und Umbrüchen. Der vorliegende Beitrag widmete sich solchen Narrativen und literarischen Motiven, die das Gebet und seine Zielrichtung explizit und konkret-argumentativ entfalten – zum einen als Baustein im Entwicklungs- und Orientierungsprozess der eschatologischen Debatten in Auseinandersetzung zwischen lateinischem Westen und byzantinischem Osten, zum anderen gegen häretisierte Strömungen, die Sinn und Nutzen des Totengebetes in Frage stellten, und schließlich im Kontext des theologischen

[44] Ebd., fol. 175va: *Secundo valet eis* [scil. *defunctis*] *si ea, que ipsi in hora mortis testamento legant, cito ab heredibus ipsorum peraguntur. Unde quidam miles moriens cuidam cognato suo equum suum commisit vendendum, et pretium eius in comparatione missarum et pauperum relevatione erogandum, quem ipse sibi retinuit. Miles igitur anno tertio absolutus a penis apparuit illi arguens eum de perfidia dicens se habiturum de eo vindictam die tertia, quod ille parvipendens tertio die dum iret in eodem equo cunctis videntibus et mirantibus ab infinitis corvis subito consumptus est.*

[45] Auch hierin findet sich eine biblische Anspielung auf Ez 39,17–21 und, sich darauf beziehend, auf Offb 19,17–21.

Genres der *sermones pro defunctis*, deren zu erwartender Beitrag zum Thema des Gebetes und der Sorge der Lebenden für die Verstorbenen erst ansatzweise erforscht ist. Neben und mit dem in den Quellen vorausgesetzten Gebet für die Verstorbenen als liturgische und lebensweltliche Praxis konnte gezeigt werden, dass drei Konzepte der Zielrichtung des Totengebets – als Rücklage, als Deal und als Assistenz – weitere literarische Verarbeitung und theologische Vertiefung gefunden haben.

Abbildungsnachweise

Abb. 1: © Bayerisches Nationalmuseum München; Inv.-Nr. MA 3340; Gemälde: Die heilige Messe; Foto-Nr.: D54437, Dr. Matthias Weniger

Abb. 2: © Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena, Ms. El. f. 50a, Theologische Sammelhandschrift (XV), Sermo pro defunctis, fol. 133ra–134vb, hier: 133r.

Abb. 3: © Ebd., fol. 134r. Vgl. zudem die Marginalie auf fol. 134ra: *[L]legitur quod Innocentius papa per unam missam extraxit de penis unum qui debebat ibi mansisse per vii milia annorum* (Es heißt, Papst Innozenz habe durch eine einzige Messe jemanden der Not entrissen, der andernfalls siebentausend Jahre hätte dortbleiben müssen.)

Das Gebet für die Verstorbenen

Martin Luther und die Reformation im 16. Jahrhundert

Martin Hein

Vorverständigungen

Die Frage, ob und in welcher Weise aus reformatorischer Perspektive für Verstorbene gebetet werden kann (oder sogar soll), impliziert einige Annahmen, über die vor einer näheren Befassung mit der Thematik eine Verständigung notwendig ist.

Das betrifft zunächst ganz fundamental das Verständnis des Todes selbst: Sofern aus einer streng materialistischen Sicht Sterben und Tod ausschließlich als ein naturhaftes innerweltliches Geschick aufgefasst werden,[1] das das absolute Ende menschlicher Existenz markiert, wird ein Gebet für Verstorbene obsolet, weil sich ohnehin jede Vorstellung von Transzendenz und Transzendierung der Todesgrenze verbietet. Es bleibt allenfalls das Totengedenken, das sich in entsprechender – auch ritualisierter – Memorialkultur niederschlagen kann, aber von einem Gebet für die Toten strikt zu unterscheiden ist (und seinerseits auch unterschieden werden will). Denn das Gebet für Verstorbene setzt explizit Gott als personales Gegenüber des Menschen voraus und richtet sich an ihn – in der Gewissheit, dass er im Gebet in menschlichen Worten angeredet werden kann

[1] Dazu schon Gerhard Ebeling, Des Todes Tod. Luthers Theologie der Konfrontation mit dem Tode, in: ZThK 84 (1987) 162–194, hier: 168: „In der rein säkularen Perspektive, die heute so stark dominiert, daß sich auch der Christ ihrer Anziehungskraft und ihrem Ausschließlichkeitsanspruch kaum entwinden kann, gehört alles auf die gleiche Wirklichkeitsebene und unterliegt derselben Urteilsweise: im einzelnen durchaus pluralistisch, im Prinzip aber monistisch. Der Verstehenshorizont für Leben und Tod ist, grob gesagt, biologisch […]."

DOI 10.17438/978-3-402-25123-2

und dies „nicht nur *vernimmt*, sondern auch *versteht*“[2], und dass seine Handlungsmacht nicht mit dem Tod eines Menschen endet, sondern auch jenseits der Todesgrenze wirksam bleibt.

Für Luther und seine Zeitgenossen, ob nun altgläubig oder reformatorisch gesonnen, waren diese Voraussetzungen unstrittig. So gewiss der Tod phänomenologisch gesehen „ein Abschied ist von dieser Welt und von allen ihren Geschäften“, „soll man sich dann allein zu Gott richten, da der Weg des Sterbens sich auch [dort]hin kehrt und uns führt“[3]. Gott ist Grund und Ziel des Lebens jenseits des Todes! Diese Hoffnung speist sich aus dem Glauben an die Auferstehung Jesu Christi von den Toten: Denn Christus „ist das lebendige und unsterbliche Bild wider den Tod, den er erlitten, und doch mit seiner Auferstehung von [den] Toten überwunden in seinem Leben“.[4]

Vom Tod an sich spricht Luther also „uneigentlich“: Er blickt stets aus der Perspektive der geschehenen Auferstehung Christi auf das irdische menschliche Leben. Sie ist der entscheidende Erkenntnis- und Erschließungsgrund. Ohne den Auferstehungsglauben gäbe es keine Gewissheit eines neuen Lebens jenseits des Todes: Für uns Menschen heißt das wiederum, dass Christus „nicht allein für seine Person [...] auferstanden [sei], sondern [wir] so aneinander hängen, dass es uns gelte und auch wir in dem Resurrexit stehen und gefasst sind“[5]. So endgültig der Tod aus rein immanenter Sicht auch sein mag: Von Gott her gesehen ist er das mitnichten. Das ist für Luther biblisch bezeugt – und darauf beruft er sich fortwährend, auch gegen alle Einsprüche der Vernunft.[6]

Obwohl das *Dass* der Auferstehung des Menschen nach biblisch-neutestamentlichem Zeugnis grundlegend ist, wofür als Kardinalstelle die Ausführungen des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief heranzuziehen wären,[7] sind die Aussagen, *wie* (und *wann*) sich diese Auferstehung und das Sein bei Gott individuell vollziehen, vielstimmig und nicht auf eine einheitliche Linie zu bringen.[8] Ein

2 Martin Hein, Gebet und Geschichte, in: ZThK 117 (2020) 218–230, hier: 222. Zur Gebetstheologie insgesamt vgl. Michael Meyer-Blanck, Das Gebet, Tübingen 2019.

3 Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), in: WA 2, 685,4 f. und 20–22. Deutsche Zitate Luthers und anderer Texte des 16. Jahrhunderts werden leicht modernisiert.

4 Ebd., 691,15–17.

5 Predigten des Jahres 1533, Nr. 15 (Die dritte Predigt auf den Ostertag), in: WA 37, 68,7–9. Vgl. auch Predigten des Jahres 1545, Nr. 15 (Predigt am Tage Trinitatis), in: WA 49, 763,21–25: „Christi und unsere Auferstehung hängen aneinander. Ja, es ist einerlei Auferstehung. Wer nun zugibt, dass Christus von den Toten sei auferstanden, der kann mit keiner Weise wehren, dass wir nicht auch auferstehen sollten.“

6 Vgl. Hauspostille 1544, in: WA 52, 165,30–37.

7 Allein über 1 Kor 15 hielt Luther zwischen 11. August 1532 und 27. April 1533 siebzehn Predigten; vgl. WA 36, 478–696.

8 Vgl. dazu Michael Wolter, Die Auferstehung der Toten und die Auferstehung Jesu, in: Elisabeth Gräb-Schmidt – Reiner Preul (Hgg.), Auferstehung (MJTh 24), Leipzig

wesentlicher Grund dafür liegt darin, dass alles menschliche Reden hier nur im Modus innerweltlicher Analogie möglich ist, das erhoffte Geschehen einer Auferweckung des Menschen jenseits der Todesgrenze aber analogielos ist. Vorstellung und Sprache stoßen an ihre Grenzen.[9] Sobald versucht wird, die Vielfalt des näherungsweisen Redens vereinheitlichen und systematisieren zu wollen, kommt das zwar einem Bedürfnis nach Eindeutigkeit entgegen, führt aber in andere Aporien. Das gilt für die gesamte Traditions- und Rezeptionsgeschichte der biblischen Aussagen zu Tod und Auferstehung in den folgenden Jahrhunderten – also auch für das Reformationszeitalter.

Entwicklungslinien

Während im Neuen Testament der Erwartungshorizont hinsichtlich des Lebens nach dem Tod als „ewiges Leben" ausführlich entfaltet wird,[10] findet sich für das Gebet der Lebenden für die Verstorbenen allenfalls (oder immerhin!) eine Belegstelle: 2 Tim 1,18a.[11]

Da in den Versen zuvor (V. 16 f.) von einem Mann namens Onesiphoros, der Paulus nahestand, nur in der Vergangenheitsform die Rede ist, könnte davon auszugehen sein, dass er bereits gestorben ist,[12] wenn ihm der Wunsch gilt: „Gebe ihm der Herr, dass er Barmherzigkeit finde bei dem Herrn an jenem Tage" (zu ergänzen: des Endgerichts). Dieser singuläre Tatbestand ist insofern bemerkenswert, als in den folgenden Jahrhunderten der Alten Kirche die Für-

2012, 55–75. Die Problemstellung beginnt bereits bei den frühesten Christen, die mit der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi noch zu ihren Lebzeiten rechneten, aber erleben mussten, dass sich diese Erwartung nicht erfüllte, sondern inzwischen Angehörige der Gemeinde vor der Parusie Christi starben. Hatten diese Verstorbenen Anteil an der verheißenen Gemeinschaft mit Christus? Oder umgekehrt: Hatten sie einen „Vorsprung" gegenüber den Lebenden? Paulus antwortet in 1 Thess 4,13–18 darauf, dass er die Gleichzeitigkeit (V. 17: ἅμα) der „Entrückung" von (zuvor auferweckten) Verstorbenen und Lebenden zu Christus hin betont. Das aber heißt: Die Gemeinde bleibt zusammen – aus Entschlafenen wie Lebenden. Vgl. dazu Traugott Holtz, Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK 13), Zürich u. a. 1986, 198–208; Stefan Schreiber, Der erste Brief an die Thessalonicher (ÖTBK 13/1), Gütersloh 2014, 255–260.

9 Zur Begrenztheit eines linearen Zeitdenkens hinsichtlich der neutestamentlichen Aussagen vgl. auch Luise Schottroff, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth (ThKNT 7), Stuttgart 2013, 22 f.

10 Vgl. Gerhard Dautzenberg, Leben IV., in: TRE 20, 526–530.

11 Verfasserschaft und Datierung des Briefes sind umstritten; vgl. Alfons Weiser, Der zweite Brief an Timotheus (EKK 16/1), Ostfildern 2003, 44– 63.

12 So die meisten Auslegungen zu 2 Tim 1,18a. Anders Weiser, Der zweite Brief an Timotheus (s. Anm. 11), 140.

bitte für Verstorbene in den Liturgien breiten Nachhall findet[13] – wir es also mit einem theologisch-liturgischen Erweiterungsprozess zu tun haben.

Er führte – über den biblischen Horizont hinausgehend – einerseits zur Vorstellung des Fegfeuers[14] als eines postmortalen Läuterungsortes, das der Reinigung der Seelen der Verstorbenen dienen soll, mithin also eines zeitlich-linear gedachten „Zwischenzustands" zwischen Tod und Endgericht. Fürbitten, Messopferfeiern, Stiftungen und Anniversarien für Verstorbene gewannen zunehmend an Bedeutung.[15] Andererseits verband sich seit dem hohen Mittelalter das Ablasswesen mit der Fegfeuervorstellung und eröffnete stellvertretende Bußleistungen Lebender für bereits Verstorbene, um deren „Zeit" im Fegfeuer zu verkürzen. Die schlussendliche Ökonomisierung des Ablasses in Gestalt des Ablass*handels* und die damit einhergehende Substituierung der Bußleistung durch entsprechende Geldzahlungen wurden nicht erst durch die Reformatoren kritisiert,[16] bildeten aber bekanntlich den Anlass für Luthers Intervention mit seinen 95 Thesen vom 31. Oktober 1517,[17] die eine Klärung der strittigen Ablassfrage zum Ziel hatten.

Luthers Anschauungen vom Geschick des Menschen jenseits des Todes

Luthers Kritik am Ablass in Theorie wie Praxis bedeutete zu diesem Zeitpunkt noch keine prinzipielle Bestreitung der traditionellen Vorstellung vom Fegfeuer.[18] Aber er verstand das Purgatorium schon früh nicht „lokal" als einen bestimmten „Ort"[19], sondern spiritualisierte es als eine Erfahrung mitten im Leben.[20] Erst 1530 bestritt Luther die Existenz des Fegfeuers grundsätzlich[21] und wandte sich scharf ebenso gegen alle Vereinnahmungen biblischer Texte zu dessen Be-

13 Vgl. in diesem Band den Beitrag von Katharina Heyden (S. 23–44).

14 Vgl. Ernst Koch, Fegfeuer, in: TRE 11, 69–78.

15 Vgl. in diesem Band den Beitrag von Andrea Riedl (S. 45–64).

16 Vgl. Gustav A. Benrath, Ablaß, in: TRE 1, 347–364, hier: 351–354.

17 Vgl. Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum, in: WA 1, 233–238.

18 Vgl. Unterricht auf etliche Artikel (1519), in: WA 2, 70,15–27 (allerdings schon mit deutlichen Zweifeln).

19 Vgl. Luther an Amsdorff (13. Januar 1522), in: WA.B 2, 422 f.,27–29: *Mea autem sententia de purgatorio sic habet, non quod certum locum arbitrer, ut Sophistae fingunt, aut omnes, qui extra coelum et infernum manent, in purgatorio esse arbitrer*. Zudem: Wer das Fegfeuer leugne, sei deshalb noch kein Häretiker; vgl. ebd., 423,38–40.

20 Vgl. Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute (1518), in: WA 1,556,6 f. Dazu Koch, Fegfeuer (s. Anm. 14), 74: „Beschreibung von Fegfeuererfahrung und Erfahrung tiefster Anfechtung im Leben der Christen geraten in unmittelbare Nachbarschaft."

21 Vgl. Widerruf vom Fegfeuer (1530), in: WA 30/2, 388,4 f.: „Denn weil das Fegfeuer nichts ist noch kann beweiset werden […]".

gründung wie gegen die Annahme, durch Geldzahlungen in positiver Weise auf das Geschick der Verstorbenen im Fegfeuer Einfluss nehmen zu können.

Gleichwohl verblieb Luther in den Bahnen traditioneller anthropologischer Dichotomie und unterschied den natürlichen Menschen als ein Gebilde aus Leib und Seele.[22] Während nach dem Tod der Leib im Grab liegt, stellt sich konsequenterweise die Frage, was mit der Seele geschehe – vor allem unter der von Luther geteilten Voraussetzung ihrer Unsterblichkeit.[23] Wie sich die biblischen Aussagen zum Geschick des Menschen vor dem Jüngsten Tag nicht vereinheitlichen lassen, bleiben auch Luthers Aussagen schwankend. Zwar kann er davon sprechen, der Verstorbene sei nach dem Tod unmittelbar bei Christus im Himmel,[24] doch herrscht bei ihm die Vorstellung vor, die Seele existiere in einem Zwischenzustand, der allerdings gerade nicht zu lokalisieren sei. Metaphorisch spricht er von Abrahams[25] bzw. Christi[26] „Schoß" oder von einem zeitlosen „Schlaf", in dem sie sich befinde:

> „Darum heißt auch der Tod in der Schrift ein Schlaf. Denn gleichwie der nicht weiß, wie ihm geschieht, der einschläft und kommt zu Morgen unversehens. Also werden wir plötzlich auferstehen am Jüngsten Tage, dass wir nicht wissen, wie wir in den Tod und durch den Tod kommen sind."[27]

22 Ausführlich in: Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt (1521), WA 5, 550–553.

23 Vgl. Annotationes in Ecclesiasten (1532), in: WA 20, 70,23: *Neque enim potest ulla ratione humana convinci eius immortalitas, quia res est extra solem credere animam esse immortalem. In mundo non videtur nec intelligitur certo animas esse immortales*.

24 Vgl. Luther an Thomas Zink (22. April 1532), in: WA.B. 7,301 f.; auch Epistel am Ostermittwoch (1534), in: WA 21, 267,21–25.

25 Vgl. Vom Missbrauch der Messe (1521), in: WA 8, 535,34. An anderer Stelle identifiziert er Abrahams Schoß mit dem Wort Gottes, in dem der Mensch allein Ruhe finde, „bis dass er am Jüngsten Tag zur hellen Beschauung Gottes komme" (Predigten des Jahres 1522, Nr. 33 [22. Juni], in: WA 10/3, 191,14 f.; ebenso 192,18–20). Damit wird für den „Zwischenzustand" vollends die Vorstellung einer „Topographie" überwunden; vgl. Paul Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh [4]1975, 345.

26 Vorlesungen über 1. Mose von 1535–1545, in: WA 43, 361,3: *ingrediuntur omnes animae credentium in sinum Christi*.

27 Fastenpostille (1525), in: WA 17/2, 235,17–20 (Evangelium auf den Sonntag Judica). Vgl. auch sehr anschaulich: „Wir sollen schlafen, donec veniat und klopft an das Gräblein et dicat: D. Martine, surge. Ibi in momento surgam und werde ewig mit ihm fröhlich sein." (Predigten des Jahres 1533, Nr. 37 [28. September], in: WA 37, 151,8–10). Zu Luthers Vorstellung des „Schlafes" nach dem Tod s. Althaus, Theologie (s. Anm. 25), 346–348; Notger Slenczka, Christliche Hoffnung, in: Luther Handbuch, hg. v. Albrecht Beutel, Tübingen [3]2017, 484–492, hier: 491, und Reinhard Schwarz, Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion, Tübingen 2015, 199 f. Kritisch beurteilt sie Fritz Heidler, Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie (FSÖTh 45), Göttingen 1983, 173–175. Demgegenüber lehnte Johannes Calvin den Gedanken eines Seelenschlafs ausdrücklich

Die Seele ist also nicht wie der Leib tot, sondern lebendig, aber schlafend – „ohne Bewußtsein und Empfinden“[28].

Der Vergleich mit dem Schlaf ermöglicht Luther ein Zweifaches: Zum einen erlaubt er es, im Blick auf diejenigen, die im Vertrauen auf Christus gestorben sind, die Entmachtung des Todes und seiner Schrecken zu betonen. Der Tod ist nicht endgültig, sondern er „ist mein Schlaf worden“[29] und insofern nur ein Übergang. Zum anderen wird im Bild des Schlafes die Dimension der Zeit von der Perspektive der Ewigkeit her bedeutungslos: „Denn hier muss man die Zeit aus dem Sinn tun und wissen, dass in jener Welt nicht Zeit noch Stund sind, sondern alles ein ewiger Augenblick […].“[30]

Linear gedacht, folgt auf Todesschlaf, Auferweckung der Seele und Vereinigung mit dem verwandelten Leib[31] das Jüngste Gericht mit doppeltem Ausgang: die Verstoßung in die Hölle oder die Aufnahme zu Gott in das „ewige Leben“. Luther weigert sich allerdings, dies alles in bunten Szenarien zu imaginieren.[32] Entscheidend ist für ihn: Gott will uns „auferwecken und verklären viel heller und schöner, wie jetzt keine Kreatur auf Erden ist“[33]. Auch hier muss Luthers Sprache notgedrungen metaphorisch werden, um die jenseitige Wirklichkeit überhaupt ausdrücken zu können: Christus verbindet sich mit den Erlösten als der „schöne Bräutigam“: Er ist „die ewige Gerechtigkeit, ewige Stärke und ewiges Leben, Summa: eitel, ewig unbegreiflich Gut, das kein Herz nimmer genug fassen und bedenken [kann], und beide, Engel und Menschen, in Ewigkeit daran zu schauen haben“[34].

ab – so schon im Titel seiner erstmals 1534 erschienenen Schrift „Vivere apud Christum non dormire animos sanctos, qui in fide Christi decedunt, Assertio“ (meist zitiert als „Psychopannychia“); vgl. dazu Takashi Yoshida, Calvin's Eschatology in Its Historical and Exegetical Context [unveröff. Dissertation Calvin Theological Seminary, Grand Rapids/MI], 2015, 140–156. URL: https://digitalcommons.calvin.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1061&context=cts_dissertations [Abruf: 26. Februar 2024].

28 Althaus, Theologie (s. Anm. 25), 347.

29 Luthers Lieder Nr. 13 (Mit Fried und Freud fahr ich dahin), in: WA 35, 439,1.

30 Predigten des Jahres 1522, Nr. 33 (22. Juni), in: WA 10/3, 194,10–12.

31 Zu Luthers Verständnis der Auferstehung des Leibes und deren Veranschaulichung vgl. Predigten des Jahres 1532, Nr. 13 (Predigt am 4. Adventssonntag, 22. Dezember), in: WA 36, 638–648; in eine lesbare Fassung übertragen von Ebeling, Todes Tod (s. Anm. 1), 189–194.

32 Vgl. WA.TR 3, 276,26 f., Nr. 3339. Ein „eigentliches Interesse an der Apokalyptik als Ausmalung künftiger Schrecken des Weltuntergangs oder der Seligkeit des Paradieses findet sich bei Luther nicht“ (Slenczka, Hoffnung [s. Anm. 27], 491).

33 Predigten des Jahres 1532, Nr. 12 (Predigt am 2. Adventssonntag, 8. Dezember), in: WA 36, 638,23 f.

34 Predigten des Jahres 1536, Nr. 12 (24. April), in: WA 41, 555,12–15.

Die Abschaffung der Totenmesse

Luthers Theologie ist Christologie[35] – auch hinsichtlich der eschatologischen Hoffnung, ob sie nun das Ziel der Welt als Ganze oder den einzelnen verstorbenen Menschen betrifft. Alle, die im Glauben allein auf die Erlösung durch Christus vertrauen, dürfen gewiss sein, dass ihnen die Verheißung des ewigen Lebens gilt. Die Exklusivität des *solus Christus* ist für Luther entscheidend.[36] Unter dieser Voraussetzung werden für ihn wie für die anderen Reformatoren sämtliche Bemühungen der Lebenden, durch Totenmessen, Anniversarien oder fromme Stiftungen in positiver Weise auf das weitere Geschick der Verstorbenen einzuwirken und für sie einen vollkommenen Ablass bei Gott zu erwirken, nicht nur überflüssig, sondern all dies verdunkelt aus Luthers Sicht als menschliches „Werk"[37] geradezu den Glauben an das Heil der Menschen allein durch Christus:

> „Demnach haben wir in unsern Kirchen die päpstlichen Gräuel wie Vigilien, Seelenmessen, Begängnisse, Fegefeuer und alles andere Gaukelwerk, [das] für die Toten getrieben [wird], abgetan und gänzlich ausgefegt. Und wollen unsere Kirchen nicht mehr Klagehäuser und Leidstätten sein lassen, sondern, wie es die alten Väter auch genannt [hatten]: Koemiteria, das heißt: für Schlafhäuser und Ruhestätten halten. Singen auch kein Trauerlieder noch Klagegesang bei unseren Toten und Gräbern, sondern tröstliche Lieder von Vergebung der Sünden, von Ruhe, Schlaf, Leben und Auferstehung der verstorbenen Christen. Damit unser Glaube gestärkt und die Leute zu rechter Andacht gereizt werden."[38]

Diese grundsätzliche Ablehnung ist reformatorische *communis opinio*. Sie findet durch Philipp Melanchthon Eingang in das Augsburger Bekenntnis (CA) von 1530 und damit in das Corpus der lutherischen Bekenntnisschriften. Art. 24

35 Vgl. Schwarz, Luther (s. Anm. 27), 263: „Sobald die Christologie ins Wanken gerät, kann nicht mehr in christlich verantworteter Weise von Gott geredet werden; davon ist Luther fest überzeugt."

36 Vgl. De loco Iustificationis (1530), in: WA 30/2, 670, 4–8: *Imo si Christus remissionem peccatorum meruit, simul vitam nobis meruit […] Non enim secundum opera iusticiae quae fecimus nos, sed secundum misericordiam suam salvos nos fecit*. Auch: Predigten des Jahres 1534, Nr. 40 (1. Juni), in: WA 37, 421,19: *quod omnia beneficia in terris et vitam eternam per Christum*.

37 Widerruf vom Fegfeuer (1530), in: WA 30/2, 388,20 f.: dass „Vigilien, Messe, Seelenamt ein Werk sei, damit sich Gott soll versöhnen lassen".

38 Die Vorrede zu der Sammlung der Begräbnislieder (1542), WA 35, 478,26–479,2. Zur Ablehnung der Totenmesse schon: Ein Sermon von dem neuen Testament (1520), in: WA 6, 370,35–371,20; An den christlichen Adel deutscher Nation, in: WA 6, 444,22–445,6 (mit deutlicher Kritik an den Geldzahlungen), und Widerruf vom Fegfeuer (1530), in: WA 30/2, 375,21–378,20.

CA schließt explizit aus, dass die Messe als ein „Opfer […] für andere Lebendige oder Tote, ihre Sünde wegzunehmen“[39], betrachtet werden könne.

1531 führt Melanchthon in seiner „Apologie der Confessio Augustana“ zu Art. 24 CA im entsprechenden Unterabschnitt „Von den Messen für die Toten“ diese ablehnende Auffassung weiter aus.

Wesentlich für seine Argumentation ist, dass er hinsichtlich der Totenmesse weder einen biblischen Anhalt noch einen ausdrücklichen Befehl Gottes ausmachen kann.[40] Ja, es sei geradezu „unverschämt“[41], das Abendmahl, bei dem man des Todes Christi gedenke und das den Glauben der Kommunikanten stärke, auf die Toten zu beziehen. Da Sünde und Tod allein durch den Glauben an Christus überwunden würden, könne „die Messe den Toten keineswegs ex opere operato helfen“[42], also durch den bloßen Vollzug etwas bewirken. In der Konsequenz bedeute das: „So die Messe nun nicht eine Genugtuung ist weder für Strafe noch Schuld ex opere operato, so folgt, dass die Messe, die man für die Toten hält, unnütz und nichts sei [...]. Nun ist es ein Gräuel, in der Kirche Gottesdienst an[zu]richten ohne alle Gotteswort, ohne alle Schrift.“[43]

Im Zusammenhang der Texte, die zu Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche wurden, sind auch die von Luther verfassten „Schmalkaldischen Artikel“ einschlägig, die – Ende 1536 geschrieben und diktiert – 1538 im Erstdruck erschienen. In überaus harscher Diktion fällt er ein eindeutiges Urteil über alle kirchlichen Zeremonien, die den Verstorbenen zugutekommen sollen:

> „Da hat man mit Seelenmessen, Vigilien, dem siebten, dem dreißigsten und jährlichen Begängnis, zuletzt mit der Gemeindewoche [= Woche nach Michaelistag] und Allerseelentag und Seelenbad ins Fegefeuer gehandelt, dass die Messe schier allein für die Toten gebraucht ist, so doch Christus das Sakrament allein für die Lebendigen gestiftet hat. Darum ist das Fegefeuer mit all seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für lauter Teufelsgespinst zu achten. Denn es ist auch wider den Hauptartikel, dass allein Christus und nicht Menschenwerk den Seelen helfen soll. Ohne das uns sonst nichts von den Toten befohlen oder geboten ist. Deshalb mag man es wohl lassen, wenn es schon kein Irrtum noch Abgötterei wäre.“[44]

Die beiden letzten zitierten Sätze eröffnen trotz aller prinzipiellen Zurückhaltung, die Luther an den Tag legt, zumindest ansatzweise die Möglichkeit, jenseits aller Formen, die für ihn unter das Verdikt ‚Werke‘ fallen, im Gebet für Menschen, die unmittelbar zuvor gestorben sind, bei Gott einzutreten.

39 BSLK 94 f. (Dingel 146).
40 Vgl. BSLK 373 (Dingel 656).
41 BSLK 374 (Dingel 656).
42 BSLK 374 (Dingel 656).
43 BSLK 375 (Dingel 658).
44 BSLK 419–420 (Dingel 732).

Das persönliche Gebet für Verstorbene

Unter welchen Bedingungen kann Luther dies konzedieren?[45] Die persönliche Fürbitte ist zwar kein biblisch begründetes Gebot, aber eben deshalb auch nicht grundsätzlich verboten: „Darum niemand dran sündigen kann, der nicht für sie bittet. Denn was Gott nicht geboten hat oder verboten hat, daran kann sich niemand versündigen."[46] Damit ist die Haltung zum Gebet für die Verstorbenen allerdings nur *via negativa* ausgesagt: Es ist nicht notwendig!

Was aber könnte *für* solch ein Gebet sprechen? Wo läge seine *positive* Begründung? Luther schließt sie unmittelbar an: „Weil Gott uns nicht hat wissen lassen, wie es um die Seelen steht und wir ungewiss sein müssen, wie er's mit ihnen mache, wollen und können wir denen nicht wehren noch zu Sünden machen, die da für sie bitten."[47] Es ist dieses Gebet also schlicht ein Akt des Vertrauens zu Gott, das seinem Urteil aber nichts vorwegnehmen soll, sondern die Verstorbenen ihm anheimstellt.

Luther formuliert selbst ein solches Gebet, das seines Erachtens den genannten Bedingungen Rechnung trägt – und er formuliert es ebenso kurz wie zurückhaltend-konditional: „Lieber Gott, ist die Seele noch in dem Stand, dass ihr zu helfen ist, so bitte ich, wollest ihr gnädig sein."[48]

Dennoch zeichnet Luther sogleich eine Restriktion ein:

> „Und wenn du das einmal oder zweimal getan hast, so lass es gut sein und befiehl sie Gott [an]. Denn Gott hat verheißen, er will uns hören, was wir bitten. Darum, wenn du einmal oder drei gebeten hast, sollst du glauben, dass du erhöret seist, und nicht mehr bitten, auf dass du Gott nicht versuchst oder ihm misstraust."[49]

45 Etwa im Unterschied zu Calvin, der auch die private Fürbitte für Verstorbene ablehnt: Institutio III,5,10, zit. nach Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion / Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausg. übers. und bearb. v. Otto Weber, Neukirchen-Vluyn ^{6}1997, 440 f.

46 Predigten des Jahres 1522, Nr. 33 (20. Juni), WA 10/3, 194,26–28.

47 Ebd., 194,26–195,14.

48 Ebd., 195,21 f. Weitere kurze Gebetsvorschläge Luthers – noch unter der Voraussetzung der Existenz des Fegfeuers – lauten: „Erbarme dich auch aller armen Seelen im Fegfeuer, sonderlich N. und N. Vergib ihnen und uns allen unsere Schuld, tröste sie und nimm sie zu Gnaden." (Eine kurze Form, das Paternoster zu verstehen und zu beten [1519], in: WA 6, 17,11–13). Oder: „O allmächtiger Gott, ich erkenne deine Gewalt. Ich bitte dich für diese Seele – sie kann schlafen oder leiden. Ist sie im Leiden, so bitte ich dich: Ist es dein göttlicher Wille, dass du sie erledigst [= frei machst]." (Predigten des Jahres 1523, Nr. 19 [7. Juni], in: WA 12, 596,36–38). Oder 1528 in seiner großen Schrift „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis": „Lieber Gott, hat's mit der Seele solche Gestalt, dass ihr zu helfen sei, so sei ihr gnädig." (WA 26, 508,2 f.).

49 Predigten des Jahres 1522, Nr. 33 (20. Juni), in: WA 10/3, 195,23–27; ebenfalls Predigten des Jahres 1523, Nr. 19 (7. Juni), in: WA 12, 596,40; Vom Abendmahl Christi. Bekennt-

Die immer wiederholte Fürbitte – bis hin zu regelmäßigen Anniversarien – ist für Luther Ausdruck mangelnden Vertrauens und der letztlich irrige Versuch, auf Gottes Freiheit in eine bestimmte Richtung hin Einfluss nehmen zu wollen.

Luther begrenzt das Gebet für Verstorbene daher ausdrücklich auf den persönlich-privaten Raum: „Willst du für deines Vaters Seele, für deiner Mutter Seele beten, so magst du's tun daheim in deiner Kammer und das einmal oder zwei, und lass es danach genug sein […]."[50] Alles andere, vor allem die mit den Vigilien und Stiftungen verbundene Geldleistungen, sind für ihn „des Teufels Jahrmarkt"[51].

Aber Luthers Plädoyer – wenn schon ein Gebet für Verstorbene, dann eingeschränkt auf ein- oder zweimal – hat noch einen anderen Grund: Es ist die implizite Kritik am linearen Zeitdenken, das die Zeit als Streckung versteht. Dem scheint – rein sachlogisch – eine Wiederholung der Totengebete oft über Jahre hin zu entsprechen. Doch Gottes Ewigkeit ist gerade die Aufhebung der Zeit. Jenseits der Grenze des Todes geschieht für Luther alles in dem schon erwähnten „ewigen Augenblick"[52]. Das fortwährende Totengedenken mit seinen Gebeten für das Seelenheil der Verstorbenen nimmt genau diesen Punkt nicht ernst!

Das liturgische Gebet für Verstorbene

Beim Begräbnis nimmt die christliche Gemeinde mit Lob und Dank gegenüber Gott und in der Hoffnung auf die Auferstehung Abschied von einem ihrer Glieder.[53] Entsprechend wird es am Grab mit Gebeten und Liedern ausgerichtet. Die vorgeschlagenen Texte sind zumeist auf die anwesende *Gemeinde* bezogen, um deren Glauben im Angesicht des Todes zu stärken.

Luthers reservierte Haltung gegenüber der öffentlichen Bitte für die Verstorbenen hat dazu geführt, dass im 16. Jahrhundert in den lutherischen

nis (1528), in: WA 26, 508,4; ausführliche Begründung auch im Sendbrief an Bartholomäus von Starhemberg (1524), in: WA 18, 6,21–7,15.

50 Predigten des Jahres 1522, Nr. 59 (2. November), in: WA10/3, 409,9–11. Hieran schließt Luther erneut eine konditionale Gebetsformulierung an: „Lieber Gott, so die Seele in einem solchen Stand wäre, das ihr zu helfen stünde, lieber Gott, so erbarm dich ihrer und hilf ihr […]" (ebd., 409,11–13).

51 Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis (1528), in: WA 26, 508,5 f.

52 S. Anm. 30.

53 Vgl. Die Vorrede zu der Sammlung der Begräbnislieder (1542), in: WA 35, 479,3–5: „Denn es auch billig und recht ist, dass man die Begräbnis ehrlich halte und vollbringe, zu Lob und Ehre dem fröhlichen Artikel unseres Glaubens, nämlich von der Auferstehung der Toten."

Territorien nur sehr vereinzelt das gottesdienstliche Gebet für Verstorbene beim Begräbnis in die entsprechenden Ordnungen Eingang fand.[54]

Ein Beispiel dafür ist die 1566 erschienene Kirchenordnung „Für die Kirchen in dem Fürstentum Hessen". In ihr finden sich ganz am Ende die Anweisungen für die Durchführung eines Begräbnisses. Der Sarg wird vom Haus zum Friedhof geleitet. Dann singt die Gemeinde das Luther-Lied „Mitten wir im Leben sind / mit dem Tod umfangen".[55] Es folgen Leichenpredigt und Vaterunser. Im Anschluss daran soll folgendes Fürbittengebet gesprochen werden:

> „Allmächtiger Herre Gott, ein Vater unseres Heilands Jesu Christi, wir sagen dir Lob und Dank, dass du dein Gliedmaß, aber unser Mitglied in rechter Erkenntnis und Glauben dein und deines lieben Sohns Jesu Christi [ge]bracht und berufen hast, auch darin von diesem Jammertal der Welt in dein ewigs und herrlichs Reich gefordert und aufgenommen, befehlen derhalben nun hinfort solches dieser deiner Gnaden und Herrlichkeit, zu welcher du es in Christo aufgenommen hast, bitten von Herzen, du wollest deine Gabe und Hilfe, so du uns durch sein Absterben entzogen, durch andere reichlich erstatten, aber es bei unserm Herrn Jesu Christo, dem Heiland dieses elenden Lebens, reichlich ergötzen, auch uns alle im Glauben der seligen Auferstehung, zu der du uns in Christo berufen hast, stärken […]."[56]

Das Begräbnis endet mit einem abschließenden Segenswunsch für die Gemeinde.

Insgesamt gesehen zeichnet sich diese Begräbnisordnung durch eine große Knappheit und Schlichtheit aus – darin anderen Begräbnisordnungen aus dem lutherischen Raum nicht unähnlich. Die ausdrückliche Fürbitte für die Verstorbenen rührt in diesem Fall wohl daher, dass man in der Landgrafschaft Hessen bestrebt war, „durch Rückgriff auf *altkirchliche* Traditionen eine gemeinsame, die verschiedenen reformatorischen Strömungen zusammenschließende Basis […] zu finden"[57]. Mit anderen Worten: Der Bruch vollzog sich in der Reformationszeit aufgrund des unterschiedlichen Verständnisses vom

54 Diesen auffälligen Tatbestand hat ausführlich untersucht und dokumentiert: Frieder Schulz, Die evangelischen Begräbnisgebete des 16. und 17. Jahrhunderts. Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur (II), in: JLH 11 (1966) 1–44.

55 Luthers Lieder, Nr. 24, in: WA 35, 453 f.

56 Emil Sehling (Hg.), Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. 8,1: Hessen, Tübingen 1965, 336 f.

57 Schulz, Begräbnislieder (s. Anm. 54), 30. Vgl. seine abschließende Einschätzung ebd., 41: „Man kann das Zeugnis reformatorischen Glaubens an den Gräbern eigentlich erst dann in seiner kühnen Kraft und zuversichtlichen Unmittelbarkeit erfassen, wenn man es mit der Gedankenwelt der vorher in der mittelalterlichen Kirche gebräuchlichen Gebete vergleicht. Da ging es um die *Rettung des Verstorbenen* von der Qual und Pein der Hölle, um die wenigstens teilweise Berücksichtigung seines Glaubensstandes im Gericht, um die Vergebung seiner Sünden und um die Aufnahme in das Reich ewiger Freude und Wonne. So wurde der ganze Begräbnisakt zu einem inständigen Gebet zu Gott um die Seligkeit des Toten."

Charakter der Messe, nicht unbedingt wegen einzelner Formulierungen, an die man auch weiterhin anknüpfen zu können glaubte.

Theologische Würdigung

Inzwischen ist die Fürbitte für Verstorbene auch im öffentlichen Gottesdienst der „evangelischen Kirche […] weithin fraglos etabliert und besteht nahezu selbstverständlich als Teil der Bestattung, gottesdienstlicher Abkündigungen oder Kasualfürbitten, im Rahmen eines eigenständigen Totengedenkens (vor allem am Totensonntag / Ewigkeitssonntag oder Altjahresabend) oder in einer Andacht nach Eintritt des Todes“[58].

Das mag zunächst in dem menschlichen Bedürfnis begründet liegen, die Beziehung zu dem Menschen, der gestorben ist, über die Grenze des Todes aufrecht zu erhalten und ihn Gott anzuvertrauen. Dass dies weder als Einwirkung auf Gott noch gar im Sinne des Versuchs einer Korrektur des gelebten Lebens missverstanden werden kann, liegt auf der Hand. In diesem Sinn sind die Fürbittgebete heute auch nicht formuliert. Sie sind kein Rückfall in vorreformatorisches Denken, sondern spiegeln in sich jene Begrenzung, die schon für Luther kennzeichnend war. Er vermochte aufgrund seines zeitgeschichtlichen Kontextes zumindest der gottesdienstlichen Fürbitte für die Verstorbenen nichts abgewinnen. Dabei wäre ein Eintreten dafür aufgrund seiner eigenen theologischen Voraussetzungen geradezu folgerichtig gewesen. Wie ist das gemeint?

Der Tod ist das Ende aller menschlichen Möglichkeiten. Das gilt zunächst für diejenigen, die gestorben sind. Es gilt aber ebenso für die Lebenden: Deren Gebet für die Verstorbenen fasst nicht nur das Wissen um die eigene Endlichkeit und Begrenztheit in Worte, sondern ist zugleich der Vollzug des Loslassens: Die Toten werden im Fürbittgebet aus den eigenen Händen und der eigenen Verfügungsmacht gegeben und dem souveränen Handeln Gottes anbefohlen, das nicht der Beschränkung der kreatürlichen Welt unterliegt.

Insofern kann gerade das Gebet für Verstorbene als eminenter Ausdruck reformatorischen Rechtfertigungsglaubens gedeutet werden,[59] der von jedem menschlichen „Werk“ absieht und in allem allein der Gnade Gottes um Christi willen vertraut. Diese soll nicht von den Verstorbenen gewendet werden, so wenig wie das für die Lebenden der Fall ist.

58 Johannes Greifenstein, Das Gebet der Lebenden für die Toten. Anmerkungen zur Fürbitte für die Verstorbenen, in: JLH 58 (2019) 8–26, hier: 8.

59 Vgl. Meyer-Blanck, Gebet (s. Anm. 2), 272 f.

Zwischen theologischer Argumentation und Kommunikation mit den Armen Seelen

Zur katholischen Fegfeuerlehre auf dem Konzil von Trient und in der Frühen Neuzeit

Klaus Unterburger

„Am Mittwoch, dem dritten Tag, entartete die Mündliche zur schlechten Komödie", so Joseph Bernhart (1881–1969) in seinen Erinnerungen in Bezug auf sein Rigorosum Anfang 1910 an der Würzburger theologischen Fakultät.[1] Die Fakultät war in zwei Lager gespalten und bekriegte sich in der Befragung des Promovendus gegenseitig; so hatte ihm Franz Xaver Kiefl (1869–1928), damals Mitglied der progressiven Gruppe, eine Frage gestellt, die sich gegen den konservativen Moraltheologen Franz Adam Göpfert (1849–1913) richtete:

> „‚Kennen Sie den Höllen-Bautz?' – ‚Ich weiß nur, daß er eine Art Baedeker durch die Hölle geschrieben hat.' – ‚Ganz recht! Dieser Herr in Münster kennt sich da besonders gut aus. Als Dogmatiker weiß er natürlich genau, wo und wie die Verdammten untergebracht sind, aber wer und warum einer verdammt wird, kann man bei ihm nicht erfahren. Es gibt eben Dogmatiker, die nix von der Moral verstehen, und Moralisten – einen solchen kenne ich auch –, die nix von der Dogmatik verstehen. Das gleicht sich aus.'"[2]

Hinter diesem Geplänkel über den „Höllenbautz", den Münsteraner Apologetikprofessor Joseph Bautz (1843–1917), steckte mehr als Rivalitäten und Bosheiten von Theologieprofessoren untereinander. Eine theologische Methode, eine Form, die letzten Dinge, die Hölle und das Fegfeuer seit dem Mittelalter zu beschreiben, war für einen großen Teil der katholischen Theologieprofessoren obsolet geworden; die Werke von Bautz galten als abstruse Anachronismen, die in methodischer und inhaltlicher Hinsicht sich keiner Auseinandersetzung mehr

1 Joseph Bernhart, Erinnerungen, Bd. 1, hg. v. Manfred Weitlauff, Weißenhorn 1992, 482.

2 Ebd., 482 f.

DOI 10.17438/978-3-402-25124-9

lohnten, sondern nur noch Spott verdienten. „Man könnte viele Beispiele des Angriffs, der Verunglimpfung und des Spotts anführen", so Harald Wagner, „die sich gegen Prof. Bautz richteten"[3]. Er lehrte seit 1877 als Professor für Dogmatik und Apologetik an der philosophisch-theologischen Akademie in Münster und hatte sich auf das Themenfeld der Eschatologie spezialisiert. Die Titel seiner Schriften machen sein Anliegen deutlich: die Lehre der scholastischen Theologie wiederzugeben bzw. deren Lehre dezidiert theologisch-spekulativ zu entfalten.[4] Aus der Zeit gefallen wirkten sie insbesondere, da inzwischen der historische Umgang mit den Quellen des Glaubens ein anderer geworden war und die Theologie sich eine größere Selbstbeschränkung auferlegt hatte, besonders was das Aufstellen von Aussagen über die jenseitige Welt, v. a. von empirisch-naturwissenschaftlich deutbaren Sätzen, anging. Dazu kündigte sich bereits ein weiterer, tiefgehender Plausibilitätsverlust an, der dann im Laufe des 20. Jahrhunderts ein Kernelement der Säkularisierung werden sollte, indem auch unter Katholiken Jenseitsvorstellungen, Höllen- und Fegfeuerangst und das Bangen um das eigene Heil immer unwichtiger wurden und immer mehr als befremdlich galten.[5]

Im Folgenden sollen die wesentlichen Elemente der katholischen Fegfeuerlehre der frühen Neuzeit auf ihre Quellen hin untersucht werden, einerseits (1) die theologische Argumentation gegen die Infragestellung durch die reformatorische Theologie, dann aber auch diejenigen Elemente (2), die sich aus Privatoffenbarungen speisten bzw. durch diese verstärkt wurden. An der Fegfeuerlehre kann schließlich (3) exemplarisch in einer Schlussreflexion das Zusammenspielen von „first" und „second church", von hierarchischem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie auf der einen und populärer Frömmigkeit auf der anderen Seite deutlich gemacht werden. Gerade die Differenz und spannungsvolle Einheit zwischen beiden ermöglichte es dem Katholizismus lange Zeit, vorchristliche Jenseitsvorstellungen, aber auch menschliche Grunderfahrungen, zu integrieren.

3 Vgl. Harald Wagner, Joseph Bautz – Hermann Eising – Erwin Iserloh. Fast vergessene Theologieprofessoren aus dem Bistum Münster, in: Dorothea Sattler (Hg.), gedenken und gestalten. 1200 Jahre Bistum Münster, Münster 2005, 162–180, hier: 163.

4 Vgl. Joseph Bautz, Die Lehre vom Auferstehungsleibe nach ihrer positiven und speculativen Seite dargestellt, Paderborn 1877; Ders., Der Himmel. Speculativ dargestellt, Mainz 1881; Ders., Die Hölle. Im Anschluß an die Scholastik dargestellt, Mainz 1882; Ders., Das Fegfeuer. Im Anschluß an die Scholastik, mit Bezugnahme auf Mystik und Ascetik dargestellt, Mainz 1883; Ders., Weltgericht und Weltende. Im Anschluß an die Scholastik und die neuere Theologie dargestellt, Mainz 1886.

5 Vgl. Bernard Sesboüé, Hors de l'Église, pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interpretation, Paris 2004; Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche, Frankfurt a. M. 1998; Ders., Der Kampf um Hölle und Fegefeuer. Ein soziologischer Blick, in: ThPQ 167 (2019) 115–124.

1 Infragestellung und Verteidigung des Fegfeuers seit der Reformation

Die Fegfeuerlehre hatte sich im Hochmittelalter voll ausgebildet, dabei natürlich patristische Traditionen weiterführend: Als Kernelemente herausarbeiten kann man (1) vor allem die Existenz eines dritten Orts zwischen Himmel und Hölle, (2) die klare Differenz zwischen erstem und zweitem Gericht, verbunden mit der Sichtweise, dass das Fegfeuer in der Zwischenzeit zwischen beiden seinen Platz hat, (3) die Differenz zwischen schweren und lässlichen Sünden und zwischen Sündenschuld und Sündenstrafe, wie sie in der Bußlehre entwickelt wurde, (4) die Möglichkeit der sühnenden, passiven Reinigung dort und (5) die Möglichkeit von Suffragien durch die Lebenden, v. a. durch die hl. Messe. So richtig es ist, dass vor allem bei Augustinus (354–430) und bei Gregor dem Großen (ca. 540–604) die theologischen Grundlagen hierfür gelegt waren,[6] so klar ist auch, dass erst das sich aus dem Mönchtum entwickelnde Bußsystem mit seinen Rationalitäten, die mittelalterliche allumfassende Stiftungspraxis, vor allem die Ausbildung der Votivmessen und die damit verbundene Klerikalisierung des Mönchtums und schließlich die Rationalität einer gezählten Frömmigkeit ihren mittelalterlichen Charakter voll zur Ausbildung brachten. Jacques Le Goff (1924–2014) hat deshalb, etwas verkürzt, von der Geburt des Fegfeuers aus dem Geist der mittelalterlichen Kaufleute gesprochen, da er einen gemeinsamen Wurzelboden der sich ausbildenden scholastischen Rationalität und des Rechnens der Kaufleute annahm.[7] Mit der Purgatoriumslehre war der Wandel der Vorstellung über die Zwischenzeit zwischen persönlichem Tod und allgemeiner Auferstehung verbunden: Die Lehre der unmittelbaren Gottesschau der Gerechten und der damit verbundenen Aufgabe der Vorstellung eines Totenreiches (Hades) oder Totenschlafes hatte die Vollform der Purgatoriumslehre erst ermöglicht.[8] Grundlage der Lehre war die Praxis, das Gebet für die Verstorbenen, der Ablass und die zu ihren Gunsten gelesenen Messen.

Kritik an der Vorstellung gab es bereits seit dem Mittelalter; grundsätzlich bei den Waldensern, für die die Vorstellung unbiblisch war.[9] Andere kritisierten die mit dem Ablass verbundenen Vorstellungen oder – wie Erasmus von Rotterdam (1466/67 oder 1469–1536) – hielten die „gezählte Frömmigkeit", die

6 Vgl. Arnold Angenendt, Rez. zu: Jacques Le Goff, Die Geburt des Fegefeuers, in: ThRv 82 (1986) 38–41; Ders., Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt [4]2009, 686 f. 695–698. 711; Andreas Merkt, Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt 2005.

7 Vgl. Jacques Le Goff, Die Geburt des Fegefeuers [Original: La Naissance du Purgatoire, Paris 1981, übers. v. Ariane Fockel], Stuttgart 1984.

8 Vgl. Christian Trottmann, La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 289), Rom 1995.

9 Vgl. Gabriel Audisio, Die Waldenser. Die Geschichte einer religiösen Bewegung, München 1996, 64 f.

oft mit den Purgatoriumsvorstellungen verbunden war, für oberflächlich und veräußerlicht.[10] Die Achillesfersen von Lehre und Praxis waren von Beginn an die biblische Begründung, die satisfaktorisch-sühnende Bedeutung des Leidens und die „gezählte" Bußfrömmigkeit, die Umrechnungen bzw. Kommutationen von Strafen ebenso ermöglichte wie stellvertretende Buße oder stellvertretend geleistete wiedergutmachende Werke (Redemtionen).[11] Alle bedeutenden Strömungen der Reformation mit ihrer Betonung der Rechtfertigung allein aus Gnade und der Hl. Schrift als alleiniger Quelle des Gotteswortes lehnten deshalb die Fegfeuerlehre ab. Martin Luther (1483–1546) hatte zwar frühzeitig die spätmittelalterliche Ablass- und Bußpraxis kritisiert, die Fegfeuerlehre aber anfangs noch nicht explizit in Frage gestellt. In der Leipziger Disputation bekannte er sich sogar zu ihr, auch wenn er kritisch konstatierte, dass ein Schriftbeleg fehle.[12] Es war vor allem die Erfahrung der Anfechtung, die Verzweiflung angesichts von Sünde, Tod und Teufel, die den Menschen in Gewissensqualen stürze, was für ihn ein existentielles Vorausempfinden der Höllenqualen war, die man als existentielle Fegfeuererfahrung beim frühen Luther bezeichnen könnte.[13] Dagegen lehnte Huldrych Zwingli (1484–1531) bereits im Jahr 1523 das Fegfeuer ab.[14] Schriftgemäß sei es, dass der Mensch durch seinen Glauben gerettet werde, der ein Geschenk Gottes, aber persönlich und unvertretbar sei. Fürbitten für Verstorbene im Fegfeuer seien deshalb gegen die Schrift.[15] Luther hielt gegen ihn eine maßvolle Fürbitte für die Verstorbenen für angemessen.[16] Auch die Vorstellung Luthers, die Seelen schlafen bis zur Wiederkunft Christi, ein Zustand,

10 *Nam quid dicam de iis, qui sibi fictis scelerum condonationibus, suavissime blandiuntur, ac Purgatorii spatia veluti clepsydris metiuntur, sæcula, annos, menses, dies, horas, tamquam e tabula mathematica, citra ullum errorem dimetientes*. Erasmus von Rotterdam, Laus stultitiae, 40, zit. nach Μωρίας ἐγκώμιον sive laus stultitiae, übers. v. Alfred Hartmann (Ausgewählte Schriften 2), Darmstadt [4]2016, 94.

11 Zu letzterer vgl. Angenendt, Geschichte (s. Anm. 6), 632–639.

12 Martin Luther, Disputatio Iohannis Eccii et Martini Lutheri Lipsiae habita, in: WA 2, 250–383, hier: 323 f.

13 Ders., Assertio omnium articulorum (1520), in: WA 7, 111 f.; vgl. Horst Beintker, Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519–21 (ThA 1), Berlin 1954; Erich Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther (AKG 21), Berlin – Leipzig 1932. Zu Martin Luthers Haltung vgl. auch die Beiträge von Martin Hein (S. 65–76) und Michael Meyer-Blanck (S. 133–137) in diesem Band.

14 Vgl. Huldrych Zwingli, Auslegen und Gründe der Schlussreden, in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. 2, hg. v. Emil Egli (CR 89), Leipzig 1908, 14–457, hier: 42. Vgl. auch ebd., 414–434.

15 Vgl. Ders., De vera et falsa religione (1535), in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. 3, hg. v. Emil Egli (CR 90), Leipzig 1914, 628–912, hier: 857 f.

16 Vgl. Martin Luther, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, in: WA 26, 241–509, hier: 508. Dies kritisierte Zwingli als inkonsistent: Huldrych Zwingli, Amica exegesis, id est:

der nicht zeitlich zu denken sei,[17] lehnte Zwingli kategorisch ab: Die Seele sei geistig und deshalb immer wach.[18] Auch Johannes Calvin (1509–1564) lehnte die Vorstellung eines Seelenschlafes ab; nach dem Tod erfahren die Seelen sofort die Seligkeit Gottes oder sein verdammendes Gericht, bis zum Endgericht freilich erst im Status einer sicheren Erwartung.[19] Die Fegfeuerlehre war für Calvin eine unbiblische Lästerung Christi, da Christi Blut Genugtuung geleistet habe, was menschliche Genugtuungswerke ausschließe.[20] Der Brauch, der in der Alten Kirche aufgekommen sei, für die Verstorbenen zu beten, werde nicht von allen Vätern gutgeheißen; er galt ihm als ein Eindringen der menschlichen Schwäche, von vorchristlicher Religiosität, in die kirchliche Praxis und widerspreche dem Wort Gottes.[21] 1530 dann die Wende auch bei Luther: Nunmehr lehnte auch er die Existenz eines Fegfeuers kategorisch ab.[22] Den Gebrauch der gängigen alt- und neutestamentlichen Belegstellen (v. a. 2 Makk 12,38–45; 1 Kor 3,15) unterzog er einer eingehenden Kritik. Von der Veste Coburg aus sorgte sich Luther, Philipp Melanchthon (1496–1560) werde in Augsburg zu viel Zugeständnisse machen. Als dann die Ausgleichsverhandlungen gescheitert waren, lehnte auch Melanchthon die Fegfeuerlehre explizit als nicht schriftgemäß in seiner Apologie der *Confessio Augustana* ab.[23]

Mit der Fegfeuerlehre war die kirchliche Praxis der Messstipendien, des Ablasses und des fürbittenden Gebets für die Verstorbenen in Frage gestellt; so war klar, dass das Konzil von Trient darauf antworten musste. Die drei argumentativen Knotenpunkte – Schriftbeweis, satisfaktorische Wirkung menschlichen Leidens und menschlicher Werke und die Möglichkeit der fürbittweisen Zueignung für andere – mussten behandelt werden. Im Juni 1547 hatten die päpstlichen Legaten in Bologna den Theologen Auszüge aus der Bannbulle gegen Luther, *Exsurge Domine* (1520), vorgelegt, sieben Artikel zum Ablass und

expositio eucharistiae negocii, ad Martinum Lutherum, in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. 5, hg. v. Emil Egli (CR 92), Leipzig 1934, 562–758, hier: 716.

17 Vgl. Werner Thiede, Nur ein ewiger Augenblick. Luthers Lehre vom Seelenschlaf zwischen Tod und Auferweckung, in: Luther 64 (1993) 112–125.

18 Vgl. Huldrych Zwingli, Auslegen und Gründe der Schlussreden, in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. 2, hg. v. Emil Egli (CR 89), Leipzig 1908, 14–457, hier: 432 f. Er richtete sich dabei vor allem gegen die Täufer.

19 Vgl. Johannes Calvin, Psychopannychia (1534), in: Opera quae supersunt omnia, Bd. 4, hg. v. Wilhelm Reuss (CR 33), Braunschweig 1866, 165–232.

20 Vgl. Ders., Unterricht in der christlichen Religion. Institutio christianae religionis. Nach der letzten Ausgabe übers. und bearb. v. Otto Weber, Neukirchen-Vluyn ^{6}1997, 436–439 (3,5,6–9).

21 Ebd., 3,5,10 (Weber 439–441).

22 Martin Luther, Widerruf vom Fegefeuer, in: WA 30/2, 360–390.

23 Philipp Melanchthon, Die Apologie der Confessio Augustana, in: BSLK 276 f. (Dingel 480–483).

vier zum Fegfeuer.[24] Erörtert sollte werden, a) ob das Fegfeuer existiere und in der Schrift begründet sei, b) ob die Sündenstrafen bereits durch den Tod getilgt werden, c) ob die Seelen im Fegfeuer Verdienste erwerben oder sündigen können und ob sie Gewissheit über ihren gegenwärtigen und zukünftigen Heilsstatus haben und d) ob die Suffragien für die Verstorbenen biblisch begründet sind.[25]

In Trient konnte man auf die Auseinandersetzung mit den Reformatoren der letzten Jahrzehnte zurückgreifen. Da Johann Eck (1486–1543) dafür gesorgt hatte, dass einzelne Elemente von Luthers Fegfeuerkritik in die Bannbulle *Exsurge Domine* aufgenommen wurden, und da Zwingli sehr früh das Fegfeuer gänzlich abgelehnt hatte, „gerieten Fragen um das Fegfeuer sehr bald in den Streit der Kontroverstheologie“[26]. Diese hatte die Trienter Konzilsdebatte so bereits ein Stück weit vorbereitet. Unter dem Einfluss der Beschäftigung mit Luther hatte Thomas de Vio Cajetan (1469–1534) einen Traktat über das Fegfeuer geschrieben; er begründet in diesem, dass die Armen Seelen keine Verdienste erwerben können,[27] aber bereits die Gewissheit des künftigen Heils besitzen.[28] Bald versuchte man auch, die Einwände gegen das Fegfeuer zu widerlegen: So stand einerseits die Begründung der Fegfeuerlehre durch die Schrift und die Väter im Zentrum, gerade Friedrich Nausea (ca. 1480–1552) und Hieronymus Emser (1478–1527) betonten die patristische Tradition, die das Fegfeuer bezeuge.[29] Bereits 1525 war die Verteidigung des Fegfeuers aus der Feder des Münchener Franziskaners Kaspar Schatzgeyer (1463/64–1527) erschienen.[30] Er ging von der Differenz aus, die zwischen dem Tilgen der Schuld und dem Tilgen der Pein bestehe. Das Fegfeuer sei wegen der unvollkommenen Gerechten unbedingt von Nöten.[31] Nicht nur den Bezug zahlreicher Bibelstellen auf das Fegfeuer verteidigte er, sondern auch die angefochtene Praxis der Seelenmessen

24 Dubia de purgatorio et indulgentiis proposita examinanda theologorum (19. Juni 1547), in: Concilium Tridentinum, Bd. 6/1: Acta concilii Bononiensis a Massarello conscripta, Freiburg i. Br. 1964, 223 f.

25 *1. Esse purgatorium an habeatur in scriptura? Et si habetur, quibus in locis? 2. An reliquae peccatorum purgentur per mortem, ita ut purgatorio non sit opus? 3. An animae in purgatorio sint extra statum merendi seu peccandi, et an haberetur certitudinem suae salutis? 4. Suffragia pro defunctis habeanturne in scriptura? Et si habentur, quibus in locis?* Ebd. 223, Z. 11–15.

26 Vgl. Philipp Schäfer, Eschatologie. Trient und Gegenreformation (HDG 4/7c/2), Freiburg i. Br. u. a. 1984, 16.

27 Vgl. Thomas de Vio Cajetan, An in purgatorio possit esse meritum. Quaestio I de purgatorio, in: Ders., Quaestiones quodlibetales, Paris 1530, fols. 196^{r}–199^{r}.

28 Vgl. Ders., An omnes animae in purgatorio sint certe de sua salute. Quaestio II de purgatorio, in: ebd., fols. 199^{r}–200^{r}.

29 Vgl. Schäfer, Eschatologie (s. Anm. 26), 16 f.

30 Vgl. Kapsar Schatzgeyer, Vom fegfeür oder volkommner Raynigung der außerwölten, Das durch die gnugthuung Christi, das Fegfeüer nit außgelescht ist, München 1525.

31 Vgl. ebd., fol. C 2^{r}.

für die Verstorbenen.[32] Gegen Luthers Schrift von 1530, die das Purgatorium ganz leugnete, schrieb Eck schließlich eine Gegenschrift.[33] Alle Stellen, denen Luther einen Fegfeuerbezug abgesprochen hatte, wurden von Eck diskutiert. Er wollte zeigen, dass sie sehr wohl vom Fegfeuer handeln (2 Makk 12,46; Ps 66,12; Offb 14 und 1 Kor 3,15). Im Jahr 1546 veröffentlichte Johannes Cochläus (1479–1552) zwei Predigten gegen die neueren Leugner des Fegfeuers.[34] Gegen die Häresie möchte er auf das Schiff Petri, die Kirche vertrauen, dem die Fluten letztlich nichts anhaben können. Die Schriftgemäßheit der Fegfeuerlehre hätten inzwischen viele fromme Theologen erwiesen, etwa Eck, Nausea, Kaspar Schatzgeyer, Albert Pigge (ca. 1490–1542), Johannes Dietenberger (ca. 1475–1537) und Bartholomäus Arnoldi von Usingen (ca. 1465–1532). Luther und seine Gesinnungsgenossen wandten einen Fehlschluss an, da sie vom Fehlen des Wortes auf das Fehlen der Sache schlossen, denn mit derselben Methode könnte man auch leugnen, dass Paulus an die Gottheit Jesu geglaubt habe, da er im Ersten Thessalonicherbrief nicht das Wort „homoousios“ verwendet habe.[35] Cochläus führte für das Fegfeuer zahlreiche alt- und neutestamentliche Bibelstellen, aber auch zahlreiche Belege aus den Vätern, an. Paulus lehre in 1 Kor 3 ausdrücklich vom Fegfeuer.[36] So bestand unter den Gegnern der Reformatoren ein breiter Konsens über die Existenz des Fegfeuers, seine Notwendigkeit zur Tilgung lässlicher Sünden und Sündenstrafen und über die Angemessenheit der kirchlichen Praxis der Suffragien, während es, was die konkrete Deutung einzelner Bibelstellen anging, durchaus Abweichungen gab.[37]

Diese Problemlage prägte dann auch die Debatte der Theologen auf dem Konzil von Trient. Zwischen ihnen bestand Einigkeit, dass man an der Fegfeuerlehre und der dahinterstehenden kirchlichen Praxis festhalten wollte. Dennoch kam es zu erbitterten Auseinandersetzungen, mit welchen Bibelstellen ein Schriftbeweis möglich sei oder ob das Fegfeuer nur indirekt über die Indefektibilität der Praxis der Kirche und durch Vernunftgründe erschlossen werden könne. Insbesondere die Auslegung von 1 Kor 3,15 war hochumstritten.[38] Der Karmelit Antonio Ricci sprach sich entschieden gegen die Verwendung als Beweis für die

32 Vgl. ebd., fols. E 2^{r}–I3^{r}.

33 Vgl. Johannes Eck, Christenliche erhaltung der stell der geschrifft, für das Fegfeur, wider Luthers lasterbüchlin, Augsburg 1530.

34 Vgl. Johannes Cochläus, De animarum purgatorio igne epitome, contra novas sectas, quae Purgatorium negant, Ingolstadt 1546.

35 Vgl. ebd., fol. B 3, 1.

36 Vgl. ebd., fol. E 2, 1.

37 Vgl. Schäfer, Eschatologie (s. Anm. 26), 16–19.

38 Vgl. Theobald Freudenberger, Die Bologneser Konzilstheologen im Streit über 1 Kor 3,11ff. als Schriftzeugnis für die Fegfeuerlehre, in: Erwin Iserloh – Konrad Repgen (Hgg.), Reformata Reformanda, Bd. 1 [FS Hubert Jedin], Münster 1965, 577–609.

Fegfeuerlehre aus, was ihm schwere Vorwürfe und Verdächtigungen einbrachte. Bei Paulus sei von der Prüfung der Lehre die Rede; die Lehre der Apostel müsse doch nicht im Fegfeuer erprobt werden.[39] Dagegen argumentierten die Franziskaner besonders scharf, da Johannes Duns Scotus (1265/66–1308) seine Fegfeuerlehre auf diese Paulusstelle gegründet hatte, aber auch die Dominikaner, für die Cajetans Auslegung maßgebend war, distanzierten sich von Ricci.[40]

Dort, wo es um die Verteidigung und die Grundlagen der kirchlichen Praxis ging, bestand hingegen Konsens, so bei der Wirksamkeit der *suffragia* und der Ablässe; diese gründen auf der wechselseitigen Liebe und Hilfeleistung im mystischen Leib Christi. Ebenso bestand Konsens bei den Lehren, dass die Sündenstrafen noch nicht ipso facto durch den Tod getilgt würden und dass die Armen Seelen selbst nicht mehr sündigen könnten. Umstritten war hingegen die Frage, ob sie Verdienste erwerben können, was v. a. Theologen aus dem Franziskanerorden lehrten, da auch die Armen Seelen in der Liebe seien und für uns eintreten.[41] Von vielen anderen wurde dies abgelehnt, da Verdienste die Wahlmöglichkeit des Bösen und die Überwindung der Versuchung dazu voraussetzten; eine solche Meinung würde die *suffragia* der Kirche aushöhlen und käme so nur den Häretikern zugute.[42] Mit der Vertagung des Konzils 1549 blieben diese Fragen vorerst in der Schwebe.

Als alle Beteiligten Ende des Jahres 1563 auf ein schnelles Ende des Konzils drängten, war die Lehre vom Fegfeuer noch immer nicht endgültig behandelt. Die päpstlichen Legaten nahmen sie nun bezeichnenderweise von den Glaubensgegenständen, die es noch zu beraten galt, weg und integrierten die Thematik in die zu verabschiedenden Reformdekrete. Innerhalb dieser, die die kirchliche Praxis normieren sollten, wurde ein sehr allgemeiner und unspezifischer Text nahezu ohne Diskussion und gemeinsam mit Erklärungen zur Heiligen- und Reliquienverehrung und zu den Ablässen verabschiedet:

> *Cum catholica Ecclesia, Spiritu Sancto edocta, ex sacris Litteris et antiqua Patrum traditione in sacris Conciliis et novissime in hac oecumenica Synodo docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvari: praecipit sancta Synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam a sanctis*

39 Vgl. Antonio Ricci, Votum de purgatorio sub iudicio s. matris ecclesiae (25. Juni 1547), in: Concilium Tridentinum, Bd. 6/2: Vota patrum et theologorum originalia in Concilio Bononiensi prolata vel in scriptis data quotquot inveniri potuerunt, Freiburg i. Br. 1972, 235–241 (Nr. 74), hier: 236 f.

40 Vgl. Freudenberger, Bologneser Konzilstheologen (s. Anm. 38), 608.

41 Vgl. Schäfer, Eschatologie (s. Anm. 26), 38 f., v. a. Anm. 42.

42 So v. a. der Augustinereremit Augustinus von Monte Ilcino, Votum (6. Juli 1547), in: Concilium Tridentinum. 6/2 (s. Anm. 39), 358–366, hier: 363–365, v. a. 363, Z. 44–364, Z. 3.

> *Patribus et sacris Conciliis traditam, a Christifidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant.*
>
> „Da die katholische Kirche, vom Heiligen Geist belehrt, aufgrund der Heiligen Schriften und der alten Überlieferung der Väter auf den heiligen Konzilien und zuletzt auf diesem ökumenischen Konzil gelehrt hat, es gebe einen Reinigungsort, und den dort festgehaltenen Seelen werde durch die Fürbitten der Gläubigen, vor allem aber durch das wohlgefällige Opfer des Altares geholfen: so gebietet das heilige Konzil den Bischöfen, sorgsam darum bemüht zu sein, dass die von den heiligen Vätern und den heiligen Konzilien überlieferte gesunde Lehre vom Reinigungsort von den Christgläubigen geglaubt, festgehalten, gelehrt und überall verkündet werde."[43]

Hier wurde der Glaube an die Existenz des Fegfeuers und an die Wirksamkeit der Suffragien zwar bekräftigt, ein konkreter Schriftbeweis aber nicht geführt. Auch eine Klärung der Frage nach dem Zustand der Armen Seelen erfolgte nicht; stattdessen wurde die kirchliche Praxis verteidigt. Dazu schließt sich eine Aufforderung an, dass vor dem „ungebildeten Volk (*rudem … plebem*)" keine schwierigen oder spitzfindigen Fragen zu erörtern seien und alles unterbleiben soll, was nicht der Erbauung, sondern nur der Neugier, dem Aberglauben oder der Habsucht diene.[44] Es ging um die Verteidigung der kirchlichen Praxis mitsamt deren theoretischer Implikationen, nicht mehr um eine Begründung und Durchdringung der Lehre.

Dennoch bedeutete die nachtridentinische Zeit eine Periode der Festigung der theologischen *opinio communis*.[45] Diese wird von Robert Bellarmin (1542–1621) in seinen Kontroversen vorgetragen: Hier wird die Begründung aus Schrift und Tradition, wie sie in der Kontroverstheologie erarbeitet wurde, gebündelt. Die Notwendigkeit des Fegfeuers ergebe sich angesichts der Gerechtigkeit Gottes aus der Differenz zwischen Sündenschuld und Sündenstrafe und aus dem Wesen von lässlichen Sünden. Bellarmin differenziert zwischen der verbindlichen Lehre der Kirche und dem Konsens der scholastischen Theologen, etwa darüber, dass es sich um ein wahres und eigentliches Feuer handle oder dass es sich im Inneren der Erde in der Nähe der Hölle befinde. Verdienste können die Armen Seelen keine erwerben, wohl aber könne ihr Läuterungsleiden verkürzt werden durch die Suffragien der Kirche. Dies ergebe sich aus der Verbundenheit innerhalb der Gemeinschaft der Kirche.[46]

43 Konzil von Trient, Sessio 25, Dekret über den Reinigungsort (3./4. Dezember 1563) (DH 1820).

44 Ebd.

45 Vgl. Schäfer, Eschatologie (s. Anm. 26), 59–62.

46 Vgl. Robert Bellarmin, Streitschriften über die Kampfpunkte des christlichen Glaubens, Bd. 6: Ueber die Kirche, welche im Reinigunsorte ist [übers. v. Viktor Philipp Gumposch], Augsburg 1848.

2 Jenseitsvisionen und Privatoffenbarungen

Bereits auf dem Tridentinum wurde als Argument für das Fegfeuer von einem Theologen angeführt, dass die Verstorbenen den Menschen erscheinen würden, was etwa Gregor der Große bezeuge.[47] Bei allen Völkern werde für die Verstorbenen gebetet.[48] Hierauf rekurrierten auch die nachtridentinischen Theologen.[49] Bei ihnen war das Bewusstsein durchaus lebendig, dass sich die abendländische Fegfeuerlehre auch den Jenseitsvisionen und Privatoffenbarungen seit dem Mittelalter verdankte.[50]

Tatsächlich waren seit der Antike über Visionsschilderungen Bilder und Vorstellungen, die auch im religionsgeschichtlichen Umfeld verbreitet waren, im Christentum rezipiert worden, trotz einer mitunter ausgeprägten Skepsis bei den Theologen.[51] Wirkmächtig war dann vor allem Buch IV der Dialoge Papst Gregors des Großen, der als Papst und anerkannter Theologe den von ihm gesammelten Erfahrungsberichten aus dem Jenseits, von den Freuden des Paradieses, der jenseitigen Läuterung und den Feuerqualen der Hölle, Autorität verliehen hatte. Nach Arnold Angenendt (1934–2021) vollzog Gregor damit „eine Öffnung für ein weitverbreitetes Religionsmaterial. […] Augustins Protest, noch formuliert aus dem klaren Bewußtsein, Theologie von aller Fabelei scheiden zu müssen, begann zu verhallen. Und so beförderte gerade ein Papst, Gregor der Große, das Einströmen religionsgeschichtlichen Urmaterials.“[52] Sinnlich-realistische Vorstellungen von einem Kampf mit Dämonen, von einem Totenmeer und konkreten geographischen Regionen, von Abrahams Schoß, in dem die Seelen der Gerechten ruhen, die Verbindung zum Diesseits und die Hilfe, die durch Gebet, Almosen und Fasten und v. a. das Messopfer den Seelen zu Teil wird, charakterisieren frühmittelalterliche Jenseitsschauen;[53] sie stehen – ebenso wie die Darstellung des Fegfeuers und der Armen Seelen – in engem Zusammen-

47 *12ª ratio ex infinitis vere signis et revelationibus factis sanctis Dei ut b. Gregorio, b. Patricio, b. Brigittae. Si enim ab expertis licet in aliis scientiis argumentari, ergo in veritatibus fidei, quae sunt favorabiliores.* Claude Le Jay – Alfonso Salmeron, Summarium sententiarum theologorum super articulis de purgatorio, in: Concilium Tridentinum, Bd. 6/3, Freiburg i. Br. 1974, 281, Z. 1–3.

48 Ebd., 281, Z. 8–282, Z. 29.

49 Schäfer, Eschatologie (s. Anm. 26), 60.

50 Vgl. Peter Dinzelbacher, Visionen und Visionsliteratur im Mittelalter, Stuttgart ²2017.

51 Vgl. Angenendt, Geschichte (s. Anm. 6), 695.

52 Ebd., 697 f.

53 Vgl. August Ruegg, Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der „Divina Commedia“. Ein quellenkritischer Kommentar, 2 Bde., Einsiedeln – Köln 1945.

hang mit der sich ausbildenden mittelalterlichen Totenmemoria.[54] „Wo sich die Dogmatik in Schweigen hüllte oder zu wenig Anschauung bot, da lieferten die Jenseits-Reisen Material: das Schicksal der Verstorbenen, Lohn und Strafe, letzte Bußmöglichkeiten sowie Hilfe seitens der Angehörigen."[55]

Höhe- und Wendepunkt solcher Visionen war das 12. Jahrhundert, da seither die Theologie und die offizielle Kirche wieder kritischer wurden. An die Stelle der Jenseitsreise trat die Erscheinung, Empfänger waren seither vor allem Ordensfrauen und fromme Reuerinnen.[56] Gertrud von Helfta (1256–1301/2) spürte, wie ihr Gebet helfen konnte, den Armen Seelen Linderung zu verschaffen oder sie sogar ganz aus dem Fegfeuer zu befreien.[57] Katharina von Genua (1447–1510) wurde selbst ins Fegfeuer mystisch entrückt: Nachdem die Seelen die Erde verlassen, erkennen sie im persönlichen Gericht, weshalb sie im Purgatorium noch leiden müssen.[58] Ihr Traktat über das Fegfeuer war zurückhaltender: Entscheidend sei der Zustand des menschlichen Willens in der Todesstunde. Es ist der Feuerofen der göttlichen Liebe, dessen Feuerstrahlen auf die Seelen herabschießen und sie reinigen. So wird bei der Patriziertochter aus Genua, der ein Ordenseintritt verweigert worden war, die aber nach ihrer Abkehr von der Welt im Jahr 1473 sich ebenso wie ihr Ehemann im dritten Orden des hl. Franziskus dem Gebet und der Krankenpflege widmen wollte, die Bedeutung der Suffragien zwar nicht geleugnet, aber doch relativiert: Entscheidend sei allein das Heilswirken Gottes an den Seelen.

Erscheinungen der Armen Seelen und die Erfahrung, ihnen durch das Gebet helfen zu können, prägten aber auch die nachtridentinische Spiritualität zahlreicher Religiosen. Selbst die in Bezug auf Visionen zurückhaltende Teresa von Avila (1515–1582), die als heiligmäßige Schriftstellerin und Reformerin selbst wieder Vorbild und Modell für das Leben unzähliger Ordensfrauen wurde, berichtet immer wieder von Visionen, in denen sie sah, wie die Seelen Verstorbener im Fegfeuer leiden und wie man ihnen zu Hilfe eilen könne. In ihrer *Vida* beschrieb sie das folgendermaßen:

54 Vgl. Karl Schmid – Joachim Wollasch (Hgg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (MMAS 48), München 1984; Rainer Berndt (Hg.), Wider das Vergessen, für das Seelenheil. Memoria und Totengedenken im Mittelalter (ErS 9), Münster 2013; Susanne Wegmann, Auf dem Weg zum Himmel. Das Fegefeuer in der deutschen Kunst des Mittelalters, Köln u. a. 2003.

55 Angenendt, Geschichte (s. Anm. 6), 702.

56 Vgl. Dinzelbacher, Visionen (s. Anm. 50).

57 Vgl. Gertrud von Helfta, Legatus divinae pietatis 2,16; 2,22; 4,35 u. ö., zit. nach Gertrud die Grosse, Gesandter der göttlichen Liebe. Nach der Ausg. der Benediktiner von Solesmes übers. v. Johannes Weissbrot, Freiburg i. Br. u. a. 2001, 64–68. 107–114 u. ö.

58 Vgl. Der heiligen Katharina von Genua Büchlein vom Fegfeuer, Augsburg 1842.

> „Eine weitere Schwester in diesem meinem Haus starb noch. Seit ihrem achtzehnten oder zwanzigsten Lebensjahr war sie immer krank gewesen, aber eine große Dienerin Gottes, war gern im Chorgebet und sehr tugendhaft. Ich glaubte sicher, daß sie nicht ins Fegefeuer kommen würde, weil sie viele Krankheiten durchgemacht hatte, sondern daß sie sich mehr als genug Verdienste erworben hätte. Als ich noch vor ihrer Beerdigung beim Chorgebet war, vielleicht vier Stunden nach ihrem Tod, erkannte ich, daß sie aus demselben Ort herauskam und in den Himmel einging."[59]

Eine andere Karmelitin, Maria Magdalena von Pazzi (1566–1607), die aus einer hochadeligen Florentiner Familie stammte und dort in den Karmel eintrat, schrieb ebenfalls ihre Visionen nieder und diktierte – gestützt auf diese – auch Mahnungen an die kirchliche Hierarchie. Ihre visionären Erfahrungsberichte sind voll von Episoden, in denen sie durch ihr Gebet Armen Seelen helfen konnte und in der Folge in den Himmel auffahren sah.[60] Die Münchener Karmelitin Anna Maria Lindmayr (1657–1726) war wiederum von Teresa von Avila und Magdalena von Pazzi tiefgehend geprägt. Erst spät war es ihr gestattet, in den Karmel einzutreten. In ihren erst kürzlich vollständig transkribierten autobiographischen Aufzeichnungen nehmen nicht nur beide Vorbilder, sondern auch der Umgang mit den Armen Seelen und das Bemühen, ihnen durch Gebete zu Hilfe zu eilen und ihre Leidenszeit zu verkürzen, einen breiten Raum ein: Die Armen Seelen gaben sich ihr immer wieder im Diesseits zu erkennen.[61]

Da sich diese Kette ohne Schwierigkeiten fortsetzen ließ, ist es nicht verwunderlich, dass Bautz seiner Abhandlung über das Fegfeuer den Untertitel gab: „Mit Bezugnahme auf Mystik und Ascetik dargestellt."[62] Im Vorwort führte er aus: „Mystische Erscheinungen: Wunder, Visionen, Offenbarungen sind nichts Auffallendes, sie sind etwas Selbstverständliches, sie sind die naturgemäße Frucht des übernatürlichen Lebens auf seiner höheren Stufe."[63] Zwar bestehe

59 Teresa von Avila, Das Buch meines Lebens, hg., übers. und eingel. v. Ulrich Dobhan – Elisabeth Peeters (Gesammelte Werke 1), Freiburg i. Br. 2001, 580 (Nr. 38,29).

60 Vgl.: „Diceva del'purgatorio, ce Jesu gli voleva mostrare tutte le pene che patiscono quele benedette anime. […] E andava dicendo con voce compassionevole e mesta queste parole: ‚Pietà, pietà, misericordia. O Sangue, descend e libera queste anime!' […] ". Maria Maddalena de' Pazzi, Tutte le opere. Dai manoscritti originali, Bd. 5: Probatione, Parte Prima, hg. v. Giuliano Agresti, Florenz 1965, 48 f. Im Fegfeuer werden die Seelen auch von Dämonen gequält (vgl. ebd., 49 f.). Auch ihren verstorbenen Bruder sah sie im Fegfeuer und sprach mit ihm (vgl. ebd., 42).

61 Vgl. Fridold Thilo Andreas Hepp, Maria Anna Josepha a Jesu Lindmayr. Autobiographien und Tagebücher der Jahre 1699 bis 1704 [unveröff. Dissertation Universität Augsburg], 2023. In Auszügen auf noch unsicherer Quellengrundlage: Maria Anna Lindmayr, Mein Verkehr mit den Armen Seelen. Aus dem Tagebuch einer Carmelitin, Stein am Rhein ^{3}1980.

62 Vgl. Bautz, Fegfeuer (s. Anm. 4).

63 Ebd., VII.

keine Pflicht, an Privatoffenbarungen zu glauben. Dennoch erklärt die Kirche auch mitunter positiv, dass einzelne Heilige das Charisma der Prophetie besessen haben. Auch wenn sich Menschliches einmischen könne, verdienen sie als Ausfluss des göttlichen Lebens der Heiligen Glauben.[64]

> „Wir nennen nur einige Namen, und zwar gerade aus der Zahl derjenigen, deren Visionen und Offenbarungen wir in unserem Schriftchen hier und da verwerthet haben. Im vierzehnten Jahrhundert begegnet uns die h. Gertrud, Mechtild, Brigitta, Katharina von Siena; im 15. Jahrhundert die h. Francesca Romana und Katharina von Genua; im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert die h. Maria Magdalena von Pazzis, die ehr. Franziska vom heiligen Sacramente und die gottselige Lindmayr, im achtzehnten Jahrhundert Franziska von den heiligen fünf Wunden und Maria Crescentia, in unseren Tagen die gottselige Katharina Emmerich. Die Wunder der Mystik bilden eine Kette, die sich licht und hell durch die Jahrhunderte der Kirche zieht, von der Gegenwart zurück bis in das graue, christliche Alterthum."[65]

3 Ausblick: Die offizielle Kirche und die populäre Frömmigkeit

Man kann nicht sagen, dass die beiden Stränge, die Lehre der Theologen und Konzilien und die Jenseitsschauungen und Bilder der Frommen, im Gegensatz standen; vielmehr ergänzten und stärkten sie sich. Die Visionen korrespondierten mit den in den Klöstern gehaltenen Predigten, in die auch die offizielle Theologie einging. Auf der anderen Seite integrierte die Frömmigkeit religionsgeschichtlich weit verbreitete Bilder und Vorstellungen, besonders den Kontakt mit den Verstorbenen, und machte die abstrakten eschatologischen Lehren anschaulich. Wichtiger Träger des Glaubens an das Fegfeuer und die Praxis, den Armen Seelen zu Hilfe zu eilen, waren die Armen-Seelen-Bruderschaften.[66] Diese kirchliche Praxis des Gebets für die Toten und des Messopfers für sie war nicht nur die Grundlage der Fegfeuerlehre, sondern auch der Rahmen der Jenseitsvisionen. Diese bekräftigten die Überzeugung von der Realität des Fegfeuers, mochten auch die Bibelstellen, die es belegen, nicht ganz eindeutig sein.

Das Totenbrauchtum in katholischen Gegenden war tiefgehend von diesen Vorstellungskomplexen geprägt, etwa in Altbayern: Todesboten konnten einen baldigen Trauerfall ankündigen;[67] apotropäische Riten wurden praktiziert,

64 Ebd., IX f.

65 Ebd., VII f.

66 Vgl. Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, Les confréries du purgatoire aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, in: Guillaume Cuchet (Hg.), Fortune historique et historiographique d'un dogme (En temps et lieux 38), Paris 2012, 131–150.

67 Vgl. Walter Hartinger, „… denen Gott genad! Totenbrauchtum und Armen-Seelen-Glaube in der Oberpfalz, Regensburg 1979, 31–33; Sigrid Metken, Zeremonien des Todes. Sterberiten und Trauergepränge in München und Oberbayern, in: Dies. (Hg.),

die böse Geister fernhalten und eine Wiederkehr der Armen Seelen der Toten verhindern sollten.[68] Neben dem Requiem wurden weitere Votivmessen für den Verstorbenen gelesen (Seelgerät; Jahrtagsämter).[69] Weihwasser galt als besonders heilsam für die Armen Seelen; mit ihm wurde nicht nur der aufgebahrte Leichnam besprengt, sondern auch die Armen-Seelen-Taferln, Hinterglasbilder, die es in vielen Häusern in der Oberpfalz gab.[70] Auch geweihtes Kerzenlicht linderte die Qualen der Seelen im Fegfeuer; dies ist die Wurzel der Laternen mit den Kerzen an vielen Gräbern.[71] Schließlich konnten einem Arme Seelen aber auch begegnen und um Hilfe bitten und sich anderweitig zu erkennen geben, um von den Lebenden erlöst zu werden.[72] Zugleich wurden sie um Hilfe angerufen.[73]

Deutlich wird, dass das Totenbrauchtum der offiziellen Fegfeuerlehre einerseits entsprach, andererseits aber auch über diese hinausging, da es mit dem Erscheinen der Verstorbenen, der Angst vor deren Wiederkehr, aber auch sonst mit der Kommunikation mit diesen rechnete. Weit verbreitete außerchristliche Vorstellungen wurden mittels der Fegfeuerlehre in das Christentum integriert. Anders, als es die Mehrzahl der Theologen lehrte, konnte man beim Erlösen der Armen Seelen eine aktive, verantwortliche Rolle einnehmen; umgekehrt konnten die Verstorbenen im Diesseits eingreifen, konnte man zu ihnen seine Zuflucht nehmen. Nicht nur in der antiken Kirche wich die gelebte Frömmigkeit erheblich von der Doktrin und den Normen der offiziellen Kirche ab, die die theologischen Schriftsteller meist prägten, gerade auch in Bezug auf das Totenbrauchtum. Ramsay MacMullen hat deshalb eine „second church" (des faktisch gelebten Glaubens) von der „first church" (dem normativen Ideal) unterschieden.[74] Auch für spätere Epochen, bis weit ins 20. Jahrhundert hinein, ist diese Unterscheidung in Bezug auf die Deutung von Sterben, Tod und Sorgen für die Toten sinnvoll. Scheinbar unvereinbare Logiken konnten im traditionellen Katholizismus somit nebeneinander existieren: Während die Theologie die gesamte Erlösung Christus

Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern, München 1984, 72–95, hier: 72 f. Zum Ganzen vgl. Günther Thomann, Die Armen Seelen im Volksglauben und Volksbrauch des altbayerischen und oberpfälzischen Raumes. Untersuchungen zur Volksfrömmigkeit des 19. und 20. Jahrhunderts, in: VHVO 110 (1970) 115–179; 111 (1971) 95–167; 112 (1972) 173–261.

68 Vgl. Hartinger, Gott (s. Anm. 67), 39–42; Metken, Zeremonien (s. Anm. 67), 75 f.

69 Vgl. Hartinger, Gott (s. Anm. 67), 129–133.

70 Vgl. ebd., 140 f.; Oliva Wiebel-Fanderl, Der Fegfeuer- und Armenseelenkult, in: Sigrid Metken, Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern, München 1984, 243–248, hier: 246 f.

71 Vgl. Hartinger, Gott (s. Anm. 67), 141–144; Metken, Zeremonien (s. Anm. 67), 92 f.

72 Vgl Hartinger, Gott (s. Anm. 67), 145–148.

73 Vgl. Wiebel-Fanderl, Der Fegfeuer- und Armenseelenkult (s. Anm. 70), 248.

74 Vgl. Ramsay MacMullen, The Second Church. Popular Christianity AD. 200–400 (SBLWGRW. Suppl. 1), Atlanta 2009.

zuschrieb, konnten in der populären Frömmigkeit, ganz besonders aber in den Schauungen der visionären Mystikerinnen, die Armen Seelen aktiv (mit-)erlöst werden, auch wenn offiziell nur *per modum supplicationis*. Integrierende Grundvoraussetzung war die Teilhabe der Gläubigen am mystischen Leib Christi; da Christus Priester und Erlöser der Menschen ist, können alle Menschen daran teilhaben.

Wenn Technisierung bzw. Verwissenschaftlichung und Säkularisierung den Blick auf Sterben und Tod verändert haben, dann musste das deshalb die Plausibilität der gesamten christlichen Eschatologie betreffen. Die anfangs geschilderten Plausibilitätsverluste der offiziellen Eschatologie hängen damit zusammen, was schon Le Goff erkannt hat.[75] Auch in der Säkularisierung und Entchristlichung kann die *first* von der *second church* nicht einfach abgetrennt werden.

[75] Vgl. Le Goff, Geburt (wie Anm. 7), 439 f.

B

Das Gebet für die Verstorbenen in Liturgie und Ritus

Gottesdienstliche Feiern im Umfeld von Sterben und Tod

Begleiten – Begraben – Gedenken und ihre Formen religiöser Praxis in der römisch-katholischen Kirche

Jürgen Bärsch

Sterben und Tod haben im Christentum vielfältige Formen religiöser Praxis in Gebet und Gottesdienst entstehen lassen. Von der Begleitung der Sterbenden über die Beisetzung bis zu den teilweise sehr umfangreichen Bemühungen um das Gedächtnis der Toten entwickelte sich im Laufe der Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte ein reicher Kranz gottesdienstlicher Feiern.[1] Bereits die wohl ins 7. Jahrhundert zurückreichende, ins monastische Milieu weisende Ordnung zum Geleit der Toten (Ordo Romanus [OR] 49: *Ordo qualiter agatur in obsequium defunctorum*) beschreibt eine Art durchgängigen Gottesdienst mit verschiedenen Phasen: Er setzt mit der Sterbebegleitung durch Eucharistieempfang und Passionslesung ein, umgibt die praktische Vorbereitung des Leichnams mit Gebet und führt zur liturgischen Verabschiedung des Toten in der Kirche und zu dessen Grablegung.[2] Auch wenn es sich hierbei um ein Idealbild römischer Totenliturgie handelt, lässt der Ordo bereits erkennen, dass christlicher Gottesdienst angesichts des Todes eine Weg- und Stationsliturgie darstellt, die den letzten irdischen Weg eines Menschen begleitet und ihn als einen transzendenten Exodus vom Tod zum Leben feiernd deutet.[3]

Welche Formen und Gestalten sich dafür entwickelt haben, soll im Folgenden näher erläutert werden. Dabei sind nicht nur jene Feiern zu be-

1 Vgl. den Überblick bei Reiner Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: Bruno Kleinheyer u. a., Sakramentliche Feiern II (GdK 8), Regensburg 1984, 191–232.

2 Vgl. die Edition: Michel Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen âge, Bd. 4 (SSL 28), Louvain 1956, 523–530.

3 Vgl. Ansgar Franz, Begräbnisliturgie oder Trauerfeier?, in: Ders. u. a. (Hgg.), Liturgie und Bestattungskultur, Trier 2006, 13–30, hier: 17–21. Weitere Zeugnisse der römischen und gallischen Tradition bei Damien Sicard, La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne (LQF 63), Münster 1978, 1–239.

DOI 10.17438/978-3-402-25125-6

rücksichtigen, die in liturgischen Büchern geordnet sind, auch breitenreligiöse Elemente und Formen des religiösen Brauchtums müssen angesprochen werden, denn sie prägen zum Teil bis heute tief verankerte und darum wirkmächtige Vorstellungswelten. Alle diese Aspekte können im Rahmen eines begrenzten Beitrags verständlicherweise nicht ausführlich behandelt werden. Deshalb beschränken sich die Ausführungen auf eine exemplarische Auswahl, die aber bemüht ist, der Vielfalt der Totenliturgie und ihres Umfeldes gerecht zu werden.

1 Sterbebegleitung

Wie der genannte OR 49 anzeigt, war schon in früher Zeit die kirchliche Gemeinschaft bemüht, den Auszug eines Menschen aus dieser Welt mit menschlicher Nähe und geistlicher Stärkung zu begleiten. Im Zuge einer sich entfaltenden Eschatologie und unter den religionsmentalen Bedingungen des Mittelalters konzentrierte man sich zunehmend auf die Sterbestunde. Sie galt als entscheidend für das Jenseitsschicksal, sah man doch im Augenblick des Sterbens Engel und Dämonen um die aus dem Körper ausfahrende Seele kämpfen. Also galt es, durch Gebet und geistliche Leistungen diesen ausschlaggebenden Moment positiv zu unterstützen und alles zu tun, um der Seele eine ungefährdete Reise ins Jenseits zu ermöglichen.[4] Wie eminent die Sorge um das Seelenheil war, beweist die im Spätmittelalter entstehende Literatur- und Bildgattung der *Ars moriendi*,[5] die zu einem guten und bewussten Sterben anleiten wollte und in die die liturgischen Formen eingebunden waren.[6] Wie ernst diese liturgisch-seelsorgliche Sterbebegleitung genommen wurde, zeigen sowohl die reformatorischen Bemühungen um eine Kranken- und Sterbepastoral[7] als auch die katholischerseits bis weit ins 19./20. Jahrhundert privat publizierten, in der

4 Vgl. Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt [4]2009, 669–672.

5 Vgl. Rainer Rudolf, Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens (FVK 39), Graz 1957; Helmuth Rolfes, Ars moriendi – Eine Sterbekunst aus der Sorge um das ewige Heil, in: Harald Wagner (Hg.), Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens (QD 118), Freiburg i. Br. 1989, 15–44; Patrick Nehr-Baseler, Dem Unvermeidbaren entgegensehen. Umgangsformen mit der eigenen Zukunft in spätmittelalterlichen Sterbebüchern, in: Ute Planert (Hg.), Todesarten. Sterben in Kultur und Geschichte (AKG 99), Köln 2023, 77–96.

6 Vgl. Angenendt, Geschichte (s. Anm. 4), 664–669; Placidus Berger, Religiöses Brauchtum im Umkreis der Sterbeliturgie in Deutschland (FVK 41), Münster 1966.

7 Vgl. Claudia Resch, Trost im Angesicht des Todes. Frühe reformatorische Anleitungen zur Seelsorge an Kranken und Sterbenden (PiLi.S 15), Tübingen – Basel 2006. Als frühneuzeitliches Beispiel vgl. Georg Ernst Waldau, Andachten für Leidende, Kranke und Sterbende in Selbstbetrachtungen, Gebeten und Liedern über auserlesene Schriftstellen, Nürnberg 1779.

Forschung bisher eher unbeachtet gebliebenen Ritualien und seelsorglichen Anleitungen zum Sterbebeistand.[8]

Heute steht die geistlich-liturgische Sterbebegleitung in einem von zahlreichen Herausforderungen bestimmten Umfeld. Dazu gehören veränderte anthropologisch-kulturelle Bedingungen des Sterbens, die vielfältigen religiösen Deutungen, die hochkomplexen medizinischen Möglichkeiten und nicht zuletzt die aktuellen Debatten um ein „selbstbestimmtes Sterben" und Suizidassistenz.[9] Doch auch in diesem vielschichtigen Kontext bleibt es die liturgisch-diakonale Aufgabe christlichen Sterbebeistands, einem Menschen angesichts des nahenden Todes in Wort und Zeichen das zuzusprechen und menschlich erfahren zu lassen, was über den Tod hinaus trägt: Gottes Liebe und Zuwendung. Nicht weniger bezieht sich die Begleitung auf die nahen Angehörigen, indem ihnen aus diesem Zuspruch Trost und Kraft erwachsen soll.

1.1 Sakramentale Feiern in Todesgefahr

Im deutschen Sprachgebiet sind die hier in Rede stehenden Feiern im liturgischen Buch *Die Feier der Krankensakramente* (im Folgenden: *F.Krankensakramente*) geordnet, das 1994 in einer überarbeiteten Auflage erschienen ist und die erste nachkonziliare Ausgabe, weithin eine einfache Übertragung des lateinischen Modellbuchs von 1972, ersetzte.[10] Die hier interessierenden Feiern bietet das heutige Buch in den Kapiteln III (Wegzehrung), IV (Versehgang), V (Firmung in Todesgefahr) und VI (Sterbebegleitung).

1.1.1 Wegzehrung

Das Sterbesakrament im engeren Sinne ist seit ältesten Zeiten die Wegzehrung *(viaticum)*, also der Eucharistieempfang in der Todesstunde.[11] Das dichteste

[8] Z. B. Gelasus di Cilia, Geistliche Kranken-Hülff zum ewigen Leben [...], Regensburg 1752; Gregor Köhler, Anleitung für Seelsorger an dem Kranken- und Sterbebette, Frankfurt a. M. [5]1819; Georg Ott, Vade mecum für Priester am Kranken- und Sterbebette mit Belehrungen, Gebeten und Zusprüchen [...], Regensburg – New York 1866; Christian Kunz, Die katholische Krankenseelsorge. Ein Handbüchlein für Priester am Kranken- und Sterbebette, Regensburg [2–3]1922. Zur Sache vgl. aber Sebastian Eck, Katholische Gebetbücher für das Bistum Münster (1850–1914). Historische Kontextualisierungen und heilsmediale Analysen (LQF 108), Münster 2018, 268–291.

[9] Vgl. dazu jetzt Franz-Josef Bormann (Hg.), Tod und Sterben. Anthropologische Grundlagen, kulturelle Deutungsmuster und aktuelle Herausforderungen, Berlin – Boston 2024.

[10] F.Krankensakramente [2]1994. Vgl. dazu Andreas Heinz, Die zweite Auflage der „Feier der Krankensakramente" in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Ein Bericht über ihren Werdegang, in: LJ 45 (1995) 131–151; zur lateinischen Ausgabe vgl. EDIL/DEL 1, 2918–2923, 2925–2966.

[11] Bereits das Konzil von Nikaia 325 (can. 13) spricht davon, dass Sterbenden die letzte, unbedingt notwendige Wegzehrung nicht vorenthalten werden darf; vgl. Dekrete der öku-

Zeichen der Gemeinschaft mit dem sterbenden und auferstandenen Christus und mit der Kirche soll den Sterbenden auf seinem letzten irdischen Weg stärken. Ursprünglich hat man sich Christus als Seelengeleiter vorgestellt, der wie der gute Hirt das verlorene Schaf sucht, um es auf seinen Schultern zum Himmel zu führen (vgl. Mt 18,12–14).[12]

Die Sterbe-Kommunion sollte wenn möglich innerhalb einer Messfeier am Sterbebett erfolgen, wobei nach Situation der/des Todkranken auch der eucharistische Wein gereicht wird, so dass der letzte Kommunionempfang auch in der Vollform der Eucharistie geschieht.[13] Den üblichen Messverlauf mit dem Messformular *Bei der Wegzehrung*[14] ergänzen der Ablass in der Sterbestunde nach dem Schuldbekenntnis, das Bekenntnis des Glaubens als Tauferinnerung, wozu die Sterbekerze entzündet wird, und die besondere Spendeformel bei der Kommunion: „Christus bewahre dich und führe dich zum ewigen Leben“[15], womit die besondere Situation des bevorstehenden Sterbens angesprochen wird. Für das Eucharistiegebet ist eine eigene Präfation vorgesehen, die Christus als lebendiges Brot und Speise zum ewigen Leben preist, der sich hingegeben hat „zur Stärkung für unsere Reise zu dir, als Wegzehrung in dieser Zeit des Leidens“[16]. Hier wird noch einmal explizit das Bild der Reise aufgerufen, das seit jeher die Gedankenwelt der Totenliturgie beherrscht. Es knüpft sicher auch an allgemeine religionsgeschichtliche Ideen von der Überfahrt oder von dem gefahrvollen Weg in die Unterwelt sowie an antik-platonische Vorstellungen an, verbindet sich aber eben auch mit dem zentralen heilsgeschichtlichen Motiv vom Exodus.

1.1.2 Versehgang

In vielen Fällen erfolgt die sakramentale Sterbevorbereitung beim sogenannten Versehgang, bei dem Bußsakrament, Krankensalbung und Wegzehrung in einem Gottesdienst gefeiert werden. Die Verbindung aller drei Sakramente zu einer

menischen Konzilien, Bd. 1: Konzilien des ersten Jahrtausends, hg. v. Josef Wohlmuth, Paderborn u. a. [2]1998, 12. Zur Sache vgl. Peter Browe, Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter, in: Ders., Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht, hg. v. Hubertus Lutterbach – Thomas Flammer (Vergessene Theologen 1), Münster u. a. [7]2019, 115–172.

12 Vgl. Johannes Quasten, Der gute Hirte in frühchristlicher Totenliturgie und Grabeskunst, in: Miscellanea Giovanni Mercati, Bd 1: Bibblia, letteratura cristiana antica (StT 121), Vatikanstadt 1956, 375–406, hier: 396–406.

13 Vgl. F.Krankensakramente (s. Anm. 10), 105 (Nr. 2–4). 106–115. Die Spendung der Wegzehrung kann auch außerhalb der Messfeier erfolgen, vgl. ebd., 116–131.

14 Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe [...], Einsiedeln u. a. [2]1988, 975.

15 F.Krankensakramente (s. Anm. 10), 115 (Nr. 20). 127 (Nr. 38).

16 Ebd., 112–114 (Nr. 18).

Feier bei Todesgefahr entwickelte sich in karolingischer Zeit, in der sich eine feste Ordnung für den Sterbebeistand etablierte,[17] bei der später im Zuge der scholastischen Sakramententheologie die Krankensalbung als *extrema unctio* als letztes der drei Sakramente gespendet wurde.[18] Der Versehgang wurde im Laufe der Zeit durch das Mittragen von Lichtern, Kreuz, Weihrauch und Weihwasser zu einer mit Glockengeläut und Gesang begleiteten theophorischen Prozession ausgestaltet, die, durch Stiftungen, Ablassgewährungen und eigene Bruderschaften gefördert, öffentliche Aufmerksamkeit erfuhr. Obwohl der Versehgang als häusliche Feier mit seiner eigenen materiellen Dimension (Versehgarnitur)[19] eine nicht zu unterschätzende kulturgeschichtliche Publizität erreichte – man denke allein an die zahlreichen Genre- und Milieubilder des 16. bis 20. Jahrhunderts[20] –, fehlt bis heute eine eingehende Untersuchung zu dieser Liturgie.[21] Hinsichtlich der besonderen Situation der Todesgefahr sind nur marginale Veränderungen bei Buße und Krankensalbung zu bemerken. Dazu gehört etwa

17 Vgl. Visitatio et unctio infirmorum, in: Jean Deshusses, Le sacramenaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus ancients manuscrits, Bd. 3 (SpicFri 28), Fribourg 1982, 127–154.

18 Da sich im Wechselspiel mit der sich wandelnden Praxis die Krankensalbung zum Sterbesakrament entwickelte, wurde es wesentlich eschatologisch als Vorbereitung auf die Gottesschau und das ewige Leben interpretiert. Auch der Gedanke der Tilgung letzter Sündenreste spielte dabei eine Rolle; vgl. Herbert Vorgrimler, Buße und Krankensalbung (HDG IV/3), Freiburg i. Br. u. a. 1978, 222–225.

19 Vgl. Sigrid Metken (Hg.), Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern, München 1984, 104 f.; Walter Hartinger, Religion und Brauch, Darmstadt 1992, 174–176; Hedi Heres, Zuflucht zum Glauben – Flucht in den Aberglauben (Kulturgeschichte des Dachauer Landes 8), Dachau 1997, 127–131.

20 Z. B. Hans Herbst (1470–1552), Mit den Sakramenten unterwegs zu einem Sterbenden (Herkinbaldscheibe 1514, Basel, Historisches Museum, Inv. Nr. 1925.179), Abb. in: Peter Jezler, Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Ausstellungskatalog des Schweizerischen Landesmuseums und des Schütgen-Museums, Köln – Zürich [2]1994, 266 f.; Norbert Grund (1717–1767), Priester eilt zur Versorgung und Bettler auf einem Platz (um 1740, Prag, Nationalinstitut für Denkmalpflege, DH 8755/a,b), Abb. in: Peter Wolf u. a. (Hgg.), Barock – Bayern und Böhmen. Katalog zur Bayerisch-Tschechischen Landesausstellung 2023/2024 (VBGK 72), Regensburg 2023, 133, Abb. 039; Anonym, Versehgang im Gebirge (spätes 18. Jh., Heimatmuseum Bad Tölz, Inv. Nr. 304/654), Abb. in: Metken, Reise (s. Anm. 19), 105, Abb. 107; Adolf Lüben (1837–1905), Der Versehgang (um 1900, Wallraf-Richartz-Museum, Köln, Inv. Nr. 1232), Abb. in: ebd., 103, Abb. 108.

21 Hier kann nur hingewiesen werden auf Franz Grass, Visitatio infirmorum, in: Ders., Studien zur Sakralkultur und Kirchlichen Rechtshistorie Österreichs (FRKG 2), Innsbruck 1967, 1–66; Hans Niedermeier, Der Versehgang, in: BJVK (1976/77) 157–172; Jürgen Bärsch, Letzte Ölung (Krankensalbung) – Liturgie und Pastoral im 18. Jahrhundert, in: Ders. u. a. (Hgg.), Gemalte Liturgie. Die „Sieben Sakramente" des Eichstätter Malers Johann Chrysostomus Winck (1725–1795), Regensburg 2023, 133–140.

der Ablass in der Sterbestunde, der die Spendung des Bußsakramentes bzw. das Schuldbekenntnis abschließen kann.[22] Er wird als „besonderer Dienst der Kirche an den Kranken"[23] charakterisiert und verweist auf die ganze Kraft kirchlicher Fürbitte zur Bewältigung aller Schuld. Für die Erteilung des Päpstlichen Segens stehen zwei Formeln zur Auswahl, wobei die erste indikativisch den vollkommenen Ablass und die Vergebung aller Sünden mit dem trinitarischen Segen zuspricht, wogegen die zweite bittend auf die „Geheimnisse unserer Erlösung"[24] verweist, durch die Gott dem/der Sterbenden alle Sündenstrafen nachlassen und dem/der Todkranken die Pforten des Paradieses öffnen und ihn/sie zur immerwährenden Freude führen möge. Betont die erste Formel die in heutiger Sicht problematische Vorstellung von der „verliehenen Vollmacht", formuliert die zweite nicht nur sprachlich angemessener, sie bindet zudem den Ablass ausdrücklich zurück an das zentrale Erlösungsgeheimnis von Tod und Auferstehung Christi.

1.1.3 Firmung in Todesgefahr

Die Initiation in Taufe, Firmung und (Erst-)Eucharistie gliedert ein in das Pascha Christi, an dem die Getauften in ihrem Sterben existenziell teilnehmen. Deshalb rekurriert die Sterbe- und Begräbnisliturgie verschiedentlich auf die sakramentale Eingliederung. Erinnert sei nur an die Erfragung des Taufglaubens bei Versehgang oder Wegzehrung oder an die Deuteworte beim Begräbnis, auf die noch einzugehen sein wird. Um der Vollgestalt der Initiation Rechnung zu tragen, sollen deshalb noch nicht gefirmte Kranke gefirmt werden, was in Todesgefahr jeder Priester tun kann. Wie bei jeder Firmung erfolgen die drei zentralen Kernriten Taufbekenntnis, Handauflegung und Gebet sowie die Chrisamsalbung.[25]

1.2 Lesung und Gebet als geistliche Sterbebegleitung

Es steht außer Frage, dass möglichst niemand einsam sterben soll. Schon die Anwesenheit nahestehender Menschen, die Erfahrung ihrer Nähe gerade auch in der körperlichen Berührung und in der oft bis zuletzt bleibenden akustischen Wahrnehmung spielt eine wichtige Rolle. Dies gilt gleichermaßen für die christlich-diakonale Sorge um Sterbende und ihre Angehörigen. Darüber hinaus können Lesungen, Gebete und Gesänge helfen, die natürliche Angst des Menschen vor dem Tod im Glauben zu bewältigen, das irdische Leben loszulassen und die gläubige Zuversicht zu erlangen, sich in die Hand Gottes zu überantworten, der

22 Vgl. F.Krankensakramente (s. Anm. 10), 138 f. (Nr. 12).
23 Ebd., 139 (Nr. 12).
24 Ebd.
25 Vgl. ebd., 149 f.

im Sterben seines Sohnes unseren Tod vernichtet hat.[26] In diesem Sinne versteht *F.Krankensakramente*, aber auch das *Gotteslob* die geistliche Sterbebegleitung[27] und bietet dafür verschiedene Formen an, die ihrerseits im Blick auf die je unterschiedliche Situation auszuwählen sind.[28]

Zunächst sind die Schriftworte zu nennen, einzelne Verse, die mit verhaltener Stimme und mit Phasen der Stille dem/der Sterbenden vorgesprochen, bisweilen auch mehrfach wiederholt werden. Ähnliches gilt für die Kurzgebete. Hier stehen neben biblischen Texten aus der Tradition erwachsene Gebete wie das wohl in Bezug auf die Wegzehrung ausgewählte „Seele Christi, heilige mich“[29], das „Jesus, dir leb' ich, Jesus, dir sterb' ich. Jesus, dein bin ich im Leben und im Tod“, aber auch zeitgenössische Sentenzen wie der Anfang der dritten Strophe eines Liedes von Huub Oosterhuis (1933–2023), „Sprich du das Wort, das tröstet und befreit“[30], das biblische Motive (Ps 22; Jes 51,12; 66,13; Joh 6,35; Offb 21,4) mit menschlicher Erfahrung zusammenklingen lässt und zum glaubenden Vertrauen führen will.[31]

Zu den „klassischen“ Sterbebitten gehört der Zusatz zum Ave Maria, „Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder, jetzt und in der Stunde unseres Todes, Amen.“ Dahinter steht die im Mittelalter populäre Vorstellung, Maria werde dem Beter vor dem Tod erscheinen und ihm in der Todesstunde beistehen. Überdies dürfte auch das spätmittelalterliche Bildmotiv des Marientodes als Vorbild für ein christliches Sterben die besondere Fürbittkraft der Gottesmutter in der Stunde des Todes populär gemacht haben.[32] Bereits aus

26 Vgl. Maike Maria Domsel, Leben bis zuletzt. Eine freiheitstheologische Fundierung christlicher Sterbebegleitung, Stuttgart 2019, 164–170.

27 Vgl. F.Krankensakramente ²1994, 151–180; GL², Nr. 608.

28 Die „Lesungen und Gebete sollen immer dem geistigen und körperlichen Zustand des/der Sterbenden, den jeweiligen Umständen und der Verfassung der anderen Personen angepaßt sein.“ F.Krankensakramente ²1994, 152 (Nr. 4).

29 Das volkstümliche eucharistische Privatgebet ist bislang erstmals greifbar in einer Londoner Handschrift (*British Museum, Harley 2253*) aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts; vgl. Balthasar Fischer, *Pone me iuxta te* – Setze mich zu dir. Ein verlorengegangenes Motiv aus dem ursprünglichen Text des Anima Christi, in: Ders., Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität, hg. v. Albert Gerhards – Andreas Heinz (Hereditas 17), Bonn 2000, 103–112.

30 Vgl. Ansgar Franz, Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr, in: Ders. u. a. (Hgg.), Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur, Stuttgart 2017, 561–565.

31 Vgl. Regina Pfanger-Schäfer, „Mein Los ist Tod, hast du nicht andern Segen?“ Todeserfahrung und Segensverheißung am Beispiel eines Neuen geistlichen Liedes von Huub Oosterhuis, in: Hansjakob Becker u. a. (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, 2 Bde. (PiLi 3–4), St. Ottilien 1987, Bd. 1: 341–364.

32 Vgl. Klaus Schreiner, Der Tod Marias als Inbegriff des christlichen Sterbens. Sterbekunst im Spiegel mittelalterlicher Legendenbildung, in: Arno Borst u. a. (Hgg.), Tod im Mittelalter (Konstanzer Bibliothek 20), Konstanz 1993, 261–312.

cluniazensischen und zisterziensischen Quellen ist dieser Gedanke bekannt,[33] aber erst seit dem 15. Jahrhundert begegnet ein solcher Gebetszusatz zum Ave Maria. Mit der Festlegung des Wortlauts durch das von Pius V. (1566–1572) 1568 eingeführte und zum allgemeinen Gebrauch vorgeschriebene römischen Brevier setzte sich in der Folgezeit der Bittteil allgemein durch und wurde auch beim Rosenkranz übernommen.[34] Was das Gebet verbal formuliert, fand im Sterberitual sogar gelegentlich eine materielle Dimension, wenn etwa Sterbenden ein Marienbild als Andachtshilfe vor Augen gehalten wurde.[35] Wie der OR 49 bezeugt, begleitete schon ehedem das Vorlesen der Leidensgeschichte Jesu den Sterbeprozess. Das Hören der Passion Jesu sollte den Sterbenden helfen, sich in ihrem Sterben mit dem Herrn zu identifizieren und sich gewissermaßen mit seinem Sterben zu verbinden, sicher in der Hoffnung, die Verheißung Jesu „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein" (Lk 23,43) werde auch ihnen selbst gelten. *F.Krankensakramente* und *Gotteslob* knüpfen daran an und empfehlen das Lesen der Passion nach den vier Evangelien.[36] Aber ebenso werden andere biblische Texte, vor allem Psalmen als Lesungstexte vorgeschlagen.[37]

Schließlich verweist *F.Krankensakramente* auf Gesänge aus dem *Gotteslob*, die gesungen, aber auch vorgesprochen werden können. Mit der Sterbelitanei und dem Rosenkranz nennt das Buch noch einmal traditionelle Formen. Dabei ist zu bedenken, dass über lange Zeit diese Gebete eng mit der familial-häuslichen Frömmigkeitspraxis verbunden waren und als leicht verfügbares Gebetsgut auch in herausfordernden Situationen wie dem Sterben eines Angehörigen Halt und Sicherheit vermittelten. Überdies dürfte etwa die Litanei mit der Anrufung der zahlreichen Heiligen oder die Anrufung der Gottesmutter als tröstlich und hilfreich empfunden worden sein, weil sie die Gebetsgemeinschaft im Sterbezimmer in die größere kirchliche Gemeinschaft und Gebetshilfe einbanden (*Communio sanctorum*).[38]

33 Vgl. Andreas Heinz, Zisterziensische Marienfrömmigkeit im Spiegel einer mittelalterlichen Gebetbuchhandschrift (um 1300), in: Ders., Christus- und Marienlob in Liturgie und Volksgebet (TThSt 76), Trier 2010, 9–57, hier: 54–56.

34 Vgl. Paul Wiertz – Hans Dünninger, Ave Maria II, in: MarL 1, 312 f.

35 Vgl. Klaus Schreiner, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München – Wien 1994, 268–270; Berger, Sterbeliturgie (s. Anm. 6), 62 f.

36 F.Krankensakramente ²1994 bietet dazu im Anhang I (210–218) passende Textabschnitte. Das GL², Nr. 608,2 verweist allgemein auf die Bibelstellen.

37 Vgl. F.Krankensakramente ²1994, 157–166 (Nr. 9–10); GL², Nr. 608,2.

38 Vgl. Jakob Baumgartner, Christliches Brauchtum im Umkreis von Sterben und Tod, in: Becker u. a. (Hgg.), Im Angesicht des Todes (s. Anm. 31), 91–133, hier: 92–103; Oliva Wiebel-Fanderl, Religion als Heimat? Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstraditionen (Kulturstudien 29), Wien u. a. 1993, 150–155.

1.3 Gebete vor und nach dem Verscheiden

Für die unmittelbare Situation des Sterbens bieten *F.Krankensakramente* und *Gotteslob* Gebete unmittelbar vor und nach dem Verscheiden. Exemplarisch seien die beiden Texte genannt, die das *Gotteslob* vorsieht.[39] Es greift zurück auf zwei klassische Texte der *Commendatio morientium*. Das *Proficiscere* stellt eine Anempfehlung der Seele des Sterbenden an den dreifaltigen Gott und an die Engel und Heiligen dar.[40] In der heutigen Textfassung wird dagegen der Mensch in seiner ganzheitlichen Geschöpflichkeit angesprochen:

> „Mache dich auf den Weg, Bruder/Schwester in Christus, im Namen Gottes, des allmächtigen Vaters, der dich erschaffen hat; im Namen Jesu Christi, der für dich gelitten hat; im Namen des Heiligen Geistes, der über dich ausgegossen worden ist. Heute noch sei dir im Frieden deine Stätte bereitet, deine Wohnung bei Gott im heiligen Zion, mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit dem heiligen Josef und mit allen Engeln und Heiligen Gottes."

Der/die Sterbende wird entlassen und auf den Weg in die Welt Gottes gesandt. Diesen Weg soll er/sie aber im Namen des dreieinen Gottes gehen. Hier klingt das trinitarische Votum der Taufe an, in der dem/der Sterbenden Erlösung und Neuschöpfung bereits sakramental geschenkt sind und die nun existenziell eingeholt werden.

Auch das Gebet unmittelbar nach dem Verscheiden entstammt der Tradition. Das *Subvenite sancti Dei*,[41] ein Responsorium, das bereits der OR 49 beim Eintritt des Todes vorsieht,[42] wird hier in einer leicht veränderten Textfassung aufgenommen.[43] Es bittet darum, dass aus der jenseitigen Welt die Engel und Heiligen dem/der Sterbenden entgegenkommen und seine/ihre Seele aufnehmen, um sie sicher vor das Antlitz des Allerhöchsten zu führen. Lediglich beim Vers des Responsoriums hat man das biblisch begründete Bild, die Engel mögen die Seele in den Schoß Abrahams geleiten (vgl. Lk 16,22),[44] nicht rezipiert. Das abschließende Gebet nimmt in Teilen Aspekte des ältesten be-

39 Vgl. GL², 608,3–4; F.Krankensakramente ²1994, 170 (Nr. 13 A). 172 (Nr. 14).

40 Erstmals greifbar im Rheinauer Sakramentar (um 800; vgl. Anton Hänggi – Alfons Schönherr, Sacramentarium Rhenaugense. Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich [SpicFri 15], Fribourg 1970, Nr. 1330), hier verbunden mit den „Libera"-Anrufungen. Dabei handelt es sich um Paradigmengebete, die in der jüdischen Gebetswelt wurzeln und die Rettungsbilder der altkirchlichen Taufkatechesen aufgreifen; vgl. Gerd Johannes Maurer, Paradigmengebete in der Sterbeliturgie, in: LJ 18 (1968) 120–124. Zu Ursprung und Überlieferung vgl. Sicard, La liturgie (s. Anm. 3), 361–373.

41 Vgl. CAO 4, 7716 (RED.F 10, 421; Hesbert).

42 Vgl. OR 4, 3 (SSL 28, 529; Andrieu); Sicard, La liturgie (s. Anm. 3), 75 f.

43 Vgl. F.Krankensakramente ²1994, 172 (Nr. 14); GL², 608,4.

44 Zur Bedeutung dieses biblischen Bildes für die frühmittelalterliche Entfaltung der Eschatologie vgl. Angenendt, Geschichte (s. Anm. 4), 688. 699. 701.

kannten römischen Sterbegebets *Deus apud quem omnia morientia vivunt* auf.[45] Es empfiehlt den Bruder/die Schwester noch einmal explizit dem Erbarmen Gottes an und deutet die Transformation vom irdischen Leben zum Tod und vom Tod zum Leben bei Gott: „In den Augen der Welt ist er/sie tot. Lass ihn/sie leben bei dir." Damit benennt es die Wirklichkeit des Todes, die irdisch wahrnehmbar ist, verbindet damit aber die Hoffnung, dass der/die Tote bei Gott lebt, womit die gläubige Wahrnehmung des Geschehens zum Ausdruck kommt. Allerdings fallen die charakteristischen Motive des Seelengeleits aus. Auch die abschließende Bitte, in seinem Erbarmen möge Gott die menschliche Unvollkommenheit tilgen, bleibt etwas farblos gegenüber dem ursprünglichen Text der Oration, der die Bitte um Erbarmen tauftheologisch eindringlicher einholt mit dem Bild der Abwaschung.[46]

Überblickt man die hier ausgewählten, der langen kirchlichen Tradition erwachsenen Gebete, zeigt sich noch einmal die archetypische Vorstellung, wonach der/die Sterbende aus dieser Welt ausziehen muss, um in die Welt Gottes zu gelangen. Das Wegmotiv, das biblisch-theologisch im Exodus/Pascha Christi und in der Pilgerschaft zur wahren Heimat (vgl. 2 Kor 5,1–8; Phil 3,20–21) gründet, klingt in den Texten immer wieder an und deutet das Sterben als einen dynamischen Transformationsprozess, der umgeben ist von der irdischen und himmlischen Gemeinschaft der Kirche.

1.4 Sterbekerze und Sterbekreuz als materielle Hilfen

Auch die Sterbeliturgie und ihr Brauchumfeld beschränken sich nicht auf verbalkognitive Elemente wie Lesungen und Gebete. Neben den taktilen Formen körperlicher Nähe, wie sie auch sakramental in Salbung und Handauflegung zum Ausdruck kommen, verbinden sich, es klang schon an, materielle Formen des Gebets und der Andacht mit der Sterbebegleitung. Vielfach handelte es sich dabei um breitenreligiöse Brauchformen, wenn etwa dem Sterbenden ein Gebetbuch oder eine Bibel unter das Kopfkissen gelegt wurde oder beim Todeskampf ein eigens dazu bereitgehaltenes Glöckchen (Benediktusschelle, Antonius- oder Loretoglöckchen) läutete, um die um das Bett vermuteten Dämonen zu vertreiben.[47]

[45] Es stammt aus dem 5. Jahrhundert; vgl. Antoine Chavasse, Le sacramentaire Gélasien (Vaticanus reginensis 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les títres romains au VIIe siècle (BT.H 1), Tournai 1958, 57–61; Sicard, La liturgie (s. Anm. 3), 79–101.

[46] Vgl. Jochen Heckmann, Das Sterbegebet „Deus apud quem omnia morientia vivunt". Ursprung – Entwicklung – Rezeption, in: Becker u. a. (Hgg.), Im Angesicht des Todes (s. Anm. 31), Bd. 2: 1217–1225; Ansgar Franz, „Alles hat am Ende sich gelohnt"? Christliche Begräbnisliturgie zwischen kirchlicher Tradition und säkularen Riten, in: LJ 51 (2001) 190–211, hier: 196 f.

[47] Vgl. Berger, Sterbeliturgie (s. Anm. 6), 40–42; Heres, Zuflucht (s. Anm. 19), 131 f.

Feuer und Licht spielen mit der ihnen zugesprochenen lustrativ-apotropäischen Kraft seit jeher im Totenkult eine bedeutende Rolle.[48] Im Sterbebrauchtum verknüpfen sich mit der natürlichen Symbolik des Lebenslichts und der Lebenswärme spezifisch christliche Vorstellungen. Vor allem das als Christuslicht (vgl. Joh 1,9; 3,19; 8,12; Eph 5,14) gedeutete Licht des abendlichen Luzernariums und der nächtlichen Vigilfeiern, von da aus der Oster- und Taufkerze prägte in der Folgezeit den Kerzenbrauch im christlichen Gottesdienst[49] und auch die religiöse Praxis im Haus.[50] Die allgemein geübten Lichtriten beim Sterben fanden schließlich den Weg in die Ordnungen der Ritualien und der Gebetbücher.[51] Das Würzburger Gebet- und Gesangbuch von Johann Adam Diez 1824 empfiehlt: „Es ist eine überaus sinnvolle, erhebende Sitte, daß dem Sterbenden eine brennende Kerze hingehalten wird. Eine Taufkerze geleitet den Neugeborenen in die Kirche Gottes hinein: die Sterbekerze geleite den Sterbenden in die Ewigkeit hinüber", worauf es bei der Übergabe heißt:

> „Lieber Bruder (liebe Schwester), nimm hin dieses brennende Licht. Es sei dir ein Bild von dem, was Jesus ist und wie wir ihm entgegengehen wollen. Jesus Christus ist unser Licht, unsere Weisheit, und wir sollen ihm mit brennender Liebe entgegen eilen [...]."[52]

Auch *F.Krankensakramente* verweist auf den alten Brauch, zur Sterbelitanei und den Gebeten unmittelbar vor dem Verscheiden die Sterbekerze (Tauf- oder Osterkerze) zu entzünden, ohne dies weiter zu deuten.[53] Dies erscheint auch kaum notwendig, denn das Entzünden von Kerzen als nonverbaler Ausdruck der Fürbitte und des Gebets entspricht einer durchaus verbreiteten, keineswegs nur kirchlichen Praxis.[54]

48 Vgl. Paul Sartori, Feuer und Licht im Totengebrauche, in: ZVK 17 (1907) 361–386; Berger, Sterbeliturgie (s. Anm. 6), 42–45.

49 Vgl. Rupert Berger, Naturelemente und technische Mittel, in: Ders. u. a., Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3), Regensburg ^{2}1990, 249–288, hier: 273–278.

50 Vgl. Albrecht A. Gribl, Häusliche Andacht. Gegenwart des Heiligen in Stube und Haus. Ein historischer Abriß (Kulturgeschichte des Dachauer Landes 6), Dachau 1994, 58–64; Heres, Zuflucht (s. Anm. 19), 180–184.

51 Vgl. die Beispiele bei Berger, Sterbeliturgie (s. Anm. 6), 46–48.

52 Johann Adam Diez, Gebet-Gesangbuch nach dem Sinne der hl. römischen Kirche, Würzburg 1824, 172.

53 Vgl. F.Krankensakramente ^{2}1994, 166 (Nr. 12). Das Gotteslob geht nicht auf diesen Brauch ein.

54 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte. 28. April 2003 (Die deutschen Bischöfe 72), Bonn 2003; Predrag Bukovec, Eine Kerze im Fenster. Ein Hoffnungslicht in der Coronavirus-Pandemie, in: Gd 54 (2020) 105.

Ein weiteres, früher selbstverständliches Objekt der geistlichen Sterbebegleitung ist das Sterbekreuz, das den Tod Christi und den Tod der Getauften verbindet und eine materielle Identifikation ermöglichen soll, ähnlich dem Lesen der Passionsgeschichte.[55] Lange Zeit hat sicher auch die apotropäische Kraft, die dem Kreuz zugesprochen wurde, eine Rolle gespielt.[56] Vielfach erwarb man ein solches Kreuz bei einer Wallfahrt und fügte es dem geistlichen Hausinventar für den Fall des Falles zu. Nicht selten enthielten die handlichen Kreuze im rückwärtigen Teil Reliquiensplitter, was dadurch eine erhöhte Wirkkraft versprach.[57] Ähnlich wie bei der Sterbekerze entwickelte sich für die Überreichung des Sterbekreuzes ein eigenes Ritual. Dabei wurde den Sterbenden das Kreuz zunächst vorgehalten, wozu der Priester etwa nach dem Würzburger Rituale von 1883 sprach:

> „Sieh hier das Bildniß deines gekreuzigten Heilands! Sieh, es erinnert dich, wie er am Kreuze für dich und alle Menschen unter den größten Schmerzen gestorben ist. Folge auch du ihm gerne im Tode nach." Dann reichte er das Kreuz zum Kuss, wobei die Sterbenden dem Priester nachsprechen sollten: „Jesus, dir lebe ich! Jesus, dir sterbe ich! Jesus, dein bin ich todt und lebendig!"[58]

In späterer Zeit verzichtete man auf begleitende Mahn- und Gebetsworte und überreichte das Sterbekreuz eher formlos,[59] bis dieser Brauch im 20. Jahrhundert mehr und mehr entschwand.[60] Heute verweist *F.Krankensakramente* lediglich darauf, dass dem/der Toten ein Kreuz oder der Rosenkranz in die zusammengelegten Hände gegeben werden kann.[61] Allerdings findet ein Handkreuz, das

55 Vgl. Berger, Sterbeliturgie (s. Anm. 6), 54–62; Baumgartner, Brauchtum (s. Anm. 38), 98.

56 Die apotropäische Funktion des Kreuzzeichens, dann auch der Kreuzesdarstellung ist bereits in der spätantiken Frömmigkeit verankert; vgl. Balthasar Fischer, Das Kreuzzeichen – aufzugebender oder beizubehaltener katholischer Brauch, in: Ders., Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation, hg. v. Albert Gerhards – Andreas Heinz, Paderborn u. a. 1992, 161–171.

57 Vgl. Metken, Reise (s. Anm. 19), 62 f.

58 Manuale Rituum Herbipolense in commodiorem Curatorum usum editum [...], Würzburg 1883, 146 f.

59 So die Collectio Rituum ad instar appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae dioecesibus [...] Ratisbonae ^{5}1960, 72 (Pars I tit. II cap. 7,2). Weitere Beispiele aus Ritualien und Gebetbüchern bei Berger, Sterbeliturgie (s. Anm. 6), 56–62.

60 Bereits in den 1950er Jahren klagen katholische Hausbücher, es sei „trostlos, sehr oft an Sterbebetten knien zu müssen, wo nicht einmal eine Sterbekerze, ein Sterbekreuz oder ein Rosenkranz im ganzen Hause aufzufinden ist." Heinrich A. Mertens, Katechismus des häuslichen Lebens, Recklinghausen 1953, 412.

61 Vgl. F.Krankensakramente ^{2}1994, 180 (Nr. 16).

den Sterbenden zum Festhalten in die Hand gegeben wird, heute wieder vermehrt Aufmerksamkeit.[62]

1.5 Sterbesegen

Vor über zehn Jahren entwickelte sich, ausgehend von einer Initiative der Diözese Rottenburg-Stuttgart, eine neue liturgische Form der Sterbebegleitung: der Sterbesegen.[63] Im Hintergrund steht die pastorale Erfahrung, dass viele Menschen anlässlich besonderer Lebensereignisse oder persönlicher Lebenssituationen auch jenseits der Sakramente eine Form des Segens und des individuellen göttlichen Zuspruchs wünschen und erwarten, was zu einer breiten Vielfalt kirchlicher Segensfeiern führte.[64] Die Feier des Sterbesegens fügt sich hier ein. Angesichts des Todes will das Segensritual Trost und Stärkung im Übergang in eine neue Wirklichkeit für Sterbende und deren Angehörige vermitteln. Es versteht sich darum ausdrücklich nicht als Ersatz oder als Konkurrenz zur Krankensalbung und Wegzehrung. Vielmehr tritt der Sterbesegen als eine eigene Form ritueller Abschiedsfeier ergänzend zu den traditionellen Feiern hinzu. Er kann von all jenen geleitet werden, die in der Pastoral Sterbende und ihre Angehörigen begleiten, und bietet eine Liturgie an, die auch gefeiert werden kann, wenn Krankensalbung und Wegzehrung nicht angemessen oder möglich sind. Als eine niederschwellige Feier wird er offenbar auch von jenen als hilfreich und tröstlich empfunden, die in der katholischen Glaubenspraxis kaum oder nicht beheimatet sind.

Die Grundgestalt der Feier umfasst einen eröffnenden Teil mit Kreuzzeichen, kurzer Einführung, fakultativem Kyrie-Ruf und Eröffnungsgebet, einen Verkündigungsteil mit der Schriftlesung, auf den das stille Gebet (mit einem Rückblick auf das Leben) folgen kann, die Segnung des/der Sterbenden, bei der auch die Anwesenden ein Kreuz (ggf. mit Weihwasser) auf die Stirn zeichnen können, sodann der Gebetsteil mit Vaterunser, Segen für die Angehörigen und einem fakultativen Mariengruß. Zahlreiche Varianten ermöglichen, die verschiedenen Situationen des Sterbens (unerwarteter Tod, lange Krankheit, Kinder und Jugendliche, totgeborene Kinder, an Demenz Erkrankte, Suidizale, in leichter Sprache u. a. m.) zu berücksichtigen. Die recht variable Grundgestalt lässt leicht Anpassungen und Ergänzungen zu.

62 Vgl. Bischöfliches Ordinariat Trier (Hg.), Rituale. Gottesdienstliche Feiern im Umfeld des Sterbens, Studienausgabe für das Bistum Trier, Trier 2022, 18.

63 Einen guten Überblick gibt Stephan Steger, Liturgie als Quelle und Feier für eine Erneuerung der Kirche. Momentaufnahmen aus den deutschen Diözesen, in: Ders. u. a. (Hgg.), Liturgie und Ekklesiologie. Reform des Gottesdienstes als Reform der Kirche, Regensburg 2023, 257–271, hier: 259–263.

64 Vgl. Julia Knop – Benedikt Kranemann (Hgg.), Segensfeiern in der offenen Kirche. Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion (QD 305), Freiburg i. Br. u. a. 2020.

Es überrascht daher nicht, dass in den vergangenen Jahren viele Haupt- und Ehrenamtliche, die in Kliniken, Altersheimen oder Hospizen Kranke und Sterbende begleiten, gerne diese Form aufgriffen und für eine Verbreitung und Weiterentwicklung des Sterbesegens sorgten. Längst haben zahlreiche deutschsprachige Diözesen eigene Behelfe erstellt bzw. bestehende Konzepte übernommen, adaptiert oder leicht ergänzt, die teilweise zahlreiche Auflagen und damit inhaltliche Weiterentwicklungen erfuhren.[65] Durch die Aufnahme des Sterbesegens in einer allgemeinen Fassung in das *Kleine Rituale* ist diese liturgische Feier nun für das ganze deutsche Sprachgebiet verfügbar und darf in seiner Relevanz gleichrangig neben den kirchlichen Feierformen der Sakramente und Sakramentalien angesichts des Todes stehen.[66] Mit der Feier des Sterbesegens liegt ein Segens- und Abschiedsritual vor, das aus den gewandelten pastoralen Bedürfnissen der Begleitung von Sterbenden und ihren Angehörigen erwachsen ist und in den vergangenen Jahren fortgeschrieben wurde. Sie bezeugt die Botschaft des Evangeliums, dass Gottes unbedingte Treue über den Tod hinaus reicht und sich mitleidend und tröstend den Menschen zuwendet.[67] Zugleich beweist der Sterbesegen, dass die Liturgie „selbst aktiver Teil der Kirchenentwicklung geworden"[68] ist.

2 Zwischen Tod und Begräbnis – gottesdienstliche Formen der Totenwache

Wie bereits der OR 49 zu erkennen gibt, ist die Phase zwischen Tod und Begräbnis, räumlich zwischen Sterbehaus und Grab durch eine Statio in der Kirche bestimmt. Der Leichnam wird nach dem Waschen und Ankleiden vom Sterbehaus in die Kirche überführt, wo in der Zeitspanne bis zur Beisetzung *orent omnes sine intermissione pro ipsa anima.*[69] Es findet also eine Totenwache statt, die als Gebetsgottesdienst mit Psalmen und Responsorien gestaltet ist, bei der zur Zeit

[65] Steger, Liturgie (s. Anm. 62), 260–262 erläutert die Verbreitung in den (Erz-)Bistümern Deutschlands (Rottenburg-Stuttgart, Freiburg, Würzburg, Limburg, Speyer, Münster, Osnabrück) und Österreichs (Feldkirch, Wien). Ergänzend können noch Regensburg (Bischöfliches Ordinariat Regensburg. Hauptabteilung Seelsorge [Hg.], Gott, auf dich vertraue ich. Gebete und Segensfeiern im Umfeld des Sterbens, Regensburg 2019) und Trier (Bischöfliches Generalvikariat Trier [Hg.], Rituale [s. Anm. 62], 23–48) genannt werden.

[66] Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Hgg.), Kleines Rituale für besondere pastorale Situationen. Erarbeitet gemäß den geltenden liturgischen Büchern und Studienausgaben in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, Freiburg i. Br. u. a. 2022, 141–150.

[67] Vgl. Domsel, Leben (s. Anm. 26), 164–183.

[68] Steger, Liturgie (s. Anm. 62), 263.

[69] OR 4, 7 (SSL 28, 530; Andrieu).

der Nachtwache eine Vigil mit Lesungen aus dem Buch Ijob nebst Psalmen und Antiphonen gefeiert wird.[70]

Aus diesem klösterlichen Brauch entwickelte sich dann alsbald ein der Stundenliturgie nachgebildetes Totenoffizium, das vom Abend bis zum nächsten Morgen, dem Zeitpunkt der Beisetzung, Vesper, Vigil und Laudes umfasste. Bald erweiterte sich sein Gebrauch über die Totenwache am Leichnam hinaus, so dass es auch an besonderen Totengedenktagen verrichtet, schließlich als dringliches Gebet für die Seelen der Verstorbenen an das tägliche Stundengebet angefügt wurde.[71] So drang dieses Votivoffizium über die *Livres d'heures* auch in die elitäre Laienfrömmigkeit ein.[72]

In den breiten Kreisen der Bevölkerung orientierte man sich bei der Totenwache an den üblichen volkssprachlichen Gebetsformen, die als Ersatz für das lateinische, klerikal angelegte Stundengebet entstanden waren. Hier pflegte man vor allem die Wiederholungsgebete von Vaterunser und Ave Maria, später die volkstümliche Form des Rosenkranzes, der neben Litaneigebeten bis weit in das 20. Jahrhundert das fürbittende Gebet beim aufgebahrten Leichnam eines Verstorbenen bestimmte. Vielerorts war es üblich, dass sich abends zur Totenwache Nachbarn und die abkömmlichen Dorfbewohner im Sterbehaus versammelten, um den Rosenkranz zu beten. Nachts blieben die nächsten Angehörigen oder „Wachnachbarn" betend an der Bahre. Um sie bei Kräften zu halten, gab es Brot, Bohnenkaffee, auch Alkoholisches, was nicht selten zu Auswüchsen führte, die man durch Verordnungen einzudämmen versuchte.[73] Als später die Aufbahrungen nicht mehr im Hause geschahen, versammelte man sich an drei Abenden hintereinander in der Kirche, um den Totenrosenkranz zu beten, wie dies noch der Schriftsteller und Essayist Paul Konrad Kurz (1927–2005) aus seiner katholischen Kindheit beschrieben hat.[74]

70 Vgl. ebd.

71 Zur Geschichte und zum theologischen Perspektivenwechsel des Totenoffiziums vgl. Knud Ottosen, The Responsories and Versicles of the Latin Office of the Dead, Aarhus 1993.

72 Vgl. Gabriele Bartz – Eberhard König, Die Illustration des Totenoffiziums in Stundenbüchern, in: Becker, Im Angesicht des Todes (s. Anm. 31), Bd. 1: 487–528; Bodo Brinkmann, Zur Rolle von Stundenbüchern in der Jenseitsvorsorge, in: Jezler, Himmel – Hölle – Fegefeuer (s. Anm. 20), 91–100.

73 Vgl. Baumgartner, Brauchtum (s. Anm. 38), 106–108; für die Eifel vgl. Adam Wrede, Eifeler Volkskunde (Volkskunde rheinischer Landschaften 1), Bonn ^{3}1960, 244 f.; für Schwaben vgl. Walter Pötzl, Brauchtum um die Jahrhundertwende. Die Antworten auf die Umfrage von 1908 in den Bezirksämtern Augsburg, Schwabmünchen und Zusmarshausen, Augsburg 1990, 184.

74 Vgl. Paul Konrad Kurz, Beerdigung mit Pferdegespann, in: Erich Jooss – Werner Ross (Hgg.), Katholische Kindheit. Literarische Zeugnisse, Freiburg i. Br. u. a. 1988, 93–97, hier: 93.

Wenn auch die Totenwache in der überlieferten Form heute fast weitgehend verschwunden ist, findet dennoch vielerorts ein besonderes Gebet in den Tagen zwischen Tod und Begräbnis statt. Für diese Totenwache bietet das *Gotteslob* verschiedenes Material an. Neben Rosenkranz, Litaneien und Hausandachten (Hausgebet für Verstorbene [GL 28], Totenandacht)[75] hat auch die Totenvesper wieder Eingang in das Gebet- und Gesangbuch gefunden.[76] Strukturell orientiert sie sich mit Hymnus, Psalmodie, Verkündigungsteil, Magnifikat und Gebetsteil an der heutigen Grundgestalt der Vesper. Aufmerksamkeit muss dabei der Psalmodie zukommen.[77] Denn es ist eine Sonderheit der Totenliturgie, dass viele Gesänge, speziell der Psalmen des Totenoffiziums, *in persona defuncti* gesungen werden. Das Ich des Psalm-Betenden ist der/die Verstorbene selbst. Die Gemeinde leiht denen die Stimme, die selbst nicht mehr sprechen können. „Für" die Toten sprechen und singen meint also nach alter liturgischer Tradition „anstelle" (nicht: „zugunsten") der Verstorbenen die Stimme zu erheben und ihn/sie als erstrangig Feiernde in Erscheinung treten zu lassen.[78]

So lässt Psalm 139 den/die Verstorbene vor den allwissenden Gott hintreten und seine Beziehung zu ihm ausdrücken: „Herr, du hast mich erforscht und du kennst mich. [...] Du umschließt mich von allen Seiten und legst deine Hand auf mich [...]." (Ps 139,1.5) Das Staunen über die eigene Existenz als Ausdruck des göttlichen Schöpfungswillens lässt ihn/sie angesichts der Lebensbilanz Gott anempfehlen: „Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz, prüfe mich und erkenne mein Denken." (Ps 139,23) Ähnlich stehen die Auswahlpsalmen 27 und 130 oder der Gesang aus Jes 38 in der Ich-Form. Der zweite Psalm, der das Lob auf den gütigen und verzeihenden Gott singt, geht zwar aus vom/von der Verstorbenen: „Lobe den Herrn meine Seele und alles in mir seinen heiligen Namen", bezieht dann aber die feiernde Gemeinde mit ein, wenn der Psalm in die 1. Person Plural wechselt und Tote und Lebende im Gotteslob vereint: „Denn wie der Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über alle, die ihn fürchten. Denn er weiß, was wir für Gebilde sind; er denkt daran: Wir sind nur Staub." (Ps 103,1.13–14) Damit werden zwei Dimensionen der Psalmodie erkennbar: Der/die Tote soll selbst als Feiernde/r vor Gott erscheinen, vor ihm klagen und zu ihm vertrauensvoll rufen. Die Gemeinde übernimmt im liturgischen Vollzug die Rolle des/der Verstorbenen und tritt „für" ihn/sie

75 Vgl. Gotteslob. Dienstebuch, hg. v. Friedhelm Hofmann unter Mitarb. v. Winfried Haunerland – Stephan Steger, Trier 2015, 236.

76 Vgl. GL², Nr. 655–658.

77 Vgl. Reiner Kaczynski, Die Psalmodie bei der Begräbnisfeier, in: Hansjakob Becker – Reiner Kaczynski, Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium, 2 Bde. (PiLi 1–2), St. Ottilien 1983, Bd. 2: 795–835.

78 Vgl. Angelus A. Häussling, Wer feiert eigentlich Liturgie? Zum Subjekt gottesdienstlichen Handelns, in: FZPhTh 48 (2001) 5–23, hier: 18–21.

ein. Aber die Gemeinde identifiziert sich auch mit dem/der Verstorbenen und nimmt ihr eigenes Geschick, ja das Geschick aller Lebenden voraus, selbst sterblich zu sein.

3 Feier des Begräbnisses

Wie angesprochen versteht sich das christliche Begräbnis als eine „Exodus-Liturgie", die den Auszug eines Menschen aus dieser Welt in die transzendente Welt Gottes begleitet und diesen Weg in Texten und Riten als Teilnahme am Pascha Christi, an seinem Hindurchgang durch den Tod in das Leben deutet.[79] Darum kennt bereits der OR 49 zwei Prozessionen mit dem Leichnam: vom Sterbeort zur Kirche und von der Kirche zum Grab.[80] Ritualtheoretisch geht es um eine Herauslösung des/der Toten aus dem bisherigen Lebensumfeld (Sterbehaus, Familie), ein Abschiednehmen im Kreis der durch die Initiation begründeten kirchlichen Gemeinschaft (Kirche), womit ein Transformationsprozess im Status erfolgt, der irdisch vollzogen und beendet wird in der Beisetzung (Grab). Dies bestimmt idealiter bis heute die Vollgestalt der Begräbnisliturgie mit drei Stationen, wie sie über die mittelalterlichen Ordines und die Ritualien des 15. bis 20. Jahrhunderts bis zur heutigen deutschsprachigen Ausgabe *Die kirchliche Begräbnisfeier* 2009[81] präsent ist.[82] Dabei veränderte sich die Statio *in ecclesia* insofern am meisten, da anstelle des Gebetsgottesdienstes zunehmend die Eucharistie gefeiert wurde, denn in mittelalterlicher Sicht galt das Messopfer für die Verstorbenen als die wirkmächtigste Jenseits-Hilfe.[83] Im Folgenden soll der

79 Vgl. Jürgen Bärsch, Begräbnisfeier und Totengedächtnis. Hinweise zu Theologie und Praxis katholischer Totenliturgie, in: Helmut Hoping – Stephan Wahle (Hgg.), Der Herr aber wird dich auferwecken. Begleitbuch zum neuen Begräbnisrituale, Freiburg i. Br. u. a. 2009, 47–70, hier: 51–53.

80 Vgl. OR 4, 4–6: *de domo egrediatur [...] ponitur in ecclesia interius [...] ad sepulturam deferetur* (SSL 28, 519; Andrieu).

81 Vgl. F.Begräbnis ²2009. Parallel dazu erschien: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die kirchliche Begräbnisfeier. Pastorale Einführung (ADBK 232), Bonn ²2009 (im Folgenden: F.Begräbnis.PE). Zur Erarbeitung dieser Ausgabe vgl. Winfried Haunerland, Die kirchliche Begräbnisfeier. Zur zweiten authentischen Ausgabe 2009, in: LJ 59 (2009) 215–245. Zur lateinischen Ausgabe des Ordo Exsequiarum vgl. EDIL/DEL 1, 1921–1947. Die Neuausgabe 2009 hat aus verschiedenen Gründen heftige Diskussionen ausgelöst und massive Kritik erfahren (vgl. z. B. Winfried Haunerland, Das eine gescheitert, das nächste gescheiter? Zwölf Anmerkungen zur Rezeption eines liturgischen Buches, in: Gd 44 [2011] 173–176; Martin Klöckener, Das eine Rituale und die vielen Feiern. Die Begräbnisliturgie in der Diskussion, in: HlD 65 [2011] 42–67), weshalb ein besser auf die Praxis zugeschnittenes Buch erschien: Manuale 2012.

82 Vgl. F.Begräbnis ²2009, 27–64 (Kapitel II); F.Begräbnis.PE (s. Anm. 81), Nr. 29–30.

83 Da die Messfeier zum Begräbnis (Requiem) in einem eigenen Aufsatz von Sebastian Braun behandelt wird (S. 249–276), kann hier nicht näher darauf eingegangen werden. In

Fokus auf die Statio am Grab gerichtet werden, die – unabhängig von weiteren Stationen oder von der Art der Bestattung (Erdbegräbnis oder Urnenbestattung) – in der Regel Teil der kirchlichen Begräbnisfeier ist.

Damit klingt bereits an, dass die überkommene Vollgestalt der Begräbnisliturgie heute aus vielfältigen Gründen kaum noch die Praxis bestimmt. Gerade die Bestattungs- und Trauerkultur hat sich in den westeuropäischen Ländern in den letzten Jahrzehnten rasant und umgreifend verändert, was nicht ohne Auswirkungen auf die liturgische Feier bleiben konnte.[84] Auch wenn „ein Großteil aller Bestattungen immer noch in herkömmlichen Bahnen verläuft“[85], sind die Umbrüche nicht zu übersehen. Der zunehmende Säkularisierungsschub, das inzwischen umgekehrte Verhältnis von Erd- zu Feuerbestattungen, Wünsche nach alternativen Grabstätten und nach individuell gestalteten, längst auch nicht-religiösen Beisetzungen (von der stillen, anonymen Bestattung bis zum Trauer-Event mit Jazzkapelle, einem Glas Prosecco am Grab und roten Luftballons), der zunehmende Verlust religionsbezogener Trauerformen – all das hat zu einer vielfältigen Bestattungskultur beigetragen, in deren buntem Bild sich die katholische Begräbnisliturgie mit der ihr eigenen Logik einordnet.[86]

Grundlegend ist ihr, Ausdruck des Glaubens zu sein, dass Christus durch den Tod in das Leben hinübergegangen ist. Schon im irdischen Leben erhalten Menschen in Taufe und Eucharistie daran sakramental Anteil, in der Hoffnung, im Tod auch existenziell diesen Weg zu gehen. In diesem Glauben deutet die Begräbnisliturgie mit Gebeten und Gesängen, Schriftlesungen und Riten die notwendigen Schritte, um eine/n Verstorbene/n zu bestatten.[87] Zugleich will sie in der Unsicherheit und Hilflosigkeit der Situation des Abschieds rituellen Halt bieten, das Handeln der Trauernden durch die versammelte Gemeinde stützen und so solidarischen Beistand vermitteln.[88] Dass die Begräbnisfeier sich nicht als kirchliche Dienstleistung des hauptamtlichen Personals versteht, sondern als

dieser historischen Perspektive vgl. Arnold Angenendt, Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer (LQF 101), Münster [3]2014, 245–292. 453–460.

84 Vgl. Barbara Happe, Der Tod gehört mir. Die Vielfalt heutiger Bestattungskultur und ihre Ursprünge, Berlin 2012; Reiner Sörries, Ein letzter Gruß. Neue Formen der Bestattungs- und Trauerkultur, Kevelaer 2016.

85 Reiner Sörries, Pietät und Prosecco. Bestattungskultur im Wandel, in: HerKorr-Spezial: Komm, süßer Tod 2/2017, 52–54, hier: 53.

86 Vgl. ebd. und die offiziellen Äußerungen der Deutschen Bischofskonferenz, hier etwa: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht. 20. Juni 2005 (Die deutschen Bischöfe 81), Bonn [3]2017; dass. (Hg.), „Der Herr vollende an Dir, was er in der Taufe begonnen hat.“ Katholische Bestattungskultur angesichts neuer Herausforderungen. 1. November 2011 (Die deutschen Bischöfe 97), Bonn 2011.

87 Vgl. F.Begräbnis.PE (s. Anm. 81), Nr. 13–17.

88 Vgl. ebd., Nr. 22–23.

Aufgabe der Gemeinde, wird besonders dort deutlich, wo neben Priestern und Diakonen Frauen und Männer ehrenamtlich den Begräbnisdienst versehen, wie dies in vielen deutschsprachigen Diözesen inzwischen der Fall ist.[89]

3.1 Statio I: Friedhofskapelle, Trauerhalle

In vielen Fällen umfasst die heutige kirchliche Begräbnisfeier zwei Stationen.[90] In der Friedhofskapelle oder Trauerhalle findet eine Wort-Gottes-Feier mit den zwei Schwerpunkten Verkündigung und Verabschiedung statt. Die Verkündigung mit Schriftlesung und Homilie (Predigt) richtet sich an die Versammelten, „den Tod im Licht der christlichen Hoffnung anzunehmen und von den Verstorbenen im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes Abschied zu nehmen“[91]. Die Letzte Anempfehlung und die Verabschiedung stellt hingegen noch einmal die Verstorbenen in den Mittelpunkt. Im stillen Gedenken und vor allem im Gebet empfehlen die Versammelten die Verstorbenen in die Hände Gottes, danken für ihr Leben und bitten für die Hinterbliebenen um Stärkung und Trost.[92]

3.2 Prozession zum Grab

Von den ehedem zwei Prozessionen der Begräbnisliturgie erfolgt in der Regel zumindest der zweite Zug, bei dem der Leichnam im Sarg oder die Urne zum Grab geleitet wird. Diese Prozession, die buchstäblich letzte irdische Wegstrecke des/der Toten, erfährt eine besondere Deutung durch den „klassischen“ Gesang *In paradisum deducant te angeli* (Zum Paradies mögen Engel dich geleiten).[93] Er sieht, wie der irdischen Prozession zum Grab eine weitere Prozession von Engeln und Heiligen aus der Sphäre Gottes entgegenkommt, um den/die Verstorbene/n in Empfang zu nehmen und in die heilige Stadt Jerusalem zu führen. Damit begreift die Liturgie die Grablegung als eine „Schleuse“, bei der die irdische Welt den/die Verstorbene/n aus den Händen gibt, ihn/sie loslässt und den Händen der Engel und Heiligen, also dem Himmel überantwortet. Der Gesang zeichnet damit das Bild einer Erde und Himmel verbindenden *Communio sanctorum*, in der der/die Verstorbene nun den Status wechselt, aber bleibend aufgefangen ist.

89 Vgl. ebd., Nr. 70–73; Birgit Jeggle-Merz – Nicole Stockhoff, Laien als Leiter von Begräbnisfeiern. Liebesdienst an den Gliedern der Kirche – Hoffnungszeichen gegen die Endgültigkeit des Todes, in: Hoping – Wahle, Der Herr aber wird dich auferwecken (s. Anm. 79), 89–119.

90 Vgl. F.Begräbnis ²2009, 71–90 (Kapitel III); F.Begräbnis.PE (s. Anm. 81), Nr. 31.

91 F.Begräbnis.PE (s. Anm. 81), Nr. 49.

92 Vgl. F.Begräbnis ²2009, 78–83 (Nr. 120–124).

93 CAO 3, 3266 (RED.F 9, 276; Hesbert); F.Begräbnis ²2009, 83 f. (Nr. 125–126). Vgl. dazu Bernard Capelle, L'antienne „In paradisum“, in: QLP 8 (1923) 161–176; Sicard, La liturgie (s. Anm. 3), 215–220.

3.3 Statio II: Grab

Die Statio am Grab umfasst drei Phasen: die Beisetzung, das Gebet für Verstorbene und Lebende und den Abschluss.[94]

3.3.1 Beisetzung

Für die erste Phase, die Beisetzung, ist ritualtheoretisch die tatsächliche Absenkung des Sarges oder der Urne in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Denn die Beisetzung bildet ja das Ziel des gesamten Prozesses. Es geht darum, in der Grablegung über die sterblichen Überreste den Toten selbst einen neuen Ort zuzuweisen. Für die Trauerpsychologie ist es zudem wesentlich, dass die Trennung vom/von der Toten auch wirklich vollzogen wird, auch wenn dies viele Angehörige als schmerzlich empfinden. Denn die direkte Konfrontation mit der Trennung ist eine wichtige Voraussetzung für die Trauerarbeit und die Bewältigung des Abschieds. Auf das Absenken von Sarg oder Urne zu verzichten, ist deshalb keineswegs ein Zeichen besonders einfühlsamer Hilfe.[95] Aber auch in liturgietheologischer Sicht gehört das Absenken des Sarges oder der Urne zum Grundbestand der Statio am Grab. Denn nur so wird das Loslassen und Übereignen in die Hände Gottes rituell vollzogen. Entsprechend wird die Grablegung ebenfalls durch ein biblisches Zitat gedeutet, das die österliche Hoffnung der Auferstehung in Christus bekennt (vgl. Joh 11,25) oder die bleibende Gemeinschaft mit Gott nach Jes 43,1 herausstellt.[96]

Auf das Einsenken von Sarg oder Urne erfolgen vier Zeichenhandlungen, in denen sich die theologische Deutung und der sachliche Vorgang des Bestattens überschneiden. Während sich die Versammlung mit Aspersion und Inzens noch einmal dem/der Verstorbenen zuwendet,[97] erfolgen darauf rituell Grabschließung und Grabbezeichnung. Mit Ausnahme des Erdwurfs, den auch der römische *Ordo Exsequiarum* kennt, stammen alle anderen Zeichenhandlungen aus der Tradition des deutschen Sprachgebietes.

Die Besprengung mit Weihwasser, im Mittelalter aufgrund der Dämonen wehrenden Kraft des Weihwassers vorrangig apotropäisch verstanden,[98] erinnert heute markant an das einstige Taufgeschehen. Hier korrespondieren Zeichen-

94 Vgl. Jürgen Bärsch, Die nachkonziliare Begräbnisliturgie. Anmerkungen und Überlegungen zu Motiven ihrer Theologie und Feiergestalt, in: Albert Gerhards – Benedikt Kranemann (Hgg.), Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft (EThS 30), Leipzig ²2003, 62–99, hier: 68–79. 96; Bärsch, Begräbnisfeier (s. Anm. 79), 62–66.

95 Vgl. F.Begräbnis.PE (s. Anm. 81), Nr. 63.

96 Vgl. F.Begräbnis ²2009, 86 f. (Nr. 128–129).

97 Man hat hier von einer „letztmaligen Segnung“ gesprochen: Hans Hollerweger, Die erneuerte Begräbnisfeier, in: LJ 24 (1974) 13–30, hier: 22.

98 Vgl. Bärsch, Begräbnisliturgie (s. Anm. 94), 70; zu Hintergründen und Entwicklungen ebd., 70–73.

handlung und verbale Deutung eng miteinander.[99] Sie knüpfen an Röm 6,3–4 an, wenn der/die Verstorbene angesprochen wird: „In der Taufe bist du mit Christus begraben worden und hast in ihm neues Leben empfangen."[100] Das ausgesprengte Wasser und der im Grab liegende Leichnam verbinden sich in der paulinischen Aussage miteinander und stellen das Geschehen in den Horizont der in der Taufe begründeten Auferstehungshoffnung: „Der Herr vollende an dir, was er in der Taufe begonnen hat."[101]

Auf den ersten Blick weniger eindeutig als ein Erinnerungszeichen der Initiation erscheint die Weihrauchinzens. Allerdings weist das heute auch im deutschsprachigen Rituale vorgesehene Begleitwort in diese Richtung: „Dein Leib war Tempel des Heiligen Geistes. Der Herr nehme dich auf in das himmlische Jerusalem."[102] Mit der Metapher vom „Tempel des Heiligen Geistes" spielt es auf die Firmung als „Ein-Wohnung" des Heiligen Geistes durch Gebet, Handauflegung und Salbung mit duftendem Öl (Chrisam) an. Der olfaktorische Aspekt des Wohlgeruchs (vgl. 2 Kor 2,15) bildet hier offenbar die zeichenhafte Verbindung, wie es auch das sakramentliche Gebet zur Chrisamweihe andeutet: „Mache sie [die Getauften; JB] durch die Salbung mit Chrisam zu deinem Tempel, der erfüllt ist vom Duft eines gottgefälligen Lebens."[103] Zweifellos wird man den Gebrauch von Weihrauch im Kontext der Totenliturgie sowohl als Mittel der Geruchsbekämpfung als auch als Zeichen der Ehrung verstehen müssen.[104] Dennoch rekurriert die Inzensation beim Grabritus mittels des Begleitwortes eindeutig auf den zweiten Schritt der dreistufigen sakramentalen Eingliederung. Im Zusammenhang mit der Eucharistiefeier klingen damit alle drei Initiationssakramente in der Begräbnisliturgie an. Auch im Zeichenbereich schlägt die Totenliturgie eine Brücke zur sakramentalen Teilhabe am Paschamysterium Christi.

Der folgende Erdwurf hat seinen Ursprung im sofort nach der Beisetzung begonnenen Zuschaufeln des Grabes, bei dem die Familie und Nachbarschaft beteiligt waren. Auch wenn dabei ehedem das archaische Motiv der Totenrache mitschwang, ist es eine sachliche Notwendigkeit, nun das Grab zu schließen. Dies wird rituell begonnen, wenn nun etwas Erde auf den Sarg oder die Urne

99 Vgl. F.Begräbnis.PE (s. Anm. 81), Nr. 60.

100 F.Begräbnis ²2009, 87 (Nr. 130).

101 Ebd.

102 Ebd., 87 (Nr. 131).

103 Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Bd. 4: Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle. Handausgabe, hg. v. d. Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich, Freiburg i. Br. u. a. 1994, 182 f.

104 Vgl. Romedio Schmitz-Esser, Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers (Mittelalter-Forschungen 48), Ostfildern ²2016, 397–399.

geworfen wird. Das Begleitwort verknüpft das aus dem Impositio-Ritus am Aschermittwoch bekannte Bildwort nach Gen 3,19b mit einer eschatologischen Aussage: „Staub bist du und zum Staub kehrst du zurück. Der Herr aber wird dich auferwecken."[105] Der schmerzvolle Abschied und die Endgültigkeit, die mit der Grabschließung verbunden ist, erfahren eine über das Grab hinausweisende Deutung: Wenn auch die alte Schöpfung vergeht, vertraut die Liturgie auf die im Paschamysterium gründende, von Gott geschenkte Neuschöpfung.

Diese Hoffnung wird bleibend dokumentiert, wenn über dem Grab das Kreuz als Zeichen der Erlösung aufgerichtet wird. Auch diese Bezeichnung des Grabes mit dem Kreuz antizipiert der Ritus.[106] Dafür stehen zwei Formen zur Auswahl. Wird ein Kreuz in die Erde am Grab gesteckt, greift dies das Begleitwort ausdrücklich auf: „Das Zeichen unserer Hoffnung, das Kreuz unseres Herrn Jesus Christus, sei aufgerichtet über deinem Grab. Der Herr schenke dir seinen Frieden."[107] In allen übrigen Fällen zeichnet der Leiter/die Leiterin mit dem Vortragekreuz oder mit der Hand ein Kreuz über das Grab, womit ein „offeneres", vom Introitus des *Triduum paschale* inspiriertes Begleitwort verbunden wird: „Im Kreuz unseres Herrn Jesus Christus ist dir Auferstehung und Heil. Der Herr schenke dir seinen Frieden."[108] Mit beiden Formen verbindet sich also als letzte Bitte der Friedenswunsch. Er erinnert einmal an den Friedensgruß in der Initiationsliturgie, verweist aber auch auf den eschatologischen Frieden, der in der Bitte um die „ewige Ruhe" anklingt.

Bei den Deuteworten der Grabstatio fällt auf, dass jeweils der/die Verstorbene angesprochen wird. Das ist insofern sinnvoll, als der Leichnam im Sarg immer noch die leibliche Persönlichkeit eines Menschen anzeigt. Der tote Körper evoziert weiterhin die Erkenntlichkeit der individuell-leibhaften Gestalt, mit der der Mensch in seinem irdischen Leben erschienen ist. Diese symbolische Dimension kommt bei der Feuerbestattung der Asche in der Urne so nicht zu. Deshalb hat das Manuale 2012 bei der neu aufgenommenen *Feier der Verabschiedung und Urnenbeisetzung* eine klare sprachliche Unterscheidung getroffen, indem es die Deuteworte am Grab in der dritten Person formuliert.[109] Allerdings zeigt sich, dass die Unterscheidung zwischen Leichnam und Asche keineswegs Konsens ist, weshalb die sprachliche Differenzierung und der rituell

105 F.Begräbnis [2]2009, 88 (Nr. 132). Zur Entwicklung des Erdwurfs und seines Deutewortes vgl. Bärsch, Begräbnisliturgie (s. Anm. 94), 74–76.

106 Ehedem diente dies zur Besiegelung des zugeschütteten Grabes. Ab dem 16. und 17. Jahrhundert mehren sich die Zeugnisse, auf die Gräber ein mit dem Namen des/der Toten beschriftetes (Holz-)Kreuz aufzurichten. Daran knüpfte dann die rituelle Kreuzsignatio in den Begräbnisordines an; vgl. Bärsch, Begräbnisliturgie (s. Anm. 94), 76–79.

107 F.Begräbnis [2]2009, 88 (Nr. 133).

108 Ebd.

109 Vgl. Manuale 2012, 107–122, hier 120 f. (Nr. 185–188).

gestufte Umgang mit Sarg und Urne gelegentlich als diskriminierend erfahren wird.[110] Wie sehr aber die Fragen nach einem angemessenen, d. h. wahrhaftigen Umgang mit der Asche weiterhin im Fluss sind, zeigt die Responsio des Dikasteriums für die Glaubenslehre vom Dezember 2023 zur Aufbewahrung der Asche Verstorbener.[111]

3.3.2 Gebet für Verstorbene und Lebende

Die Phase der Beisetzung, in deren Mittelpunkt der/die Verstorbene steht, kann mit einem Gesang als bekenntnishafter Ausdruck der Hoffnung auf die Auferstehung abgeschlossen werden.[112] Er bildet eine Brücke zur zweiten Phase der Grabstatio, dem Gebet für Verstorbene und Lebende. Sie umfasst Fürbitten und das Vaterunser. Die Titulatur dieses Elements stellt nicht zufällig die Verstorbenen vor die Lebenden. Denn nun vollzieht die Liturgie einen Perspektivenwechsel in konzentrischen Kreisen.

Zunächst richtet sich die Aufmerksamkeit im Gebet von dem/der einen Verstorbenen auf alle Toten, visualisiert durch das Gräberfeld des Friedhofs. Damit stellt das fürbittende Gebet den/die eben Bestattete/n in die Solidargemeinschaft der Verstorbenen: „Lasst uns beten für alle unsere verstorbenen Angehörigen und alle Toten", denen Vergebung und Frieden erbeten und für die Vollendung im göttlichen Leben erhofft wird.[113]

Von da aus zieht das Gebet den Kreis weiter aus auf die, die am dringendsten der Fürbitte der Versammelten bedürfen, die trauernden Angehörigen und Freunde. Weil sie mit dem menschlichen Verlust leben lernen und ihre Trauer verarbeiten müssen, kommt ihnen die Bitte um Trost und um Stärkung im Glauben und in der Hoffnung zu.[114]

Noch einmal weitet sich der Blickwinkel des Gebets, wenn schließlich für alle Anwesenden gebetet wird. Besonders bedacht wird in diesem Kreis der Mensch, „der als erster dem (der) Verstorbenen vor das Angesicht Gottes folgen

110 Vgl. dazu den Sammelband Ewald Volgger – Florian Wegscheider (Hgg.), Urne wie Sarg? Zur Unterscheidung zwischen Erd- und Feuerbestattung (SKUL 5), Regensburg 2018. Hier sei verwiesen auf den Beitrag von Martin Dobretsberger, Urne wie Sarg. Herausforderungen in der Praxis, in: ebd., 105–127, hier: 117–119.

111 Vgl. Dicasterium pro Doctrina Fidei, Note for the Audience with the Holy Father (9 December 2023). Reply to His Eminence, Cardinal Matteo Maria Zuppi, Archbishop of Bologna, Regarding Two Questions About the Preservation of the Ashes of the Deceased Following Cremation. URL: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231209_risposta-card-zuppi-ceneri_en.html [Abruf: 9. April 2024].

112 Vgl. F.Begräbnis ²2009, 88 (Nr. 135).

113 Ebd., 89 (Nr. 136).

114 Vgl. ebd.

wird“[115]. Damit erhält die Bitte um Umkehr und Stärkung im Leben eine nicht unwesentliche Zuspitzung. Denn so wird unmissverständlich die Tatsache ausgesprochen, dass es aus dem Kreis der Versammelten jemanden gibt, der/die als nächste/r sterben wird. Dies dürfte eines der wenigen Elemente der Begräbnisliturgie sein, in dem der Tod als *conditio humana* bekannt wird und das alte spirituelle Motiv des *memento mori* explizit zur Sprache kommt.[116]

Das fürbittende Gebet mündet in das Gebet des Herrn mit der Schlussdoxologie.[117] Zwar besteht die Möglichkeit, anstelle des Vaterunsers eine abschließende Oration zu wählen, für die auf Übersetzungen aus dem *Ordo Exsequiarum* verwiesen wird,[118] oder auch eine weitere Oration an das Herrengebet anzufügen.[119] Aber diese Alternativen können kaum mit dem eindrücklich-schlichten Abschluss durch das Vaterunser und die Doxologie konkurrieren.

3.3.3 Abschluss: „Herr, gib ihnen die ewige Ruhe...“

Den Abschluss der Statio am Grab bildet die im Wechsel gesprochene Totenbitte: „L: Herr, gib ihm (ihr) und allen Verstorbenen die ewige Ruhe. A: Und das ewige Licht leuchte ihnen. L: Lass sie ruhen in Frieden. A: Amen.“ Es handelt sich um den „klassischen“ Gebetswunsch der römischen Tradition für die Verstorbenen, der über seine lateinisch-liturgische Verwendung (v. a. als Introitusvers der Totenmesse[120]) in der volkssprachlichen Übersetzung und durch den Wechselruf bald zum traditionellen katholischen Volksgebet für die Toten avancierte. Hier dürften die Bilder von der „ewigen Ruhe“ und vom „ewigen Licht“ auch bestimmte Vorstellungswelten der populären Religiosität verstärkt haben, zumal beide Metaphern keineswegs spezifisch jüdisch-christlicher Herkunft sind, sondern auch in andere religiös-transzendente Kontexte zu sprechen vermögen.

Biblisch greift die Bitte zurück auf die sogenannte Esra-Apokalypse, eine apokryphe alttestamentliche Schrift: „Ewige Ruhe schenke ihnen, o Herr, es leuchte ihnen das ewige Licht.“ (4 Esra 2,34–35) Das Bildwort von der „ewigen

115 Ebd.

116 Vgl. etwa Jezler, Himmel – Hölle – Fegefeuer (s. Anm. 20), 176–185. Bereits Benedikt von Nursia hat in seiner Regel empfohlen, „den drohenden Tod sich täglich vor Augen zu halten“ (RB 4,47; Basilius Steidle [Hg.], Die Benediktus-Regel. Lateinisch-deutsch, Beuron ^{3}1978, 72 f.). Vgl. Emmanuel von Severus, „Mortem cotidie ante oculos suspectam habere“ (Bened. Reg. 4,47). Anmerkungen zu einer christlichen Grundregel in der Regel des hl. Benedikt, in: Vivarium [FS Theodor Klauser] (JAC.E 11), Münster 1984, 310–313. Lange hat sich das Motiv auch in Formen des alltäglichen Brauchtums halten können; vgl. Heres, Zuflucht (s. Anm. 19), 112–118.

117 Vgl. F.Begräbnis ^{2}2009, 90 (Nr. 137).

118 Vgl. ebd., 188–190 (Nr. 274).

119 Vgl. Manuale 2012, 59 (Nr. 62).

120 Vgl. Sicard, La liturgie (s. Anm. 3), 72–74.

Ruhe“ wäre allerdings missverstanden, wenn man damit die sprichwörtliche „Friedhofsruhe“ assoziieren wollte. Vielmehr rekurriert die „Ruhe“, von der hier gesprochen wird, auf den siebten Tag des Schöpfungswerkes Gottes, auf den Schabbat, von dem es heißt, dass Gott an diesem Tage sein Werk vollendete und ruhte (vgl. Gen 2,2–3). Mit der Bitte um Ruhe verbindet sich also der Wunsch, an der Vollendung der Schöpfung und am Frieden Gottes teilzuhaben.[121] Deshalb ist die Metapher der „Ruhe“ eine vielfältig gebrauchte Bildrede im Alten und Neuen Testament.[122] Auch in der Ankündigung des Gerichts, wie sie die Offenbarung des Johannes schildert, wird dieses Motiv aufgegriffen: „Selig die Toten, die im Herrn sterben […], sie sollen ausruhen von ihren Mühen; denn ihre Taten folgen ihnen nach.“ (Offb 14,13)

Nicht minder wirkmächtig ist das zweite Bildwort vom „ewigen Licht“. In der prophetischen Lesung der Messe in der Heiligen Nacht an Weihnachten werden Dunkelheit und Licht auf das Leben der Menschen gedeutet: „Das Volk, das in der Finsternis ging, sah ein helles Licht; über denen, die im Land des Todesschattens wohnten, strahlte ein Licht auf.“ (Jes 9,1) Dieser Gegensatz durchzieht immer wieder die biblische Bildrede, so etwa bei Ijob, Jeremia oder im Matthäusevangelium.[123] Die Lichtmetapher klang im griechischsprachigen Christentum mit dem Begriff der *doxa* Gottes mit. Denn der strahlend helle Glanz Gottes bringt alles zum leuchten, was er erfasst. In der Lichtsymbolik schwingt also die innige Gemeinschaft mit Gott mit, die den Verstorbenen erbeten wird.[124] Es verwundert darum nicht, dass die Bitte um ewige Ruhe und ewiges Licht für die Toten schon früh in das christliche Beten eingegangen ist[125] und sich mit der später reich entwickelten Armenseelen-Frömmigkeit verband.[126]

4 Zeiten und Formen des Totengedächtnisses

Mit dem zuletzt genannten Punkt ist bereits eine bestimmte Form des Totengedenkens angesprochen. Schon in der Spätantike beginnen im Christentum

121 Vgl. Andreas Merkt, Das Schweigen und Sprechen der Gräber. Zur Aussagekraft frühchristlicher Epitaphe, in: Jutta Derksen-Weiland u. a. (Hgg.), Himmel – Paradies – Schalom. Tod und Jenseits in christlichen und jüdischen Grabinschriften der Antike (Handbuch zur Geschichte des Todes im Christentum und seiner Umwelt 1), Regensburg 2012, 13–69, hier: 57–59.

122 Vgl. etwa Ex 33,14; Dtn 25,19; Ps 95,11; 132,8; Sir 30,17; 38,23; Hebr 4,3.5.10.

123 Vgl. Ijob 12,22; 33,30; Jer 13,16; Mt 4,16.

124 Vgl. Merkt, Schweigen (s. Anm. 121), 50.

125 Vgl. Sicard, La liturgie (s. Anm. 3), 76–78.

126 Der Gebetsversikel wurde etwa bei den Allerseelen-Rosenkränzen angefügt; vgl. Metken, Reise (s. Anm. 19), 255; Oliva Wiebel-Fanderl, Der Fegfeuer- und Armenseelenkult. Ein Beitrag zur Entstehung, Entwicklung und Phänomenologie volksfrommen Verhaltens, in: ebd., 243–249.

religiöse Praxis und theologische Reflexion sich Gedanken um das Jenseitsschicksal der Toten zu machen.[127] Über Cyprian († 258), Augustinus (354–430) und Gregor den Großen (540, amt. 590–604) entwickelten sich zunehmend eschatologische Vorstellungen, die einen zwischenzeitlichen Wartezustand der Seelen annehmen und von einer Läuterung in einem jenseitigen Reinigungsfeuer (*purgatorius ignis*) ausgehen.[128] Frühmittelalterliche Visionsberichte verstärkten diese Meinung und wissen bereits konkrete Hilfen anzugeben, mit denen die Lebenden den Seelen der Verstorbenen die Leidenszeit in diesem Feuer verkürzen können.[129] Allen voran galt die Feier des Messopfers als besonders wirkmächtig.[130] Die bei Gregor dem Großen eher beiläufig erwähnten Zahlenangaben von acht und dreißig Messen[131] lieferten dem mittelalterlichen Totengedächtnis ein eindeutiges Maß mit sogar „quasi-automatischer Wirkung"[132]. Auch wenn die scholastische Theologie korrigierend eingriff und eine allzu realistisch-materiell denkende Eschatologie zurückdrängte,[133] blieb der Appell der Visionen, den im Jenseits leidenden Seelen beizustehen, deutlich stärker, womit sich im Dienst an den armen Seelen die Breitenreligiosität über die Theologie hinweggesetzt hat.[134] Gebetsbünde, Almosen, Testamente und Stiftungen, inständiges, auf Dauer angelegtes Gebet und eben die Feier von Messen haben eine „Solidargemeinschaft der Lebenden und Toten"[135] entstehen lassen, die die Kultur des Mittelalters und der Neuzeit bis in die jüngste Vergangenheit wesentlich mitbestimmte.

127 Vgl. Joseph Ntedika, L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et da la liturgie latines (IV^{e}–VIII^{e} siècle) (RAfTh 2), Louvain – Paris 1971. Vgl. auch die Beiträge von Katharina Heyden (S. 23–44) und Andrea Riedl (S. 45–64) in diesem Band.

128 Ausführlich zu diesen Entwicklungen und ihren Auswirkungen auf Theologie und religiöse Praxis vgl. Arnold Angenendt, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Totenmemoria, in: Karl Schmid – Joachim Wollasch (Hgg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (MMS 48), München 1984, 79–199; vgl. auch Jezler, Himmel – Hölle – Fegefeuer (s. Anm. 20).

129 Vgl. Peter Dinzelbacher, Vision und Visionsliteratur im Mittelalter (MGMA 23), Stuttgart 1981.

130 Vgl. oben Anm. 83.

131 Vgl. Gregor der Grosse, dial. 4,57,1 (SChr 265, 184; de Vogüé).

132 Ntedika, L'évocation (s. Anm. 127), 109.

133 Allerdings weist etwa Jacques Le Goff darauf hin, dass die großen Scholastiker eher ausweichend auf die konkreten Vorstellungen der Jenseitsorte eingingen und Bonaventura der folkloristischen Visionsliteratur misstrauisch gegenüberstand; vgl. Jacques Le Goff, Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter, München 1990, 305 f.

134 Vgl. ebd., 350–406.

135 Ebd., 22 f.

4.1 Individuelles Totengedächtnis – Sechswochenamt und Jahrgedächtnis

Schon in den antiken Kulturen des Mittelmeerraumes beachtete man im Totenkult spezielle Gedenktage nach dem Tod eines Menschen. Neben dem dritten und siebten galten vor allem der dreißigste und vierzigste Tag, also rund ein Monat nach dem Versterben, als eine Zeit intensivster Trauer und Totenfürsorge. Auch das Jahrgedächtnis der Verstorbenen, das an deren Geburtstag (*dies natalis*) stattfand, prägte den Totenkult. An diesen Gedenktagen kam die Familie jeweils am Grab zusammen, um dort ein Totenmahl (*refrigerium*) zu halten, bei dem man den Toten/die Tote anwesend wusste. Deshalb stellte man ihm/ihr einen eigenen Stuhl (*kathedra*) bereit und reichte auch ihm/ihr Speisen und Wein.[136]

Das Christentum kreierte keinen eigenen Begräbnis- und Totenkult, sondern übernahm die in ihrem sozio-kulturellen Kontext bekannten und vertrauten Formen, sofern sie nicht ihrem Glauben widersprachen. Dazu gehörten auch die antiken Totengedenktermine samt den damit verbundenen Bräuchen. Entsprechend versammelten sich christliche Familien und Gemeinden an den Gräbern ihrer Verstorbenen – örtlich verschieden – am dritten, siebten, dreißigsten und vierzigsten Tag nach dem Tod wie zum jährlichen Gedenktag.[137] Als dieser diente aber schon bald nicht mehr der sonst übliche Geburtstag, sondern der Jahrestag des irdischen Todes. Ihm maß man eine höhere Bedeutung zu, wusste man doch die Verstorbenen, gemäß des Auferstehungsglaubens, an diesem Tag für das göttliche Leben neu geboren. Deshalb konnte man unbefangen die überlieferte Bezeichnung *dies natalis* weiterhin verwenden, ihr allerdings im christliche Sinne eine neue Bedeutung verleihen.

Das Jahrgedächtnis wurde zu einem der wichtigsten Termine der christlichen Totenmemoria. Dabei gelang es allmählich, das pagane Totenmahl mit seinen nicht selten ausschweifenden Gelagen zu disziplinieren und durch die Eucharistie zu ersetzen.[138] Diese spezielle, anlassbezogene Gedächtniseucharistie sollte die lebenden mit den schon vollendeten Gliedern des Leibes zur tiefsten sakramentalen Gemeinschaft mit ihrem Haupt Christus verbinden.

136 Vgl. Emil Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike (LQF 24), Münster [2]1971; Hans-Peter Karpinski, Annua dies dormitionis. Untersuchungen zum christlichen Jahrgedächtnis der Toten auf dem Hintergrund antiken Brauchtums, Frankfurt a. M. u. a. 1987.

137 Ausführlicher dazu Jürgen Bärsch, Sechswochenamt und Jahrgedächtnis, in: Winfried Haunerland – Andreas Poschmann (Hgg.), Engel mögen dich geleiten. Werkbuch zur kirchlichen Begräbnisfeier, Trier 2009, 146–151.

138 Vgl. Wilhelm Gessel, Reform von Märtyrerkult und Totengedächtnis. Die Bemühungen des Presbyters Augustinus gegen die „laetitia" und „parentalia" vom Jahre 395, in: Remigius Bäumer (Hg.), Reformatio ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen der Alten Kirche bis zur Neuzeit [FS Erwin Iserloh], Paderborn u. a. 1980, 63–73.

Ebenso entwickelte sich aus den antiken Wurzeln das sogenannte Sechswochenamt oder der „Dreißigste" (Dreißigtägiges Gedächtnis), wie es mancherorts heißt, als eine christliche Abwandlung des paganen Brauchs. Da es vielfach Gepflogenheit war, am Samstag und Sonntag weder zu fasten noch der Toten zu gedenken, musste man, um auf ein dreißigtägiges Gedächtnis zu kommen, sechs Wochen (6 × 7 Tage = 42 Tage, abzüglich 12 Tage = 30 Tage) rechnen. Wo man allerdings das vierzigtägige Gedächtnis bevorzugte, brauchte man auf solche Berechnungen nicht zurückzugreifen, hier entsprach die Zeitspanne von sechs Wochen fast genau dem überkommenen antiken Brauch. Bedeutsamer für die Propagierung eines sechswöchigen bzw. dreißigtägigen Totengedächtnisses waren aber die bei Papst Gregor erwähnten Zeitangaben der Visionsliteratur, wonach Gebet und Messen dreißig Tage hindurch als besonders segensverheißend galten. Durch das ganze Mittelalter bis weit in die Neuzeit hinein war die Praxis der sogenannten „Gregorianischen Messen" verbreitet, wie sich überhaupt die 30 zu einer Normzahl der christlichen Totenmemoria entwickelte, die schließlich im populären Glauben auch symbolisch als Verbindung der 3 (für die Dreifaltigkeit) und 10 (für die Zehn Gebote) gedeutet wurde.[139]

Aus verschiedenen Gründen bildet heute in Liturgie und Pastoral das Totengedenken im Sechswochenamt bzw. Dreißigtägigen Amt sowie zum Jahrgedächtnis vielfach nur noch eine Randerscheinung. Allerdings ist zu bedenken, dass sich mit den je eigenen, vom Sterbetag abhängigen Gedächtnisterminen eine besondere Wertschätzung und Achtung jedes/jeder Verstorbenen in der christlichen Gemeinde verbindet. Hier steht der einzelne Christ/die einzelne Christin mit dem je eigenen Leben und Sterben im Mittelpunkt und erfährt in Gebet und Gottesdienst Aufmerksamkeit. Das individuelle Totengedächtnis bekennt so die Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit eines jeden Menschen vor Gott und sieht in jedem/jeder Getauften das Kind, das Gott „beim Namen gerufen" (Jes 43,1) hat. Insofern sind die alten Gedenktage immer auch Ausdruck für die unverbrüchliche Würde jedes/jeder Toten, geben ihm/ihr ein Gesicht und stellen sich so gegen den gesellschaftlichen Trend zur Anonymisierung des Todes.

Überdies brauchen Menschen eine bestimmte, nicht frei wählbare Zeit, an denen sie sich ihrer Verstorbenen erinnern und sich ihnen näher als sonst wissen, wie dies etwa für den Jahrestag des Todes gilt. Er gibt einen Gedenkanlass vor, wie er auch sonst im Leben üblich ist (Geburtstag, Namenstag, Jubiläum). Nicht zu vergessen ist schließlich die soziale und psychologische Bedeutung, die sich in den alten Totengedenkterminen spiegelt. Ihnen zugrunde liegen Erfahrungen mit den Phasen von Trauer- und Verlustprozessen, wie sie heute

139 Vgl. Valentin Thalhofer, Ueber die sogenannten Gregorianischen Messen, in: Pastoralblatt für die Diöcese Augsburg 3 (1860) 401–404. 409–413.

die Trauerpsychologie kennt und für die Bewältigung des Abschieds und der Trauer in Anschlag bringt.[140] Dabei können sich bekanntlich Trauerrituale als hilfreich und stützend erweisen, wozu eben auch religiöse Praktiken an jenen individuellen Gedenktagen beitragen.[141]

Wenngleich sich die traditionellen Formen liturgischen Totengedenkens unter den gewandelten Verhältnissen verständlicherweise nicht einfach restaurieren lassen, könnte es eine Aufgabe der christlichen Gemeinde sein, in ihrer liturgischen Feier (Messfeier, Tagzeitenliturgie, Andachtswesen) der Verstorbenen auch dann zu gedenken, wenn dies die Hinterbliebenen nicht eigens gewünscht haben. Die bleibende Verbundenheit mit den Getauften über den Tod hinaus und ihre namentliche Erinnerung entreißt die Toten dem individuellen und kollektiven Vergessen. Mancherorts werden die Namen der Verstorbenen in einem repräsentativen Totenbuch verzeichnet, das Tag für Tag im Kirchenraum aufgeschlagen wird, um die am jeweiligen Tag verstorbenen Brüder und Schwestern zu erinnern und ihre Namen im Gedenken zu bewahren. Ein solches „Buch des Lebens, in dem unsere Namen stehen" (vgl. Phil 4,3) wäre ein einfaches, aber eindrückliches Zeichen des individuellen Totengedächtnisses.

4.2 Kumulatives Totengedächtnis – Allerseelen

Herausragende Bedeutung für das Totengedächtnis kam im Mittelalter der burgundischen Reformabtei Cluny zu. Die Mönche stellten sich mit ihren Anstrengungen um Liturgie und Armensorge ganz in den Dienst der Toten, weshalb man bestrebt war, sich in Cluny sein Gedenken über den Tod hinaus zu sichern. Nirgends erschienen Psalmengebet, Messen und karitative Leistungen wirksamer und hilfreicher, um Seelen aus dem Fegefeuer zu befreien. Denn der universale Anspruch, den Cluny für die Reform der Kirche im 10./11. Jahrhundert erhob, blieb nicht beim Papsttum und bei Klöstern stehen, sondern erstreckte sich auch auf die kirchliche Gemeinschaft im Jenseits.[142]

Aus diesen beiden Impulsen, Totensorge und Kirchenreform, entstand hier im ersten Drittel des 11. Jahrhunderts ein Jahresgedenken, bei dem die Cluniazenser nicht mehr allein für die Toten aus dem Kreis der Freunde und Wohltäter bei Gott eintraten, sondern für die Gesamtheit aller verstorbenen Gläubigen, die *Commemoratio omnium fidelium defunctorum* – Allerseelen.[143]

140 Vgl. Thomas Schnelzer, Trauerpsychologie. Lehrbuch, Düsseldorf [2]2016, 23–31.

141 Vgl. ebd., 77–81.

142 Vgl. Joachim Wollasch, Cluny – „Licht der Welt". Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft, Zürich – Düsseldorf [3]2002; Scott G. Bruce – Steven Vanderputten (Hgg.), A Companion to the Abbey of Cluny in the Middle Ages (Brill's Companion to European History 27), Leiden – Boston 2022.

143 Ausführlich zu Hintergründen, Entstehung und Feier in Cluny vgl. Jürgen Bärsch, Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländi-

Dieses Gedenken sollte jährlich am 2. November in direkter Verbindung mit dem Hochfest Allerheiligen (1. November) begangen werden. Denn für die unendliche Zahl der Toten bei Gott Fürsprache einzulegen konnte nur gelingen – so die zeitgenössische Auffassung –, wenn viele wirksame Mitbeterinnen und Mitbeter der klösterlichen Gemeinschaft tatkräftig zur Seite standen: die Heiligen. Auf diese Weise sollte die ekklesiale, über den Tod hinausreichende Gemeinschaft auch in ihrer solidarisch-sozialen Dimension sichtbar werden. Wie die ganze Kirche den Verstorbenen zu Hilfe kommt, die Lebenden durch Buße und Opfer ebenso wie die bereits Vollendeten durch Verdienst und Fürsprache, war man sicher, die Toten werden, aus dem Fegefeuer befreit, ihrerseits für die Lebenden und die noch der jenseitigen Reinigung Bedürftigen bei Gott eintreten. So sollten alle Glieder der Kirche in der *Communio sanctorum* ihr letztes Ziel finden.

Die terminlich enge Anbindung des Allerseelengedenkens an das Allerheiligenfest ist also theologisch begründet. Von Anfang an feierte man beide Feste als ein „Doppelfest" in fließendem Übergang. Unmittelbar im Anschluss an die Allerheiligenvesper erfolgte das Totengeläut, und die Mönche begannen mit Totenvesper und nächtlicher Vigil die Allerseelenfeier. Wenn also bis heute in der Gemeindeliturgie das Totengedenken bereits am Nachmittag oder Abend des 1. November begangen wird, dann nicht, weil der staatlich geschützte Feiertag die Teilnahme der Gläubigen erleichtert, sondern weil Allerheiligen und Allerseelen sowohl historisch wie theologisch eng verzahnt sind.

Bis heute werden Allerheiligen und Allerseelen weithin in der Gesellschaft als Totengedenktage wahrgenommen und in den Medien beachtet. Gräberschmuck und Friedhofsbesuch gehören an diesen Tagen zu einem von vielen Menschen geübten Brauch. Es ist darum durchaus wichtig, dass neben der Feier der Messe in speziellen gottesdienstlichen Feiern der Toten gedacht wird. Vielfach finden in den Gemeinden eine Andacht, die Totenvesper oder eine Wort-Gottes-Feier statt, wobei die Namen der im vergangenen Jahr Verstorbenen genannt werden. Denn mit dem Aussprechen des Namens stellt die Kirche den jeweiligen Menschen mit seinem persönlichen, individuellen Lebensschicksal vor den lebendigen Gott.[144] Häufig werden dazu auch die Angehörigen eigens

schen Kirche (LQF 90), Münster 2004, 64–135; Ders., Die Entstehung des Gedenktages Allerseelen. Liturgie und Eschatologie unter dem reformerischen Anspruch Clunys, in: Rainer Berndt (Hg.), Wider das Vergessen und für das Seelenheil. Memoria und Totengedenken im Mittelalter (ErS 9), Münster 2013, 67–79.

144 Es geht dabei um das Motiv der „Gegenwart durch Namensnennung"; vgl. Rupert Berger, Die Wendung „offerre pro" in der römischen Liturgie (LQF 41), Münster 1965, 228–233; Otto G. Oexle, Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter, in: FMSt 10 (1976) 70–95, hier: 79–86.

eingeladen, versteht sich das Totengedenken auch als ein kirchlicher Dienst an den Hinterbliebenen, um sie in ihrer Trauer nicht allein zu lassen.

Vielfach verbindet sich mit diesen Feiern eine Friedhofsprozession mit der Segnung der Gräber.[145] Neben dem Gedanken, in „geweihter Erde" bestattet zu sein,[146] verbanden sich mit einer solchen Gräberbenediktion lange Zeit apotropäische Vorstellungen.[147] Das heutige Benediktionale stellt klar heraus, dass die Segnung der Gräber mit Weihwasser und Weihrauch auf das Gebet zielt, „dass Gott, der allmächtige Vater, an unseren Verstorbenen vollende, was er in der Taufe aus Wasser und Heiligem Geist begonnen hat"[148]. Sachgerecht kann es also bei dieser Benediktion nur um eine Bitte für die Toten gehen, denen Gott die Verheißung erfüllen möge, die er ihnen in Taufe, Firmung und Eucharistie geschenkt hat. Damit steht auch die Gräbersegnung im theologischen Grundzusammenhang der Feiern um Sterben und Tod, als Feier des Paschamysteriums Christi, an dem die Getauften Anteil haben.

Für die konkrete Feier bietet das Benediktionale ein entfaltetes Modell für Allerheiligen/Allerseelen, das sich an der alten Tradition von Prozessionsstationen mit verschiedenen Gebetsintentionen auf dem Friedhof und in der Kirche orientiert, aber auch variabel im Blick auf die örtlichen Gegebenheiten und Gewohnheiten genutzt werden kann.[149]

145 Zu den historischen Hintergründen vgl. Bärsch, Allerseelen (s. Anm. 143), 329–419.

146 Dieser Aspekt tritt schon früh zutage, denn mit den spätantiken Grabanlagen waren vielfach magische Vorstellungen und pagane Götterkulte verbunden, von denen sich Christinnen und Christen fern zu halten versuchten und deshalb eigene Begräbnisplätze bevorzugten. Später wurden sie bewusst um die Kirche angelegt, um in der Nähe von Heiligen, nämlich der im Altar bestatteten Heiligenreliquien beerdigt zu werden. Eine eigene Friedhofsweihe ist erst ab dem 10. Jahrhundert greifbar; vgl. Jürgen Bärsch, Der Kirchhof als Ort des Gottesdienstes. Liturgiegeschichtliche Beobachtungen anhand nachtridentinischer Diözesanritualien aus Köln, Münster, Osnabrück und Paderborn, in: Jan Brademann – Werner Freitag (Hgg.), Leben bei den Toten. Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 19), Münster 2007, 173–191, hier: 178–182.

147 Im Hintergrund dürften religionsgeschichtliche Vorstellungen vom Grab als Haus des/der Toten und als der durch die Mächte des Bösen bedrohten Nahtstelle zwischen Diesseits und Jenseits gestanden haben; vgl. Arnold Angenendt, Das Grab als Haus des Toten. Religionsgeschichtlich – christlich – mittelalterlich, in: Wilhelm Maier u. a. (Hgg.), Grabmäler. Tendenzen der Forschung an Beispielen aus Mittelalter und früher Neuzeit, Berlin 2000, 11–29.

148 Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, hg. v. den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Einsiedeln u. a. 1981, 75.

149 Vgl. ebd., 72–79; Martin Klöckener, „Ruhen in geweihter Erde". Die Gräbersegnung an Allerheiligen/Allerseelen, in: Andreas Heinz – Heinrich Rennings (Hgg.), Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale [FS Balthasar Fischer], Freiburg i. Br. u. a. 1987, 248–258.

4.3 Familiale Frömmigkeit und Brauchtum im Umkreis des Allerseelentages

Oliva Wiebel-Fanderl hat in ihren sozial- und pastoralgeschichtlichen Studien zur religiösen Sozialisation in biographischen Berichten auf die tiefgreifende Prägung durch den Armenseelenkult und den Fegefeuerglauben hingewiesen.[150] Dabei verbanden sich vielfach die allgemein verbreiteten Überlieferungen von ruhelos geisternden Toten mit den Glaubensvorstellungen von den büßenden Armen Seelen, denen man durch geistlich-materielle Hilfen wie das Rosenkranzgebet, das Aussprengen von Weihwasser, das Entzünden von gesegneten Wachslichtern, das Erwerben von Ablässen und das die Dämonen vertreibende Geläut der Glocken beistehen konnte, damit sie die „ewige Ruhe" fanden.[151] Unzweifelhaft wusste man, dass man an der Erlösung der Armen Seelen nicht nur mithelfen konnte, sondern auch musste.[152] In diesem Sinne drängt das Aloysius-Büchlein 1891: Durch „dein Gebet kannst Du viele Seelen dem ewigen Verderben entreißen und selig machen. Das Blut Christi ist in deinen Händen, in deinen Händen das Heil so vieler Menschenseelen"[153]. Dieses Verständnis äußerte sich bis in die Gegenwart in der Stiftung von Messen, Armenseelenlitaneien und Armenseelenbruderschaften,[154] in der Verteilung von Seelbroten

150 Vgl. Oliva Wiebel-Fanderl, „Wenn ich meine letzte Reise antrete ..." Zur Präsenz des Todes und der Todesbewältigung in Autobiographien, in: Andreas Heller u. a. (Hgg.), Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen (Kulturstudien 19), Wien – Köln 1990, 217–249, hier: 238–247; Wiebel-Fanderl, Religion (s. Anm. 38), 114–120. 224–236. Vgl. auch Michael Klöcker, Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?, München 1991, 405–407; Peter Hersche, Agrarische Religiosität. Landbevölkerung und traditioneller Katholizismus in der voralpinen Schweiz 1945–1960, Baden 2013, 294–304.

151 Vgl. Bärsch, Allerseelen (s. Anm. 143), 423–436; Walter Hartinger, ... denen Gott genad! Totenbrauchtum und Armen-Seelen-Glaube in der Oberpfalz, Regensburg 1979, 129–148.

152 Dazu hielten nicht zuletzt intensiv Predigten, Christenlehre und katholische Hausbücher an; vgl. Leonhard Intorp, Westfälische Barockpredigten in volkskundlicher Sicht (Schriften der Volkskundlichen Kommission des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe 14), Münster 1964, 80 f.; Ludwig Mehler, Die Feier des heiligen Jahres oder faßliche und deutliche Erklärung des katholischen Kirchenjahres und seiner Festzeiten [...]. Ein Hausbuch für katholische Familien, und ein Handbuch für Katecheten und Lehrer, Regensburg 1872, 420–431; Franz Darup, Hand-Postille oder katholische Unterrichtungen auf alle Sonn- und Festtage des ganzen Jahres [...], Münster ^{9}1870, 804–807.

153 Johann Eming, Aloysius-Büchlein. Gebete und Betrachtungen für die sechs Sonntage zu Ehren des englischen Jünglings und Vorbildes der Jugend des heiligen Aloysius [...], Dülmen 1881 (^{11}1891); zur Rolle des Gebets für die Armen Seelen vgl. Eck, Gebetbücher (s. Anm. 8), 216–222, Zit. ebd., 221.

154 Vgl. etwa Metken, Reise (s. Anm. 19), 249–253; Günter Bers, Die Barmherzige (Arme-Seelen-)Bruderschaft in Jülich 1741–1933. Ein Beitrag zur Geschichte rheinischer Volksfrömmigkeit, in: Beiträge zur Jülicher Geschichte 56 (1988) 78–109; Gerhard

und -wecken an Bedürftige und im Opfergang der Allerseelenmesse als karitative Werke,[155] oder in der Aufstellung von Gebetslotterien und „Geistlichen Glückshäfen", mit denen man das Gebet für die Sünde einer Armen Seele zugelost bekam. Letztere drückten die fürsorgliche Verbundenheit von Lebenden und Toten aus, fungierten aber auch als sublimes Instrumentarium diesseitiger Lebensdisziplinierung, da die Erlösung eben an die gehorsame Befolgung christlicher Lebensforderungen geknüpft war.[156]

Das Gebet für die Armen Seelen galt stets als ein Anliegen der familialen Frömmigkeit, verstärkt in der Allerseelenoktav und im Allerseelenmonat. Diese Zeit war der intensivierten Fürbitte für die Verstorbenen gewidmet und galt als besonders wirksam. Lange Zeit war es in den Städten, noch mehr in der ländlichen Bevölkerung selbstverständlich, neben dem Schmücken der Gräber und dem Grabbesuch[157] am Abend des Allerheiligen- und Allerseelentages auch im Haus gemeinschaftliche Andachtsformen zu pflegen. In der Oberpfalz etwa hatte jedes Familienmitglied das mit einem Trauerflor geschmückte Bild eines verstorbenen Angehörigen und eine brennende Kerze vor sich stehen und war gehalten, so lange für die Arme Seele des Betreffenden den Rosenkranz zu beten, bis das Wachslicht verlosch.[158]

Eine besondere Rolle kam dem bereits mehrfach angesprochenen Gebet des Rosenkranzes zu,[159] wie dies Joseph Schlicht (1832–1917) Mitte des 19. Jahrhunderts in seinem volkskundlichen „Klassiker" beschreibt:

Hölzle, Der guete Tod. Vom Sterben und Tod in Bruderschaften der Diözese Augsburg und Altbaierns (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte e.V. Sonderreihe 4), Augsburg 1999; Rupert Klieber, Bruderschaften und Liebesbünde nach Trient. Ihr Totendienst, Zuspruch und Stellenwert im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben am Beispiel Salzburg 1600–1950 (Schriftenreihe des Erzbischof-Rohracher-Studienfonds 4), Frankfurt a. M. u. a. 1999.

155 Vgl. Bärsch, Allerseelen (s. Anm. 143), 436–439. 465–476.

156 Vgl. Wiebel-Fanderl, Der Fegfeuer- und Armenseelenkult (s. Anm. 126), 246; Bärsch Allerseelen (s. Anm. 143), 448 f. Beispiele noch für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts nennen Hartinger, ... denen Gott genad! (s. Anm. 151), 138 f.; Günther Thomann, Die Armen Seelen im Volksglauben und Volksbrauch des altbayerischen und oberpfälzischen Raumes. Untersuchungen zur Volksfrömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert (1. Teil), in: VHOR 110 (1970) 115–179, hier: 130 f. und Rudolf Kriss, Volkskundliches aus altbayerischen Gnadenstätten, Beiträge zu einer Geographie des Wallfahrtsbrauchtums, Baden 1930, 44.

157 Vgl. Bärsch, Allerseelen (s. Anm. 143), 452–464.

158 Vgl. Günther Thomann, Die Armen Seelen im Volksglauben und Volksbrauch des altbayerischen und oberpfälzischen Raumes. Untersuchungen zur Volksfrömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert (3. Teil), in: VHOR 112 (1972) 173–261, hier: 231.

159 Vgl. Wiebel-Fanderl, Religion (s. Anm. 38), 66–68; Hersche, Agrarische Religiosität (s. Anm. 149), 217–220.

> „Und schon füllt sich in der ganzen Pfarrei jede Stube mit einem Meere von Lichtlein, das gesamte Hausvolk kniet nieder um den Familientisch, der Hausvater macht den Vorbeter, und solange als die geweihten Glocken inbrünstig ernst den Allerseelentag einläuten, wird für die armen Seelen im Fegfeuer gebetet: der ganze Psalter, d. i. die drei katholischen Rosenkränze mit der Allerheiligen-Litanei."[160]

In verschiedenen Regionen des deutschen Sprachgebietes war und ist es üblich, vor allem dem Rosenkranz für die Verstorbenen einen Zusatz zu jedem Gesätz anzufügen, das sogenannte „Fatima-Gebet". Dabei handelt es sich um eine Gebetsbitte, die die Gottesmutter Maria bei ihrer dritten Erscheinung vor den Seherkindern im portugiesischen Fatima am 13. Juli 1917 aufgetragen haben soll: „O mein Jesus, verzeih uns unsere Sünden. Bewahre uns vor dem Feuer der Hölle. Führe alle Seelen in den Himmel, besonders jene, die Deiner Barmherzigkeit am meisten bedürfen. Amen."[161] Mit seiner eschatologischen Begrifflichkeit und seinen von Angst und Disziplinierung bestimmten Bildern stellt es sich in eine traditionelle Theologie, die Sünde, Buße und die ambivalente Hoffnung auf das Seelenheil eng verknüpft und eine nicht unproblematische Topographie des Jenseits reaktiviert.[162] Das Gebet verleiht dem Rosenkranz – unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs – erneut die Rolle einer legendären Schlachthilfe Mariens, die nun dem Kampf gegen Unglauben und Moderne dient.[163] In diesen Zusammenhang stellt das Gebet die Bitte für die Verstorbenen, die vor allem das vordringliche Flehen für jene betont, die der Barmherzigkeit Jesu am meisten bedürfen. Die größtmögliche Distanz zwischen den Abgründen menschlicher Sünde und dem durch die Kirche vermittelten Gnadenschatz des göttlichen Erbarmens wird damit noch einmal Ave Maria für Ave Maria internalisiert und festgeschrieben als eine Gehorsamsbeziehung zur Kirche als Heilsmacht. Der Tod bildet so „die letzte Waffe der Kirche gegen die bürgerliche Welt- und Lebensauffassung"[164].

160 Joseph Schlicht, Bayerisch Land und Bayerisch Volk, Nachdruck der 1875 erstmals erschienenen, 1927 in Straubing neu aufgelegten Auflage, Grafenau 2004, 477.

161 Hier nach: Tobias Glenz, Fatima: Gebete auf Empfehlung Marias (13. Mai 2017). URL: www.katholisch.de/artikel/13293-fatima-gebete-auf-empfehlung-marias [Abruf: 9. April 2024]. Zum Fatima-Kult und seiner kirchlichen Förderung bis in die Mitte der 1950er Jahre vgl. Monique Scheer, Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 101), Tübingen 2006, 41–260.

162 Vgl. Liborius Olaf Lumma, „Bewahre uns vor dem Feuer der Hölle", in: Kirchenzeitung der Diözese Linz 17 (2016). URL: www.kirchenzeitung.at/site/archiv/bewahre-uns-vor-dem-feuer-der-hoelle [Abruf: 9. April 2024].

163 Vgl. Scheer, Rosenkranz (s. Anm. 161), 301–312. 339–356.

164 Andreas Holzem, Personen der Überwelt, in: Michael Pammer (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 5: 1750–1900, Paderborn u. a. 2007, 239–285, hier: 284.

Neben die Gebetspraxis des Rosenkranzes traten weitere Formen der Hausfrömmigkeit. Man denke etwa an die zahlreichen Andachtsbücher, darunter der besonders erfolgreiche *Trost der Armen Seelen* von Joseph Ackermann,[165] aber auch die vielfältige, im 19. und 20. Jahrhundert massenhaft verbreitete Andachtsgraphik ist hier zu nennen.[166] Damit sind bereits die materiellen Memorialformen berührt. Arme-Seelen-Bilder – oft als kleinformatige Hinterglastäfelchen ausgeführt – erinnerten täglich an die Gebetspflicht. Vielfach hingen sie nahe dem Weihwasserkessel neben der Wohntüre. Mit jedem Spritzer Weihwasser konnte man quasi im Vorübergehen einer Seele im realistisch vorgestellten Fegefeuer Kühlung verschaffen.[167] Eine besondere Form der Arme-Seelen-Bilder stellen Gebetszählgeräte dar, mit deren Holzkugeln man die Zahl der für die Verstorbenen zu verrichtenden Gebete abzählen konnte.[168] In diesen Zusammenhang gehört auch die zum Teil bis heute lebendige Praxis, anlässlich der Beerdigung Sterbebilder drucken und verteilen zu lassen. Meist in das Gebet- und Gesangbuch eingelegt, sollten sie immer wieder bei Gottesdienst oder privatem Gebet in die Hände fallen und zur Fürbitte für den/die Tote/n anhalten.[169] Über den häuslich-privaten Bereich hinaus weisen öffentliche Memorialorte wie Grabmäler, Epitaphien und Kriegerdenkmäler,[170] aber auch Sühnekreuze, Marterl und Totenbretter stellen regionale Formen öffentlicher Gedenkorte dar.[171] Sie finden heute eine Fortschreibung in den Unfallkreuzen, die an tödliche Verkehrsunfälle oder andere Unglücke erinnern.[172] Schließlich hat sich die Trauer- und Gedenkkultur längst vielfältig und kreativ weiterentwickelt, nicht zuletzt durch die digitalen Medien[173] oder auch durch eine multireligiöse

165 Joseph Ackermann, Trost der Armen Seelen. Belehrungen und Beispiele über den Zustand der Seele im Fegfeuer samt einem vollständigen Gebetbuch zum Trost derselben, Einsiedeln [12]1859.

166 Vgl. Joseph Leibrand, Armeseelenkult und Andachtsgraphik im 19. und 20. Jahrhundert, in: Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg 1 (1973) 21–41.

167 Vgl. Nina Gockerell, Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss, München 1995, 47; Hartinger, … denen Gott genad! (s. Anm. 151), 140 f.

168 Vgl. Gockerell, Bilder (s. Anm. 167), 47; Wolfgang Brückner, „Erbarmt Euch unser mit einem Vaterunser". Zählgeräte als optische Gebetsaufforderung, in: Volkskunst 5 (1982/4) 221–228.

169 Vgl. Christine Aka, Tot und vergessen? Sterbebilder als Zeugnis katholischen Totengedenkens (Schriften des LWL-Freilichtmuseums Detmold. Westfälisches Landesmuseum für Volkskunde 10), Detmold 1993.

170 Vgl. Metken, Reise (s. Anm. 19), 270–285. 315–330.

171 Vgl. Hans Roth, Zeugnisse des Totengedenkens in der Landschaft. Sühnekreuz – Bildstock und Marterl – Totenbrett, in: Metken, Reise (s. Anm. 19), 257–268.

172 Vgl. Christine Aka, Unfallkreuze. Trauerorte am Straßenrand (Beiträge zur Volkskultur Nordwestdeutschlands 109), Münster 2007.

173 Vgl. Reiner Sörries, Ein letzter Gruß. Die neue Vielfalt der Bestattungs- und Trauerkultur, Kevelaer 2016.

Gesellschaft, wie sich dies etwa bei Trauerfeiern anlässlich von Großkatastrophen zeigt.[174]

Überblickt man das christliche Totengedächtnis über die fast 2000-jährige Entwicklung, zeigt sich, wie dominant und nachhaltig die Vorstellung von der Jenseitshilfe für die Verstorbenen wirkte. Im Zuge einer sich verfeinernden Eschatologie erhielt der Gedanke der gegenseitigen „Solidargemeinschaft der Lebenden und Toten" immer neue Impulse und bestimmte über weite Strecken die religiöse Kultur in Mittelalter und Neuzeit. Allerdings sollten sich unter den Vorzeichen der Aufklärung und der bürgerlichen Lebensauffassungen im 19. Jahrhundert die eschatologischen Codes massiv verändern. Die lange vorherrschende Angst vor dem drohenden Gericht und den Qualen des Fegefeuers, zentrale Begründungen für die unbedingte Notwendigkeit, den Armen Seelen zu Hilfe zu kommen, trat in Dogmatik, Katechese und Predigt immer mehr zurück. Mit der entdramatisierten Eschatologie, die Gottes Erbarmen und Erlösung in den Mittelpunkt stellte, wandelte sich in Liturgie und Frömmigkeit die Beziehung der Lebenden zu den Toten.[175] An die Stelle der „Armen Seelen" traten nun die getauften Brüder und Schwestern, denen Gott Wohnung und Heimat geben möge. Nicht die Verbindung von Schuld und Tod, sondern die Beziehung zwischen dem Pascha Christi und dem Pascha der Christinnen und Christen bestimmt das theologische Grundverständnis der Feiern um Sterben und Tod.[176]

5 Begleiten – Begraben – Gedenken: Schlussbemerkungen

Sterbende zu begleiten, Tote zu begraben, ihren Angehörigen tröstend beizustehen und die Verstorbenen nicht dem Vergessen anheimfallen zu lassen, sondern ihrer vor Gott zu gedenken, ist ein Dienst, den Christinnen und Christen in ihren unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen aus dem Geist der Heiligen Schrift immer wahrgenommen haben. Darin bezeugten sie nicht nur

174 Vgl. Benedikt Kranemann – Brigitte Benz (Hgg.), Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftiche Zugänge (EKGP 3), Neukirchen-Vluyn – Würzburg 2016; Brigitte Benz – Benedikt Kranemann (Hgg.), Deutschland trauert. Trauerfeiern nach Großkatastrophen als gesellschaftliche Herausforderung (EThS 51), Würzburg 2019; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Trauerfeiern und Gottesdienste nach Katastrophen (ADBK 317), Bonn 2020.

175 Vgl. Michael N. Ebertz, „Tote Menschen haben keine Probleme?" – oder: Der Zwang zum Vergessen und Erinnern. Die Beschneidung des eschatologischen Codes im 20. Jahrhundert, in: Andreas Holzem (Hg.), Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004, 279–300. Vgl. dazu auch den Beitrag von Klaus Vechtel in diesem Sammelband (S. 323–344).

176 Vgl. F.Begräbnis.PE (s. Anm. 81), Nr. 12–15.

ihren Glauben an die Auferstehung, sie wussten sich durch die Taufe in Christus miteinander auch über den Tod hinaus verbunden. Zudem galt die Sorge um Sterbende und Verstorbene, um Hinterbliebene und Trauernde als eine christliche Liebespflicht, die die Verbundenheit untereinander stärkte. Daraus haben sich Formen einer kirchlichen Sterbe- und Begräbnisliturgie entwickelt, die den notwendigen menschlichen Vollzügen durch Lesung, Gesang und Gebet, durch rituelles und zeichenhaftes Handeln eine Deutung aus dem Glauben verliehen. Der sorgsame Umgang mit dem Leichnam und das hoffnungsvoll-fürbittende Gebet haben überdies den Hinterbliebenen Trost und Zuversicht in ihrer Trauer vermittelt. Auch das fortwährende Gedenken an die Verstorbenen war Ausdruck der Hoffnung, im Tod nicht unterzugehen, sondern in der Gemeinschaft mit Gott gerettet zu sein.

Im Laufe der Zeit haben sich theologische Konzepte weiterentwickelt, rituelle Formen entfaltet und kulturelle Bedingungen gewandelt. Sie alle nahmen in unterschiedlicher Weise Einfluss auf den Sinngehalt und die Feiergestalt der Sterbe- und Totenliturgie. Insofern lassen sich durch die Jahrhunderte immer wieder zahlreiche Veränderungen in Gebet und Gottesdienst im Umkreis von Sterben und Tod erkennen. Dies wird auch die Herausforderung angesichts der massiven Umbrüche in der Sterbe-, Begräbnis- und Gedenkkkultur und in den einschneidenden Wandlungen im kirchlichen Leben bleiben müssen.[177] Dass dies gelingen kann, zeigen innovative Formen wie der Sterbesegen, die Revitalisierung von Begräbnis- und Gebetsgemeinschaften oder die Bemühungen um sachgerechte Trauerfeiern nach Katastrophen. In all diesen Entwicklungen wird es darauf ankommen, dass Christinnen und Christen ihren Glauben bezeugen und in der Sorge um Tote und Trauernde erweisen können.

[177] Vgl. dazu auch den Beitrag von Felicitas Ameling in diesem Band (S. 485–495).

Zeichen der Hoffnung

Fürbitte für die Toten und Totengedenken aus evangelischer Sicht

Michael Meyer-Blanck

1 Standortbestimmung

1.1 Zur Einordnung des Beitrags in den Kontext dieses Bandes

Streng genommen hat der folgende Aufsatz in diesem Band allenfalls den Stellenwert einer Fußnote. Denn er macht etwas zum Thema, was es nach evangelischem, reformatorischem Verständnis gar nicht geben muss und was darum auch kein Gegenstand langwierigen Überlegens sein muss. Für die Toten ist gesorgt, man bete ein-, zweimal für sie und dann ist es gut. Die Reformation hat mit Nachdruck darauf beharrt, dass sich die Verstorbenen exklusiv in Gottes Verfügungsbereich befinden, so dass sie der menschlichen Fürsorge und Verfügungsgewalt gänzlich entzogen sind.

Nun entbinden aber *erstens* die Stellungnahmen der Reformatoren gerade nach evangelischem Verständnis nicht von der Urteilsbildung für die aktuelle Praxis. *Zweitens* stimmt die empirische religiöse Praxis bekanntlich nur teilweise mit der theologischen Theorie überein. Die Sitten und auch die Agenden waren zu keiner Zeit so konsequent wie die theologischen Grundsätze. Und schließlich blieb *drittens* die Realität katholischer Lehre und katholischer Bräuche nicht ohne Einfluss auf die evangelische Kirche. Aus diesen drei Gründen sind systematische, historische und praktische Überlegungen zum Gebet für die Toten aus evangelischer Sicht durchaus sinnvoll, und mit diesen drei Aspekten ist bereits der Aufbau des folgenden Beitrags skizziert (eingehender dazu s. u. 1.4). Da die Fürbitte für die Verstorbenen ihren Ort wesentlich im Zusammenhang des bestattenden Handelns hat, ist der folgende Text zugleich ein Beitrag zur evangelischen Theologie der Bestattung. Ganz an den Anfang gehört dabei ein Blick auf die reformatorischen Ursprünge der evangelischen Sichtweise.

DOI 10.17438/978-3-402-25137-9

1.2 Martin Luthers Kritik am Fegefeuer und der Fürbitte für die Toten

Die Reformation entstand vor allem aufgrund des spätmittelalterlichen Ablasswesens, das in massiver Weise versuchte, das Schicksal der eigenen Angehörigen – vor allem im *purgatorium* („Fegefeuer") – günstig zu beeinflussen. In den 95 Wittenberger Thesen von 1517 formulierte Luther eine scharfe Absage an alle kirchliche Macht in Gestalt der Bußstrafen (*satisfactio operis*) auch über den Tod hinaus: „Die Sterbenden werden durch den Tod von allem frei und sind den kirchlichen Satzungen bereits gestorben; denn deren Forderungen sind ihnen von Rechts wegen erlassen."[1] (These 13) In These 11 heißt es, dass kirchliche Bußstrafen nicht in Fegefeuerstrafen umgewandelt werden können (diese Lehre sei ein „Unkraut", das gesät wurde, als die Bischöfe schliefen).[2]

Der Ablass war die Gestalt und das Symptom unbegrenzter kirchlicher (päpstlicher) Machtentfaltung, die auch vor dem Tod nicht Halt machte. Entsprechend fiel mit dem Ablass zugleich das Bestreben dahin, in anderer Weise Einfluss auf das Geschick der Verstorbenen zu nehmen. Im Laufe der Konsolidierung der reformatorischen Bewegung bekam damit auch die Fürbitte für die Toten einen weitaus geringeren Stellenwert als zuvor.

Bei der Abfassung seiner ausführlichen Schrift „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis" (1528)[3] rechnete Luther mit seinem baldigen Tod, so dass er eine Art theologisches Testament verfasste (auf jeden Fall handelte es sich um seine letzte Äußerung im Abendmahlsstreit mit Zwingli). In dieser Schrift stufte Luther zwar ganz am Ende die Fürbitte für die Toten als sinnvoll ein, aber nur, solange diese begrenzt bleibe und nicht zu eigenständigen Ritualen führe; mit diesen nämlich käme man in Teufels Küche:

> „Für die todten, weil die schrifft nichts davon meldet, halt ich, das aus freyer andacht nicht sunde sey so odder des gleichen zu bitten: Lieber Gott, hats mit der seelen solche gestalt, das yhr zu helffen sey, so sey yhr gnedig etc. Und wenn solchs eyn mal geschehen ist odder zwyr, so las es gnug seyn. Denn die vigilien und seelmessen und ierliche begengnisse sind kein nütz und ist des teuffles iarmarckt."[4]

Hatte Luther die Fegefeuerlehre in den 95 Thesen von 1517 neu interpretiert, so negierte er schließlich die Vorstellung des Purgatoriums gänzlich. In seinen Schmalkaldischen Artikeln aus dem Jahre 1537 heißt es:

> „Uber das alles hat dieser Trachenschwantz, die Messe, viel unzifers und geschmeis mancherley Abgötterey gezeuget. Erstlich das Fegfeur. Da hat man mit Seelmessen,

1 WA 1, 552. Text nach: Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, Bd. 2: Der Reformator, hg. v. Kurt Aland, Göttingen 1962, 50.
2 WA 1, 550 (Aland, Luther Deutsch II, 50).
3 WA 26, 261–509.
4 WA 26, 508,1–6.

> Vigilien, dem Siebenden, dem Dreissigsten und jerlichen begengnis, Zu letzt mit der Gemeindwochen und aller Seelen tag und Seelbad ins Fegfeur gehandelt, das die Messe schier allein fur die Todten gebraucht ist. So Christus doch das Sacrament allein fur die Lebendigen gestifftet hat. Darümb ist das Fegfeur mit allem seinem geprenge, Gottesdienst und gewerbe fur ein lauter Teufelsgespenste zu achten; Denn es ist auch wider den Heubtartikel, das allein Christus und nicht menschen werck den Seelen helffen sol, On das sonst auch uns nichts von den Todten befolhen noch geboten ist“[5].

Damit wurden die Toten – und erst recht die sich um sie sorgenden Angehörigen – vor dem Versuch der magischen Einflussnahme durch die Hinterbliebenen bewahrt; aber sie wurden auch von der bis dahin angenommenen kirchlichen Gemeinschaft getrennt. Weiterhin wurden sie durch die Beseitigung des *Canon Romanus* in Luthers Messreform[6] de facto aus der kirchlichen Feier- und Gebetsgemeinschaft ausgeschlossen. Für die Toten sollten keine Messen gefeiert oder spezielle Rituale begangen werden. Durch diese Prinzipien geriet das Gebet für die Verstorbenen mehr und mehr aus dem Blick.

1.3 Johannes Calvins Ablehnung der Fürbitte für die Toten

Erst recht konsequent war schließlich der Genfer Reformator Johannes Calvin. In seinem Hauptwerk, der „Institutio“ von 1559, interpretierte er die Fürbitte für die Toten ausschließlich im Kontext der mittelalterlichen Fegefeuervorstellung und kam so zu einer völligen Zurückweisung (Institutio III,5: „Von den Anhängseln zur Lehre von den genugtuenden Werken, nämlich vom Ablass und vom Fegefeuer“). Für dieses Gebet fehle in der Schrift „Gottes Auftrag und ein rechtmäßiges Beispiel“ (III,5,10). Das sei stärker zu gewichten als Beispiele aus der altkirchlichen Praxis.

> „Nun gibt uns aber das ganze Gesetz und das ganze Evangelium nicht mit einer einzigen Silbe die Freiheit an die Hand, für die Toten zu beten, und deshalb bedeutet es eine Entweihung der Anrufung Gottes, wenn wir uns hier mehr zu tun unterstehen, als er uns vorschreibt!“ (III,5,10)[7]

Mit der ersatzlosen Streichung des Fegefeuers durch die Reformation galt die Frage nach dem Heil der Toten als ein für alle Mal beantwortet: Diese wurden

5 BSLK 419–420 (Dingel 732).

6 Luthers „Deutsche Messe“ erschien 1526 (WA 19, 72–113); dazu vgl. Michael Meyer-Blanck, Liturgie und Liturgik. Der evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt (UTB 3169), Göttingen [2]2009, 44–74.

7 Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, im Auftrag des Reformierten Bundes bearbeitet und neu hg. v. Matthias Freudenberg, Göttingen [4]2022, 372 (rechte Spalte).

sämtlich und allein der Gnade Gottes anbefohlen.[8] Damit verloren sämtliche Rituale des Geleites ihre Bedeutung.[9] Diese Sichtweise war folgenreich. Um den mittelalterlichen Zusammenhang von Ablass und Messe zu überwinden, geriet im Umfeld der evangelischen Bestattung das Abendmahl aus dem Blick.[10] Umso wichtiger wurde die „Leichenpredigt", die sich an die Hinterbliebenen wandte. Auch die Bestattung folgte damit dem protestantischen Grundsatz: Wo Ritus war, soll Verkündigung werden.[11] Trost und Ermahnung der Lebenden in homiletischer Form wurden zum Fokus der Bestattung, während man die Toten getrost der Liebe Gottes überlassen konnte. Dieses Grundverständnis der Bestattung und Sorge um die Toten ist für die evangelische Kirche bis heute bestimmend geblieben.

1.4 Zum Aufbau des Beitrags: Grundsätzliches – Historisches – Praxis

Im Hinblick auf die Fürbitte für die Verstorbenen sind systematische und historische Verständigungen erforderlich, um die bisherige Geschichte beurteilen und eine Hermeneutik gegenwärtiger Praxis entwerfen zu können. Nach evangelischem Verständnis sind die Grundsätze des Urteilens und Handelns weder einfach aus kirchlichen Traditionen zu entnehmen, noch aus gegenwärtigen Bedürfnislagen abzuleiten. Die adäquaten Grundsätze sind vielmehr aus der situativen Lektüre der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments zu entwickeln. Dabei kann es sich nicht darum handeln, vergangene biblische Praktiken und Begründungen buchstabengetreu zu übernehmen. Es geht vielmehr darum, die biblische Gotteserfahrung, die in der Geschichte vom Leben, Sterben und Auferstehen Jesu kulminiert, im Hinblick auf das heutige Verstehen und Handeln fruchtbar zu machen. Bezogen auf das hier zu verhandelnde

8 Vgl. dazu auch Benedikt Brunner, Heilige Stimmen. Die kommunikative Funktion der Toten in protestantischen Funeralschriften der Frühen Neuzeit, in: Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte 24 (2022) 29–55, hier: 30.

9 Sehr eingehend dazu die noch ungedruckte Habilitationsschrift von Ders., Den Tod ins Leben ziehen. Vergleichende Perspektiven auf den protestantischen Umgang mit Tod und Sterben in der Frühen Neuzeit (1580–1750), Bonn – Mainz 2023.

10 Vgl. Alexander Völker, „Festlicher Auszug". Beobachtungen zum Bestattungsritus in zeitgenössischen Agenden des deutschen Sprachraums, in: Albert Gerhards – Benedikt Kranemann (Hgg.), Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft (EThS 30), Leipzig 2002, 132–152, hier: 138. – Zum Zusammenhang zwischen Eucharistiefeier und Begräbnis vgl. auch den Beitrag von Sebastian Braun in diesem Band (S. 249–276).

11 Insgesamt wurde durch Luthers Messreform das Zentrum des liturgischen Handelns vom Altar in das verstehende Herz verlegt; zu dieser These vgl. Michael Meyer-Blanck, Vom Altar zum Herzen. Luthers Gottesdienstreform als Quelle moderner Subjektivität, in: Ute Mennecke – Hellmut Zschoch (Hgg.), „Von des christlichen Standes Besserung" – 500 Jahre Reformation, Leipzig 2017, 117–129.

Thema geht es um die Bedeutung der Geschichte Jesu Christi für das Sterben und Auferstehen von vertrauten und geliebten Menschen.

Nur mit einer solchen glaubenden Selbstvergewisserung lassen sich die historischen Entwicklungen bei der Fürbitte für die Verstorbenen kommentieren, bewerten und theoretisch einordnen; und schließlich lassen sich erst aus den systematischen und historischen Reflexionen heutige Praxisvollzüge beurteilen. Bekanntlich ist die Praxis nicht die Anwendung von systematischen und historischen Grundsätzen, sondern ein Bereich, der sich unabhängig von solchen Einsichten entwickelt; gleichwohl sind systematische und historische Impulse dazu hilfreich, die eigene Praxis zu einer bewussteren werden zu lassen.

Für die folgende Skizze ist es angezeigt, die systematischen Überlegungen an den Anfang zu stellen, weil die Darstellung historischer Entwicklungen immer schon auf theoretischen Axiomen beruht, die es bewusstzumachen gilt. Selbstverständlich hängen die historischen, systematischen und praktischen Fragestellungen eng zusammen, weil es letztlich immer um die Gestaltung der christlichen Praxis geht. Eine ausschließlich historische Fragestellung würde die eigenen Voraussetzungen außer Acht lassen (wenn nicht bewusst ausblenden). So zeigt die reformatorische Diskussion um die Fürbitte für die Verstorbenen, dass mit dieser handfeste Machtinteressen verbunden waren. Die Herrschaft über die Seelen der Menschen bedeutete zugleich den Einfluss auf ihre Orientierung im Alltag und auf ihre Ressourcen.

2 Grundsätzliche Klärungen

2.1 Für andere bitten – den Vater durch den Sohn im Heiligen Geist

Systematisch ist es zunächst wichtig, dass das Gebet für die Verstorbenen – wie die Fürbitte überhaupt – eine Form des *Bitt*gebetes ist. In der Fürbitte wird Gott (bzw. eine höhere Macht oder die Transzendenz) darum gebeten, im Sinne des leibseelischen, materiellen oder spirituellen Wohles für eine andere Person oder Personengruppe da bzw. wirksam zu sein; dies kann unter der Vorstellung geschehen, dass Gott die Umstände positiv beeinflusst oder dass er direkt in das persönliche Schicksal der Personen eingreift, für die man bittet. Dieses Verständnis des Bittens wird allerdings seit der Aufklärung für unangemessen gehalten und als „magisch" bezeichnet.

2.1.1 Spätestens mit Immanuel Kants Destruktion der Gottesbeweise wird Gott nicht als unmittelbar in der Welt handelnd vorgestellt, sondern als derjenige, der die Welt aus sich heraus in ihre eigene Freiheit gesetzt („geschaffen") bzw. entlassen hat („Deismus"). In aufgeklärter Lesart ist darum Gott nicht als direkt Handelnder, sondern als Ermöglichungsgrund menschlicher Vernunft, Freiheit und Handlungsmöglichkeiten vorgestellt. So betet man in aufklärerischer

Tradition vornehmlich für die aktive Autonomie des jeweiligen Menschen, nicht für sein passives Geschick, allenfalls für die ihm wohltuende Handlungsorientierung der Anderen, seiner Nächsten und derjenigen, die sonst für ihn Verantwortung tragen (Partner, Kinder, Vorgesetzte, Politik). Die Fürbitte ist im Wesentlichen die Bitte um höhere moralische Standards bei der bedachten Person selbst oder bei den Menschen, die ihr wichtig sind.

Diese Art und Weise – abgekürzt als moralisch zu bezeichnender – Fürbitte hat sich mit der Aufklärung durchgesetzt und bestimmt auch heute weitgehend die Praxis der liturgischen Fürbitte. Konzeptionell auf den Begriff gebracht wurde diese vor allem in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Unter anderem unter Bezugnahme auf Friedrich Schleiermacher wurde weithin die Ansicht leitend, dass allein das Dankgebet oder die allgemeine Bitte um das Kommen des Reiches Gottes (entsprechend der zweiten Vaterunserbitte) dem biblischen Verständnis angemessen sei.[12] Das Bittgebet dagegen sei magisch und regressiv, weil es ein anthropomorphes Gottesbild nahelege. Wer Gott um das Eingreifen in die Welt (gegen die Naturgesetze) bitte, vertraue darüber hinaus nicht der göttlichen Ordnung. Und schließlich kann der Gedanke des direkten Handelns Gottes in der Welt auf die Theodizee führen: Warum greift Gott im einen Falle helfend ein und im anderen nicht?

2.1.2 Was folgt aus diesen Einsichten? Ein Verzicht auf das Bittgebet würde einen Großteil der biblischen Gebetstradition (Psalmen, Vaterunser) zurückweisen. Mit dem Unterlassen der Fürbitte würde außerdem ein Großteil der Sorge für andere Menschen und der Zuwendung zu ihnen entfallen. Die Fürbitte als eine Gestalt der Nächstenliebe, die leidende und sich um sie sorgende Menschen verbindet, würde ihres Sinnes beraubt. Der Schutzwall der Liebe um die Leidenden würde brüchig.

Den Einwänden gegen das Bittgebet kann durch ein trinitarisches Verständnis begegnet werden: Angerufen wird kein philosophisch definierter Gott, sondern derjenige, der in der Lebenspraxis Jesu und im Geist zugänglich, aber nicht auf logisch beweisendem Wege zu erfassen ist. Die Christenheit betet nicht philosophisch abgesichert, sondern lebenserfahren und existenziell risikoreich – zum Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. Er, der lebendige Gott der Geschichte, wird in einem bestimmten historischen Moment für andere Menschen angerufen, um die eigenen Sorgen für die anderen mit Gottes Sein und Wirken zu verbinden. Das Leid des anderen und die eigenen Gedanken an ihn werden in die Gottesbeziehung hineingestellt und hineingezogen. Der Betende und der Leidende, ihrer beider Existenz, wird als „in Christus" ernst genommen und erneuert (2 Kor 5,17). Jede Fürbitte erfolgt darum eng ver-

[12] Eingehender dazu vgl. Michael Meyer-Blanck, Das Gebet, Tübingen 2019, 276–290 (§ 28: Das Bittgebet und die Frage der Gebetserhörung).

bunden mit dem Risiko eines philosophisch inkonsistenten Gottesbildes, aber nahe an der Lebensgeschichte und der Gebetspraxis Jesu. Der Fürbitte als einer Gestalt der Nächstenliebe kann darum aus christlicher Sicht nicht ernsthaft widersprochen werden.

2.1.3 Die Fürbitte für die Verstorbenen ist dabei insofern ein Spezialfall, als sich das Bittgebet in diesem Fall eben nicht auf die vorfindliche, empirische Welt bezieht, sondern auf die kommende Welt, auf die Ewigkeit, also auf jenen Äon, da der Tod vernichtet (1 Kor 15,26) und Gott alles in allem ist (1 Kor 15,28). Die Bedenken gegen die Vorstellung vom Eingreifen Gottes in den Weltlauf sind damit gegenstandslos. Es bleibt allerdings der Einwand, Gott werde nicht als der Allmächtige und dem menschlichen Verständnis Entzogene angesprochen (und angenommen), sondern er werde auch bei dieser Weise des Bittens zum Erfüllungsgehilfen menschlicher Wünsche gemacht.

Gegen dieses Missverständnis hilft nur der oben im Hinblick auf das Bittgebet generell formulierte Grundsatz: Die Fürbitte zielt nicht auf die Erfüllung eigener Wünsche, sondern sie knüpft Verbindungen von Lebensgeschichten mit dem dreieinigen, in seiner Liebe lebendigen Gott und stellt das darauf Geschehende der Barmherzigkeit Gottes anheim (Mt 26,39).

2.1.4 Es ist darum durchaus sinnvoll, offener vom *Gedenken* der Toten zu sprechen, wovon die *Fürbitte* eine wichtige Dimension darstellt. Das glaubende Gedenken ist die Verbindung der eigenen Existenz und der Lebensgeschichte der Verstorbenen mit der Geschichte Gottes. Da das Gedenken aber mit Wünschen und Bitten für die Toten verbunden ist, in diese übergeht und sich darin konzentriert, ist es geraten, die theologische Problematik der Fürbitte eigens zu bedenken (wie das mit dem vorliegenden Beitrag geschieht). In Bezug auf die Praxis im evangelischen Christentum muss der Blick dabei jedoch geweitet werden.

2.1.5 Der Umgang mit den Toten und speziell Gedenken und Fürbitte im evangelischen Christentum sind bis heute von den reformatorischen Entscheidungen und Abgrenzungen geprägt. Noch die Agenden aus dem 20. und 21. Jahrhundert betonen den Grundsatz, dass sich das bestattende Handeln an die versammelte Gemeinde, also an die Lebenden richtet und nicht das Geschick des verstorbenen Menschen in den Blick nimmt bzw. dieses zu beeinflussen sucht. Besonders die Umbruchzeit um 1970 mit der anthropologischen Wende in der Theologie ist an diesem Punkt konsequent gewesen: Das kirchliche und bestattende Handeln galt danach allein den Hinterbliebenen.

Auf jeden Fall kann es in der Gegenwart nicht darum gehen, alte evangelisch-katholische Kontroversen zu beleben. Die Leitfrage wird vielmehr sein, welche biblischen Einsichten zum Leben mit den Verstorbenen hilfreich sind, um Trauer zu bewältigen und neue Lebensgewissheit zu erreichen, und

welche Praktiken sich im seelsorgerlichen Handeln bewähren. In diesem Zusammenhang kann etwa der Glaube genannt werden, dass die Verstorbenen als die Getauften weiterhin mit Christus verbunden sind (Röm 6,5) und damit zur *communio sanctorum* gehören, so dass man ihrer auch bei der Feier des Abendmahls gedenken kann.

2.2 Der Tote als Zeichen

2.2.1 Der reformatorische Gedanke, dass die Bestattung und das fürbittende Handeln der Gemeinde nicht das Schicksal des Toten beeinflussen, hat etwas Klärendes, aber auch etwas im negativen Sinne Ernüchterndes und die Trauer Beschränkendes. Das gilt vor allem im direkten Umfeld von Tod und Bestattung, also für den Zeitraum, in dem der Tote noch als persönlich anwesend erfahren bzw. imaginiert wird. So gibt es bei den Hinterbliebenen in den Tagen bis zur Bestattung das starke Bedürfnis, den Toten zu berühren, anzusprechen und kirchlich gesegnet zu sehen und zu wissen. Viele Hinterbliebene erleben die tote Person noch mehrere Wochen als anwesend und als ansprechbar. Manche berichten auch davon, wie sie sich noch Monate nach deren Tod mit Partner:in oder Elternteil unterhalten. Eine 34-jährige Krankenschwester erzählt in einem Interview ein Jahr nach dem Tod ihrer Mutter das Folgende:

> „Ich hatte das eine Jahr über immer das gute Gefühl, dass ich begleitet werde, Tag und Nacht. Als ob sie wie eine tröstende Mutter, die ich ja nun mal vermisse hier, neben mir läuft, ein Jahr lang. Oder mich ermahnt. Und ich mir gedacht habe, gut, wenn das jetzt eine Form ist, wo ich sie habe, dann ist es gut so."[13]

Tote können demnach sogar lange Zeit nach der Bestattung als nahe empfunden werden. Erst recht aber gilt das wenige Tage und Wochen nach dem Tod. Christian Brouwer stellt die elementare Frage, ob man liturgisch noch „Du" sagen dürfe zu der Person, „die zwar ihr Leben lang so angesprochen wurde, nun aber *die Tote* ist" – und die von den Trauernden auch weiterhin so angeredet wird.[14] In diesem Zusammenhang wird gerade das Prinzip „nicht am Toten handeln" vielfach als lieblos und für die Trauer kontraproduktiv empfunden. Da das bestattende Handeln der Kirche immer auch den Aspekt öffentlicher Wert-

[13] Petra Zimmermann, Der Gottesdienst am Totensonntag. Wahrnehmung aus der Perspektive der Trauernden, in: PTh 88 (1999) 452–467, hier: 461. Für die Praxis der Gemeinschaft mit den Toten und für eine erneuerte Beziehung der Lebenden zu ihnen votiert ausführlich Hans-Martin Gutmann, Mit den Toten leben – eine evangelische Perspektive, Hamburg 2011.

[14] Christian Brouwer, Abschied von Dir. Die persönliche Anrede von Verstorbenen in protestantischen Trauer- und Begräbnisritualen, in: Thomas Klie u. a. (Hgg.), Praktische Theologie der Bestattung (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 17), Berlin u. a. 2015, 229–250, hier: 229.

schätzung und Ehrung der verstorbenen Person bedeutet, wird der konsequente Verzicht auf die Segnung des Toten als kalt und unpersönlich wahrgenommen. Fehlen die Hinwendung zum Sarg und Berührung des Sarges, die *commendatio animae* (vgl. Ps 31,6; Lk 23,46) und die Anrede in der Bestattungsformel, scheinen dem Toten Achtung, Liebe und Ehrung entzogen zu werden. Tröstet in der Bestattungspredigt oft weniger die Botschaft von der Auferstehung und vom Geborgensein bei Gott, sondern mehr der Ausdruck von Respekt vor der Lebensleistung und vor der Persönlichkeit des Toten, so wird auch das Ritual dann als tröstend erlebt, wenn noch einmal, ein letztes Mal, Zuwendung und Liebe zum Ausdruck gebracht werden.

2.2.2 Wichtig für das Beschriebene ist der geistesgeschichtliche Zusammenhang. Das skizzierte restriktive reformatorische Prinzip hatte nicht nur theologische und kontroverstheologische Aspekte, sondern war auch von kultureller und philosophischer Tragweite: Es stand auch für die geistesgeschichtliche Modernisierung, wie sie sich zwei Jahrhunderte später in der Zeit der Aufklärung durchsetzen sollte. Die mittelalterliche Metaphysik wurde durch das Prinzip des denkenden Verstehens abgelöst, so dass religiös nicht mehr die Einwirkung des kirchlichen Rituals in den Bereich der Transzendenz im Mittelpunkt stand, sondern zunehmend das menschliche Verhalten und Verstehen, also Hermeneutik und Moral. Schon die Reformation hatte in vielerlei Weise darauf hingewirkt, dass der menschliche Anteil bei den religiösen Praktiken immer stärker herausgestellt wurde. Immanuel Kants Religionsschrift von 1793 markiert den Kulminationspunkt dieser Entwicklung.

Die reformatorische Absage an alle Einwirkung auf das Schicksal der Toten ist damit nicht nur im rechtfertigungstheologischen Zusammenhang zu betrachten, sondern auch als Bestandteil jener Modernisierung, die die Umstellung von Metaphysik auf Moral erbrachte. Nicht auf die Toten und das Fegefeuer, sondern auf die Lebenden und ihr Verhältnis zu Gott und Tod sollte eingewirkt werden und die geeignete mediale Umstellung war diejenige vom Totenritual auf die Leichenpredigt.

2.2.3 Für die heutige evangelische Orientierung ist es hilfreich, den Körper des Verstorbenen als *Zeichen* zu verstehen, das für die unterschiedlichen Beziehungen zu dem Lebenden und die Erfahrungen mit ihm steht. Nichts ist für die meisten Trauernden so sehr Zeichen und Gleichnis der Lebensgeschichte eines geliebten Menschen wie sein toter Körper. Während der Trauerfeier repräsentiert der Sarg mit dem Toten die Person und soziale Einbindung in ihrer fortdauernden Bedeutung. Auch nach evangelischem Verständnis kann demnach der Toten gedacht und an ihnen gehandelt werden. Dabei kommt es darauf an, dass der

Körper des toten Menschen den Versammelten zeichenhaft[15] etwas zu verstehen gibt, ohne dass dabei an eine magische Wirksamkeit des Rituals für die fortdauernde Existenz des Verstorbenen gedacht wird. Es wird vielmehr tröstend und verkündigend an den Lebenden gehandelt, indem man sich rituell dem Sarg (und damit dem Toten) zuwendet und diesen auch explizit anspricht. Dabei geht das zeichenhafte Handeln nicht davon aus, dass dies eine reale Verbesserung von dessen Schicksal *coram Deo* bewirkt. Aber es ist gut, wenn auch nach dem Tod noch einmal ein Zeichen der Zuwendung zu diesem Menschen gegeben werden kann. Dieses wird in der spätmodernen Kultur kaum im magischen Sinne verstanden werden, sondern als Bild für den beabsichtigten und womöglich versäumten Umgang mit diesem Menschen zu seinen Lebzeiten aufgefasst werden. Das heißt: *Gerade das intensive Zeichenhandeln am Toten ist eine starke Form des Trostes für die Lebenden.* Der/die Tote steht noch einmal im Mittelpunkt des rituellen Handelns. Für die vom Ritual fiktional gesetzte Wirklichkeit wird er/sie als Protagonist:in des Geschehens ernstgenommen und nicht abgeschrieben. Genau dieses Verständnis wird von dem Empfinden unmittelbar nach dem Tod als passend empfunden.

2.3 Situationen und Formen der Fürbitte für die Toten

2.3.1 Was das Fürbittengebet für die Verstorbenen im engeren Sinne angeht, sind verschiedene Situationen, Anlässe und Formen zu bedenken. Dabei ist die grundlegende Unterscheidung die zwischen dem *agendarisch-liturgischen* und dem *privaten* Gebet. Das zweite entzieht sich so gut wie ganz der quellenmäßigen Dokumentation und Erforschbarkeit, ist aber quantitativ von großer Bedeutung.

Auch das agendarische Gebet gibt im Protestantismus spätestens seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts nur eine ungefähre Richtung des tatsächlichen öffentlichen Betens an. Schon immer haben die protestantischen Pfarrer (und seit ca. 1975 auch die Pfarrerinnen) Wert daraufgelegt, liturgisch situativ und das heißt autonom zu amtieren. Die Agenden werden in der evangelischen Kirche als „gute Ordnung" und das heißt immer: nicht als wörtliche Vorschrift verstanden. Der liturgische Stil einer Epoche findet in der Regel erst eine Generation später Eingang in die Agenden. Das private Gebet ist ungebunden; allenfalls orientiert es sich bei Kirchennahen an den Gebeten im *Evangelischen Gesangbuch*,[16] das in seiner zurzeit gültigen Fassung von 1993 bewusst als „Haus-

[15] Vgl. Michael Meyer-Blanck, Bestattung als Inszenierungsaufgabe unter besonderer Berücksichtigung von Wort und Zeichen, in: Thema: Gottesdienst 18 (2002) 62–74.

[16] Vgl. Evangelisches Gesangbuch. Stammausgabe der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 1993, Nr. 949–951.

buch“ konzipiert wurde und nicht mehr als „Kirchengesangbuch“ (so der Name des Vorgängers von 1950).

2.3.2 Die in evangelischen Agenden angebotenen Fürbittengebete für die Verstorbenen beziehen sich fast ausschließlich auf das Umfeld der Bestattung. Dabei sind die Gebete vor der Bestattung (Abschied im Krankenhaus, Aussegnung zu Hause, Trauerbesuch) von den Gebeten bei der Bestattung selbst und den Gebeten nach der Trauerfeier (begleitende Seelsorge kurz danach, sechs Wochen später oder zur Jahresfrist) zu unterscheiden. Charakteristisch für das jüngste Verständnis ist es, dass die Bestattung als ein seelsorgerlicher und ritueller Prozess[17] verstanden wird, in den die Trauerfeier eingebunden ist. Dazu kann man die Regel formulieren: Je weiter die jeweilige Phase vom Todestag entfernt ist, desto seltener bzw. unwahrscheinlicher wird die Fürbitte für die Toten.

2.3.3 Seinen besonderen Ort hat das Totengedenken in der evangelischen Kirche am letzten Sonntag im Kirchenjahr. Hier bietet das Gottesdienstbuch zwei Proprien an, eines für den allgemein eschatologisch geprägten „Ewigkeitssonntag“ (Evangelium: Mt 25,1–13) und eines speziell für das Gedenken der im letzten Jahr Verstorbenen aus der Gemeinde („Gedenktag der Entschlafenen“, Evangelium: Joh 5,24–29).[18]

2.3.4 Die mit rund 160 Seiten recht umfangreiche Orientierungshilfe „Zeit mit Toten“ der Liturgischen Konferenz reagiert auf das Bedürfnis mancher Trauernder, speziell die Zeit zwischen Tod und Bestattung rituell zu gestalten. Hier findet sich u. a. eine ausführliche Form eines trinitarischen Abschiedssegens: „Gott der Herr geleite dich durch das Dunkel des Todes in sein Licht. Er sei dir gnädig im Gericht und gebe dir Frieden und ewiges Leben.“[19] Auch Fürbitten für den Toten werden angeboten: „Wir vertrauen dir N.N. an. Nimm sie/ihn auf in dein ewiges Haus […].“[20]

17 So heißt es bei Lutz Friedrichs, Bestatten (Praktische Theologie konkret 2), Göttingen 2020, 12: „Der Begriff ‚Bestatten‘ steht in diesem Buch im Gegensatz zum Begriff ‚Beerdigen‘ für einen längeren Prozess der kirchlichen Trauerbegleitung, umfasst also mehr als nur die kirchliche Trauerfeier und Beisetzung.“

18 Vgl. Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Ev. Kirche der Union und für die Vereinigte Ev.-Luth. Kirche Deutschlands. Taschenausgabe, Berlin 2000, 406 f. und 484 f.

19 Zeit mit Toten. Eine Orientierungshilfe der Liturgischen Konferenz, hg. v. Ulrike Wagner-Rau, Gütersloh 2015, 129.

20 Ebd., vgl. auch die elementare Fürbitte bei einem Suizid: „Wir legen N.N. in deine Hände. Schenke ihm/ihr Frieden.“ (ebd., 138).

3 Geschichtliche Entwicklungen

3.1 Die Reformation als historischer und normativer Ausgangspunkt

3.1.1 Die reformatorischen Entscheidungen gegen die Lehre vom Fegefeuer und gegen den *Canon Romanus* waren von großer und dauerhafter Tragweite. Es handelte sich um nicht weniger als um eine Kulturrevolution. In der Messe wurde das Wort anstelle des Rituals zu dem entscheidenden Medium, in dem das Heil vermittelt wurde. Diese Ansicht bezog sich künftig auf alle kirchlichen Vollzüge und gottesdienstlichen Handlungen. Die Mitteilung der evangelischen Botschaft ist von nun an das Zentrum auch des rituellen Handelns: „Heil wird an Sprache gebunden, und zwar an die Bedingungen und Möglichkeiten gesprochener Sprache."[21] Dabei war es nicht allein das gepredigte und vor allem nicht nur das diskursive Wort, das den Reformatoren vorschwebte, sondern das zugesprochene *verbum efficax,* das wirksame Wort, auf das sich das Interesse richtete (heute würde man von „Performativität" sprechen). Bei der Bestattung wurde in diesem Zusammenhang die Auferstehungspredigt zum konkurrenzlosen Zentrum.

Das reformatorische Verständnis mit seinem innovativen liturgischen Schwung ist wohl am besten in den Worten des Württemberger Reformators Johannes Brenz (1499–1570) aus der Württemberger Kirchenordnung von 1553 zusammengefasst (identisch ist der Text in der Kirchenordnung für die Kurpfalz von 1556):

> „[…] so sind wir genügsam vergewissert, dass, welcher in dem Glauben und Vertrauen auf unseren einigen Herrn und Heiland Christum von dieser Welt abscheidet, der habe allbereits ohne all unser Wünschen, Begierde, Fürbitte, Hilfe und Zutun die Ruhe des seligen Lebens und werde mit Freuden besitzen die Herrlichkeit des Himmelreichs am jüngsten Tage […]. Hierauf soll sich jedermann vor all den abergläubischen und heidnischen Diensten, so nicht uns selbst, sondern allein den Abgestorbenen für nützlich erdacht sind, hüten."[22]

Darum solle das Begräbnis nicht in der Meinung erfolgen, „als sollte der Lebendigen Dienst den Abgestorbenen in diesem Fall zur Erlösung nützlich und dienstlich sein", stellt die Kirchenordnung von Halle 1543 fest, es solle vielmehr den Lebenden dazu dienen, dass sie „den Tod in Christo recht bedenken" und

[21] Karl-Heinrich Bieritz, Dass das Wort im Schwang geht. Lutherischer Gottesdienst als Überlieferungs- und Zeichenprozess, in: Ders., Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt (PTHe 22), Stuttgart u. a. 1995, 82–106, hier: 95.

[22] Zitiert nach Frieder Schulz, Agenda Mortuorum. Evangelische Marginalien zu einer katholischen Darstellung der Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: Ders., Synaxis. Beiträge zur Liturgik, hg. v. Gerhard Schwinge, Göttingen 1997, 301–320, hier: 307.

der Auferstehung gewiss werden.[23] Auch das Läuten der Totenglocke, das der Gemeinde das Ableben eines ihrer Glieder anzeigt, wurde umcodiert: Es diente nun nicht mehr der Aufforderung zur Fürbitte für den Verstorbenen, sondern dem *memento mori*.[24] Die so entstehende Kargheit der reformatorischen Bestattungsordnungen wurde durch die ausgedehnte Gesangspraxis mit deutschen Gemeindeliedern und lateinischen Chorgesängen (vorgetragen vom Schülerchor) ausgeglichen. Mit EG 518 und 519 finden sich noch heute zwei Lutherlieder unter den Gesängen zur Bestattung.

Die lutherische Kirche sprach sich zwar entschieden gegen Seelenmessen aus, hat aber „niemals die Fürbitte für die Verstorbenen entschieden abgelehnt“[25], sofern diese ein unmittelbares Bedürfnis der Hinterbliebenen war. In der Apologie der Augsburger Konfession heißt es, dass man das Gebet für die Verstorbenen „nicht verbieten“ wolle (*non prohibemus*), sondern nur die Instrumentalisierung des Abendmahls als Werk für die Toten verwerfe.[26] Dies wird man als zusammenfassendes Fazit der reformatorischen Stellungnahmen zur Sache festhalten können: Empfehlen wollen wir die Fürbitte nicht – aber wir wollen sie auch nicht verbieten, *non prohibemus*. Bugenhagen formuliert in der Braunschweiger Kirchenordnung 1528: „Wer bei sich selbst für die Toten bitten will, dem wollen wirs nicht verbieten; er gedenke aber, dass er solches nicht fürnehme zu beschirmen, darum es uns von Gott nicht befohlen ist.“[27]

So gab es vereinzelt auch weiter die agendarische Fürbitte für die Verstorbenen. Aus den Hessischen Kirchenordnungen von 1566 (reformiert) und 1574 (lutherisch) zitiert Ernst Achelis: „[…] du wöllest … [ihn] bey unserm Herrn Jhesu Christo dem Heiland dieses elenden Lebens reichlich ergetzen“; aus der Braunschweigischen Agende von 1657: „und demüthiglich bitten, du wollest täglich verklären die seelige Ruhe der auserwählten Seelen, damit wir über dero Hinfaart getröstet … werden.“[28] Insgesamt blieb die Fürbitte für die Verstorbenen umstritten. Diese Diskussion fand mit der speziellen Frage der Einsegnung der Toten im Sterbehaus und vor allem am offenen Grab im 19. Jahrhundert ihre Fortsetzung.

23 Zitiert nach Georg Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, Bd. 2: Die Kasualien, Berlin 1909, 318.

24 Vgl. ebd., 319.

25 Ebd., 326.

26 BSLK 375: *[…] scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus, sed applicationem coenae Domini pro mortuis ex opere operato improbamus.* (Dingel 659. 661). Hier ist deutlich, dass Abendmahl und Bestattungsliturgie vom Missbrauch her korreliert werden.

27 Zitiert nach Rietschel, Lehrbuch (s. Anm. 23), 328.

28 Ernst Christian Achelis, Lehrbuch der Praktischen Theologie, Bd. 1, Leipzig ^{3}1911, 524.

3.1.2 Benedikt Brunner hat herausgearbeitet, wie das Leitmedium der Leichenpredigt im Protestantismus teilweise zur gedruckten „Funeralschrift" erweitert wurde. In dieser literarischen Gattung, die ihre Verbreitung in der Zeit von der Reformation bis zur Aufklärung (ca. 1580–1750) hatte, wurde die tröstende und mahnende Anrede des Verstorbenen an die Hinterbliebenen und die Gemeinde inszeniert. Die Bestattungspredigt fand ihre Ergänzung durch den Lebenslauf sowie durch Bilder, Lieder und Gedichte, so dass eine Art Gedenkschrift entstand. Damit fand geradezu eine Umkehrung der mittelalterlichen Praxis statt: Nicht mehr die Gemeinde sorgte durch das rechte Leichenbegängnis für ein günstiges Schicksal des Toten, sondern dieser selbst wurde zum erzählten Rhetor, der seinen Lebenswandel vollendet hatte und sich nun mit seiner Erfahrung an die Lebenden wandte.

Die Funeralschriften wurden in einer Auflage von 100 bis 300 Exemplaren gedruckt und verbreitet.[29] Es ging darin um das rechte Leben, Sterben und Trauern. Dazu wurde der Verstorbene „mit einer appellativen Funktion versehen", so dass man von einer Art rhetorischer „Wiederauferstehung" sprechen kann.[30] Es handelt sich also um die Kommunikation mit der Gemeinde (bzw. mit dem Lesepublikum) anhand des Lebens und Sterbens des Toten. Dieser wird zum rhetorischen Anlass des *memento mori* und der Auferstehungshoffnung. Die reformatorische Wendung, weg vom Ritual für den Toten hin zur Auferstehungspredigt für die Lebenden, wird weitergeführt in die Zeichenhaftigkeit des Verstorbenen für die glaubende Hoffnung. Etwas zugespitzt zusammengefasst: In den frühneuzeitlichen „Funeralschriften" ist aus dem Handeln am Toten das fiktionale Handeln des Toten an den Lebenden geworden, indem ihm von den Predigern letzte Worte in den Mund gelegt wurden. Dabei wurde dem Trost durch die direkte Rede „einer Person, die den Weg schon erfolgreich beschritten hat" besonderer Nachdruck verliehen.[31] Im Pietismus kam jedoch der Verdacht auf, dass die Leichen-Predigten Lügen-Predigten seien (so August Hermann Francke) und in der Aufklärungszeit nahm die Zahl der anonymen Bestattungen ohne Beteiligung eines Pfarrers zu.[32]

29 Brunner, Heilige Stimmen (s. Anm. 8), 32 f.; diese Gedächtnisschriften umfassten ca. 30–40 Druckseiten, bei hochstehenden Adeligen konnten es aber auch mehrere hundert Seiten sein (vgl. ebd., 35).

30 Ebd., 33. Im puritanisch geprägten Boston war es dann nicht mehr der Leichnam selbst, der zu den Hörern und Lesern sprach, sondern der Staub, zu dem er zu zerfallen im Begriff stand (vgl. ebd., 46). Der Rekurs auf den Verfall des Leichnams sollte das Wunder der göttlichen Verwandlung (vgl. 1 Kor 15,42–44) umso bedeutungsvoller machen.

31 Ebd., 49.

32 Vgl. Eberhard Winkler, Tore zum Leben. Taufe – Konfirmation – Trauung – Bestattung, Neukirchen-Vluyn 1995, 71.

3.1.3 War eine eigentliche Bestattungsformel in den Kirchenordnungen der Reformation nicht überliefert, so kam diese erst mit der Aufklärung und dem Pietismus auf: „Wohlan, vollendeter Mitbruder…! Friede sei über deiner Asche und mit deinem Geiste die himmelsvolle Ahndung einer fröhlichen Auferstehung!“[33] Von zunehmender Bedeutung wurde die Bestattungsformel aus dem *Book of Common Prayer*:

> „Forasmuch as it hath pleased Almighty God of his great mercy to take unto himself the soul of our dear brother here departed: we therefore commit his body to the ground; earth to earth, ashes to ashes, dust to dust; in sure and certain hope of the Resurrection to eternal life, through our Lord Jesus Christ; who shall change our vile body, that it may be like unto his glorious body, according to the mighty working, whereby he is able to subdue all things to himself.“[34]

Auch wenn man an dem impliziten Leib-Seele-Dualismus Anstoß nehmen mag, ist festzustellen, dass diese Formel deutlich erkennbar nicht den Toten anspricht; vor allen Dingen sucht sie keinen Einfluss auf das Geschick des Toten bei Gott zu nehmen, so dass sie insgesamt den reformatorischen Grundentscheidungen treu bleibt.

3.2 Die Entwicklung im 19. Jahrhundert

3.2.1 Die Bestattungsformel aus dem *Book of Common Prayer* (1662) wanderte im 19. Jahrhundert in verschiedenen Varianten in die Bestattungsordnungen ein. Die wortgetreue Übersetzung findet sich in Wilhelm Löhes (1808–1872) Bestattungsordnung von 1859.[35] Verwendete Löhe die Formel in der dritten Person („legen wir seinen Leib in Gottes Acker“), so bürgerte sich in anderen Agenden auch die Anrede des Toten in der zweiten Person ein. In der Preußischen Agende von 1822 lautete die Formel: „Von Erde bist du genommen, zur Erde sollst du wieder werden (1 Mose 3,19). Jesus Christus, unser Erlöser, wird dich auferwecken am jüngsten Tage.“[36] Diese Formulierung wurde übernommen von Württemberg 1843, Baden 1858 und Sachsen 1880/1906.

Zu einer förmlichen „Einsegnung“ des Toten kam es in der Münchener Agende von 1836: „Ich segne dich ein zu deiner Ruhe im Namen des dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“[37] Damit wurde der Streit um das Handeln am Toten und um die Fürbitte für die Toten neu ent-

33 Zitiert nach Friedemann Merkel, Art. Bestattung IV, in: TRE 5, 743–749, hier: 748.
34 BCP 1662, zit. nach The Book of Common Prayer, Cambridge 2004, 332 f.
35 Vgl. Wilhelm Löhe, Gesammelte Werke, Bd. 7/1, hg. v. Klaus Ganzert, Neuendettelsau 1953, 460.
36 Zitiert nach Schulz, Agenda Mortuorum (s. Anm. 22), 314.
37 Zitiert nach ebd., 316, Anm. 76.

facht. Die Segnung des Toten galt den einen als Liebesdienst der Gemeinde, den anderen als sinnloses bis häretisches Ritualelement. Insgesamt handelte es sich um eine begrenzte, aber dennoch umstrittene Rückkehr zum Handeln an den Toten. Entsprechend hat der Segen für den Toten über dem offenen Grab in der Liturgik des 19. Jahrhunderts „eine sehr verschiedene Beurteilung gefunden“[38].

Theodor Kliefoth berichtet in seinen „Liturgischen Abhandlungen“ davon, dass die Pastoren häufig von den Leidtragenden angegangen würden, „doch ja die Leiche einzusegnen.“ Viele hätten daraufhin den aaronitischen Segen gesprochen „und damit documentirt, daß sie gar nicht wußten, was sie thaten“[39]. Dann habe man die Leiche als „Samenkorn der Auferstehung“ aufgefasst und entsprechend zur Auferstehung eingesegnet.[40]

Die Einsegnung des Toten findet sich in der Nassauischen Agende von 1843 und den Bayrischen Agenden von 1844, 1852 und 1879. Das Konsistorium in Breslau verbot sogar 1890 den Pfarrern, die feierliche Einsegnung des Toten zu unterlassen.[41] Die Preußische Agende von 1895 hat zwar keinen Segen am offenen Grab, schreibt aber die Anrede an den Toten als Bestattungsformel vor (identisch mit der Formel Preußen 1822).[42] Anders als im *Book of Common Prayer* wird hier der Tote angesprochen, was das deutliche Missfallen von Achelis findet. Deutlicher als im *Book of Common Prayer* war der Leib-Seele-Dualismus schon in der Agende Friedrich Wilhelms III. von 1822 gewesen. Hier lautete die Fürbitte für den Verstorbenen folgendermaßen:

> „Wir danken dir … dass du … seine Seele, wie wir nicht zweifeln, im Glauben erhalten und nunmehr in deine Herrlichkeit aufgenommen hast. Erfreue nun diese Seele vor deinem Thron unter der Anzahl vieler tausendmaltausend Engel und Auserwählten und lass den Leib bis zu seiner Auferstehung sanft ruhen in seinem Grabe.“[43]

So massiv müssen aber Leib und Seele nicht unterschieden werden. Es kann auch von der Person als solcher die Rede sein. In der Nassauischen Agende von 1843 lautet die Fürbitte bei der Bestattung eines Jugendlichen mit Anklängen an 1 Kor 13,13 und Phil 1,6 so:

> „Ihm, dem Vollendeten, lass leuchten dein ewiges Licht; ihn erquicke die ewige Ruhe. Gedenke nicht der Sünden seiner Jugend und aller seiner Übertretungen; aber ge-

38 Achelis, Lehrbuch (s. Anm. 28), 522.

39 Theodor Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, Bd. 1, Schwerin – Rostock 1854, 318.

40 Ebd., 319.

41 Vgl. Achelis, Lehrbuch (s. Anm. 28), 524.

42 Agende für die [Preußische] Evangelische Landeskirche. Zweiter Teil: Kirchliche Handlungen, Berlin 1895, 55. Es folgen Ps 90,1–12 sowie eine freie Kombination aus Joh 11,25 f. und 1 Kor 15,42–44. 57, die als Bekenntnis eingeleitet wird: „Lasset uns [hierauf] den Trost unseres christlichen Glaubens bekennen.“

43 Zitiert nach Rietschel, Lehrbuch (s. Anm. 23), 329.

> denke seines Werkes im Glauben, seiner Arbeit in der Liebe, seiner Geduld in der Hoffnung und vollführe das gute Werk, das du selbst in ihm begonnen hast durch die Kraft deines Geistes, bis auf den Tag Jesu Christi."[44]

Die Bestattungsformel nach der Agende Nassau 1843 dramatisiert geradezu das „through our Lord Jesus Christ" aus dem *Book of Common Prayer*. Danach wechselt das sprechende Ich von Christus zum Pfarrer und es kommt zu dem, was Kliefoth als „Einsegnung zur Auferstehung" bezeichnet hat:

> „Du bist Erde und sollst wieder zur Erde werden, davon du genommen bist; aber Jesus Christus, der Lebensfürst, wird einst sprechen: Ich sage dir, stehe auf! Schlafe im Frieden, du Toter Gottes! Friede mit deiner Asche! Höherer Friede mit dem unsterblichen Geiste, der in diesem Leibe gewohnt hat! […] Ich segne dich ein zur Grabesruhe, ich segne dich ein zur Auferstehung des Lebens im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes."[45]

In den Agenden um 1900 wird die Formel „we therefore commit his body to the ground" mit der Wendung „so legen wir" wörtlich aufgenommen, ohne dass von einer „Einsegnung" des Toten die Rede ist; Rietschel zählt dazu u. a. die Agenden aus Baden, Preußen, Hannover, Schleswig-Holstein und Sachsen auf.[46]

3.2.2 In den Lehrbüchern zur Praktischen Theologie und Liturgik finden die damaligen Diskussionen zur Segnung und Fürbitte für die Toten ihren deutlichen Widerhall.

Theodor Kliefoth merkt in seinen „Liturgischen Abhandlungen" an, am besten sei es, diese Fürbitten „ganz zu lassen, da sie in der Schrift keinen Anhalt finden"; die Entwicklung der Fegefeuerlehre aus den Fürbitten zeige sehr deutlich, was daraus werden kann, wenn die Kirche ohne Schriftgrund handelt.[47] Was dem Herzenstrieb des Einzelnen entspringen möge, könne niemals der Grund dafür sein, „ohne Schrift Etwas von so ungeheurer Tragweite" kirchlich anzuordnen.[48] Keine alte lutherische Kirchenordnung enthalte entsprechende Gebete.[49] Zusammenfassend zitiert Kliefoth die Hadeler Kirchenordnung von 1526: es müsse Alles „den Lebendigen und nicht den Toten zu Troste" sein.[50]

Auch Achelis bezieht in ähnlicher Weise eindeutig Stellung: „So wenig die Fürbitte der frommen Liebe des einzelnen zu verwehren ist, so bestimmt hat die Kirche sie zu vermeiden, weil damit nur römische Vorstellungen genährt werden

44 Zitiert nach ebd.
45 Zitiert nach ebd., 331.
46 Vgl. ebd., 332.
47 Kliefoth, Liturgische Abhandlungen (s. Anm. 39), 283.
48 Ebd., 284.
49 Ebd.
50 Ebd., 286.

können."[51] So sei von den Kasseler Agenden der Verzicht auf die Fürbitte für die Toten „mit ernstem Wort zur Pflicht" gemacht worden.[52] Außerdem stellt Achelis mit Genugtuung fest, dass die Agenden des Konsistorialbezirks Kassel 1896 die Segnung des Toten „mit klarem Wort ein für allemal beseitigt" haben.[53] Ähnlich lautet Rietschels Urteil, „dass an dem sterblichen Leib, den wir zur Erde bestatten, nichts vollzogen werden darf, was geistlicher Art ist." Allein schon der Name „Einsegnung" bzw. „Aussegnung" müsse abgelehnt werden.[54] Die Verwendung des aaronitischen Segens sei am Grabe „ganz zu verwerfen"[55].

Richard Rothe formuliert in seiner Ethik zur Fürbitte sehr vorsichtig, diese möge sich „ohne Scheu" auch auf die Verstorbenen erstrecken, „wenngleich nur mit der bescheidensten Zurückhaltung"[56]. Darauf bezieht sich Rietschel in seiner Stellungnahme. Unter Bezugnahme auf die Erlaubnis der Fürbitte für die Toten in der privaten Andacht gebe es keinen triftigen Grund dafür, „der Gemeinde zu verbieten, was dem einzelnen zugestanden wird", soweit auch dies „mit der bescheidensten Zurückhaltung" geschehe.[57] Als Formel schlägt Rietschel 2 Tim 1,18 vor.

3.3 Die Entwicklung im 20. Jahrhundert

3.3.1 In den Agenden des 20. Jahrhunderts ist der klare Wille zu erkennen, die Traditionen der Anrede an den Verstorbenen und des Gebets für die Verstorbenen bei der Bestattung konsequent hinter sich zu lassen. In der lutherischen Agende III von 1963 besteht der einzige Hinweis zur Anrede an den Toten in der Anmerkung zur Bestattungsformel: „Wo die Einsegnung des Verstorbenen gliedkirchlich gestattet ist, kann hier gesprochen werden: ‚Friede sei mit dir (mit ihm, ihr) von Gott + dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste'."[58] Die Bestattungsformel selbst ist dagegen in der dritten Person formuliert. Die angebotenen Gebete nach der Predigt enthalten 1. den Dank für das Leben des Verstorbenen, 2. die Fürbitte für die Trauernden, 3. die Bitte um die eigene Orientierung an der himmlischen Herrlichkeit, 4. das Gedenken dessen, „den du als nächsten aus unserer Mitte abrufen wirst"[59]. Im zweiten Gebet findet sich immerhin die Bitte „Rechne ihm (ihr) um Jesu Christi willen seine (ihre) Sünde

51 Achelis, Lehrbuch (s. Anm. 28), 525.
52 Ebd.
53 Ebd., 524. Achelis war von 1882–1912 Professor in Marburg.
54 Rietschel, Lehrbuch (s. Anm. 23), 339.
55 Ebd., 340.
56 Zitiert nach ebd., 337.
57 Ebd., 338.
58 Agende III für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd. 3: Die Amtshandlungen, Berlin 1963, 138. 147.
59 Ebd., 171 (Gebet 1).

nicht zu und erwecke ihn (sie) nach deiner Gnade zur ewigen Herrlichkeit“ und im dritten Gebet die Bitte „Lass ihn nun schauen, was er (sie) geglaubt hat“[60]. Allerdings fällt im Vergleich zu den Bitten für die Lebenden auch hier „eine gewisse Einsilbigkeit auf“[61].

Der lutherischen Bestattungsagende von 1963 entspricht die unierte Agende von 1964. Das Gebet nach der Predigt darin enthält 1. Dank für das Leben des Verstorbenen, 2. Fürbitte für die Trauernden, 3. Bitte um die rechte Bereitung aller auf ihr Ende, 4. Bitte um das Zusammenbringen aller „in Deinem Himmlischen Vaterhaus“[62]. Anders als in der lutherischen Agende (und anders als im *Book of Common Prayer*) steht hier wieder die Bestattungsformel in der zweiten Person – wie in den Preußischen Agenden von 1822 und 1895.[63] Andererseits herrscht weiterhin Zurückhaltung gegenüber dem Handeln am Toten und der Fürbitte für ihn.

3.3.2 Analoges lässt sich in den Praktisch-Theologischen Entwürfen feststellen. Dabei ist zunächst an die Tatsache zu erinnern, dass aus dem Umfeld der Wort-Gottes-Theologie (der „Dialektischen Theologie“) ein zusammenfassendes Lehrbuch der Praktischen Theologie nicht hervorgegangen ist. Die von 1920 bis 1970 entstandenen Lehrbücher bzw. „Grundrisse“ kamen aus anderen theologischen Zusammenhängen.

Der Gießener Praktische Theologe Martin Schian (1869–1944) urteilte 1922 klipp und klar von der Fürbitte her, es könne keine evangelische „Einsegnung“ oder „Aussegnung“ des Toten geben: „Segnen hat nach evangelischem Verständnis die Bedeutung der Fürbitte; wir können uns aber unmöglich fürbittend für die Leiche an Gott wenden.“[64] Zwar wird man seiner Gleichsetzung von Segen und Fürbitte nicht einfach zustimmen können;[65] gleichwohl unterstreicht die Bemerkung den engen Zusammenhang von Fürbitte und Segen.

Der Bonner Praktische Theologe Emil Pfennigsdorf (1868–1952), der für die Fakultät im Nationalsozialismus eine verhängnisvolle Rolle spielen sollte, schrieb 1930, gegen eine Fürbitte für den Verstorbenen könne aus evangelischen

60 Ebd., 172 (Gebet 2) und 173 (Gebet 3).

61 Johannes Greifenstein, Das Gebet der Lebenden für die Toten. Anmerkungen zur Fürbitte für die Verstorbenen, in: JLH 58 (2019) 8–26, hier: 16.

62 Agende für die evangelische Kirche der Union, Bd. 2: Die kirchlichen Handlungen, Witten 1964, 95. Von den weiteren angebotenen Dank- und Fürbittengebeten (121–127) enthalten zwei (122. 127) auch knappe Fürbitten „für unseren entschlafenen Bruder (unsere entschlafene Schwester)“. Das zweite Gebet (127) ist das Bestattungsgebet des Serapion von Thmuis.

63 Vgl. Agende II (s. Anm. 62), 96.

64 Martin Schian, Grundriss der Praktischen Theologie, Gießen 1922, 203.

65 Vgl. Michael Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre, Tübingen ^{2}2020, 511–522 (§ 46: Sendung und Segen).

Grundsätzen nichts eingewandt werden: „Die Liebe, die alles glaubt und hofft, lässt sich nicht abhalten, auch den Entschlafenen noch in die Fürbitte einzuschließen."[66]

In der Praktischen Theologie des Breslauer Professors und Konsistorialrats Johannes Steinbeck (1873–1967) von 1932, die (wie auch Pfennigsdorf) in ihrer modern-positiven und religionspsychologischen Machart in gewisser Weise noch der Jahrhundertwende zugehört, heißt es, eine Bestattungsformel, die den Toten anredet („Von Erde bist du genommen, …"), sei „völlig sinnwidrig"[67]. Die Gebete dürften „keine Beziehung auf den Toten haben"; indessen sei es doch wohl geboten „Gott zu bitten, dass er seine Gnade über ihn walten lasse in Ewigkeit"[68].

In einem völlig anderen gesellschaftlichen und kirchlichen Zusammenhang kommt Manfred Mezger (1911–1996) im Jahre 1970 zu ähnlichen Ergebnissen: Man solle schon den Terminus „Aussegnung" am Sterbeort ebenso vermeiden wie den der „Einsegnung" am Grab, „weil sich zwangsläufig sofort die Meinung festsetzt, es handle sich hierbei um ein wirksames Handeln am Toten, mit allerlei halbsakramentalen Vorstellungen"[69]. Alle Rede und Anrede habe sich ausschließlich an die Lebenden zu richten – „der Tote wird keinesfalls mehr persönlich angeredet"[70].

Am konsequentesten in diesen Punkten ist übrigens die damals viel verwendete Privatagende „Gottesdienst menschlich" von Friedrich Karl Barth, Gerhard Grenz und Peter Horst. Hier gibt es keinerlei zeichenhaftes Handeln am Toten, keinerlei Anrede in der zweiten Person und keinerlei Fürbitten für den Verstorbenen. Eine der Bestattungsformeln lautet: „Wir begraben N.N., legen Erde zu Erde *(Erdwurf)*. Wir hoffen auf Gott. Unser Leben wird aufgehoben sein. Daran glauben wir."[71] An die Stelle von Gebeten treten vielfach „Meditationen", die den Gedanken in der Trauergemeinde Ausdruck geben sollen. Insgesamt herrscht eine große Nüchternheit. Traditionelle theologische Wendungen und Floskeln werden erkennbar vermieden.

66 Emil Pfennigsdorf, Praktische Theologie. Ein Handbuch für die Gegenwart, Bd. 2, Gütersloh 1930, 450.

67 Johannes Steinbeck, System der praktischen Theologie, Bd. 2, Leipzig 1932, 202.

68 Ebd.

69 Manfred Mezger, Bestattung, in: Praktisch-Theologisches Handbuch, hg. v. Gert Otto, Hamburg 1970, 81–92, hier: 91.

70 Ebd.

71 Friedrich Karl Barth u. a., Gottesdienst menschlich. Taufe, Konfirmation, Abendmahl, Eheschließung, Beerdigung. Eine Agende, Wuppertal ^{3}1977, 81.

4 Vom Ritus zum Prozess: Zur gegenwärtigen Praxis der evangelischen Bestattung

4.1 Zeichenhaftes Handeln an den Toten als Trost für die Hinterbliebenen

Die neuen Bestattungsagenden für das 21. Jahrhundert erweitern die Möglichkeiten des liturgischen und seelsorgerlichen Handelns. Sie lassen sich insgesamt durch drei Merkmale kennzeichnen. *Erstens* gehen diese Agenden davon aus, dass zur Bestattung nicht nur der einmalige Ritus gehört, sondern der gesamte Prozess der Trauerbegleitung.[72] Besonders bemerkenswert sind die Andachten zum Sechswochengedenken und zum Jahresgedenken in der UEK-Agende von 2004. *Zweitens* wird das Handeln am Toten, die gestisch deutliche zeichenhafte Zuwendung der Pfarrer:innen zum Sarg wesentlich offener gesehen als noch im 20. Jahrhundert (bzw. in der Zeit der Wort-Gottes-Theologie). Das Handeln am Toten[73] wird jetzt Ausdruck der Wertschätzung und Zeichen der grenzüberschreitenden Kraft des Evangeliums, und der Segen für den Toten wird als Gestalt der Fürbitte verstanden. Er wird im Kontext der Verkündigung gedeutet, nicht als Versuch magischer Einflussnahme.[74] Unter dem Einfluss dieses Verständnisses ist auch *drittens* bei der Fürbitte für die Verstorbenen wieder mehr möglich.

Die neuen Agenden gehen weiter prinzipiell davon aus, dass das rhetorische und rituelle Handeln bei und nach der Bestattung (etwa beim 6-Wochen-Gedenken oder beim Jahresgedenken am Totensonntag) den Hinterbliebenen gilt. Aber es wird auch berücksichtigt, dass bei der Bestattung, die in der Regel wenige Tage nach dem Tod stattfindet, der/die Tote noch als irgendwie gewohnheitsmäßig anwesend erlebt wird. Es macht für Angehörige und Freunde darum einen großen Unterschied aus, ob der Leichnam im Sarg bei der Trauerfeier anwesend ist oder nicht. Wenn der Sarg in der Trauergemeinde steht, gibt es das Bedürfnis, dem Toten zeichenhaft Ehre und Liebe zu erweisen. So formuliert die Einführung der Bestattungsagende von Kurhessen-Waldeck von 2005:

> „So können zum Beispiel die vielfältigen abschiedlichen Kontakte mit dem Verstorbenen, auch wenn er selbst nicht wirklich angesprochen werden kann, ihre Klärung und Intensivierung erfahren durch den Umgang mit dem Symbol seiner Gegenwart, dem Leichnam oder dem Sarg: Es ist die deutliche körperliche Zuwendung des Pfarrers

72 S. o. Abschnitt 2.4.2 mit Anm. 14.

73 Vgl. Christian Binder, Dass er über Lebende und Tote Herr sei. Gottes Handeln an den Lebenden und an den Toten in den liturgischen Texten der Bestattungsagenden, in: Thomas Klie u. a. (Hgg.), Praktische Theologie der Bestattung (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 17), Berlin u. a. 2015, 87–103.

74 Dazu vgl. Brouwer, Abschied von Dir (s. Anm. 14), 238 f.

> oder der Pfarrerin, Geste, Blick und Stimme; seine Berührung, seine Bezeichnung mit dem Kreuz; die Handauflegung bei der Aussegnung […].“[75]

4.2 Fürbitte für die Toten

4.2.1 Der historische Überblick hat gezeigt, dass die Frontstellungen der Reformation weiterhin die prinzipielle Richtung vorgeben, aber dennoch nicht von uneingeschränkter Gültigkeit sind. Die ablehnende und warnende Tendenz gegenüber dem Handeln an den Toten ist im Laufe des 19. Jahrhunderts und endgültig an der Wende zum 21. Jahrhundert der kritischen und vorsichtigen Abwägung von Möglichkeiten gewichen. Dabei wirkt besonders der geistesgeschichtliche Impuls der Aufklärung weiter. In ihrem Gefolge wurden Trauerriten (wie die Trauerreden) ausschließlich als Handeln an den anwesenden lebenden Menschen verstanden. Wenn darum heute in reformatorischer Tradition vor rituellem und theologischem Missbrauch gewarnt wird, dann werden solche Bedenken eher im Gestus der Erinnerung an evangelische Prinzipien laut als im Sinne der grundsätzlichen Ablehnung. Exemplarisch zitiert Johannes Greifenstein aus dem Württembergischen Gottesdienstbuch (Teilband Bestattung):

> „Eine Fürbitte für die Verstorbene oder den Verstorbenen entspricht dem Evangelium, solange sie nicht als Verfügung über Gottes Urteil oder als religiöse Leistung verstanden wird. Vielmehr befehlen wir im vertrauensvollen und Hilfe suchenden ‚Reden des Herzens mit Gott‘ (Württembergischer Katechismus) die Verstorbene oder den Verstorbenen gleichermaßen wie uns selbst dem Erbarmen Gottes an.“[76]

Die hier erwähnten Abgrenzungen verweisen lediglich auf theologisch Absurdes (menschliches Verfügen über Gottes Urteil) bzw. auf den evangelischen Selbstwiderspruch schlechthin (Verständnis des Gebetes als rechtfertigende Leistung). Man könnte die Passage darum auch so paraphrasieren: Die Fürbitte für die Toten um Gottes Erbarmen ist zu empfehlen, sofern man sich an den selbstverständlichen evangelischen Maximen orientiert (und nicht theologisch von allen guten Geistern verlassen ist).

4.2.2 Im ausgeführten Ordinarium der Bestattungsagende für Kurhessen-Waldeck lautet die Fürbitte für den Toten so: „[…] Wir bitten dich: Führe *ihn/sie* den Weg, den du mit *ihm/ihr* begonnen hast, zum verheißenen Ziel. Schau *ihn/*

[75] Agende für die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck, Bd. 4: Die Bestattung, Kassel 2006, 13.

[76] Gottesdienstbuch für die Evangelische Landeskirche in Württemberg, Teilband Bestattung, Stuttgart 2000, 35, zitiert nach Greifenstein, Gebet der Lebenden für die Toten (s. Anm. 61), 9, Anm. 3. Greifenstein merkt auch an, dass sich bei den Fürbitten der Fokus heute viel stärker auf die Effekte und Ziele bei den Betenden bzw. Anwesenden richte (vgl. ebd., 11). Darin wirkt zweifellos das Gebetsverständnis der Aufklärung weiter.

sie in Liebe an und vergib *ihm/ihr* und uns, was wir dir und einander schuldig geblieben sind. Herr, erbarme dich. Hilf der Familie […]."[77]

In den zusätzlich angebotenen Fürbittengebeten (unter ihnen das bekannte Gebet des Serapion von Thmuis) gibt es auch Passagen der Fürbitte für den Verstorbenen, z. B.: „Wir befehlen *ihn / sie* in deine treuen Hände. Was immer *er / sie* aus menschlicher Schwachheit in der Zeit seines Lebens versäumt hat, das vergib nach deiner großen Barmherzigkeit durch Jesus Christus, unsern Heiland. Erbarme dich *seiner / ihrer* und erfülle an *ihm / ihr*, was du verheißen hast."[78] Noch in mehreren der abgedruckten Gebete gibt es auch Fürbitten für die Verstorbenen.[79] Bei der Feier des Sechswochengedenkens nach derselben Agende[80] wird dann nur noch für die Angehörigen gebetet, ebenso ist es beim Jahresgedenken.[81]

4.2.3 Die lutherische Agende von 1996 urteilt sehr klar, dass das fürbittende Gebet für die Toten „in der über den Tod hinausreichenden Gemeinschaft mit Christus" begründet sei.[82] Die im Formular angebotene Fürbitte selbst ist dann allerdings sehr knapp: „Nimm *sie / ihn* gnädig auf und vollende dein Werk an *ihr / ihm* in Ewigkeit."[83] Im Textteil wird auch das Bestattungsgebet des Serapion von Thmuis abgedruckt.[84] Auch andere Gebete aus der angebotenen Sammlung enthalten zurückhaltende Fürbitten für den verstorbenen Menschen.[85]

Die Aussegnung mit dem Valetsegen soll ebenfalls ihren Platz haben.[86] Die Segnung der Toten nach der Grablegung wird „im Sinn einer intensiven Form des fürbittenden Gedenkens" verstanden und befürwortet, wenngleich auch die Bedenken dagegen berücksichtigt werden sollen.[87] Die vorgeschlagene Form des Segens spricht den Toten jedoch nicht an, sondern wählt die dritte Person: „Friede sei mit *ihr/ihm* von Gott, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist."[88]

77 Agende 4 (s. Anm. 75), 30.
78 Ebd., 196 f.
79 Vgl. ebd., z. B. 197 (Gebet 3); 199 (Gebet 7); 202 (Gebet 14); 207 (Gebet 21); 231 (Gebet 65). Das Hauptgewicht der Fürbitten liegt allerdings eindeutig bei den Lebenden.
80 Vgl. ebd., 123.
81 Vgl. ebd., 133.
82 Agende für Ev.-luth. Kirchen und Gemeinden, Bd. 3, Teil 5: Die Bestattung, Hannover 1996, 20.
83 Ebd., 53.
84 Vgl. ebd., 153 f.
85 Vgl. ebd., z. B. 154 f. (Gebet 2); 157 (Gebet 4); 158 f. (Gebet 6).
86 Vgl. ebd., 21; s. 35 den Wortlaut des Valetsegens.
87 Ebd., 22.
88 Ebd., 57; abgedruckt als Fußnote mit dem Hinweis: „Wo die Ordnung der Gliedkirche dies vorsieht."

4.2.4 Was die Anrede in der 2. Person angeht, sind die Vorschläge in der Agende 5 der UEK von 2004 besonders weitgehend. Bei der Andacht im Sterbehaus sieht diese Agende die Verabschiedung durch die Angehörigen mit den Worten „Friede sei mit dir", „Gott behüte dich" oder „Gott befohlen" vor.[89] Bei der Abschiedsandacht im Sterbezimmer wendet sich der Liturg/die Liturgin dem Toten zu und spricht Ps 121,7 f. oder die Antiphon „In paradisum" in der Form, die schon viele Jahrzehnte von der Evangelischen Michaelsbruderschaft bei Bestattungen verwendet wird.[90] Die eigentliche Fürbitte für den Toten/die Tote beim Bestattungsgottesdienst ist wiederum sehr knapp: „Für unsere verstorbene Schwester in Christus N. N./unseren verstorbenen Bruder in Christus N. N., dass Gott sie/ihn aufnehme in sein ewiges Reich."[91] Im reichen Gebetsteil findet sich das Gebet des Serapion von Thmuis.[92] Die im sehr reichhaltigen Textteil angebotenen Gebete haben ihren Schwerpunkt auf der Fürbitte für die Trauernden.

Am Grab wird nach der neuen Agende der UEK auch – fakultativ – der Abschiedssegen mit den Formulierungen „Friede sei mit dir von Gott, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist" oder „Der Segen Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, sei mit dir und bleibe bei dir in Ewigkeit" vorgeschlagen.[93] Damit ist die Einsegnung des Toten aus dem 19. Jahrhundert wieder ermöglicht worden.

Christian Brouwer bewertet die jüngste Entwicklung im Hinblick auf die Kraft des Segens „gegen die segensfeindlichen Gewalten" als durchaus positiv: „Eine Segnung Verstorbener scheint vor diesem Hintergrund geradezu geboten."[94] Brouwer spricht unter Bezugnahme auf Emanuel Lévinas sogar von „Kommunikation" mit den Toten: „[…] die im Sarg oder auf dem Sterbebett liegende Tote spricht in ihrer Existenz als Tote die Umstehenden an. Das ist eine Anrede, nicht laut und doch so schreiend wie keine lautwerdende."[95] Die neue Agende von 2004 thematisiert andererseits sehr viel mehr das Handeln Gottes an den Hinterbliebenen als an den Toten. Christian Binder formuliert zugespitzt den Eindruck, „als habe Gott in den vierzig Jahren zwischen dem Erscheinen der

89 Bestattung. Agende Bd. 5 für die Union Evangelischer Kirchen in der EKD, hg. v. Kirchenkanzlei der UEK, Bielefeld 2004, 60.

90 Vgl. ebd., 65.

91 Ebd., 84.

92 Vgl. ebd., 266.

93 Ebd., 87. Für eine Urnenbeisetzung ist der Segen nicht vorgesehen, weil der/die Verstorbene in diesem Falle nicht mehr leiblich präsent sei (vgl. ebd., 126).

94 Brouwer, Abschied von Dir (s. Anm. 14), 238.

95 Ebd., 244.

EKU-Agende und ihrer Nachfolgerin einen Großteil seiner spezifischen Handlungskompetenz verloren“[96].

Auch die UEK-Bestattungsagende von 2004 nimmt das Konzept des Bestattens als eines gestreckten Vorganges sehr ernst. Es finden sich Formulare für Andachten am Sterbebett, für eine Andacht nach Eintritt des Todes, für den Abschied im Sterbezimmer, für die Abholung aus dem Sterbehaus und für das Totengedenken sechs Wochen und ein Jahr nach dem Tod.

5 Fazit

Die Fürbitte für die Verstorbenen findet sich in der Liturgie der evangelischen Kirche vor allem im Zusammenhang der Bestattung. Dabei wird in den jüngsten Agenden (nach dem Jahr 2000) das Bestatten mehr und mehr als ein liturgischer, aber auch als ein Seelsorge- und Bildungs*prozess* verstanden. In diesen weiten Rahmen gehört auch die Fürbitte. Da es einen engen mittelalterlichen Zusammenhang von Fürbitte und Ablass gegeben hat, ist und bleibt die liturgische Entfaltung an diesem Punkt sehr begrenzt. Maßgeblich ist weiterhin das Prinzip, dass auf das Geschick des Verstorbenen kein Einfluss genommen werden kann und soll. Am konsequentesten war an diesem Punkt Calvin, aber auch die lutherische Tradition gestand die Fürbitte für die Verstorbenen zwar dem privaten Gebet zu, um dieses gleichzeitig der kirchlichen Liturgie zu verwehren.

In der Zeit des aufkommenden Bürgertums mit seiner Tendenz zum Individualismus wuchs das Bedürfnis, den Toten als Individuum in den Mittelpunkt des bestattenden Handelns zu stellen. Dies lässt sich im 19. Jahrhundert an der aufkommenden Praxis studieren, den Toten im Sterbehaus „auszusegnen“, im offenen Grab „einzusegnen“ und ihn dabei mit „Du“ anzusprechen. Galt dies für die herkömmliche Sicht des Protestantismus als unzulässig, kommen jüngst wieder Stimmen auf, die auf das Empfinden der Hinterbliebenen kurz nach dem Tod eines nahen Menschen verweisen. Werden die Verstorbenen in dieser Zeit der Trauer noch vielfach intuitiv mit „Du“ angesprochen (wie ein Leben lang vorher), warum muss die Liturgie dann den Menschen verwehren, was ihrem natürlichen Empfinden entspricht?

Damit werden auch die Fürbitten für die Toten und die Riten bei der Bestattung im Protestantismus pluraler, liberaler und humaner. Sie sind im 21. Jahrhundert stärker am Empfinden der Trauernden orientiert als an klassischen evangelischen Lehrbeständen. Die Unterschiede gegenüber dem katholischen Verständnis und die Prägungen durch die Reformation bleiben gleichwohl deutlich erkennbar.

[96] Binder, Dass er über Lebende und Tote Herr sei (s. Anm. 73), 102.

„In the middest of lyfe we be in death …“

Das Gebet für Verstorbene in der anglikanischen (und methodistischen) Tradition. Eine vorläufige Spurensuche in Lehre und Liturgie[1]

Hans-Jürgen Feulner

„In the middest of lyfe we be in death“ („Mitten im Leben sind wir im Tod“) geht auf die mittelalterliche Antiphon *Media vita in morte sumus* zurück, die man vom Beginn des 17. Jahrhunderts an fälschlicherweise Notker I. von St. Gallen (auch bekannt als Notker Balbulus; † 912) zuschrieb.[2] Sie wird erstmals in verschiedenen Quellen aus dem 11. Jahrhundert erwähnt.[3] Martin Luther hat 1524 die Antiphon, im Anschluss an ältere Vorlagen,[4] unter dem Titel „Mytten wir ym leben synd / mit dem todt vmbfangen“ ins Deutsche übertragen, allerdings um zwei Strophen ergänzt.[5] Diese Fassung erfuhr dann große Verbreitung in

1 Alle Internetlinks des Artikels wurden letztmalig am 16. September 2024 geöffnet. Wenn nicht anders angegeben, stammen alle deutschen Übersetzungen vom Verfasser.

2 Vgl. Peter Wagner, Das Media vita, in: Schweizerisches Jahrbuch für Musikwissenschaft 1 (1924) 18–40; Walther Lipphardt, „Mitten wir im Leben sind“. Zur Geschichte des Liedes und seiner Weise, in: JLH 8 (1963) 99–118; Gerhard Hahn, 518 – Mitten wir im Leben sind, in: Ders. – Jürgen Henkys (Hgg.), Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch (Handbuch zum evangelischen Gesangbuch 3/9), Göttingen 2004, 69–78.

3 Vgl. Walther Lipphardt, Art. Media vita in morte sumus (deutsch), in: Kurt Ruh u. a. (Hgg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 6, Berlin ^{2}1987, 271–275, hier: 271 f.

4 Vgl. Mitten wir im Leben sind, in: WA 35, 126–132, hier: 126 f. – Vgl. auch Franz Karl Prassl, Das Mittelalter, in: Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch, hg. v. Christian Möller (Mainzer Hymnologische Studien 1), Tübingen 2000, 29–68, hier: 47; Therese Bruggisser-Lanker, Musik und Tod im Mittelalter. Imaginationsräume der Transzendenz, Göttingen 2010, 182.

5 Luthers dreistrophiges Lied findet sich im *Erfurter Enchiridion* (1524): Eyn Enchiridion oder Handbüchlein. eynem ytzlichen Christen fast nutzlich bey sich zuhaben / zur stetter

DOI 10.17438/978-3-402-25126-3

zahlreichen protestantischen und auch katholischen Gesangbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts bis in die Gegenwart hinein.[6]

Auch in der anglikanischen (und methodistischen) Tradition spielt diese bekannte Antiphon eine wichtige Rolle, so z. B. in *The Ordre for the Buriall of the Dead* des ersten *Book of Common Prayer* von 1549 (BCP 1549)[7] und den nachfolgenden klassischen Ausgaben (1552, [1559], 1662). In den angelsächsischen Ländern findet sich diese Antiphon ebenfalls in Gesangbüchern (*hymnals*) oder als *Choral Settings* der verschiedenen Konfessionen.

Dieser Artikel beschäftigt sich vor allem mit der Anglikanischen Kirche in England (*Church of England*) und, als Exkurs, mit der Methodistischen Kirche in den USA (*United Methodist Church*) bezüglich des Gebetes für Verstorbene in der *Lehre* und davon abhängig im *Gottesdienst*. Die Problematik der mit dem Totengebet verbundenen katholischen Fegefeuerlehre muss gegebenenfalls mitberücksichtigt werden. Dabei können aus der Fülle der Quellen, vor allem der liturgischen Formulare für Begräbnisse, nur einige wenige Schlaglichter auf Geschichte und Gegenwart gerichtet werden.[8] Das Liedgut muss weitgehend außer Acht gelassen werden.

1 In der Anglikanischen Kirchengemeinschaft

Die mehrere Jahrhunderte lang von religiösen Emotionen bestimmte Geschichtsschreibung hatte das Bild über die Reformation in England verdunkelt.[9] In

vbung vnd trachtung geystlicher gesenge vnd Psalmen / Rechtschaffen vnd kunstlich verteutscht, Erfurt 1524, fol. 11: „Der Lobsanck / Mitten wir ym leben synd".

6 Vgl. Albrecht Hausmann, *Mitten wyr ym leben sind*. Ein Neufund zur Vorgeschichte eines Kirchenliedes von Martin Luther, in: Freimut Löser – Ralf G. Päsler (Hgg.), Vom vielfachen Schriftsinn im Mittelalter [FS Dietrich Schmidtke] (Schriften zur Mediävistik 4), Hamburg 2005, 103–122; Ansgar Franz, „Mitten wir im Leben sind", in: Ders. u. a. (Hgg.), Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur. Mit besonderer Berücksichtigung ausgewählter Lieder des Erzbistums Köln, Stuttgart 2017, 789–795; Ders., „Wir sind mitten im Leben zum Sterben bestimmt", in: Die Lieder des Mainzer Gotteslob. Geschichte – Musik – Spiritualität, hg. v. Ders. u. a., Ostfildern 2022, 836–840.

7 Vgl. Brightman 2, 848–879.

8 Vieles muss aus Platzgründen hier ungesagt bleiben und bedarf einer ausführlicheren Studie, vor allem eine detaillierte Analyse der vielfältigen gegenwärtigen liturgischen Agenden. Eine ausführlichere Fassung dieses Beitrages (mit mehr Textbeispielen) soll 2025 in *Ex Fonte – Journal of Ecumenical Liturgical Studies* publiziert werden.

9 Vgl. v. a. Philip Hughes, The Reformation in England, London 1963; Arthur G. Dickens, The English Reformation, London ^{2}1989; Christopher Haigh (Hg.), The English Reformation Revised, Cambridge 1987; Ders., English Reformations. Religion, Politics, and Society under the Tudors, Oxford 1993; David G. Newcombe, Henry VIII and the English Reformation, London – New York 1995; Derek Wilson, A Brief History of the English Reformation […], Philadelphia u. a. 2012; Peter Marshall, Reformation Eng-

der kontinentalen Kirchengeschichtsschreibung versuchte man lange Zeit, die englische Reformation im Wesentlichen auf einen reinen Willkürakt Heinrichs VIII. († 1547) als Folge seiner Trennung von Katharina von Aragonien († 1536) zurückzuführen. Es gibt allerdings gewichtige Zeugnisse dafür, dass sich England auch ohne diesen König der von Kontinentaleuropa ausstrahlenden Reformation auf Dauer nicht hätte verschließen können. Die sozialen, religiösen und theologischen Anliegen der damaligen Zeit dürfen keinesfalls außer Acht gelassen werden, wenngleich der *äußere* Anlass für das Reformationsgeschehen in England zunächst eindeutig eine kirchen*politische* Angelegenheit war, die vor dem Hintergrund des stark entwickelten englischen Landeskirchentums[10] den Bruch mit Rom noch erleichterte. Unter Heinrich VIII., der ursprünglich den reformatorischen Ideen gegenüber äußerst ablehnend war,[11] kam es zunächst zu einem Schisma (1534; *Act of Supremacy*[12]). Aus diesem entwickelte sich im Laufe der Zeit, besonders unter Eduard VI. († 1553) und Elisabeth I. († 1603), die englische Staatskirche (*Church of England*) mit ihrem stark reformatorischen Einschlag,[13] die jedoch stets traditionell-katholische Züge in der hierarchischen Struktur, in der Liturgie und im Frömmigkeitswesen beibehielt.

1.1 Eschatologische Vorstellungen in der Lehre

Auf die umfangreichen und folgeschweren kirchenpolitischen Umbrüche folgten nach 1534 Reformen in der kirchlichen Lehre und später auch in der Liturgie. Obwohl Heinrich VIII. den protestantischen Lehren (zunächst) eher abgeneigt war,[14] sah er sich dennoch genötigt, den immer stärker hervortretenden, vom

land 1480–1642, London – New York [2]2012; Alec Ryrie, The English Reformation. A Very Brief History, London 2020 u. v. m.

10 Zur vorreformatorischen Kirche in England vgl. auch Christopher Harper-Bill, The Pre-Reformation Church in England 1400–1530 (Seminar Studies in History), London [2]1996.

11 Nachdem Martin Luther am 3. Jan. 1521 exkommuniziert worden war, gab der theologisch gebildete Heinrich VIII. seine in lateinischer Sprache abgefasste *Assertio Septem Sacramentorum adversus Martinum Lutherum* (gedruckt 1521 in London und Rom, 1562 in Paris) heraus, die in erster Linie gegen Luthers *De captivitate Babylonica Ecclesiae* (Okt. 1520; WA 6, 497–573) gerichtet war, was ihm (und seinen Nachfolger:innen bis heute) von Papst Leo X. den Ehrentitel *Fidei Defensor* einbrachte.

12 Ein am 3. Nov. 1534 vom englischen Parlament erlassenes Gesetz (26 Hen. VIII c. 1), das den König zum Oberhaupt der Kirche in England machte. Text in Henry Gee – William J. Hardy (Hgg.), Documents Illustrative of English Church History, London 1910, 243.

13 Vgl. Diarmaid MacCulloch, The Later Reformation in England, 1547–1603, Basingstoke [2]2001.

14 Die Lehre vom Fegefeuer und päpstliche Ablässe wurden zunächst in England von höchst einflussreicher Seite aus verteidigt: in der *Assertio Septem Sacramentorum* (1521) von Heinrich VIII. (Assertio Septem Sacramentorum, or Defence of the Seven Sacraments of Henry VIII, King of England, hg. v. Louis O'Donovan, New York 1908, 186–463),

neuen Erzbischof von Canterbury Thomas Cranmer († 1556), vorerst noch insgeheim geförderten reformatorischen Bestrebungen moderat entgegenzukommen. Bereits zuvor, im Oktober 1528, enthielt *The Obedience of a Christian Man* von Luthers Schüler William Tyndale († 1536)[15] die ersten systematischen Angriffe auf das Fegefeuer und die Fürbittpraxis in einem englischen Buch.[16] Das Ende 1528 oder Anfang 1529 in Antwerpen gedruckte Pamphlet *A Supplicacyon for the Beggers*[17] des im Exil lebenden Juristen Simon Fish († 1531) widmete sich zwar nur auf wenigen Seiten der direkten Verurteilung des Fegefeuers, hob aber treffsicher jene Aspekte hervor, die diese Lehre am angreifbarsten machten und die in späteren Angriffen auch immer wieder aufgegriffen wurden: das Fehlen einer biblischen Grundlage sowie die mögliche Verbindung mit klerikalen Missbräuchen und mit der Autorität des Papstes. Zu erwähnen wäre noch die Schrift *A Disputation of Purgatory* (*A Disputacion of Purgatorye, divided into thre bokes*) aus dem Jahre 1531 von John Frith († 1533)[18], einem Freund von Tyndale, als protestantische Antwort auf Thomas More († 1535)[19], John Rastell († 1536)[20] und Bischof John Fisher († 1535).

Das Ausmaß, in dem das Henricianische Regime nach dem Bruch mit Rom radikale Angriffe auf die traditionelle Theologie des fürbittenden Gebetes und des Purgatoriums tolerierte, ja sogar noch förderte, ist bemerkenswert.[21] In den Jahren zwischen 1536 und 1543 erschienen mehrere Bekenntnisschriften (*Confessions of Faith*) und andere Dokumente, in denen die in der Zwischenzeit

der *Assertionis Lutheranae Confutatio* (1523) von John Fisher (*Assertionis Lutheranae Confutatio* [1523], Köln 1524, 259–267 [art. 37]) und der *Responsio ad Lutherum* (1523) von Thomas More (Responsio ad Lutherum, hg. v. John M. Headley [Yale Edition of the Complete Works of St Thomas More 5], New Haven/CT – London 1969, 257–259. 327–329).

15 William Tyndale, The obedie[n]ce of a Christen man and how Christe[n] rulers ought to governe […], Antwerpen 1528.

16 William Tyndale, Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scripture, hg. v. Henry Walter (Parker Society), Cambridge 1848, 148. 158. 235–238. 243–249. 268–272. 302 f. 318–321.

17 Simon Fish, A Supplication for the Beggars, hg. v. Edward Arber (The English Scholar's Library of Old and Modern Works 4), London 1878.

18 John Frith, A Disputation of Purgatory, in: The Work of John Frith, hg. v. Nicholas Th. Wright (The Courtenay Library of Reformation Classics 7), Oxford 1978, 81–203.

19 Vgl. auch die apologetische Schrift von Thomas More, The supplycacyon of soulys. Made by syr Thomas More knyght councellour to our souerayn lorde the Kynge and chauncellour of hys Duchy of Lancaster. Agaynst the supplycacyon of beggars, London 1529.

20 John Rastell war Mores Schwager und veröffentlichte im Oktober 1530 sein Buch: A New Boke of Purgatory whiche is a Dyaloge & Dysputacyon […], London 1530.

21 Vgl. dazu Peter Marshall, Beliefs and the Dead in Reformation England, Oxford 2004, 53–92.

sich in England verbreitenden protestantischen Anschauungen immer deutlicher Oberhand gewinnen konnten.

Zehn Artikel / Ten Articles (1536)[22]

Im Juli 1536 ließ der König von der *Convocation*[23] *of Canterbury* die sogenannten *Articles about Religion* (kurz: *Ten Articles*) verabschieden,[24] die den Gläubigen von den Pfarrern in den Predigten verlesen und erklärt werden mussten.[25] Obgleich diesen mehrdeutig formulierten Artikeln nachgesagt wird, sie seien eine Annäherung an lutherische Lehrmeinungen,[26] waren sie in den Ausdrucksformen jedoch noch recht „katholisch“ gehalten, selbst in der Frage der Rechtfertigung (Art. 5).[27] In der Frage der Existenz des Fegfeuers waren die *Zehn Artikel* zweideutig. In Art. 10 wurde festgestellt, dass „the place where they [die Seelen der Verstorbenen] be, the name thereof, and kind of pains there“ auf Grundlage der Hl. Schrift ungewiss seien. Das Gebet für die Verstorbenen und die Totenmessen wurden als Mittel zur Linderung der Schmerzen der verstorbenen Seelen im Fegefeuer zugelassen. Das Buch der Makkabäer wurde erwähnt wie auch „divers[e] ancient doctors“, aber es wurde nichts über deren kanonischen Status ausgesagt. Missbräuche im Zusammenhang mit dem Fegefeuer, wie die Behauptung, dass päpstliche Ablässe oder an bestimmten Orten angebotene Totenmessen unmittelbar vom Fegefeuer befreien können, wären jedoch abzulehnen.[28]

Die *Zehn Artikel* verurteilten die *päpstlichen* Ablässe, der Ablass als solcher wurde jedoch nicht formell verboten. Noch im Dezember 1536 bot Bischof

22 Vgl. Gerald Bray (Hg.), Documents of the English Reformation, 1526–1701, Cambridge 1994 [korr. Nachdruck 2004], 162–174. Siehe auch: www.henryviiithereign.co.uk/1536-ten-articles.html.

23 Die *Convocations* von Canterbury und York sind die synodalen Kirchenversammlungen der Bischöfe und des Klerus jeder der beiden Provinzen, aus denen die *Kirche von England* besteht.

24 „Articles devised by the kynges highnes majestie, to stablyshe christen quietnes and unitie amonge us […], approved by the consent and determination of the hole clergie of this realme“, so der Titel in der 1536 von Thomas Barthelet in London veröffentlichten Ausgabe. Abgedruckt in: Charles Lloyd, Formularies of Faith Put Forth by Authority During the Reign of Henry VIII […], Oxford 1856, xiii–xxxii [Barthelet-Edition]. 1–20 [British Library: Cotton MSS., Cleop. E. v.] – Vgl. Hughes, Reformation in England 2 (s. Anm. 9), 29 f.; Marshall, Beliefs and the Dead (s. Anm. 21), 73–76.

25 The First Royal Injunctions (1536), in: Gee – Hardy, Documents (s. Anm. 12), 269–274, hier: 270 f.

26 Vgl. Dickens, English Reformation (s. Anm. 9), 200.

27 Vgl. auch Thaddaeus A. Schnitker, The Church's Worship. The 1979 American Book of Common Prayer in a Historical Perspective (EHST 351), Frankfurt a. M. u. a. 1989, 11.

28 Vgl. auch Marshall, Beliefs and the Dead (s. Anm. 21), 73 f.

John Veysey († 1554) von Exeter 40 Tage Ablass an, um zum Unterhalt einer Brücke in seiner Diözese beizutragen.[29]

Bishops' Book / The Institution of the Christian Man (1537)

Die Tatsache, dass die *Zehn Artikel* die Lehrkontroverse nicht lösen konnten, veranlasste Thomas Cromwell († 1540), Stellvertreter des Königs in geistlichen Angelegenheiten und Konstrukteur der „Henrician Reformation" in England, im Februar 1537 eine nationale Synode von Bischöfen und hochrangigen Geistlichen zur weiteren theologischen Diskussion einzuberufen. Diese Synode brachte ein Buch mit dem Titel *The Institution of the Christian Man*[30] (im Volksmund *The Bishops' Book* genannt) hervor. In dieser im Katechismusstil gehaltenen Handreichung für den Klerus hat das theologische Lehrgebäude der Kirche von England erstmalig eine systematische Formulierung erfahren. Das *Bishops' Book* bewahrte den Semi-Lutheranismus der *Zehn Artikel*. Der Artikel über das Fegefeuer wurde unverändert in das neue Buch übernommen.[31] Da das *Bishops' Book* jedoch den König nicht völlig zufriedenstellte, wurde es nie von der Krone oder der *Convocation* autorisiert, weshalb die *Ten Articles* zunächst weiterhin der dogmatische Lehrstandard der *Church of England* blieben.[32]

King's Book / The Necessary Doctrine and Erudition for Any Christian Man (1543)

Es erfolgte eine offizielle Revision der katechetischen Lehrschrift, die als *Bishops' Book* der festländischen Reformation nahestand. Die Ausrichtung der Änderungen, die Heinrich VIII. zumeist persönlich angeordnet hatte, bedeutete in einigen Punkten ein gewisses Zurückkehren zur traditionellen Lehre. Das neue Buch, das im Mai 1543 mit einer königlichen Vorrede herausgegeben und

29 Vgl. Nicholas Orme, Indulgences in the Diocese of Exeter, 1100–1536, in: Report and Transactions of the Devon Association for the Advancement of Science, Literature and Art 120 (1988) 15–32, hier: 26.

30 Das im August 1537 von Thomas Berthelet gedruckte Buch trug den Titel: The Institution of a Christen Man, conteynynge the Exposytion or Interpretation of the commune Crede, of the seuen Sacramentes, of the x. commandementes, and of the Pater noster, and the Aue Maria, Justyfication & Purgatory (London 1537). Engl. Text bei Lloyd, Formularies of Faith (s. Anm. 24), 21–211; eine Beurteilung bei Hughes, The Reformation in England 2 (s. Anm. 9), 30–46.

31 Text in Lloyd, Formularies of Faith, 210 f.

32 Das Buch, dessen Inhalt aufgrund bischöflicher Verfügungen durch die Pfarrer den Gläubigen verkündet werden musste [vgl. z. B. David Wilkins (Hg.), Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, Bd. 3, London 1737, 844. 864], wurde zunächst nur für drei Jahre zugelassen, während derer es gründlich überarbeitet werden sollte, bevor es unter *königlicher* Autorität veröffentlicht hätte werden sollen, was nie geschah. Vgl. Peter Marshall, Heretics and Believers. A History of the English Reformation, New Haven/CT – London 2018, 255–258; Martin Davie, Our Inheritance of Faith. A Commentary on the Thirty Nine Articles, West Knapton 2013, 17.

deshalb auch *King's Book* genannt wurde,[33] war an sich nichts anderes als eine umgearbeitete Neuauflage des Buches von 1537.[34] Auch in der Abhandlung über das Fegefeuer gab es Änderungen und vor allem Ergänzungen (im protestantischen Sinne).[35]

Bereits anhand der Überschrift dieses Artikels fällt auf, dass das Wort „purgatory“ umschrieben und der theologische Schwerpunkt somit eindeutiger auf das Gebet für die Verstorbenen gelenkt wurde. Die Gläubigen wurden ermutigt, sich einer Benennung des „Fegefeuers“ zu enthalten und nicht mehr darüber zu streiten oder seine Existenz zu begründen, weil das Purgatorium im Zusammenhang mit Missbräuchen, die von den Anhängern und Befürwortern des römischen Papsttums eingeführt worden seien, steht. Auch hier wird der päpstliche Ablass und damit die Lehre vom Fegefeuer mit der Funktion des Bischofs von Rom zusammengebracht. Desweiteren wurde versucht, theologisch zu begründen, dass niemand (damit ist auch der Papst gemeint) wissen könne, ob Gebete oder Messen für die Toten einer einzelnen Seele zugute kämen, und dass es daher besser sei, Gebete für „the universal congregation of Christian people, quick and dead“ zu sprechen. Dieser Gedanke, dass es unangemessen sei, Messen für die Seelen bestimmter Personen zu feiern, stand in völligem Widerspruch zu der Auffassung, die dem gesamten mittelalterlichen Fürbittwesen zugrunde lag. Gebete für die verstorbenen Seelen wurden durchaus immer noch zu den guten Werken gezählt, die Menschen als barmherzig auswiesen, aber sie konnten nur noch mit der sehr allgemeinen Begründung gerechtfertigt werden, dass die Verstorbenen Glieder desselben mystischen Leibes Christi bleiben, zu dem die lebenden Gläubigen gehören.

Anders als die *Ten Articles* (1536), vermied das *King's Book* sorgfältig jede Erwähnung von „pain“. Stattdessen wurde zum Gebet für die Verstorbenen aufgerufen, nicht wegen ihrer Qualen oder wegen der Ungewissheit der Lebenden über ihren Zustand, sondern weil sie Teil des mystischen Leibes Christi seien, in dem alle Glieder – sowohl die Lebenden als auch die Toten – durch die Nächstenliebe verpflichtet sind, füreinander Fürsprache einzulegen. Die am Ende erwähnten Praktiken wurden nun noch schärfer als abzuschaffende Missbräuche charakterisiert.

33 Der Originaltitel, herausgegeben von Thomas Barthelet, lautet: A Necessary Doctrine and Ervdition for any Christen man, set furthe by the kynges maiestie of Englande &c. (London 1543). Text in: Lloyd, Formularies of Faith (s. Anm. 24), 213–377. – Das *King's Book* wurde durch den *Act for the Advancement of True Religion* (34 & 35 Hen. VIII c. 1) des Parlaments gesetzlich verankert und löste damit die *Zehn Artikel* ab.

34 Eine Beurteilung bei Hughes, Reformation in England 2 (s. Anm. 9), 46–60; Alan Kreider, English Chantries. The Road to Dissolution (Havard Historical Studies 97), Cambridge/MA 1979, 150–152.

35 Text in Lloyd, Formularies of Faith (s. Anm. 24), 375–377.

Da man gemäß der kirchlichen Lehre glaubte, dass der Papst als Nachfolger des Petrus sowohl im Fegefeuer als auch auf Erden binden und lösen könne,[36] war die gesamte Problematik des Fegefeuers untrennbar mit dem Papsttum verbunden. Der Zusammenhang zwischen der strikten Unterbindung der päpstlichen Autorität in England und dem Beginn des offiziellen Angriffs auf die Vorstellung des Fegefeuers ist daher eindeutig. Der calvinistisch geprägte, englische Theologe John Foxe († 1587) datierte den Beginn dieses Prozesses korrekt auf das Jahr 1534, „at what time purgatory and such trumpery began to grow in contempt"[37]. Im späten Frühjahr desselben Jahres erließ Erzbischof Cranmer ein Dekret, das allen Predigern in beiden Kirchenprovinzen befahl, gegen das Papsttum zu predigen, und ihnen verbot, sich über das Fegefeuer zu äußern.[38] Ein letzter Versuch, das Totengedenken noch in Heinrichs Regierungszeit zu reformieren, wurde im Januar 1546 durch Cranmer unternommen. Er verfasste einen Brief, den der König unterzeichnen sollte, mit der Anordnung, dass „vigil, watching, and ringing of bells all the night long" in der Nacht von Allerheiligen als eine abergläubische Unsitte abgeschafft werden müssten.[39]

Forty-Two Articles (1553)

Nach dem Tod von Heinrich VIII. im Jahr 1547 bestieg sein noch minderjähriger Sohn als Eduard VI. den englischen Thron. Die englische Reformation konnte nun Fahrt aufnehmen und die früheren, sehr traditionellen *Six Articles* (1539)[40] wurden rasch aufgehoben.[41] Das BCP 1549, hauptsächlich ein Werk von Erzbischof Cranmer, beinhaltete eine protestantisch erneuerte Liturgie (noch mit einigen katholischen Zügen), und das BCP 1552 war sogar noch deutlicher protestantisch (calvinistisch) geprägt. Um die Englische Kirche vollständig protestantisch zu machen, plante Cranmer auch eine Reform des Kirchenrechts und die Ausarbeitung einer prägnanten Lehrsammlung, die zu den *42 Artikeln* werden sollte. Cranmer hatte bereits 1549 damit begonnen, von

36 Vgl. das Dekret *Cum postquam* (9. Nov. 1518) an Cajetan de Vio (DH 1448); s. auch DH 1026. 1398. 1405–1407.

37 The Acts and Monuments of John Foxe, Bd. 5, hg. v. Josiah Pratt, London [4]1877, 601.

38 The Works of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury, Bd. 2: Miscellaneous Writings and Letters of Thomas Cranmer […], hg. v. John E. Cox (Parker Society), Cambridge 1846, 460–462 (Original in British Library: Cotton MSS., Cleop. E. v.).

39 Letter CCLXVI. To King Henry VIII., in: The Remains of Thomas Cranmer, D.D. Archbishop of Canterbury, Bd. 1, hg. v. Henry Jenkyns, Oxford 1833, 317–322, hier: 321.

40 Die *Six Articles* wurden im Juni 1539 veröffentlicht und erlangten, anders als die *Ten Articles*, sogar Gesetzeskraft [31 Hen. VIII c. 14; Gee – Hardy, Documents (s. Anm. 12), 303–319]. Auf Verstöße gegen diese Artikel wurden harte Strafen verhängt: die Leugnung der Transsubstantiation wurde mit der Verbrennung bestraft, die eines der anderen Artikel mit Hängen oder lebenslänglicher Haft.

41 Durch den sog. *Treason Act* (1 Edw. VI c. 12) vom 24. Dez. 1547.

neuen Geistlichen und theologischen Lehrern die Unterzeichnung bestimmter Lehrartikel zu verlangen. Im Jahr 1551 legte er den Bischöfen einen Entwurf einer Sammlung von Lehrartikeln zur Prüfung vor. Die *42 Artikel* waren jedoch insofern ehrgeiziger, als sie als endgültige Erklärung der Lehre für die *Church of England* gedacht waren,[42] ähnlich wie das lutherische *Augsburger Bekenntnis* (1530).

1551 beauftragte das *Privy Council* Cranmer mit der Abfassung von Religionsartikeln. Im darauffolgenden Jahr wurde sein Entwurf an einige Bischöfe zur Stellungnahme geschickt,[43] dann an die Kapläne des Königs und schließlich an das *Privy Council*.[44] Der Text scheint weitgehend so geblieben zu sein, wie Cranmer ihn entworfen hatte, und wurde unter dem Titel *Articles agreed on by the bishoppes, and other learned menne in the synode at London, in the yere of our Lorde Godde, M.D.LII.* herausgegeben.[45] Das *Privy Council* erließ am 19. Juni 1553 im Namen des Königs ein Mandat, dass alle Geistlichen das Dokument unterzeichnen sollten.[46]

In den Artikeln über die Erbsünde, die Rechtfertigung, die Prädestination und das Abendmahl ist der Einfluss reformierter Theologen deutlich erkennbar[47] (v. a. von Martin Butzer [Bucer; † 1551], Johannes a Lasco [Jan Łaski; † 1560] und Peter Martyr Vermigli [Pietro Mariano Vermigli; † 1562]). Einige der Artikel wurden deshalb auch als Antwort auf katholische Lehren verfasst: Art. 11 lehrt die Rechtfertigung allein durch den Glauben und verwirft die römische Lehre, dass die Rechtfertigung durch Glauben *und gute Werke* erfolgen kann. Art. 23 lehnt die katholischen Lehren über das Fegefeuer, den Ablass, die Bilderverehrung und die Anrufung von Heiligen als törichte und eitel vorgetäuschte Erfindung ab, die sich auf kein Zeugnis in der Hl. Schrift berufen könne.[48]

42 Vgl. Diarmaid MacCulloch, Thomas Cranmer. A Life, New Haven/CT – London 1996, 536.

43 Vgl. ebd.

44 Vgl. Basil Hall, Cranmer, the Eucharist and the Foreign Divines in the Reign of Edward VI, in: Paul Ayris – David Selwyn (Hgg), Thomas Cranmer. Churchman and Scholar, Woodbridge 1993, 217–258, hier: 246 f.

45 Online abrufbar unter: quod.lib.umich.edu/e/eebo2/A00041.0001.001?view=toc.

46 Vgl. Charles Hardwick, A History of the Articles of Religion, Cambridge – London 1851, 74–79. 106–112.

47 Vgl. Davie, Our Inheritance of Faith (s. Anm. 32), 31 f. – Es sind auch calvinistische und lutherische Einflüsse feststellbar [s. Basil Hall, Cranmer's Relations with Erasmianism and Lutheranism, in: Ayris – Selwyn, Thomas Cranmer, 3–37, hier: 35 f.; MacCulloch, Thomas Cranmer (s. Anm. 42), 381–383]. Vgl. auch Bryan D. Spinks, Treasure Old and New. A Look at Some of Thomas Cranmer's Methods of Liturgical Compilation, in: Ayris – Selwyn, Thomas Cranmer, 175–188, hier: 180.

48 Online abrufbar unter: quod.lib.umich.edu/e/eebo2/A00041.0001.001?view=toc.

Second Book of Homilies (1562/63)[49]

Das *Zweite Buch der Homilien*, 1562 fertiggestellt und erst 1563 gedruckt, wurde überwiegend unter Matthew Parker († 1575) zusammengestellt und enthielt die folgende Ausführung der anglikanischen Lehre über das Gebet für die Toten:

[…] neyther lette vs dreame any more, that the soules of the dead are any thyng at all holpen by our prayers: But as the Scripture teacheth us, let vs thynke that the soule of man, passyng out of the body, goeth strayght wayes eyther to heauen, or els to hell, whereof the one needeth no prayer, and the other is without redemption.[50]	[…] lasst uns auch nicht mehr träumen, dass den Seelen der Verstorbenen durch unsere Gebete überhaupt irgendwie geholfen wird: Sondern wie uns die Schrift lehrt, so lasst uns denken, dass die Seele des Menschen, wenn sie aus dem Leib scheidet, geradewegs entweder in den Himmel oder in die Hölle geht, wofür die eine kein Gebet braucht und die andere ohne Erlösung ist.

Thirty-Nine Articles of Religion (1571)

Die *39 (Religions-)Artikel* wurden unter Leitung des damaligen Erzbischofs von Canterbury, Matthew Parker, im Jahr 1563 in der Provinzialsynode (*Convocation*) von Canterbury zusammengestellt. Sie basieren auf den *42 Artikeln*, wurden noch bis 1571 weiter bearbeitet, in diesem Jahr von Königin Elisabeth I. unterzeichnet und vom Parlament als verbindlich beschlossen.[51]

Die *39 Artikel* sollten den Glauben und die Praxis der Kirche von England in ihren Grundzügen festlegen. Die Artikel sind zwar nicht als Glaubensbekenntnis oder vollständige Erklärung des christlichen Glaubens (Katechismus) gedacht, erklären aber die lehrmäßige Position der *Kirche von England* im Verhältnis zum Katholizismus, Calvinismus und zur Täuferbewegung.

Artikel 22, der fast wörtlich auf Art. 23 der *42 Artikel* zurückgeht, spricht sich u. a. deutlich gegen die Fegefeuer-Lehre aus:

49 Die *Books of Homilies* (1547 und 1562/63, vervollständigt 1571) sind zwei Bücher, die zusammen 33 Predigten enthalten, in denen die autorisierte reformierte Lehre der *Kirche von England* ausführlich und detailliert erläutert wurde, so wie es in Art. 35 der *39 Artikel* (1571) vorgeschrieben war.

50 The Seconde tome of Homilies, of such matters as were promysed and intituled in the former part of Homilies, set out by the aucthorities of the Queene's Majestie. B.L., London 1563, fols. 130^{v}–137^{r} („The thirde part of the Homilie of Prayer"), hier: fols. 135^{v}–136^{r}. Vgl. auch die Edition in modernem Englisch: The Books of Homilies. A Critical Edition, hg. v. Gerald Bray, Cambridge 2015, 343 (7. *A Homily or Sermon Concerning Prayer*).

51 *The Subscription Act* [13 Eliz. I c. 12; Gee – Hardy, Documents (s. Anm. 12), 477–480].

***39 Artikel*, Nr. 22**

Of Purgatory THE Romish doctrine concerning Purgatory, Pardons, worshipping and adoration as well of Images as of Relics, and also Invocation of Saint, is a fond thing vainly invented, and grounded upon no warranty of Scripture; but rather repugnant to the word of God.[52]	Über das Fegefeuer DIE Römische Lehre vom Fegefeuer, von den Ablässen, von der Verehrung und Anbetung sowohl der Bilder als auch der Reliquien und auch von der Anrufung der Heiligen, ist eine törichte und eitel erfundene Sache und gründet sich auf kein Zeugnis der Schrift, sondern widerspricht vielmehr dem Wort Gottes.

Die satisfaktorische Wirkung des einmaligen Kreuzesopfers Christi wurde in Artikel 31 (= Art. 30 der *42 Artikel*) betont und damit die der Messfeier als lästerliche Erfindung und verderbliche Betrügerei („blasphemous fables and dangerous deceits“) abgelehnt.

Die Theologie der *39 Artikel* ist kompromisslos protestantisch, sogar teilweise calvinistisch im Ton, auch was die Existenz eines Läuterungsortes und die satisfaktorische Wirkung des Messopfers für Verstorbene anbelangt. Die Revision von 1571 ist nach wie vor eine offizielle Bekenntnisschrift der *Kirche von England* und wird seit 1662 als *Articles of Religion* in allen Ausgaben des *Book of Common Prayer* am Ende mit abgedruckt.

1.2 Eschatologische Vorstellungen in den liturgischen Büchern

Books of Common Prayer (1549/1552/1662)

Ein großer Schritt in der Entwicklung der anglikanischen Begräbnistradition erfolgte mit der Veröffentlichung des ersten *Book of Common Prayer* im Jahr 1549 (BCP 1549). Obwohl König Heinrich VIII. seit 1534 die Gemeinschaft mit der Römischen Kirche brach, war er kaum bereit, die überlieferte Liturgie in England zu ändern.[53] So blieben die meisten liturgischen Rituale der englischen Kirche trotz der fehlenden Gemeinschaft mit Rom unverändert. Das alles wandelte sich, als Heinrich 1547 starb und den Thron seinem jungen Sohn Eduard hinterließ. Der jugendliche König gab Erzbischof Cranmer und den protestantischen Reformatoren die Freiheit, den Glauben und den Gottesdienst der englischen Kirche nach eigenem Ermessen zu verändern. Cranmer nutzte die Gelegenheit, um den Gottesdienst der Kirche von England nun rasch

52 Bray, Documents of the English Reformation (s. Anm. 22), 297.

53 So nur die *English Litany* (1544) zu besonderen Prozessionen, die 1549 mit einigen Änderungen auch Eingang in das BCP gefunden hat und die deutlich einen protestantischen Einfluss zeigte. Vgl. Brightman 1, 174–191. S. auch Schnitker, Church's Worship (s. Anm. 27), 14; Geoffrey J. Cuming, A History of Anglican Liturgy, London ²1984, 35–38.

völlig neu zu gestalten. Das BCP 1549 ist das Ergebnis von Cranmers langjähriger liturgischer Vorarbeit[54] und das erste offizielle liturgische Buch, das von der *Church of England* nach ihrem Bruch mit Rom verbindlich veröffentlicht wurde.[55] Am Pfingstsonntag des Jahres 1549 wurde damit der in England weitverbreitete mittelalterliche *Use of Sarum* abgeschafft und offiziell durch dieses BCP ersetzt.[56] Das Buch enthielt zwar auch noch viele traditionelle Gebete und Rituale, allerdings mit einigen bemerkenswerten Ausnahmen: Das BCP 1549 beseitigte die meisten der komplexen Zeremonien des *Sarum Usus*, ebenso wie die meisten Hinweise auf die Heiligen und die verstorbenen Gläubigen.[57] Die für die vorliegende Betrachtung wichtigste Änderung war die sich anbahnende Abschaffung der Notwendigkeit, für die Verstorbenen zu beten (im Zusammenhang mit der Negierung der Fegefeuerlehre).

Dies alles wurde bereits in den Jahren zuvor durch Religionsartikel in der Lehre angebahnt. Unter Heinrich VIII. wurde die Lehre vom Fegefeuer eigentlich nie *offiziell* abgeschafft. In seinen *Zehn Artikeln* (1536) wurde das Gebet für die Toten sogar als „a very good and charitable deed"[58] verteidigt, ohne eindeutig zuzugeben, dass das Fegefeuer existiert. *King Henry's Primer* (1545)[59] scheint dem

54 Vgl. J. Wickham Legg, Cranmer's Liturgical Projects (HBS 50), London 1915; Edward C. Ratcliff, The Liturgical Work of Archbishop Cranmer, in: Ders., Liturgical Studies, hg. v. Arthur H. Couratin – David H. Tripp, London 1976, 184–202.

55 *First Edwardine Act of Uniformity* vom 21. Jan. 1549 [2 & 3 Edw. VI c. 1; Gee – Hardy, Documents (s. Anm. 12), 358–366]. Vgl. Cuming, History of Anglican Liturgy (s. Anm. 53), 45–47; Schnitker, Church's Worship, 15–25; Hans-Jürgen Feulner, Das „Anglikanische Ordinale". Eine liturgiegeschichtliche und liturgietheologische Studie, Bd. 1: Von den altenglischen Pontifikalien zum Ordinale von 1550/52, Neuried 1997, 165–172 u. a.

56 Vgl. Cuming, History of Anglican Liturgy, 47.

57 Vgl. Alan Jacobs, The Book of Common Prayer. A Biography (Lives of Great Religious Books), Princeton/NJ 2013, 32.

58 Bray, Documents of the English Reformation (s. Anm. 22), 172.

59 *Primer* (auch *Prymer*) war ein Gebetbuch, das von Laien sowohl in der Kirche als auch zu Hause verwendet wurde. Es enthielt Messbetrachtungen, Gebete für verschiedene Bedürfnisse und das Totenoffizium (auch bekannt als *Dirige*, als Antiphon aus der Matutin). Viele Gläubige waren mit dem *Dirige* vertraut und konnten es auf Latein rezitieren (*Dirige Domine Deus meus in conspectu tuo viam meam […]*). Unter königlicher Oberhoheit kontrollierte Heinrich den Druck und die Verteilung des *Primer* in England, was ihm eine Möglichkeit gab, den Glauben des einfachen Volkes durch Andachtsmaterial zu kontrollieren. Heinrichs Primer war so konzipiert, dass es alle anderen Stundenbücher ersetzen sollte. Es enthielt überarbeitete und gekürzte Fassungen des traditionellen Stundenbuchs und viel volkssprachliches Material, darunter das *Vaterunser*, *Ave Maria*, Credo, die Zehn Gebote etc. Vgl. Eamon Duffy, Marking the Hours. English People and their Prayers 1240–1580, New Haven/CT – London 2011, 3–52. 147–170; Robert Adams, Media Vita in Morte Sumus. A Comparison of the Funeral Rite in the *Roman Ritual* (1986) and *Divine Worship: Occasional Services* (2014) [unveröffentl. Lizentiatsarbeit, Santa Croce Rom], 2017, 49 f. mit Anm. 190.

allerdings zu widersprechen, wenn es dort nämlich heißt, „there [has] crept into the church a custom to have certain suffrages for the dead“[60], und „as for such suffrages as are set out in the Dirige, the Collects excepted, they are no more to be applied for the dead than the quick“.[61] Zum Begräbnis selbst heißt es im *King Henry's Primer*, „the office of the funeral, although it profit not the soul, yet herein do we testify our faith that we have in the last rising, but also do accomplish the work of charity in burying of the dead“[62].

Ohne den überlieferten Glauben, dass die Gebete der Kirche den Verstorbenen helfen können, konzentrierte sich die Beerdigung auf die würdevolle Beisetzung des Leibes und die Ermutigung der Lebenden.[63] Das *Ordre for the buriall of the dead* von 1549 spiegelt diese Haltung wider. Die folgende Übersicht vergleicht die Begräbnisformulare der klassischen *Prayer Books*:

BCP 1549	**BCP 1552 (= BCP 1559)**	**BCP 1662**
[*Am Kircheneingang mit Prozession in die Kirche oder zum Grab*]	[*Am Kircheneingang mit Prozession in die Kirche oder zum Grab*]	[*Am Kircheneingang mit Prozession in die Kirche oder zum Grab*]
Sentences (Joh 11,25f.; Ijob 19,25–27; 1 Tim 6,7 mit Ijob 1,21)	Sentences (Joh 11,25f.; Ijob 19,25–27; 1 Tim 6,7 mit Ijob 1,21)	Sentences (Joh 11,25f.; Ijob 19,25–27; 1 Tim 6,7 mit Ijob 1,21)
		[*In der Kirche*]
		Ps 39 oder/und 90
		Epistel (1 Kor 15,20–58)
[*Am Grab*]	[*Am Grab*]	[*Am Grab*]
Hymnus: „Manne that is borne of a woman“	„Man that is borne of a womanne“	„Man that is borne of a Woman“
Hymnus: „In the middest of lyfe“	„In the middeste of lyfe“	„In the middst of life“
Erdwurf [v. Priester]	*Erdwurf [v. Dabeistehenden]*	*Erdwurf [v. Dabeistehenden]*
	Gebet: „Forasmuche as it hath pleased …	„Forasmuch as it hath pleased …
Gebet: „I commende thy soule to God …“	… we therefore committe his body …“	… we therefore commit his body …“
Hymnus: „I heard a voyce“	„I heard a voyce“	„I heard a voice“

60 Three Primers, 407.
61 Ebd., 408.
62 Ebd.
63 Vgl. auch Andrew Cinnamond, Sure and Certain Hope. Death and Burial in the Book of Common Prayer, London 2016.

Gebet: „We commend into thy handes of mercy the soule“		
Gebet: „Almyghtie God we geue thee heartie thankes“		
[*Kurzoffizium in der Kirche*: Pss 116; 139; 146		
Epistel (1 Kor 15,20–58)]	Epistel (1 Kor 15,20–58)	
„Lorde haue mercy vpon vs …“ Vaterunser	„Lorde haue mercy vpon vs …“ Vaterunser	„Lorde have mercy vpon vs …“ Vaterunser
Versikel mit Antworten: „Entre not into iudgement …“		
Gebet: „O Lorde, with whome do liue the spirites of them that be dead“	„Almightye God, wyth whom doe lyue the spyrytes of them …“	„Almighty God, with whom do live the spirits of them …“
[*optionale Abendmahlsfeier*:		
Introitus: Ps 42		
Collecta: „O mercifull god …“	„O mercyfull God …“	„O mercifull God …“
Epistel: 1 Thess 4,13–18		
Evangelium: Joh 6,37–40]		
		Entlassung: „The grace of our Lord …“ (vgl. 2 Kor 13,14)

NB: Das BCP 1559 nach dem Tod von Königin Maria I. († 1558) war mit wenigen Änderungen das von 1552[64] und wurde durch den *Act of Uniformity*[65] ab 24. Juni 1559 durch Elisabeth I. verbindlich eingeführt.[66] Das Begräbnisritual wurde unverändert übernommen.[67]

64 *Second Edwardine Act of Uniformity* [5 & 6 Edw. VI c. 1; Gee – Hardy, Documents (s. Anm. 12), 369–372].

65 *Elizabeth's Act of Uniformity* vom April 1559 [1 Eliz. I c. 2; Gee – Hardy, Documents, 458–467].

66 Vgl. Schnitker, Church's Worship (s. Anm. 2727), 31–37.

67 Vgl. The Book of Common Prayer. The Texts of 1549, 1559, and 1662, hg. v. Brian Cummings, Oxford – New York 2011, 171–174.

Die Absolution an der Totenbahre wurde im Westen vor dem 10. Jahrhundert eingeführt.[68] Sie taucht sowohl im *Sarum Usus*[69] als auch im BCP auf, wenngleich in Letzterem in gekürzter Form. Im BCP 1549 finden wir zum Beispiel noch das Vaterunser, die vier Versikel „Entre not into iudgement with thy seruaunt“ mit den Antworten[70] und das Gebet „O Lorde, with whome do liue the spirites“[71] an der Stelle der früheren Absolution. Auch die Ausgaben von 1552 und 1662 enthalten diese Elemente, allerdings ohne „Entre not into iudgement“ etc. und mit einer überarbeiteten Oration, um jegliche Andeutung eines Gebetes für die Toten zu vermeiden.[72]

Am Grab angelangt, können die beiden Hymnen (*anthems*) „Man that is born of a woman“ sowie „In the midst of life we are in death“[73] gesungen werden. „Man that is born of a woman” (vgl. Ijob 14,1 f.) war in der Matutin des Totenoffiziums im *Sarum Usus* Teil einer Lesung.[74] Der zweite Hymnus „In the midst of life we are in death“ war als Antiphon zum *Nunc dimittis* (mit Responsorium) bei der Komplet während eines Teils der Fastenzeit vorgesehen[75] und nicht Teil des Begräbnisrituals. Von Martin Luther wurde der Text 1524 als „Mytten wir ym leben synd / mit dem todt vmbfangen“[76] ins Deutsche übertragen. Die Übernahme der Antiphon in das BCP 1549 wurde Cranmer wohl durch Hermann von Wieds *Simplex ac pia deliberatio* bzw. *Consultation* (*Einfaltigs*

68 Vgl. dazu Richard Rutherford, The Death of a Christian. The Rite of Funerals, Collegeville/MN ²1990, 61–65.

69 Im *Sarum Usus* legte der Priester sogar eine schriftliche Absolution (*Dominus Jesus Christus […]*) auf die Brust des:der Verstorbenen in den Sarg mit Verlesen derselben (vgl. Maskell 1, 123). Vgl. auch Robert Bartlett, England Under the Norman and Angevin Kings, 1075–1225, Oxford 2000, 596 f.

70 Vgl. auch unten Anm. 93.

71 Brightman 2, 872. 874.

72 Es kann durchaus angenommen werden, dass sich einige der Änderungen von 1552 Martin Butzers Kritik an den Gebeten für die Verstorbenen im Prayer Book von 1549 verdanken. In seiner *Censura* des BCP 1549 kritisiert Butzer nämlich an zwei Stellen das fürbittende Gebet für Verstorbene (capp. „IX. De prima precatione post Sanctus…“ und „XXIII. De Sepvltvrae Caeremonia“; *Martin Bucer* [*Butzer*], Martini Buceri Scripta Anglicana fere omnia […], hg. v. Konrad Hubert, Basel 1577, 476 f. u. 490). Vgl. auch Edward C. Whitaker, Martin Bucer and The Book of Common Prayer (ACC 55), Great Wakering 1974, 50–53. 126 f.; Cuming, History of Anglican Liturgy (s. Anm. 53), 73 f.

73 Vgl. Brightman 2, 858/859.

74 *Lectio quinta ad matutinum officii defunctorum* [Job xiv. 1–6]: *Homo natus de muliere […]* (Sarum Manuale, 138). Vgl. auch Three Primers, 253.

75 Beispielsweise *Dominica III. Quadragesimae ad completorium*: *Media vita in morte sumus […]* (Breviarium ad usum insignis ecclesiae Sarum, Bd. 1, hg. v. Francis Procter – Christopher Wordsworth, Cambridge 1882, col. dcliii.

76 S. oben mit Anm. 5.

bedencken) besonders nahegelegt.[77] Der englische Text im BCP 1549 scheint von Miles Coverdales Übersetzung in seinen *Ghostly Psalms*[78] beeinflusst worden zu sein.[79] Die Antiphon ist einer der wenigen Überreste der mittelalterlichen Furcht vor einem plötzlichen Tod – und spiegelt auch in der anglikanischen Begräbnisliturgie das Gefühl der Ehrfurcht und des Schreckens angesichts des Todes wider, der als Gericht über die menschlichen Sünden angesehen wird und von dessen bitteren Schmerzen die Sünder nur hoffen können, durch die Barmherzigkeit ihres Erlösers und Richters gerettet zu werden.[80]

Nachdem der Leichnam ins Grab gesenkt worden war, erfolgte der Erdwurf,[81] im BCP 1549 allein durch den Priester ausgeführt, im BCP 1552/1662 bezeichnenderweise „by some standing by"[82]. Dann sprach der Priester im BCP 1549 die Anempfehlung „I commende thy soule to God the father almyghtie […]":

77 Hermann von Wied, Pia deliberatio, fol. CVIII^{v}: *Dum funus effertur, canere licebit Media uita &c. aut Psalmum. De profundis, aut his similes alias cantiones*. Es ist eher anzunehmen, dass Thomas Cranmer die freie latein. Übers. aus dem Jahr 1545 als Vorlage nahm. S. zum Vergleich Hermann von Wied, Einfaltigs bedencken, fol. cxxvii^{r}: „So man die Leich zu grab tregt / mag man singen / Mitten wir im Leben sein / mit dē tode vmbfangen. Auß tieffer noth / Oder andere dergleichē gesenge.", und Hermann von Wied, Consultation, fol. CCxxxv^{r}: „While the corpes is caried forthe, it shalbe good to synge in the midde waye, the psalme Frome the deepe places, or suche other lyke songes."

78 Vgl. Remains of Myles Coverdale, Bishop of Exeter. Containing Prologues to the Translation of Bible […], hg. v. George Pearson, Cambridge 1846, 554 f.: „In the myddest of our lyvynge […]".

79 Vgl. Francis Procter – Walter H. Frere, A New History of The Book of Common Prayer with a Rationale of ist Offices, London – New York 1961, 637 Anm. 3; Daniel Lloyd, A Tradition of Invention. Rites and Rituals Surrounding the Death and Funeral of Queen Elizabeth II, in: ExF 1 (2022) 191–237, hier: 198 f.

80 Vgl. auch Massey H. Shepherd, The Oxford American Prayer Book Commentary, New York ^{3}1961, 332 f.

81 Es muss daran erinnert werden, dass es im 16. u. 17. Jh. auch in England eine Vielzahl von Bestattungspraktiken und -sitten gab. Nicht jede:r wurde in einem Sarg bestattet. Die meisten Verstorbenen wurden auf einem Friedhof in einem Erdgrab beigesetzt, meistens nicht einmal in einem Sarg, sondern eingewickelt in ein Leichentuch aus Leinen, später aus Wolle. Die Rubrik zum Erdwurf („casting earth vpon the Corps" / „the earth shall be cast vpon the body") ist also so zu verstehen, dass man entweder eine Handvoll Erde auf den Leichnam im Leichentuch bzw. im Sarg (im Grab oder in der Gruft) warf (BCP 1549) oder Gemeindemitglieder ggf. zumindest symbolisch damit beginnen, das offene Grab mit Erde zuzuschütten, während der Priester die begleitende Oration spricht (so könnte die Rubrik im BCP ab 1552 nämlich auch gelesen werden). Vgl. auch Ralph Houlbrooke, Death, Religion, and the Family in England, 1480–1750, Oxford 1998.

82 Brightman 2, 858/859.

BCP 1549	**BCP 1662 (= BCP 1552)**
I commende thy soule to God the father almyghtie,	Forasmuch as it hath pleased Almighty God of his great mercy to take unto himself the soule of our dear brother here departed: we therefore commit
and thy bodye to the grounde, earth to earth, asshes to asshes, dust to dust, in sure and certayne hope of resurreccion to eternall lyfe, through our Lord Iesus Christ, who shall chaunge oure vyle bodye, that it may be lyke to hys glorious body, accordyng to the mightie working wherby he is able to subdue all thinges to himselfe.[83]	his body to the ground, earth to earth, Ashes to ashes, dust to dust, in sure and certein hope of the resurrection to eternal life, through our Lord Iesus Christ, who shall change our vile bodye, that it may be like vnto his glorious body, according to the mighty working, wherby he is able to subdue all things to himselfe.[84]

Das BCP 1549 bietet ein Gebet, das die Seele Gott anempfiehlt und den Leib der Erde übergibt, was in Anlehnung des ersten Teiles an die Vorlage im *Sarum Usus*[85] noch an die:den Verstorbene:n gerichtet war. Beim Begräbnisritual ab 1552 hingegen richtet sich das im ersten Teil protestantisch ergänzte Gebet „Foreasmuche as it hath pleased almightie god […] the soule of our dere brother here departed, we therefore comitte his body […]“[86] an die mitfeiernde Gemeinde. Der Tod wird allein durch ein Handeln Gottes bestimmt, dem die Hinterbliebenen nichts hinzuzufügen vermögen – daher wurde die Anempfehlung der Seele gestrichen. Diese Ergänzung zu Beginn des Gebetes wurde von Hermann von Wieds († 1552) zweiter Begräbnispredigt in seiner *Simplex ac pia deliberatio* beeinflusst[87].

Danach wird in den *Books of Common Prayers* 1549–1662 (und auch danach in neueren Ordnungen) „I heard a voice from heaven“ (vgl. Offb 14,13) gesprochen oder gesungen,[88] das in verkürzter Form im *Sarum Usus* als Anti-

83 Ebd., 858.

84 Ebd., 859.

85 *Commendo animam tuam deo patri omnipotenti: terram terre: cinerem cineri: puluerem pulueri: in nome patris etc.* (Sarum Manuale, 159).

86 Brightman 2, 859. Eigene Hervorhebungen.

87 Hermann von Wied, Pia deliberatio, fol. CX^{r}: *Postquam sic uisum est omnipotenti Deo, ut hunc fratrem nostrum pro sua misericordia ex hoc mundo sublatum ad se reciperet […]*. S. zum Vergleich Hermann v. Wied, Einfaltigs bedencken, fol. cxxix^{v}: „Nachdem der Almechtig Gott aber ein mal vnser lieben freund einen mit gnaden auß dieser welt erfordert / vnd zu sich genomen […]“, und Hermann v. Wied, Consultation, fol. CCxxxix^{r}: „Forasmuche as it hath pleased allmightie God, that according to his mercye, he would take this oure brother out of this world vnto hym selfe […]“.

88 Vgl. Brightman 2, 858/859–860/861.

phon zum *Magnificat* der Totenvesper[89] in Verwendung war. Nur im BCP 1549 werden noch zwei weitere anempfehlende Gebete gesprochen, dessen erstes[90] einen hoffnungsvollen Ausblick auf das Jüngste Gericht aufzeigt. Verbunden ist damit in der zweiten Oration[91] die Zuversicht für die Hinterbliebenen, dass Gott die Seele des:der Verstorbenen zur sicheren Tröstung und Ruhe („sure consolacion and reste") führt und dass es ein jenseitiges Wiedersehen in der versprochenen Vollkommenheit geben wird.[92]

Der Ritus von 1552 (und der von 1662) tilgte nicht nur diese beiden Gebete, sondern außerdem alle Psalmen (Pss 116, 146, 139) und nach dem *Kyrie* und *Vaterunser* weitere Bittgebete (Versikeln mit Antworten), nämlich:

> *Priest.* Entre not (o Lorde) into iudgement with thy seruaunt.
> *Aunswere.* For in thy sight no lyvyng creature shalbe iustyfied.
> *Priest.* From the gates of hell.
> *Aunswere.* Delyuer theyr soules, o Lorde.
> *Priest.* I beleue to see the goodnes of the Lorde.
> […][93]

Es folgt dann im BCP 1549 mit „O Lorde, with whome do liue the spirites […]"[94] eine überarbeitete Version eines gregorianischen Begräbnisgebetes mit zahlreichen Ergänzungen aus gelasianischen Orationen und dem *Sarum Usus*.[95] Ab dem BCP 1552 gibt es jedoch nach dem Beginn dieses Gebetes[96] reformatorisch bedingte Umformulierungen und eine Kürzung. „Die Seelen, die bei Gott leben, werden 1552 deutlicher definiert, und das Gebet des späteren Buches hat eine deutlicher ausgeprägte Sicht der Welt als einer sündigen und

89 Vgl. das *Officium defunctorum ad vesp.: antiphona*: *Audiui vocem de celo dicentem […]* (Sarum Manuale, 133 f.).

90 Brightman 2, 860: „We commend into thy handes of mercy […] the soule of thys oure brother departed. *N*. And hys body we commit to the earth […]".

91 Ebd.: „Almyghtie God we geue thee heartie thankes […]".

92 Ebd.: „[…] and we with them, fully receyue thy promysses, and bee made perfect altogether […]".

93 Ebd., 872.

94 Ebd., 872. 874.

95 Der Beginn dieser Oration ist der gregorianischen Oration *Deus apud quem spiritus mortuorum viuunt […]* entnommen (GrH 1410 [SpicFri 16, 461; Deshusses]). Der Rest des englischen Gebetes lehnt sich sprachlich sehr eng an andere Gebete im *Sarum Usus* an (vgl. Maskell 1, 119), von denen zwei im *Sacramentarium Gelasianum* zu finden sind: GeV 1607 (RED.F 4, 234; Mohlberg) [vgl. GrH 1398 (SpicFri 16, 457; Deshusses); GaB 535 (HBS 48/49, 163; Lowe); GeG 2899 (CChr.SL 159, 462 f.; Dumas)] und GeV 1617 (RED.F 4, 236) [vgl. GeG 2914 (CChr.SL 159, 466)]. Die abschließende Bitte stammt aus der Votivmesse *De quinque vulneribus D.N.J.C.*: *te humiliter deprecamur […] in regnum Patris mei* (Sarum Missale, col. 751*).

96 Brightman 2, 873. 875: „Almightye God, wyth whom doe lyue the spyrytes […]".

elenden. Das Gebet bittet, daß wir Gnade finden, und läßt die Bitte von 1549 für diesen unseren Bruder weg.“[97] Calvinistischer Einfluss macht sich auch in der Erwähnung der baldigen Vollendung der Zahl der Erwählten Gottes bemerkbar („shorteley to accomplysshe the noumber of thyne electe“). Das Formular von 1549 spricht eher von der Freude der kommenden Welt, ohne die gegenwärtige zu verachten.

BCP 1552	**BCP 1662**
We geue thee heartye thanckes, for that it hathe pleased thee to delyuer thys *N.* our brother out of the myseries of this synnefull worlde […]	We give thee hearty thanks for that it hath pleased thee to deliver this our brother out of the miseries of this sinfull world […]
that we wyth thys oure brother, and all other departed in the true faythe of thy holye name, maye haue our perfecte consummacion and blysse […]	that we with all those that are departed in the true faith of thy holy Name, maye have our perfect consummation and bliss […]

Die Version von 1552 enthält einen Ausdruck, den das BCP 1662[98] streicht: Es bittet nämlich darum, dass „wir mit all denen, die im wahren Glauben an deinen heiligen Namen verstorben sind, unsere vollkommene Vollendung und Seligkeit erhalten mögen“, wohingegen im BCP 1552 ersucht wurde, dass dies zusammen „mit diesem unserem Bruder“ (der außerdem zuvor noch mit Namen genannt wurde) geschehen möge. Der Miteinbezug des Namens des:der Verstorbenen (dessen:deren Begräbnis konkret stattfindet), wird unter dem wachsenden Einfluss der Reformatoren offensichtlich ausgelassen.

In der Abendmahlsfeier (*Svpper of the Lorde, and the holy Communion, commonly called the Masse*), die als Totenmesse im BCP 1549 noch im Anschluss an das Begräbnis vorgesehen war,[99] ist im Eucharistiegebet auch ein fürbittendes Gedenken für die Verstorbenen integriert, das aus dem vorreformatorischen *Sarum Usus* gewisse Anleihen übernommen hatte:

97 Paul P. J. Sheppy, Sterbebegleitung und Begräbnis in der anglikanischen Tradition, in: Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit, Teil 1, hg. v. Hansjakob Becker u. a. (PiLi 13), Tübingen – Basel 2004, 337–548, hier: 375.

98 Eingeführt unter König Karl II. († 1685) mit einem *Act of Uniformity* [14 Cha. II c. 4; Gee – Hardy, Documents (s. Anm. 12), 600–619].

99 Brightman 2, 874/876/878.

Sarum Usus	**BCP 1549: *Holy Communion***
Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum *N.* et *N.* qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis […][100]	We commende vnto thy mercie (O Lorde) all other thy seruantes, whiche are departed hence from vs, with the signe of fayth, and nowe do reste in the slepe of peace:
—	Graunte vnto them, we beseche thee, thy mercy, and euerlasting peace, and that at the
[…] ut in die judicii	daye of the generall resurreccion, we and all they whiche bee of the misticall body of thy
ad dexteram tuam statuti,	sonne, may altogether bee set on his right hand,
a te audire mereamur illam vocem dulcissimam, Venite benedicit in regnum Patris mei […][101]	and heare that his most joyful voice: Come vnto me, O ye that be blessed of my father, and possesse the kingdome, whiche is prepared for you, from the beginning of the worlde […][102]

In seinem Brief vom Oktober 1549 an Edward Seymour, Herzog von Somerset († 1552), als Regent Englands unter Eduard VI. ein offener Förderer des Protestantismus, wies Johannes Calvin († 1564) bereits kritisch auch auf das Vorhandensein des Gebets für Verstorbene im Abendmahl des BCP 1549 hin.[103] Auch der Elsässer Reformator Martin Butzer kritisierte in seiner *Censura* (1551) zum BCP 1549, die er in seinem englischen Exil in Cambridge schrieb, die Kommemoration der Verstorbenen in der Eucharistiefeier.[104] Eine Totenmesse im Anschluss an das Begräbnis war daher ab dem BCP 1552 zunächst nicht mehr vorgesehen. Außerdem wurde das Eucharistiegebet erheblich gekürzt und überarbeitet.

Prayer Books des 20./21. Jahrhunderts

Die verschiedenen Vorschläge zur Überarbeitung des BCP 1662 im 19. Jahrhundert bezogen sich auch auf die Begräbnisriten. Richard F. Littledale schlug die Wiedereinführung eines Abendmahlsgottesdienstes mit eigenen Texten vor, zusammen mit einem „express prayer for the dead“[105]. Viele inoffizielle Gebets-

100 *Canon Missae* (Sarum Missale, col. 619).

101 Collecta in der Votivmesse *De quinque vulneribus D.N.J.C.* (Sarum Missale, col. 751*).

102 Brightman 2, 690.

103 Zitiert in: Marshall, Beliefs and the Dead (s. Anm. 21), 110 mit Anm. 77. – Vgl. auch Spinks, Treasure Old and New (s. Anm. 47), 186 f.

104 S. oben Anm. 72.

105 Richard F. Littledale, Catholic Revision. A Letter to Charles Thomas, Lord Archbishop of Canterbury, London 1867, 29. Vgl. dazu Lloyd, A Tradition of Invention (s. Anm.

und Andachtsbücher enthielten schließlich solche Texte.[106] Im englischen BCP von 1928 (BCP-UK 1928), das letztlich nicht die Zustimmung des Parlaments erhielt (auf die komplexe Entstehungsgeschichte kann hier nicht eingegangen werden), wurden alternative Texte als Ergänzungen zum BCP 1662 hinzugefügt.

Bei den „Occasional Prayers and Thanksgivings“ sind unter Nr. 32 mehrere Gebete (mit Versikeln) für die Verstorbenen enthalten (*A Commemoration of the Faithful Departed*), die auch fakultativ in entsprechende Abendmahlsfeiern eingefügt werden konnten.[107] Im *Alternative Order of the Communion* findet sich an vorletzter Stelle bei den *Intercessions* vor der Gabenbereitung eine allgemeine Fürbitte für die Verstorbenen:

> „And we commend to thy gracious keeping, O Lord, all thy servants departed this life in thy faith and fear, beseeching thee to grant them everlasting light and peace.“[108]

In der liturgischen Ordnung für den Krankenbesuch (*Visitation of the Sick*) sind vier Gebete zur Anempfehlung der Seele einer Person unmittelbar vor dem Tod (*Commendatory Prayers*) vorgeschlagen,[109] darunter auch das gekürzte *Proficiscere* (aus dem *Sarum Usus*):

> „Go forth upon thy journey from this world, O Christian soul,
> In the name of God the Father Almighty who created thee. *Amen*.
> In the name of Jesus Christ who suffered for thee. *Amen*.
> In the name of the Holy Ghost who strengthen thee. *Amen*.
> In communion with the blessed Saints, and aided by Angels and Archangels,
> and all the armies of the heavenly host. *Amen*.
> May thy portion this day be in peace, and thy dwelling in the heavenly Jerusalem. *Amen*.“[110]

Das 1928 vorgeschlagene englische BCP bot verschiedene andere Optionen zu bestehenden Texten im Begräbnisritual von 1662[111] (ähnlich wie auch das entsprechende amerikanische BCP von 1928 [BCP-US 1928][112]): Zu den

79), 203.

106 Siehe dazu die Beispiele in Lloyd, A Tradition of Invention, 222 f. Anm. 123.

107 Vgl. BCP-UK 1928, 147 f.

108 Ebd., 363.

109 Vgl. ebd., 460 f.

110 Ebd., 460 f. Das BCP-UK 1928 und das BCP-US 1928, 319, waren die ersten Prayer Books, die dieses Gebet enthielten, das auf einer verkürzten Version des Gebets im *Sarum Usus* beruht, welches William Bright in engl. Übers. gedruckt hatte (Ders., Ancient Collects and Other Prayers Selected for Devotional Use from Various Rituals, Oxford – London ^{3}1864, 120).

111 Vgl. auch Lloyd, A Tradition of Invention (s. Anm. 79), 203–205; Sheppy, Sterbebegleitung und Begräbnis (s. Anm. 97), 382–387.

112 Vgl. BCP-US 1928, 324–342.

drei klassischen *Sentences* sind noch sechs weitere hinzugefügt (Ps 25,6; Dtn 33,27; Röm 8,38 f.; Röm 14,8 f.; Mt 5,4; Joh 14,1) und es können außerdem nach Bedarf Bußpsalmen angehängt werden.[113] In der Kirche werden zu den herkömmlichen Psalmen 39 und 90 noch die Psalmen 23 und 130 hinzugefügt (mit optionalem „O Saviour of the world […]"),[114] wobei am Ende der Psalmenrezitation das *Gloria Patri* ausgelassen und durch „Rest eternal grant unto them, O Lord: and let light perpetual shine upon them" ersetzt werden kann.[115] Die klassische Epistellesung aus 1 Kor 15 erhält mehrere Alternativen: 2 Kor 4,16 – 5,10, oder Offb 7,9–17, oder Offb 21,1–7.[116]

Am Grab sind „Man that is born of a woman" und „In the midst of life"[117] (oder nun alternativ dazu Ps 103,13–17[118]) vorgesehen. Zum Erdwurf spricht der Priester entweder das herkömmliche „Forasmuch as it hath pleased Almighty God […]" oder jetzt alternativ und traditioneller „We commend unto thy hands of mercy […] the soul of this our *brother* departed […]".[119] Nach dem Hymnus „I heard a voice […]" kann noch das Versikel „Now unto the King eternal […]" angehängt werden.[120] Es folgen das *Kyrie* und das *Vaterunser* sowie als Option die teilweise restaurierten Versikel des BCP 1549 „Enter not into judgement […]"[121]. Es schließen sich die üblichen beiden Orationen mit zusätzlichen drei Auswahlmöglichkeiten an.[122] Der herkömmliche Entlassungsruf „The grace of our Lord […]" beschließt das Begräbnisritual.[123] Es kann sich nun, wie im BCP 1549, eine Abendmahlfeier anschließen.[124] Wenn der Friedhof nicht gesegnet ist, kann der Priester bei Ankunft am Grab dieses mit einem Gebet segnen.[125]

Das wichtigste und markanteste Merkmal des BCP-UK 1928 im Vergleich zu seinen Vorgängern ist die Möglichkeit, für die Verstorbenen zu beten, auch wenn diese in den neu hinzugekommenen (Auswahl-)Texten weiterhin nicht namentlich genannt werden. In den verschiedenen Texten werden die (Seelen der) Verstorbenen der Barmherzigkeit Gottes anempfohlen, und außerdem wird darum gebetet, dass ihnen „eternal rest" gewährt werde. Diese Unterschiede bedeuten laut Daniel Lloyd, dass in das Begräbnisformular neben dem Dank für

113 BCP-UK 1928, 467 f.
114 Ebd., 468–472.
115 Ebd., 468.
116 Ebd., 472–477.
117 Ebd., 477.
118 Ebd., 477 f.
119 Ebd., 478.
120 Ebd., 479.
121 Ebd.
122 Ebd., 480 f.
123 Ebd., 481.
124 Ebd., 482–484.
125 Ebd., 484.

das Leben der Verstorbenen (und für ihre Befreiung „out of the miseries of this sinfull world“[126]), dem Gebet für die Hinterbliebenen und dem Ausdruck der Hoffnung auf die Auferstehung nun auch ein Element des *fürbittenden* Gebets aufgenommen wurde.[127]

Die nächsten Schritte der liturgischen Überarbeitung in der Kirche von England mündeten über die verschiedenen *„Series“-Services* schließlich in das *Alternative Service Book* von 1980 (ASB 1980),[128] das an dieser Stelle übergangen werden muss.[129] Wichtig ist zu erwähnen, dass die seit 1928 häufig *inoffiziell* in Gebrauch genommenen Beerdigungsriten ab September 1966 als „Series 1 Services“ schließlich offiziell von der *Church of England* autorisiert wurden.[130] Der Bericht *Prayer and the Departed* aus dem Jahr 1971[131] scheint auch gewissen Einfluss auf das Begräbnisformular des ASB 1980 genommen zu haben,[132] das in gewissen Punkten wieder stärker auf das BCP 1662 zurückgriff (z. B. bei der Grablegung[133]).

Die jüngste liturgische Revision der *Kirche von England* ist *Common Worship* (CW) aus dem Jahr 2000, wie ASB 1980 ebenfalls eine autorisierte Alternative zum BCP 1662. *CW* hat die gottesdienstlichen Texte und Rituale rund um Sterben und Tod stark erweitert und baut auf der Vielfalt des ASB 1980 auf.[134] Es enthält Texte für *Ministry at the Time of Death*[135] einschließlich Handauflegung, Salbung und Abendmahl, einen Ritus für die Zusammenkunft der Familie und Freunde des Verstorbenen nach dem Tod und vor der Beerdigung (Totenwache)[136] sowie einen Ritus für den Empfang des Sarges, der sich eng an die Vigil in der nachkonziliaren römischen Begräbnisordnung anlehnt.[137] Die Auswahl an Bibeltexten und Gebeten in diesem Rahmen ist sehr groß. Für die eigentliche Beerdigung hat *CW* folgende Grundstruktur:[138]

126 BCP 1662 (Brightman 2, 873).
127 Vgl. Lloyd, A Tradition of Invention (s. Anm. 79), 205.
128 ASB 1980, 305–336 (Funeral Services).
129 Vgl. dazu kurz Lloyd, A Tradition of Invention, 206 und Sheppy, Sterbebegleitung und Begräbnis (s. Anm. 97), 349–371. 387–400.
130 The Alternative Service Book 1980. A Commentary by The Liturgical Commission, Oxford 1980, 132.
131 Church of England, Prayer and the Departed. A Report of the Archbishops' Commission on Christian Doctrine, London 1971.
132 Vgl. auch ASB 1980: A Commentary, 135.
133 Vgl. ASB 1980, 315–317 (Committal).
134 CW: PS, 214–415. 430–460.
135 Ebd., 216–235.
136 Ebd., 236–239.
137 Ebd., 242–252.
138 Ebd., 258–273. Elemente in eckigen Klammern […] sind optional. Vgl. dazu und zum Vorhergehenden auch Lloyd, A Tradition of Invention (s. Anm. 79), 207.

Versammlung
[Sentences: Joh 11,25f.; Röm 8,38f.; 1 Thess 4,14.17b.18; 1 Tim 6,7 mit Ijob 1,21b; Klgl 3,22f.; Mt 5,4; Joh 3,16]
Einführung
[Gebet: „God of all consolation …" oder „Almighty God, you judge us …"]
[Lied]
[Bußakt]
Collecta: „Merciful Father, hear our prayers and comfort us …"

Lesungen und Predigt

Fürbitten
Bitte und Danksagung für den:die Verstorbene:n: „God of mercy, Lord of life …"
Bitte für die Trauernden: „Your mighty power brings joy out of grief …"
Bitte für die Bereitschaft, im Licht der Ewigkeit zu leben: „You are tender towards your children …"
[Vaterunser]

Anempfehlung und Verabschiedung
„Let us commend *N* to the mercy of God …" und „God our creator and redeemer …"

Begräbnis
[Schrifttexte]
Gebet: „The Lord is full of compassion and mercy …" oder „We have but a short time to live …"
„We have entrusted our *brother/sister N* to God's mercy …" (mit Alternativen z. B. bei Urnenbestattung)

Entlassung
Vater unser
Nunc Dimittis
Gebete
Segen

Es ist außerdem möglich, das Begräbnisritual in eine Abendmahlsfeier zu integrieren, wobei nach der Anempfehlung und Verabschiedung der Gang zum Grab mit Grablegung und Entlassung erfolgt.[139] Auch die Segnung des Grabes ist möglich.[140]

Der Anhang bietet eine Fülle an Auswahlmöglichkeiten zahlreicher optionaler Texte und Lesungen, die eine gewisse Flexibilität in Bezug auf lokale Bräuche und auf besondere Umstände erlaubt. Daneben gibt es jedoch zwei neue Elemente, die in früheren Versionen dieses Rituals nicht vorhanden waren: Das erste ist die Predigt. Ihr Zweck ist es, das Evangelium im Zusammenhang mit dem Tod dieser besonderen Person zu verkünden. Das zweite ist die Ver-

139 CW: PS, 274–292.
140 Ebd., 296.

wendung des Namens des:der Verstorbenen. Die anderen, seit 1662 geltenden Bestimmungen bleiben bis zu einem gewissen Grad in Kraft (wenn nicht als formell autorisierte liturgische Formen, so doch als Inspirationsquellen).

Es konnte gezeigt werden, dass die zeitgenössischen liturgischen Bestimmungen der *Kirche von England* bei den Bestattungsriten nicht nur inhaltlich, sondern auch theologisch äußerst breit gefächert sind, nicht zuletzt das Gebet für Verstorbene betreffend, das in gewisser Weise wiederentdeckt wurde.

Auch das *Book of Common Prayer* der *Episcopal Church* (USA) von 1979 beinhaltet Gebete für die Verstorbenen. Die sonntägliche Eucharistiefeier enthält Fürbitten für die verstorbenen Gläubigen (z. B. „For all who have died in the hope of the resurrection, and for all the departed, let us spray to the Lord“[141] u. a.). Darüber hinaus sind viele Gebete im Begräbnisritual direkt für die Verstorbenen bestimmt, einschließlich dem Eröffnungsgebet:

> „O God, whose mercies cannot be numbered: Accept our prayers on behalf of thy servant *N.,* and grant *him* an entrance into the land of light and joy, in the fellowship of thy saints; through Jesus Christ thy Son our Lord, who liveth and reigneth with thee and the Holy Spirit, one God, now and forever. *Amen*.“[142]

Im Katechismus des BCP-US 1979 finden wir eine Begründung für das Totengebet:

> „We pray for them, because we still hold them in our love, and because we trust that in God's presence those who have chosen to serve him will grow in his love, until they see him as he is.“[143]

Nach den Fürbitten (*Prayers of the People*) am Ende des Wortgottesdienstes im Begräbnisformular II gibt es zwei Möglichkeiten eines Schlussgebetes, wobei im zweiten der Glaube und das Ansehen der:des Verstorbenen vor Gott nicht gewiss ist:

Lord Jesus Christ, we commend to you our brother (sister) *N.*, who was reborn by water and the Spirit in Holy Baptism […].[144]	Father of all, we pray to you for *N.,* and for all those whom we love but see no longer. Grant to them eternal rest. Let light perpetual shine upon them. May *his* soul and the souls of all the departed, through the mercy of God, rest in peace. *Amen*.[145]

141 BCP-US 1979, 384 (Prayers of the People, Form I). Siehe auch ebd., 386. 387. 389. 391. 393.
142 Ebd., 470 (Begräbnisformular I).
143 Ebd., 862.
144 Ebd., 498.
145 Ebd.

Auch in einem der Eucharistiegebete gibt es die Möglichkeit, für Verstorbene zu beten:

> „[Remember all who have died in the peace of Christ, and those whose faith is known to you alone; bring them into the place of eternal joy and light.]“[146]

2 Exkurs: In der methodistischen Tradition

Die Methodistischen Kirchen[147] beruhen in ihrer Theologie und Kirchenverfassung auf der von John Wesley († 1791)[148], einem englischen Erweckungsprediger und seit 1728 anglikanischen Priester, begründeten „methodistischen“[149] Tradition. Dabei handelte es sich zunächst um eine religiöse Erweckungsbewegung, die im 18. Jahrhundert aus der *Church of England* hervorging sowie Einflüsse des *Pietismus*, des *Puritanismus* und auch der *Fetter Lane Society* (*Herrnhuter Brüdergemeine* in England) aufnahm. Mitbegründer der methodistischen Bewegung waren Johns jüngerer Bruder Charles Wesley († 1788)[150], ebenfalls anglikanischer Pfarrer und bekannter Kirchenlieddichter[151], und sein Freund sowie anglikanischer Geistlicher George Whitefield († 1770). Ab Mitte des 18. Jahrhunderts formte John Wesley die Bewegung der Methodisten zunehmend zu einer eigenen Kirche. Heute sind diese weltweiten Teilkirchen überall im Weltrat der methodistischen Kirchen (WMC: *World Methodist Council*) zusammengeschlossen.

146 Ebd. 375 (Holy Eucharist, Rite II, Euch. Prayer D).

147 Aus der Fülle der Literatur vgl. z. B. Ted A. Campbell, Methodist Doctrine. The Essentials, Nashville/TN 1999 (²2011); David Hempton, Methodism. Empire of the Spirit, New Haven/CT u. a. 2005; Richard P. Heitzenrater, John Wesley und der frühe Methodismus (Veröffentlichungen der Evangelisch-Methodistischen Kirche in Deutschland), Göttingen 2007; William J. Abraham – James E. Kirby (Hgg.), The Oxford Handbook of Methodist Studies, Oxford 2009; Walter Klaiber (Hg.), Methodistische Kirchen (Die Kirchen der Gegenwart 2 / Bensheimer Hefte 111), Göttingen 2011 u. v. m.

148 Vgl. John Telford, The Life of John Wesley, London 1947; Kenneth J. Collins, John Wesley. A Theological Journey, Nashville 2003 u. a.

149 In der Entstehungszeit unterschieden sich die Anhänger der methodistischen Bewegung von anderen protestantischen Kirchen weniger lehrmäßig als vielmehr durch eine strenge, „methodischere“ Lebensführung nach biblischen Grundsätzen.

150 Vgl. Gary M. Best, Charles Wesley (1707–1788). Eine Biographie, Göttingen 2008; John R. Tyson, Assist Me to Proclaim. The Life and Hymns of Charles Wesley, Göttingen 2007.

151 Er hat mehrere tausend Lieder geschrieben, einige davon wurden auch ins Deutsche übersetzt. Vgl. Erika Mayer, Charles Wesleys Hymnen. Eine Untersuchung und literarische Würdigung [unveröff. Dissertation, Eberhard Karls Universität Tübingen], 1957.

2.1 In der Lehre

John Wesley überarbeitete die 39 Artikel der *Church of England* im Jahr 1784 für seine methodistische Arbeit in Amerika. Seine 25 Artikel[152] spiegeln sowohl sein theologisches Engagement als auch seinen Wunsch nach lehrmäßiger Klarheit wider, wobei einige Artikel gekürzt und andere gestrichen wurden (v. a. calvinistische Teile). Die methodistischen Kirchen halten seit 1784 in ihren Religionsartikeln mit Artikel 14 (*Of Purgatory*), einer wörtlichen Übernahme aus der anglikanischen Tradition, fest, dass „[t]he Romish doctrine concerning purgatory, pardon […] is a fond thing, vainly invented, and grounded upon no warrant of Scripture, but repugnant to the Word of God“[153]. Man glaubte hingegen an den *Hades*, den Zwischenzustand der Seelen zwischen dem Tod und der allgemeinen Auferstehung, der in das *Paradies* (für die Gerechten) und die *Gehenna* (für die Bösen) unterteilt sei.[154] Wesley leugnete das Fegefeuer,[155] aber unterschied – mit nicht ganz klaren Begrifflichkeiten und Abgrenzungen – zwischen der *Hölle* (dem Aufenthaltsort der Verdammten) und dem *Hades* (dem Aufenthaltsort aller getrennten Geister) sowie zwischen dem *Paradies* (dem Vorzimmer des Himmels) und dem *Himmel* selbst.[156] Die Toten bleiben also im Hades bis zum Tag des Letzten Gerichts. Nach dem Gericht werden die Gerechten zu ihrer ewigen Belohnung in den Himmel gehen und die Verdammten in die Hölle.[157]

152 Vgl. in der amerik. Version: The Book of Discipline of the United Methodist Church, Nashville/TN 2016, 65–72.

153 Ebd., 68 f.

154 Vgl. Joseph Cook, Advanced Thought in Europa, Asia, Australia, London 1883, 39–42; H. N. M'Tyeire, The Intermediate State: Or, State of the Soul between Death and the Resurrection, in: William T. Smithon, The Methodist Pulpit South, Washington/DC ²1859, 359–374, hier: 363. Vgl. außerdem: Current Literature, in: John Swann Withington (Hg.), The United Methodist Free Churches' Magazine Bd. 21, London 1878, 677–688, bes. 685.

155 Vgl. The Works of John Wesley, Bd. 10, hg. v. Thomas Jackson, London 1872, 144 f.; vgl. Letter to George Blackall (25.2.1783) in: The Letters of the Rev. John Wesley, A.M., Bd. 7, hg. v. John Telford, London 1931, 168.

156 Vgl. Works JW 3, 186 f.; Works JW 4, 7–9. 32 f. 189–192. 195–197. – Vgl. Kenneth J. Collins, Eschatology, in: Charles Yrigoyen – Susan E. Warrick (Hgg.), Historical Dictionary of Methodism, Lanham/MD u. a. 22005, 107 f. Siehe bes. auch Karen B. Westerfield Tucker, American Methodist Worship, Oxford – New York 2001, 202 f.: „Decisions made during life were therefore inseparably connected to what came after life. Upon death, according to Wesley, the souls of the deceased would enter an intermediate, penultimate state in which they would remain until reunited with the body at the resurrection of the dead. In that state variously identified as ‚the ante-chamber of heaven,' ‚Abraham's bosom,' and ‚paradise,' the faithful dead would gain a foretaste of heaven […]."

157 Siehe seine Predigt über das Letzte Gericht (10.3.1758): new.gbgm-umc.org/umhistory/wesley/sermons/15.

Wesley erklärte, dass er es für eine Pflicht halte, für die verstorbenen Gläubigen zu beten.[158] Er lehrte die Angemessenheit des Gebetes für die Toten, praktizierte es selbst und gab sogar Formulierungen vor, damit es andere ähnlich tun können.[159]

John Wesley glaubte nach Ted A. Campbell also an einen Zwischenzustand zwischen Tod und endgültigem Gericht, in dem „those who reject Christ would be aware of their coming doom (not yet pronounced), and believers would share in the 'bosom of Abraham,' or 'paradise,' even continuing to grow in holiness there." Dieser Glaube werde jedoch in den methodistischen Lehrmeinungen nicht offiziell bestätigt, die die Idee des Fegefeuers ablehnen, aber darüber hinaus schweigen, was zwischen Tod und Jüngstem Gericht geschieht.[160]

In der gemeinsamen Erklärung der *Joint International Commission for Dialogue between the World Methodist Council and the Roman Catholic Church* wurde 2016 schließlich festgehalten (auch mit Bezug auf die gottesdienstliche Praxis):

> „86. Some Methodists would further accept that the prayers of the departed saints and the prayers of the saints on earth may also be mutually beneficial, albeit in ways that cannot be identified precisely in terms of their salvific effect. Following John Wesley's example, authorised liturgies in a number of Methodist churches make provision for a general prayer of intercession for the faithful departed. Further theological reflection on the implications of the bonds of love within the communion of saints may lead to greater convergence between Catholics and Methodists concerning the possibility of an 'exchange' whereby the holiness of one benefits others. […]
> 155. In rejecting the doctrine of purgatory, the sixteenth–century Reformers similarly rejected the practice of prayer for the departed. The twentieth century, however, witnessed a growing interest in prayer for the departed in response to pastoral needs created by a huge number of distant deaths caused by warfare. As a result, there are indications that Methodists may increasingly be open to the practice of prayer for the departed. Some Methodist liturgical rites acknowledge the place of the faithful departed within the communion of saints. In Eucharistic liturgies, the Sanctus in the prayer of thanksgiving refers to the saints above joining with the saints below in the worship of God. Methodist funeral liturgies sometimes refer to the communion of saints, especially at the commendation of the dead ('Into the glorious company of the saints in light'; UMBW, p. 150). Specific prayers for the departed are often inspired by texts in the Catholic Requiem Mass; for example, 'we pray for those who we love but see no longer' (MWB p. 458) and 'we praise you for the great company of all

158 John Wesley, hg. v. Albert C. Outler, New York 1964, 12 f. Anm. 42: „I believe [myself] it is a duty to observe, so far as I can […] [t]o pray for the faithful departed" [datiert zw. 1736/37 und 1741].

159 Harrington W. Holden, John Wesley in Company with High Churchmen, London [5]1872, 84 (*Chapter XIII. Of Prayers for the Dead*).

160 Campbell, Methodist Doctrine (s. Anm. 147), 92.

those who have finished their course in faith and now rest from their labor […] Let perpetual light shine upon them' (UMBW, p. 143).“[161]

2.2 Im methodistischen Gottesdienst

Die von John Wesley aus dem BCP 1662 abgeleitete und etwas überarbeitete Begräbnisliturgie von 1784 hatte folgende Struktur:[162]

BCP 1662	**Wesleys Burial Rite (1784)**
Sentences (Joh 11,25 f.; Ijob 19, 25–27; 1 Tim 6,7 & Ijob 1,21)	Sentences [*wenn der Geistliche vor dem Sarg zum Grab geht*] (Joh 11,25 f.; Ijob 19,25–27; 1 Tim 6,7 & Ijob 1,21)
	[*In der Kirche*]
Ps 39 oder/und 90	Ps 90
Epistel (1 Kor 15,20–58)	1 Kor 15,20–58
[*Am Grab*]	[*Am Grab, wenn der Leichnam eingesenkt wird*]
„Man that is borne of a Woman“	„Man that is born of a Woman“ (vgl. Ijob 14,1 f.)
„In the middst of life“	„In the midst of life“
Erdwurf [v. Dabeistehenden]	
„Forasmuch as it hath pleased …“	
„I heard a voice“	„I heard a voice“ (vgl. Offb 14,13)
„Lorde have mercy vpon vs …“ Vaterunser	„Lord have mercy upon us …“ Vaterunser
„Almighty God, with whom do live the spirits of them …“	
„O mercifull God …“	„O Merciful God …“
„The grace of our Lord …“	„The grace of our Lord …“ (vgl. 2 Kor 13,14)

161 The Call to Holiness: From Glory to Glory. Report of the Joint International Commission for Dialogue between the World Methodist Council and the Roman Catholic Church 2016. URL: www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/consiglio-metodista-mondiale/dialogo/documenti-di-dialogo/en.html [UMBW = The United Methodist Book of Worship (s. Anm. 163); MWB = The Methodist Worship Book (s. Anm. 164)].

162 Vgl. Westerfield Tucker, American Methodist Worship (s. Anm. 156), 205. Zur ausführlichen Analyse vgl. Dies., „Till Death Us Do Part“. The Rites of Marriage and Burial Prepared by John Wesley and Their Development in the Methodist Episcopal Church, 1784–1939 [unveröff. Dissertation, University of Notre Dame/IN], 1992, 185–239.

In der erwähnten gemeinsamen Erklärung mit der Katholischen Kirche von 2016 sind einige liturgische Belegstellen aufgeführt, an denen im amerikanischen *United Methodist Book of Common Worship* (1992)[163] und im britischen *Methodist Worship Book* (1999)[164] für die Verstorbenen fürbittend gebetet wird. In der amerikanischen Ordnung kann auch eine Kommunionfeier mit dem Begräbnis verbunden werden (wobei der:die Verstorbene nicht erwähnt wird).[165] Bei der Beisetzung wird auch für die:den Tote:n gebetet, wie folgendes Gebet zeigt, das ein postmortales Wachstum an Erkenntnis, Liebe und Stärke erbittet:

> „[…] Receive into your arms your servant *Name*,
> and grant that increasing in knowledge and love of you,
> *he/she* may go from strength to strength
> in service to your heavenly kingdom […]."[166]

Ein ähnliches Gebet findet sich bei der Anempfehlung (*commendation*) in der britischen Ordnung:

> „[…] Into your keeping, O merciful God,
> we commend your servant *N.*
> Receive *her/him* into the arms of mercy,
> into the joy of everlasting peace,
> and into the glorious company of the saints in light […]."[167]

Im britischen *Methodist Worship Book* gibt es übrigens im gottesdienstlichen Formular *Prayer with the Dying*[168] als Auswahltext auch das gekürzte und überarbeitete *Proficiscere* für Sterbende.[169]

Auch die vielen Wesleyanischen Begräbnislieder müsste man in die Betrachtungen miteinbeziehen (was hier zu weit führen würde), denn sie blicken oft auf eine *unmittelbare* Seelenvereinigung mit den Brüdern und Schwestern, die in Christus gestorben sind.[170]

163 The United Methodist Book of Worship, Nashville/TN 1992 ([16]2007), 139–171 (*A Service of Death and Resurrection*).

164 The Methodist Worship Book, Peterborough 1999, 433–502 (*Funeral and Related Services*).

165 Vgl. United Methodist Book of Worship, 152–154 (*An Order for Holy Communion*).

166 Ebd., 156.

167 Methodist Worship Book, 456.

168 Ebd., 426–432.

169 Ebd. 431: „Go forth upon your journey, Christian soul […]."

170 So in der dritten Strophe des Liedes „Rejoice for a brother deceased" (Charles Wesley): hymnary.org/text/rejoice_for_a_brother_deceased. Vgl. auch Westerfield Tucker, American Methodist Worship (s. Anm. 156), 203.

3 Zusammenschau

Zwischen 1521, als Heinrich VIII. seine *Assertio* veröffentlichte, und 1543, als er als *Supreme Head of the Church of England* der *Necessary Doctrine* seine königliche Zustimmung erteilte, erfuhr die theologische Haltung, die er und seine Regierung zu vielen kontroversen Fragen im Zusammenhang mit dem Fegefeuer einnahmen, einen bemerkenswerten Wandel. Der englische Klerus forderte die Menschen jedoch weiterhin auf, für die verstorbenen Gläubigen zu beten. Das englische Volk betrachtete Messen und Exequien zunächst weiterhin als lobenswerte Werke. Mit dem Regierungsantritt von Eduard VI. erfolgte dann rasch eine Protestantisierung der Lehre (und des Gottesdienstes) – unter maßgeblichem Einfluss von Thomas Cranmer. Nach der kurzen Zeit der Rekatholisierung des englischen Königreiches unter Königin Maria I.[171] kam es unter der langjährigen Regentschaft ihrer Halbschwester, Elisabeth I., rasch zu einer Konsolidierung der *Church of England* in Lehre und Liturgie (*Elizabethan Religious Settlement*).[172]

Neben dem Ablass wurde die damit verbundene Lehre vom Fegefeuer von den englischen Protestanten schärfstens abgelehnt (das hatte seine Wurzel auch in der Verbindung mit dem römischen Papst, dessen Jurisdiktion in England strikt unterbunden worden war). Die Form der Fürbitte, die den englischen Reformatoren am meisten missfiel, war die Requiem-Messe mit der damit verbundenen Vorstellung, dass die Verdienste der Passion Christi selektiv auf die Toten angewandt werden könnten. Die Reformen unter Eduard VI. hatten dieses System durchbrochen und zielten darauf ab, es im *Book of Common Prayer* (1549/1552) durch eine Liturgie zu ersetzen, aus der spätestens 1552 alle Spuren der Fürbitte vollständig getilgt wurden.[173] Die Frage, ob es überhaupt eine Verbindung zwischen der Abendmahlsfeier und dem Begräbnisgottesdienst geben sollte, blieb dann im Elisabethanischen England umstritten, und viele Reformer hielten die Feier des Abendmahls in diesem Zusammenhang bestenfalls für höchst unangemessen.[174]

171 Vgl. Eamon Duffy, Fires of Faith. Catholic England under Mary Tudor, New Haven – London 2009; John Edwards, Mary I. England's Catholic Queen, New Haven – London 2011 u. a.

172 Vgl. auch John E. Neale, Elizabeth I and her Parliaments, 1559–1581, London ^{3}1958; Norman L. Jones, Faith by Statute. Parliament and the Settlement of Religion 1559, London 1982.

173 Vgl. auch Gerald Bray, A Companion to the Book of Common Prayer, Cambridge 2023, 418 f.

174 Zu den Vorschlägen auf der *Convocation* von 1563 gehörte, „[t]hat no manner of ecclesiastical person from henceforth minister or suffer to be ministered the holy communion at any burial, for advoiding of abuses that may thereof ensue.“ Gerald Bray, The Anglican Canons 1529–1947 (Church of England Record Society 6), Woodbridge – Rochester/NY 1998, 751 (Nr. 32).

Bereits im 18. und besonders dann im 19. Jahrhundert mit der *Oxford Bewegung* wurden innerhalb der *Church of England* verschiedentlich wieder Gebete für die Verstorbenen eingeführt. Gerade mit dem Ersten Weltkrieg und seinen zahllosen in der Ferne getöteten Soldaten, die man daheim nicht bestatten konnte, rückte der Blick auch in der anglikanischen Kirchengemeinschaft immer stärker auf das mehr als nur stellvertretende Gebet für diese Toten. Die Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts und die Liturgiereform nach dem II. Vatikanum hatten ökumenische Implikationen für die anglikanischen Kirchen, die in ihren gottesdienstlichen Formularen auch dem Gebet für die Verstorbenen (in seinen vielfältigen Formen) gebührenden Raum geben.

Der eingangs erwähnte Hymnus „In the midst of life" („Mitten wir im Leben sind") spielt(e) nicht nur in der lutherischen Tradition eine wichtige Rolle beim Begräbnisritual, sondern auch in der anglikanischen (und methodistischen) Liturgie, zumindest bis ins 20. Jahrhundert, wo er fester Bestandteil der gottesdienstlichen Feier war. In der liturgischen Form *Divine Worship* der drei Personalordinariate für ehemalige Anglikaner:innen findet sich der traditionelle Hymnus (zusammen mit „Man that is born of a woman") in *The Order of Funerals* am Grab vor dem Erdwurf (wie in den BCP 1549–1662).[175]

Abkürzungen

ABS 1980	Alternative Service Book. Services Authorized for Use in the Church of England in Conjunction with The Book of Common Prayer Together with The Liturgical Psalter, Cambridge 1980
BCP 1549	Book of Common Prayer v. 1549 der Church of England (ed. Brightman)
BCP 1552	Book of Common Prayer v. 1552 der Church of England (ed. Brightman)
BCP 1559	Book of Common Prayer v. 1559 der Church of England
BCP 1662	Book of Common Prayer v. 1662 der Church of England (ed. Brightman)
BCP-UK 1928	The Book of Common Prayer with the Additions and Deviations Proposed in 1928, London 1928

[175] Vgl. Divine Worship: Occasional Services, London 2014, 129. Zu dieser liturgischen Form (die in diesem Beitrag nicht behandelt werden konnte) und dem Beerdigungsritus s. ausführlich Hans-Jürgen Feulner, „Lo! the book, exactly worded…" Die Feier des Erwachsenenbegräbnisses gemäß Divine Worship: The Order of Funerals in den Personalordinariaten für ehemalige Anglikaner/innen, in: Marco Benini u. a. (Hgg.), Glaube und Gedächtnis. Studien zur Liturgie in Geschichte und Pastoral [FS Jürgen Bärsch], Münster 2024, 299–321.

BCP-US 1928	The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church According to the Use of the Protestant Episcopal Church in the United States of America […], New York 1928
BCP-US 1979	The Book of Common Prayer […] According to the Use of The Episcopal Church, New York 1979
Brightman 1/2	English Rite. Being a Synopsis of the Sources and Revisions of the Book of Common Prayer, 2 Bde., hg. v. Frank E. Brightman, London ^{2}1921
CW	Common Worship. Services and Prayers for the Church of England, London 2000 ff.
CW: PS	Common Worship. Pastoral Services, London ^{2}2005
Hermann von Wied, Consultation	A simple, and religious consultatio[n] of vs Herma[n] by the grace of God Archbishop of Colone, and prince Electoure, [and] c. by what meanes a Christian reformation, and founded in Gods worde. […], London (1547) ^{2}1548 [= engl. Übers. der latein. Fassung]
Hermann von Wied, Einfaltigs bedencken	Von Gottes genaden vnser Hermans Ertzbischoffs zu Cöln, vnnd Churfürsten etc. einfaltigs bedencken, warauff ein Christliche […], Bonn 1543
Hermann von Wied, Pia deliberatio	Nostra Hermanni ex gratia Dei archiepiscopi Coloniensis, et principis electoris, etc. Simplex ac pia deliberatio, qua ratione, Christiana […], Bonn 1545 [= freie latein. Übers. u. Erweiterung der dt. Fassung]
Maskell 1	Monumenta Ritualia Ecclesiae Anglicanae […], Bd. 1, hg. v. William Maskell, London ^{2}1846
Sarum Manuale	Manuale ad vsum percelebris Ecclesie Sarisburiensis […], hg. v. A. Jefferies Collins (HBS 91), London 1958
Sarum Missale	Missale ad usum insignis et praeclarae ecclesiae Sarum, hg. v. Francis H. Dickinson, Burntisland 1861 [Nachdruck: Farnborough 1969]
Three Primers	Three Primers Put Forth in the Reign of Henry VIII: Viz. I. A Goodly Prymer, 1535, II. The Manual of Prayers or the Prymer in English, 1539, III. King Henry's Primer, 1545, Oxford 1834
Works JW 3	The Works of John Wesley, Bd. 3: Sermons III, hg. v. Albert C. Outlet, Nashville/TN 1986
Works JW 4	The Works of John Wesley, Bd. 4: Sermons IV, hg. v. Albert C. Outlet, Nashville/TN 1987

Praying for the Deceased in the Byzantine Tradition

Lex Orandi, Lex Credendi?

Peter Galadza & Daniel Galadza

1 Introduction

We have been asked to discuss what Byzantine Rite prayer for the deceased means as regards the relationship of the Orthodox *lex orandi* to the *lex credendi*.[1] More specifically: *a)* What are the overarching eschatological themes proclaimed and enacted in this prayer? *b)* What is death? *c)* How is the separation of the body and soul treated in the Byzantine Rite? *d)* How is the intermediate state of the soul between death and resurrection imaged? and finally *e)* What is asserted about the individual judgment of the deceased as opposed to their final judgment?

[1] Eastern Catholics of the Byzantine tradition potentially tap a *lex credendi* that transcends Eastern Orthodoxy's resources. Thus, the formulations of the Council of Florence and to a certain extent subsequent Catholic magisterial texts could be reviewed here by someone aspiring to produce a more comprehensive analysis. However, we will have to postpone such inclusiveness owing to limitations of space. Catholic eschatology as a whole is a vast field. For example, if an Eastern Catholic were to be asked whether – as per Florence – he or she accepts the doctrine of purgatory, formulations as wide-ranging as Joseph Ratzinger's innovative re-interpretation of the doctrine would have to be analysed. See Joseph Ratzinger, Eschatology. Death and Eternal Life, Washington/DC [2]1988, 218–233. Moreover, the post-Florentine Catholic theological legacy is only slowly being re-assessed by Eastern Catholics inspired by Vatican II's endorsement of the possibility of a distinctive Eastern Catholic theology (cf. LG 23, UR 17). An excellent example of the latter is Ieromonaco Panteleimon (Denys Trofimov), I dibattiti sul fuoco purgatorio al Concilio di Ferrara-Firenze (1438–1439) come culmine della controversia sulla sorte dei defunti tra Oriente e Occidente (AOSBM.Opera 54), Rome 2015. In any case, the Orthodox, who have written immeasurably more on Eastern eschatology, are obliged to relate their doctrine far more directly to the Byzantine liturgical tradition, which they have done. And that tradition is our focus here.

DOI 10.17438/978-3-402-25127-0

The method employed here will be straightforward, even though our findings may occasionally be somewhat byzantine – in the pejorative sense. Typically, we propose to correlate Byzantine liturgical and "paraliturgical" texts and rites to credal statements, scriptural material, patristic assertions, and later Eastern Christian theology; this with a view to yielding synthetic insights that bring to the fore theologies embedded in Byzantine worship.

Those working in the field know that any hope of apprehending a *lex orandi* that easily grounds anything more than discrete elements of a *lex credendi* is illusory. As Nicholas Constas has written: "[T]he nature of the human and its fate after death were never authoritatively defined or formalized by an ecumenical council, nor were they ever the subjects per se of systematic theological inquiry. Thus throughout the Byzantine world one finds an assortment of eschatologies strewn somewhat carelessly about."[2]

Post-Byzantine Orthodox authors, however, have written systematic eschatologies and these will be referenced when appropriate.[3] But because our focus is the liturgy "of the last things", which like all pre-modern worship evolved "spontaneously" over centuries – being codified not long after Byzantium's Fall – it similarly displays an *assorti*. Nonetheless, one must keep in mind that these texts include genuine antinomies typical of classical theology. This compels us to be patient in our attempt to discern their enigmatic message – and hidden riches – in the labyrinth that Eastern Christian thought can be.

1.1 The State of the Research

As concerns the state of research, in 1979 Alexander Schmemann noted that "[t]here exists no comprehensive study of the historical development of the tradition [of funeral rites and the Byzantine system of prayers for the dead], only a few monographic studies of some of its particular aspects"[4]. This assessment by the seminal master of Orthodox liturgical theology remains true. Nonetheless, in spite of the absence of a comprehensive opus, between 1979, the year that Schmemann made this assertion, and 2016, when his words finally made their

2 Nicholas Constas, "To Sleep, Perchance to Dream". The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature, in: DOP 55 (2001) 91–124, here: 119. In his magisterial work, Brian E. Daley, The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology, Cambridge 1991, 223, makes a similar point as regards specifically patristic eschatology.

3 Without doubt the best of these is Sergius Bulgakov, The Bride of the Lamb, Grand Rapids 2002, 379–526. As for an Orthodox eschatological reflection that includes philosophical and medical questions as well as a contemporary theological review of the funeral rite, "Le sacrament du trépas" in Constantin Andronikoff, Des mystères sacramentels, Paris 1998, 313–377, is also excellent.

4 Alexander Schmemann, The Liturgy of Death. Four Previously Unpublished Talks on the Orthodox Liturgy of Death, Yonkers/NY 2016, 57.

way into print, vital progress did ensue. And it continues. Moreover, the progress pertains not only to the study of liturgical history[5] and theology,[6] but pastoral theology as well.[7] The latter also expresses Christian faith – simply in a different key.

1.2 Credal Foundations

At minimum, an observant practitioner of the Byzantine Tradition will recite the words of the Niceno-Constantinopolitan Creed (325/381), "I await the resurrection of the dead and the life of the age to come" at least once a day.[8] Moreover, those praying all of the canonical hours of the Byzantine Rite will pronounce them at least three times a day.[9] Significantly, that belief also finds explicit expression in what arguably are the last authoritative statements of the Orthodox faith – "authoritative" and "last" because the most recent Confessions of Orthodox belief carrying greater hierarchical weight are the Confession of Peter Moghila of 1638/1642,[10] and the Confession of Patriarch Dositheus of

5 Cf. Elena Velkovska, Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources, in: DOP 55 (2001) 21–51; Miguel Arranz, Избранные сочинения по литургике, vol. 2: Таинства Византийской Традиции, Rome – Moscow 2003; Peter Galadza, The Evolution of Funeral Rites for Monks in the Byzantine Realm. The 10th to the 17th Centuries, in: OCP (2005) 225–257; Themistokles Christodoulou, Ἡ νεκρώσιμη ἀκολουθία κατὰ τοὺς χειρόγραφους κώδικες 10ου–12ου αἰώνος, 2 vols., Thera 2005.

6 Cf. Vasileios Marinis, Death and the Afterlife in Byzantium. The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art, Cambridge 2017.

7 Cf. J. Mark Barna — Elizabeth J. Barna, A Christian Ending. A Handbook for Burial in the Ancient Christian Tradition, Manton/CA ²2018; Sarah Bryne-Martelli, Memory Eternal. Living with Grief as Orthodox Christians, Chesterton/IN 2022.

8 In all of the following prayer books, the Symbol of Faith is part of at least the introductory prayers said in the morning: Αποστολικη Διακονια της Εκκλησιας της Ελλαδος, Προσευχητάριον τοῦ ὀρθοδόξου χριστιανοῦ, Athens 2001, 15 (Morning Prayers); Byzantine Book of Prayer, Pittsburgh – Allendale/NJ 1976, 10–11 (General and Introductory Prayers); Prosevkhitaire. Prières pour le soir, le matin *et midi* [trans. by Denis Guillaume], Rome 1990, 13 (Compline) and 45 (Morning Prayers).

9 The three times include the Midnight Office, Typika, and Compline: Ὡρολόγιον τὸ μέγα, Rome 1876, 13. 25 (Mesonyktikon, Monday to Saturday), 83 (Typika), 113. 126 (Great and Small Compline); Holy Transfiguration Monastery, The Great Horologion or Book of Hours, 2 vols., Boston 2020, vol. 1, 30. 43 (Midnight Office for Weekdays and for Saturdays), 157 (The Service of the Typica), 183. 202 (The Service of Great Compline and of Small Compline).

10 Cf. Peter Mogila, The Orthodox Confession of the Catholic and Apostolic Eastern Church, 1638/1642, in: Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition, vol. 1, Part One: Rules of Faith in the Early Church, Part Two: Eastern Orthodox Affirmations of Faith, Part Three. Medieval Western Statements of Faith, ed. by Jaroslav Pelikan – Valerie Hotchkiss, New Haven – London 2003, 559–612, esp. 586–591 (articles 57–68 on the Second Coming of Christ) and 610–612 (articles 120–126 on the resurrection of the dead).

1672.[11] The former was endorsed by all four Eastern patriarchs, and the latter by a Synod in Jerusalem. Thus, among the so-called Symbolic Books of Eastern Orthodoxy, these share a pre-eminence, even though Orthodoxy does not rely on them in the way that Western Churches rely on their Confessions.[12]

As for our use of the term "significantly," we have in mind the fact that both Confessions unambiguously bolster a key aspect of the original kerygma and its corporeal dimension: they highlight the resurrection of the body. This cannot be underappreciated. Throughout the centuries – even among Orthodox – there has been a tendency in Platonic fashion to distort the Creed's affirmation about humanity's post mortem fate. Modern Western Christians have gone even further – introducing "hermeneutical understandings". Both eviscerate the material – not to mention cosmic – dimension of the scriptural kerygma.

However, as adumbrated, Moghila's Confession, quoting Gregory the Theologian, states:

> "In the end *the soul receives its well-known body from the earth, which first supplied it and now had kept it safe in store* [emphasis added], after a manner only known to God, who first joined and afterwards separated them. With that body, wherein it had afore lived the heavenly life, it enters now united, to possess the heritage of celestial glory."[13]

Similarly, Dositheus's Confession asserts:

> "We believe that the souls of those who have fallen asleep are either at rest or in torment, according to how each has lived; for when they are separated from their bodies, they depart immediately either to joy or to sorrow and lamentation – though it must be confessed that neither the enjoyment nor the condemnation is complete. For after the common resurrection, *when the soul shall be united with the body* [emphasis added] in which it had behaved itself well or ill, each shall receive the completion either of enjoyment or of condemnation."[14]

Of course, other signposts, e. g. patristic writings, point to this conviction and shall be referenced anon. We have begun with the Niceno-Constantinopolitan Creed and the last two pan-Orthodox Confessions, however, not only because

[11] Dositheus and the Synod of Jerusalem, Confession, 1672, in: Pelikan – Hotchkiss, Creeds and Confessions of Faith (see n. 10), 613–635.

[12] Regarding their ecclesially eminent status see Jaroslav Pelikan, Credo. Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition, New Haven – London 2003, 421.

[13] Gregory Nazianzenus, Εἰς Καισάριον τὸν ἑαυτοῦ ἀδελφὸν ἐπιτάφιος, 7,21 [CPG 3010.7] (SChr 405, 234; Calvet-Sebasti). We are quoting the translation of Gregory provided by Pelikan – Hotchkiss, Creeds and Confessions of Faith (see n. 10), 588, as it forms part of the translation of Moghila reproduced there.

[14] Dositheus and the Synod of Jerusalem, Confession (1672), in: Pelikan – Hotchkiss, Creeds and Confessions of Faith (see n. 10), 631.

of their unique authority but also owing to their succinctness in affirming a *lex credendi*.

The other Nicene assertion directly germane to our topic, "He shall come again in glory to judge the living and the dead", will be taken up below.

2 The Funeral of a Layperson

Limitations of space require us to focus on the funeral rite celebrated for a layperson.[15] Presently, distinct burial *ordines* are also appointed for priests,[16] monastics[17] and infants/children,[18] with the exception that during the week after Pascha ("Bright Week") the rites differ from all of the above, replicating as they do the Easter Matins (Orthros) service.[19] Except for this last ordo, which any given year obtains for only one week, the burial *ordines* for priests and monks reveal variations on themes that dominate the funeral of a layperson. Consequently, a familiarity with this one ordo provides an adequate – if not comprehensive – sense of the nature of the theologies embedded in the other ordines.[20]

[15] Only because of its established status, we will be citing Εὐχολόγιον τὸ μέγα, ed. by Spyridon Zervos, Athens [4]1992. However, as is often the case, official texts are variously adapted and abbreviated. For a prudent example of the latter among the Greeks, see, for example, Μικρὸν Εὐχολόγιον ἤ ἁγιασματάριον/The Priest's Service Book [trans. by Evagoras Constantinides], Merrillville/IN 2008.

[16] Zervos, Εὐχολόγιον τὸ μέγα (see n. 15), 437–470; English translation, though with minor variations reflecting East-Slavic usage, Great Book of Needs. Expanded and Supplemented, vol. 3: The Occasional Services, ed. by St. Tikhon's Seminary, South Canaan/PA 2002, 252–321. For a descriptive commentary, see Alexis Kniazeff, The Death of a Priest According to the Slavic Trebnik, in: Temple of the Holy Spirit. Sickness and Death of the Christian in the Liturgy. The Twenty-First Liturgical Conference Saint-Serge [trans. by Matthew J. O'Connell], New York 1983, 65–94.

[17] Zervos, Εὐχολόγιον τὸ μέγα (see n. 15), 421–437; St. Tikhon's Seminary, Great Book of Needs (see n. 16), 215–251.

[18] Zervos, Εὐχολόγιον τὸ μέγα (see n. 15), 476–482. The Greek contains only the hymnographic canon. For a fuller text reflective of East-Slavic usage see St. Tikhon's Seminary, Great Book of Needs (see n. 16), 158–179. For a descriptive commentary, see Alexandre Nélidow, Rite for the Funeral of Children, in: Temple of the Holy Spirit. Sickness and Death of the Christian in the Liturgy (see n. 16), 161–174. Naturally, prayers for the forgiveness of sins are not recited at the funeral for an infant or young child.

[19] See St. Tikhon's Seminary, Great Book of Needs (see n. 16), 325–39. For a descriptive commentary see Pierre Kovalevsky, Funeral Rites in the Easter Season and Prayers for the Dead from Easter to Ascension, in: Temple of the Holy Spirit. Sickness and Death of the Christian in the Liturgy (see n. 16), 95–106. After Bright Week – until the Eve of Ascension – a far smaller quantity of Paschal hymns is added to the rites used year-round.

[20] Note that the most fulsome Western-language translation and compilation of Byzantine rites and prayers for the dead, along with explanatory notes, is St. Tikhon's Seminary,

As for the history, the oldest extant Greek euchologion, the eighth-century codex *Barberini gr. 336*, contains several discrete prayers for the dead, as well as one for the "departure of the soul", when the person is about to die – in the hope that he/she "might turn and live"[21]. However, it is only from the tenth or eleventh century that an *akolouthia* (i. e. a complete funeral rite) is extant.[22] Note that, though a single rite, it is "customized" near the end of the service for different categories of Christians.[23]

2.1 Overarching Eschatological Themes

In today's *textus receptus*,[24] more or less codified in the sixteenth century by Venetian Greek printers,[25] the very first specifically funerary chants and prayers heard by the assembly during the preliminary domestic rite[26] already signal four key

Great Book of Needs (see n. 16). The section comprises a full 388 pages of texts and rubrics.

21 *Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberini gr. 336*, fol. 207^{r}–207^{v} (Diktyon 64879); Elena Velkovska — Stefano Parenti, Евхологий Барберини гр. 336. Издание текста, предисловие и примечания, Omsk 2011, 414 (no. 214). It petitions God for mercy and peace for the soul, knowing that He does not desire the death of sinners but that they come to the knowledge of truth. Later in the manuscript, a series of prayers for the dead – though bereft of an office per se – includes the prayer "O God of spirits and of all flesh" (see 2.1.3 below). It can be considered a "collect", followed by an "inclination prayer" (fol. 248^{r}–251^{v}). This suggests that the prayer was intended for a liturgical rite. Cf. Velkovska, Funeral Rites (see n. 5), 23.

22 This service survives in codex *Grottaferrata Γ.β. X* (10th cent., Diktyon 17902) and its structure is a fusion of monastic matins, cathedral stational liturgy, and funeral rites proper. See Velkovska, Funeral Rites (see n. 5), 31–33 [description] and 46–51 [edition]; Galadza, Evolution of Funerals for Monks (see n. 5), 228–230. We find an initial blessing and Psalm 90, followed by a *synapte* (litany) with the prayer "O God of spirits and all flesh." The latter is repeated later in the service. Among the many chants are the alleluia and various hymns, including hymnographic canons, kontakia, and stichera.

23 In *Grottaferrata Γ.β. X* the different categories are: a hegoumen; "those who have fallen asleep"; a hierarch; a hieromonk and hierodeacon; a non-monastic deacon; and an infant/child.

24 The Slavonic textus receptus differs slightly from the Greek, but this does not impact our theological analysis.

25 See Εὐχολόγιον seu sacrae preces, ed. by Nikolaos Sophianos, Venice 1545, fol. 236^{r}–244^{r} (Ἀκολουθία τοῦ ἐξοδιαστικοῦ τῶν μοναχῶν), fol. 244^{r}–254^{v} (Τάξις γινομένη ἐπὶ τελουτήσαντα ἱερέα), fol. 255^{r}–258^{r} (Ἀκολουθία νεκώρσιμος εἰς κοσμικὸς ἄνδρας), fol. 258^{r}–260^{v} (Ἀκολουθία νεκρῶσιμος εἰς κοιμηθείσας γυναῖκας), fol. 260^{v}–263^{r} (Ἀκολουθία νεκρώσιμος εἰς νήπια τελουτήσαντα), where the funeral of a monk and of a priest are elaborated and the particularities of funerals for laymen, laywomen, and children consist primarily of different and more specific hymnography.

26 Called "the Trisagion for the Deceased" in Greek. For the text, see Zervos, Εὐχολόγιον τὸ μέγα (see n. 15), 394–395, and "Litia" (заупокойная літія) by most Slavs. See Кіево-Печерская Лавра, Требникъ, Kyiv 1863, 122^{r}–124^{r}. Curiously, among West Ukrainians and Transcarpathian Rusyns the *Litia* service has come to be called a *Panakhyda*, an odd mu-

themes repeated throughout the euchological corpus. These are petitions *i)* that God grant repose to the soul of the departed, and *ii)* that the latter's sins and transgressions be forgiven. Other recurring phrases mention *iii)* the triumph of Christ over death and the devil, and *iv)* ask that God remember the deceased – even eternally.

Thus, the present-day funeral of a layperson as a whole includes almost 70 petitions for the repose of the soul and approximately 35 for the remission of the deceased's sins. As for eschatological victory, allusions to the theme occur almost 30 times, though a third of these occurrences derive from the repetition of the same prayer "O God of spirits and all flesh" (see 2.1.3 below). Finally, varied requests that God remember the deceased appear almost 10 times. All of these outweigh other eschatological themes and thus deserve particular attention.

2.1.1 Reposing – in Anticipation of Rising

Turning to the first theme, the opening hymn (*troparion*) of the *Litia* reads: "With the spirits of the righteous made perfect, grant rest, O Saviour, to the soul of your servant, keeping it for the blessed life with you, O Lover of mankind."[27] No doubt owing to a "loss of the scriptural mind"[28], few practitioners of the Byzantine Rite will realize the significance of mentioning "the spirits of the righteous made perfect". However, it, along with the phrase "keeping it for the blessed life […]", contains implied meanings suggestive of the most authentic New Testament eschatology. The phrase derives from Hebrews 12, which, in context, reads:

> "For you have not come to what may be touched, a blazing fire and darkness and gloom and a tempest and the sound of a trumpet and a voice whose words made the hearers beg that no further messages be spoken to them [cf. Exodus 19:12–25 and its reference to Mount Sinai], but you have come to Mount Zion and the city of the living God, the heavenly Jerusalem, and to innumerable angels in festal gathering, and to the assembly of the firstborn who are enrolled in heaven, and to God, the judge of all, and to the spirits of the righteous made perfect, and to Jesus, the mediator of a new covenant […]." (Hebrews 12:18–24a, ESV)

The "you" referenced here is obviously the believers addressed in the epistle, but exegetes agree that that "the spirits of the righteous made perfect" also "embraces all those attested by God as faithful under both covenants who have been 'per-

tation considering that the *Litia* lasts 10 to 15 minutes, while *Panakhyda* derives from "all night". English in St. Tikhon's Seminary, Great Book of Needs (see n. 16), 180–183.

27 Greek Orthodox Archdiocese of Thyateira and Great Britain, The Divine Liturgy of Our Father Among the Saints John Chrysostom [trans. by Ephrem Lash], Oxfordshire 2011, 99.

28 See Georges Florovsky, The Lost Scriptural Mind, in: Collected Works of Georges Florovsky, vol. 1: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Belmont/MA 1972, 9–16.

fected' on the basis of Jesus' sacrifice"[29]. Moreover – and this is crucial – "they await the culminating moment of the resurrection and the clothing of their spirits with glorified bodies"[30].

Consequently, we would insist that the constant plea – almost 70 petitions – for God's bestowal of rest to the deceased and the "preservation" of the soul expressed in this very first funeral hymn and repeated throughout the rite, points to the authentically New Testament conviction that a climax far more comprehensive than "souls going to heaven" is awaited. The phrase, "preserving it *for* the blessed life with You" (φυλάττων αὐτὴν εἰς τήν μακαρίαν ζωὴν) certainly bolsters this interpretation. Significantly, the original Greek is an accusative construction, rather than the Slavonic locative (во блаженнѣй жизни ["*in* the blessed life"]), presumably a textual corruption. The Greek makes it clear that the departed soul awaits something. Within a credal Christian context this "something" can only be "the resurrection of the dead and the life of the age to come". And while Byzantine funeral texts fall short of proclaiming a fuller, that is, comprehensively cosmic, eschatological future for humanity and creation as a whole, the focus on "the individual's fate" is an appropriate start considering these texts function within burial and memorial services.

Before proceeding, we need to return for a moment to elucidate our references to the "authentic scriptural kerygma" mentioned above. That authenticity, as hinted, requires a stress on the "corporality" of the resurrection. Nicholas T. Wright, arguably the most compelling modern scholar treating the bible's teaching on the resurrection – both Christ's and humanity's – merits particular attention. In addition to the rigorous probity of his work, one discerns an affinity between his sophisticated historical realism and the realism (albeit at times naïve) of many Byzantine liturgical texts fêting the resurrection.
Several illustrative quotations from the Anglican scholar's enormous output on this topic would be apropos,[31] but Wright summarizes tomes of his rigorous scholarship in the following more popular formulation:

[29] William L. Lane, Hebrews 9–13 (Word Biblical Commentary 47B), Dallas 1991, 471. Lane's argument, as Peter T. O'Brien, The Letter to the Hebrews (The Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids 2010, 487, n. 222 points out, is grounded in the analysis of David G. Peterson, Hebrews and Perfection. An Examination of the Concept of Perfection in the "Epistle to the Hebrews", Cambridge 1982, 163–165.

[30] Philip E. Hughes, A Commentary on the Epistle to the Hebrews, Grand Rapids 1977, 550. The question of how the term "perfection" remains appropriate when this culmination has yet to take place is treated in ibid., 550 f.

[31] Citing 1 Corinthians 6:14–15a, "God both raised the Lord, and will also raise us through His power. Do you not know that your bodies are members of the Messiah?" Wright asserts: "Verse 14 is the key. The emphasis of the Greek, hard to bring out in English, is as crucial here as in Chapter 15: The 'both…and…' joins together the resurrection of Jesus and that of believers, both of them accomplished (as usual in Paul) by the divine power

> "[T]he traditional picture of people going either to heaven or hell as a one-stage post-mortem journey (with or without the option of some kind of purgatory or continuing journey as an intermediate stage) represents a serious distortion and diminution of the Christian hope. Bodily resurrection is not just one bit of that hope. It is the element that gives shape and meaning to the rest of the story we tell about God's ultimate purposes."[32]

Regarding such bodily restoration, the words of Orthodox theologian Georges Florovsky are also relevant: "[T]he full integrity of personal existence, distorted and reduced by death, will be restored in the general Resurrection."[33] This is not a matter of fussing over "now recondite" scriptural assertions. It cuts to the heart of God's original plan for creation, not to mention the psychosomatic nature of the human person with everything that this entails. If the Creator of life is indeed the God described in the Scriptures, then that plan cannot ultimately be thwarted. Thus, the opening "theme song" (*troparion*) of the Great Pannykhida (παννυχίδα, панихида) or memorial service, also inserted into some redactions of the funeral rite, sings of "Our Fashioner and God […] the only Creator, who with profound wisdom lovingly arranges all things; and bestows on all people that which is beneficial […]". Protology and eschatology are coupled.

Moreover, "the notion of an 'indestructible person' is an integral part of the Gospel"[34]. Thus, for Christians, "the accretion that is Plato's immortality of the soul", as Florovsky dubs it, dare not overshadow this core aspect of the kerygma. As Schmemann has written: "[T]he body is not the darkness of the soul, but rather the body is its freedom, for the body is the soul as love, the soul as communion, the soul as movement … [W]hen the soul loses the body, when

(*dynamis*). Clearly Paul assumes that the body – the same body which can be abused in immoral behavior – is meant 'for the Lord'; this refers, it seems, to the eventual union with the Messiah, anticipated in baptism, which will take place in the resurrection …" Nicholas T. Wright, The Resurrection of the Son of God (Christian Origins and the Question of God 3), Minneapolis 2003, 289. See ibid., 440–449 as well. Also, Id., Paul and the Faithfulness of God (Christian Origins and the Question of God 4), Minneapolis 2013, 936.

32 Nicholas T. Wright, Surprised by Hope. Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church, New York 2008, 148. Of course, belief in humanity's bodily rising from death is grounded in Christ's inauguration of this triumph. As Wright notes: "It is commonly asserted, often indeed simply assumed, that Paul held what in the modern sense is called a 'spiritual' view of the resurrection, that is, one for which a body, and an empty tomb, would be irrelevant. This whole Part of the book is designed not least to argue conclusively against this idea, and in particular against a disastrous mistranslation in 1 Corinthians 15 which has given it wide currency." See the chapter "Resurrection in Paul" in Id., Resurrection (see n. 31), 213.

33 Georges Florovsky, The Last Things and the Last Events, in: Collected Works of Georges Florovsky, vol. 3: Creation and Redemption, Belmont/MA 1976, 243–265, here: 260.

34 Ibid., 259.

it is separated from the body, it loses life; it dies, even if this dying of the soul is not a complete annihilation, but a dormition, or sleep."[35]

In spite of everything written above, however, one must admit that the theme of bodily resurrection is not evoked in the present-day Byzantine funeral service *as explicitly* as one might hope.[36] This should be of concern, especially as the theme did figure more prominently in earlier versions of the Byzantine funeral service, as we ourselves have noted elsewhere.[37]

However, subsequent reflection has led us to the following conclusion. Funeral rites were never intended to be the Church's only pronouncement about death. Especially in the Byzantine Rite a sublime celebration of bodily death's downfall takes place every Sunday – even during Lent. This feasting is concentrated in the Sunday Matins service (Orthros). Not only is the corporality of resurrected life in Christ fêted with ceaseless chants about God's bestowal of incorruptibility, but the cosmic renewal of all creation is also rehearsed.[38] Consequently, the actual problem is that those attending a Byzantine Rite funeral are frequently doing so in a liturgical vacuum. This is unfortunate. The weekly Sunday services provide a requisite grounding in the Paschal mystery. On the other hand, the current funeral service, with its lamentation, sapiential and penitential streams, arms the believer to confront and work through – rather than evade and mask – the here and now of loss and grieving. The importance of facing death's ugliness and pain with a view to discerning life's meaning and purpose cannot be overemphasized in a consumerist culture bent on denying death.[39]

35 Alexander Schmemann, O Death, Where is Thy Sting? [trans. by Alexis Vinogradov], Crestwood/NY 2003, 42 f.

36 Although the practice of regularly reading (from Monday to Saturday) the pericopes appointed for "votive Divine Liturgies" for the deceased is hardly desirable, it should be noted that two of the six Pauline epistles that are prescribed (Tuesdays: 1 Corinthians 16:39–45; Fridays: 1 Corinthians 16:47–57) focus on resurrection of the body. Incidentally, in view of the fact that two of the twentieth century's greatest Orthodox theologians devote substantial attention to the resurrection of the body, it is all the more unfortunate that the theme is not explicitated more often in the burial rites. See Dumitru Staniloae, The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology, vol. 6: The Fulfillment of Creation, Brookline/MA 2013, 161–181; Bulgakov, The Bride of the Lamb (see n. 3), 435–454.

37 Peter Galadza, Lost and Displaced Elements of the Byzantine Funeral Rites. Towards a Pastoral Reappropriation, in: StLi 33 (2003) 62–74.

38 A compilation of these texts is available in Holy Transfiguration Monastery, The Octoëchos, Boston 2019.

39 See the dissertation by Robert A. [Cyprian] Hutcheon, From Lamentation to Alleluia. An Interpretation of the Theology of the Present-day Byzantine-rite Funeral Service Analyzed through Its Practical Relationship to Bereaved Persons [dissertation, Saint Paul University, Ottawa], 2003; Adam A. J. DeVille, Eschatology and Funerary Practices Today. Byzance après Byzance?, in: Logos. A Journal of Eastern Christian Studies 58 (2017) 281–305.

2.1.2 Forgiveness of Sins

As regards the second most dominant theme of the Byzantine funerary tradition, supplication for the forgiveness of the departed individual's sins, we arrive at a problem that has plagued theology for centuries. Granted it becomes truly explosive only during the Reformation, but the fact that already in the early patristic period the practice is discussed – requiring defence – indicates that questions and/or objections to such intercession were raised earlier. In any case, the promotion of intercession for the deceased's sins in the writings of Fathers such as Chrysostom[40] is an indubitable facet of the *sensus fidelium*. Besides, the Septuagint, including 2 Maccabees, is the Byzantine Church's Old Testament.[41] And as Joseph Ratzinger has written: "The capacity, and the duty, to love beyond the grave might even be called the true primordial datum in this whole area of tradition – as 2 Maccabees 12:42–45 first makes clear. Furthermore, this original 'given' has never been in dispute between East and West."[42]

Arguably, it would seem that the Niceno-Constantinopolitan Creed's scripturally-grounded reference to Christ's return as judge has buttressed the desire of the living to pray for their deceased forebears who will undergo judgment. It is not insignificant that the very first "all-souls" Saturday of the Lenten period (discussed at 3.2.1 below) actually falls on the day before the Byzantine Church proclaims the gospel of the Last, that is, Fearful, Judgment (Matthew 25:31–46).

We are not suggesting that the practice of praying for the remission of the deceased's sins was bound to emerge from the belief in a judgment, but in the context of a conviction that the living and the dead remain in communion, it would seem that praying for forgiveness of sins should be among the more logical petitions to voice on behalf of those "who continue to live". Again, the aforementioned Symbolic Books mention the practice.[43] Moghila, for example, writes: "[I]t is certain that many sinners are freed from the chains of Hades: not

40 The work of Daley, The Hope of the Early Church (see n. 2), draws attention to Chrysostom's *In Act apostolorum homiliae* 21,4 (CPG 4426), *In epistulam ad Philippenses argumentum et homiliae* 3,3 (CPG 4432), as well as *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae* 31,4 (CPG 4428).

41 Incidentally, a regard for "deuterocanonical" books is not simply a matter of respecting a distinctive ecclesial identity but, just as importantly, of highlighting that "intertestamental literature" provides an invaluable bridge facilitating a better understanding of the New Testament.

42 Ratzinger, Eschatology (see n. 1), 233.

43 See Pelikan – Hotchkiss, Creeds and Confessions of Faith (see n. 10), 588–590. Dositheus in his Confession asserts that the Eucharist is a "propitiatory sacrifice offered for all the faithful, living and dead" (ibid., 630).

by their own repentance or confession … but for the good works and alms of the living, and for the prayers of the church, made in their behalf."[44]

As is evident, then, praying for the forgiveness of sins of those departed this life is among the antinomies hinted at in our introduction. Such prayers, on the one hand, are "useless", but on the other hand, just like many prayer intentions, remain "unavoidably inexorable": humans will "irrationally" plead with God to regard the concerns of grieving hearts, whatever those may be. This is particularly legitimate when part of the grief may derive from the offenses that the departed had inflicted on those attending the funeral. It also becomes the ecclesia's way of forgiving.

Part of the Byzantine tradition's enactment of the community's forgiveness of the deceased is the constant reference to "involuntary" offenses for which pardon is implored.[45] This certainly highlights the need for humans to be sensitive to the unintended nature of many of their neighbours' transgressions. Even more strikingly, East-Slavic euchologies direct the presider to read a final prayer of absolution over the *corpse*.[46] Again, we encounter an antinomy. The extravagance of God's unconditional love becomes the Church's final word over a body that theoretically cannot receive absolution.

2.1.3 Eschatological Victory Over Evil

Throughout his corpus Schmemann asserts eschatology's privileged place within Christian faith. It involves "belief in the saving power of certain historical events, and belief in the final victory of God in Christ and of the Kingdom of God"[47]. Unfortunately, the theme of eschatological victory is not as pronounced as one might hope, but it does appear in various parts of the Byzantine funeral service – beginning with the *Litia*. There we find the oldest presidential oration, still used in Byzantine services for the deceased, "O God of spirits and of all flesh" (Ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός).[48] Though presumably older, the prayer is already extant in a papyrus fragment dated to *c*. 600.[49] When served without

[44] Ibid., 588 f.

[45] Zervos, Εὐχολόγιον τὸ μέγα (see n. 15), 394 *passim*.

[46] See Great Book of Needs. Expanded and Supplemented, vol. 3: The Occasional Services, ed. St. Tikhon's Seminary, South Canaan/PA 2002, 213 f.

[47] Alexander Schmemann, Liturgy and Eschatology, in: Sobornost 7/1 (1985) 6–14, here: 9.

[48] Text from *Barberini gr. 336*, fol. 248^{r}–248^{v} (no. 264; Velkovska – Parenti, Евхологий Барберини гр. 336 [see n. 21], 449). See also Zervos, Εὐχολόγιον τὸ μέγα (see n. 15), 394 f.

[49] The prayer is preserved on papyrus fragments, in epigraphy, and in parchment manuscripts. The earliest extant witness of this prayer is known through a papyrus fragment from the Negev, Nessana Papyrus 96 dated to *c*. 600. The prayer is, however, likely older than this fragment and its geographical dispersion is quite vast: the Nessana Papyrus comes from the Negev, located halfway between Sinai and Jerusalem, but there are numer-

abbreviations, the burial of a layperson prescribes its recitation nine times. The oration, which incidentally includes twenty scriptural references, ends by addressing Christ as "the resurrection, the life and the repose" of the deceased.

The very first divine act cited in the oration is Christ's "trampling down death and making the devil powerless" (ὁ τὸν θάνατον καταπατήσας καὶ τὸν διάβολον καταργήσας).[50] Note the prayer's allusion to Hebrews 2:14: "Since therefore the children share in flesh and blood, he himself likewise partook of the same things, that through death he might destroy the power of the one who has the power of death, that is, the devil." (ESV) Later in the service, in the Theotokion of the First Ode of the Canon, this incarnational theme is again coupled with that of triumph: "He Who, at first from a rib didst fashion Eve, our first mother, from thy most-pure womb didst clothe Himself in flesh, by which the power of death was destroyed, O pure One."[51]

In the Seventh Ode of the Canon "the Word, the source of life", is fêted as the one who "killed arrogant death". Then, Mary, "the all blameless one" is hymned as having become "nobler than any other creature by conceiving God, who smashed the gates of death and shattered their bars"[52].

If we invoke the category of "implied meanings", the victory theme appears at least another ten times. This occurs especially in the canon where the sufferings and triumph of the martyrs – crowned as victors – are hymned. Someone not conversant with the underlying significance of such narratives may wonder why they should figure in funeral hymnography. However, without them, the paschal mystery remains a reality of the past, confined to Christ. The "triumphant athletes", as martyrs are styled in the Byzantine tradition, enflesh and demonstrate in ongoing generations the power of dying and rising with Christ. Death is thus

ous inscriptions of the whole prayer on stone from Nubia dated to between 858 and 1243. The prayer in the inscriptions also includes the names of the dead and even their age in the text of the prayer, while in the papyrus and parchment witnesses the text of the prayer is generic and without specific names of the dead. Marco Stroppa, Un'iscrizione funerbia dalla Nubia, Riedizione di P.Ness. III 96, in: Comunicazioni dell'Istituto Papirologico "G. Vitelli" 13 (2019) 11–21. Its first witness in Byzantine liturgical manuscripts is in the earliest extant Greek Euchologion, *Barberini gr. 336* from the 8th century.

50 Greek Orthodox Archdiocese of Thyateira, The Divine Liturgy (see n. 27), 100 f. Certain versions of this prayer have the verbs and nouns inverted, "making death powerless and trampling down the devil" (ὁ τὸν θάνατον καταργήσας καὶ τὸν διάβολον καταπατήσας). See, for example, *Barberini gr. 336*, fol. 248r–248v (no. 264; Velkovska – Parenti, Евхологий Барберини гр. 336 [see n. 21], 449). Presumably, the subsequent repetition throughout the centuries of the Paschal troparion, in which one ceaselessly sings of Christ "trampling down *death* by death" caused the inversion.

51 St. Tikhon's Seminary, Great Book of Needs (see n. 16), 193.

52 Ibid., 199.

also linked to discipleship and the importance of witnessing to the one Lord – even at the cost of one's life.

Among other texts of the funeral service redolent with this victory theme are references to Christ's descent into Hades;[53] the opening Psalm with its mention of "walking on asp and basilisk, and trampling down lion and dragon" (Ps. 90:13 LXX);[54] and the Beatitudes.[55] The latter, being the manifesto of those who have already died in baptism and thus have nothing to lose (cf. Romans 6:7), also bear an implied note of triumph. Moreover, in traditional Byzantine fashion, they are introduced with the refrain, "In your kingdom remember us, O Lord, when you come in Your kingdom"[56].

Finally, it goes without saying that the two scriptural readings appointed for every funeral of a layperson[57] contain the victory theme. Thus, for example, the Gospel has Jesus proclaiming how hearers of the word and believers pass over from death to life (John 5:24).

2.1.4 God Remembers – Eternally

The biblical theology of "God remembering" has been studied extensively.[58] The plea that He would remember the deceased is expressed in a uniquely powerful manner, especially in the Slavic forms of the Byzantine tradition. The climactic chant "Memory Eternal" (αἰωνία ἡ μνήμη, вѣчная память) exists in several haunting versions and can evoke strong emotions even among the most Stoic of worshippers. This, incidentally, indicates the importance of studying liturgy not only as a text but as an embodied experience, embracing all the senses. The legendary power of Slavic church music exemplifies this. While the theme of divine remembrance occurs approximately 10 times in the funeral rite, it is the chanting of вѣчная память, occurring only two or three times, which frequently becomes the most cathartic moment of the rite.[59] Ironically, most worshippers presume that the deceased is to be remembered by us humans – those whom he/she has left behind. However, the chant actually implores God to remember the deceased – eternally – something that only God, of course, can do.

53 Zervos, Εὐχολόγιον τὸ μέγα (see n. 15), 394.

54 Ibid., 395.

55 Ibid., 414 f.

56 Ibid., 414.

57 1 Thessalonians 4:13–17 and John 5:24–30. The Byzantine tradition, unfortunately, does not provide for alternate readings, even though different pericopes can be found in the manuscripts prior to the sixteenth-century codification, brought on by printing.

58 See Brevard S. Childs, Memory and Tradition in Israel, London 1962. Cf. Theological Lexicon of the New Testament, ed. by Ceslas Spicq [trans. by James D. Ernest], Peabody/MA 1994, vol. 2, 491–492.

59 Кіево-Печерская Лавра, Требникъ (see n. 26), 143^{v}.

Divine action is central to this biblical metaphor for God's faithful care. In the Old Testament, God remembers Noah in order to bring an end to the flood (Gen. 9:15–16). Similar consequences of divine remembrance are Lot's escape (Gen. 19:29), the opening of Rachel's womb (Gen. 30:22) and the Exodus from Egypt (cf. Ps. 105:42). While the New Testament has only four references to God's remembering, the Slavic funerary tradition maintains the stress on divine intervention in conjunction with such memory by appending the phrase, "With the saints give rest, O Christ" to the chant вѣчная память.[60] Thus, memory and consequential action remain coupled.

The phrase *αἰωνία ἡ μνήμη* is already attested as an exclamation in the Hellenistic period. Among Christians, for example at the Fourth Ecumenical Council in 451, we find it as an acclamation for deceased church figures: *Κυρίλλου αἰωνία ἡ μνήμη*.[61] By the fifteenth century liturgical manuscripts consistently prescribe it at the conclusion of funerals, though it was no doubt used earlier.[62] While we have not located theological reflections that would relate this funeral chant to the dying thief's entreaty of the crucified Christ that He remember him when He comes in His kingdom (Luke 23:43), such reflection would be pregnant with possibilities. Death, paradise, the kingdom, forgiveness, and salvation coalesce in this dialogue that naturally evokes the theme of everlasting remembrance.

2.2 What is Death?

In typically antinomic fashion death is understood in Byzantine Christian prayers for the deceased as both foe and friend.[63] The two can even be fused in the same composition.

As regards its inimical status, death antagonizes most simply because (as expressed by the deceased, who is given voice in the hymns) "just yesterday I was talking to you … but I shall not walk with you again, nor speak with you

60 Ibid.

61 A. A. Lukashevich, Вечная память, in: PrEnc 8, 93. In the New Testament, however, the word μνήμη appears only in 2 Peter 1:15: "And I will make every effort so that after my departure you may be able at any time to recall these things" (*σπουδάσω δὲ καὶ ἑκάστοτε ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιεῖσθαι*).

62 Christodoulou, Ἡ *νεκρώσιμη ἀκολουθία* (see n. 5), vol. 1, 341.

63 As Florovsky writes: "Death is a catastrophe. But persons survive, and those *in Christ* are still alive – even in the state of death." Florovsky, Last Things (see n. 33), 260. For synthetic overviews of, and reflections on, patristic and systematic theological texts regarding the nature of death by Orthodox authors see Jean-Claude Larchet, La Vie après la mort selon la tradition orthodoxe, Paris 2001, 37–61; and Staniloae, Experience of God (see n. 36), 1–19.

anymore …"[64]. As Florovsky has written: "In a sense, death means a disintegration of human personality, because man is not designed to be immaterial."[65] Thus death, being "arrogant" (θρασυνόμενος), is "slain by the Word", who is described as "the superlative source of life" (ζωαρχικώτατος). Moreover, "death's gates are smashed and their bars shattered"[66].

The hymns of the final kiss also describe the hour of death as "dread"[67]. This fearsome tenor is even more pronounced – in macabre fashion – in the *Canon of Supplication* and the *Order at the Departure of the Soul* (see 3.3.3. below).

As for death's welcomed status, it not only brings an end to physical pain but also to the possibility of sinning. At the final kiss those present are urged to give thanks that the deceased is "hastening to the grave", and "no longer burdened by the much-wearied flesh"[68].

2.3 The Separation of the Body and Soul

In addition to the woeful description of the soul's separation from the body[69] found in the three offices treated below, the actual funeral rite describes this parting of the two as an ἀγῶνα[70] (ordeal). Later, the final kiss and the experience of separating from relatives and friends heightens the drama: "Hades and destruction (ἀπώλεια)" are called to mind,[71] something not surprising since "the soul is about to be snatched by force from the body by frightening angels"[72].

According to several of the hymns, death occurs as a result of God's command.[73] This could bring some solace, except that the command is sometimes portrayed as punitive – retribution for Adam's sin (cf. the wages of sin is death, Romans 6:23). Nonetheless earlier in the service, during the chanting of the Beatitudes, a troparion injects a note of comfort into reflection on the separation theme with the words: "O You who rule over souls and bodies, in whose hands is our breath, O Consolation of the afflicted, grant rest …"[74].

64 Zervos, Εὐχολόγιον τὸ μέγα (see n. 15), 419 (Doxastichon of Final Kiss).
65 Florovsky, Last Things (see n. 33), 259.
66 Zervos, Εὐχολόγιον τὸ μέγα (see n. 15), 411 (Ode 7, first troparion and then Theotokion).
67 Ibid., 419 (Doxastichon).
68 Ibid., 417 (First sticheron at the Final Kiss).
69 For synthetic overviews of, and reflections on, patristic and Byzantine texts regarding the separation of the body and soul see Larchet, La Vie après la mort (see n. 63), 63–83; and Marinis, Death and the Afterlife in Byzantium (see n. 6), 49–53.
70 Zervos, Εὐχολόγιον τὸ μέγα (see n. 15), 413 (Tone 2 Nekrosima sticheron). The Slavonic renders ἀγῶνα with a term that denotes an ascetic struggle (подвигъ).
71 Ibid., 418 (Fifth sticheron of the Final Kiss).
72 Ibid., 418 (Eighth sticheron of the Final Kiss).
73 Ibid., 414 (Tone 7 Nekrosima sticheron and Tone 8 Nekrosima sticheron).
74 Ibid., 415 (Troparion after "Blessed are the peacemakers").

2.4 Intermediate State of the Soul

The question of the intermediate state of the soul is where the Constantinopolitan tradition can be the most "byzantine"[75]. This should not be surprising. As John McGuckin has noted: "[T]he early Church preserve[d] a deep awareness that eschatology cannot be explained within temporal categories, only symbolically sketched and hinted at."[76] However, by the fifth century "[a] de-eschatologized translation of early Christian thought on 'new kairos' into the doctrine of the last things can be seen progressively advancing"[77]. This creates the convoluted *assorti* mentioned by Constas at the beginning of our paper. The liturgical texts reflect this clash of "paradigms" about the intermediate state that can result from the later desire for "clarity".

Significantly, the funeral rite contains no allusions to a third-, ninth-, and fortieth-day sojourn of the soul. There are also no references to "toll-houses". As for the post-mortem "location" of (all) souls, the Byzantine Church's prayers sometimes suggest that they dwell in Hades, while also praying that they be spared such a fate. In the case of the latter, occasionally the hope expressed is that they may dwell in "paradise". Nonetheless, on the basis of liturgical texts one cannot simplistically suggest the binary: "righteous souls provisionally inhabit paradise" while (only) the unrighteous "dwell in Hades".

As regards paradise, in a series of chants that conclude the recitation of Psalm 118, the assembly sings – on its own behalf and that of the deceased – "Grant me the desired homeland, making me again a citizen of Paradise."[78] Three more references to the latter are found in this series called the *Evlogitaria*.[79] Protology and eschatology are again linked. Such allusions have their roots in Jewish apocalyptic literature, "which contains the conviction that the final (or second) age will be characterized by the blessed state at creation of the first age …"[80]. This linkage is theologically significant. Without it, it is easy to lose site of the way in which humans were actually intended from the beginning to know a blessedness that Christ has simply restored. Thus, the fallen state is not "natural".

[75] For synthetic overviews of, and reflections on, patristic and systematic theological texts regarding the intermediate state of the soul see Staniloae, Experience of God (see n. 36), 77–117; and Larchet, La Vie après la mort (see n. 63), 149–211.

[76] John A. McGuckin, Eschatological Horizons in the Cappadocian Fathers, in: Apocalyptic Thought in Early Christianity, ed. Robert J. Daly, Brookline/MA 2009, 193–210, here: 197.

[77] Ibid.

[78] Zervos, Εὐχολόγιον τὸ μέγα (see n. 15), 407.

[79] Ibid., 407 f.

[80] The Anchor Bible Dictionary, vol. 5, ed. by David Noel Freedman et al., New York 1992, 154.

2.5 Individual Judgment of the Deceased and Final Judgment

We now turn to the only other Nicene Credal assertion directly germane to the present study, "He shall come again in glory to judge the living and the dead"[81]. General references to judgment are found in various parts of the funerary rite, but none of them is noteworthy for its style or theology. Curiously enough, the funeral texts are relatively reserved in their depiction of the "particular" and "final" judgment. Compared, for example with the multiple references to the "river of fire," and "the gnashing of teeth grounding [the condemned] to powder" in the hymnography for the Sunday of the Last Judgment when Matthew 25:31–46 is read,[82] we find a singular harrowing image: "Let us listen to what the Almighty cries: Woe to those who seek to behold the dread day of the Lord; for it is darkness: it will test all things by fire." Ironically, this is the *troparion* sung after the concluding verse of the Beatitudes, "Rejoice and be glad, for your reward is great in heaven"[83].

Moreover, when judgment is mentioned, the various works of mercy enumerated by Christ in Matthew 25 are nowhere to be found. One presumes that the monastic provenance of much funeral hymnography (like the hymns for the Sunday of the Last Judgment) explains this reticence about "feeding the hungry" and "clothing the naked" etc. Certainly, a supplementing of the *textus receptus* with hymnography that would mention the Lord's actual criteria for judgment is called for, especially if ethical questions are to figure in a *lex credendi*.

However, a potentially related – and subversive – dimension of the funeral hymnography is its stress on the levelling nature of death: "Wealth does not last …"[84]; "I looked again into the tombs and saw the naked bones, and I said: Who then is a monarch or a soldier, rich man or beggar?"[85] Indeed, all – whether rulers, judges or potentates – will be judged without regard for person.

3 Other Liturgical *Loci*

Naturally, the Byzantine Rite *lex credendi* regarding death and the afterlife is expressed not only it its burial rites, but may also be gleaned from other areas of its *lex orandi*.

81 For synthetic overviews of, and reflections on, patristic and systematic theological texts regarding individual and universal, final judgment by Orthodox authors, see Larchet, La Vie après la mort (see n. 63), 137–148. 261–274; and Staniloae, The Experience of God (see n. 36), 29–75, 183–193.

82 The Lenten Triodion, trans. by Mother Mary – Kallistos Ware, London 1978, 150–179.

83 Zervos, Εὐχολόγιον τὸ μέγα (see n. 15), 415.

84 Ibid., 415 (Tone 3 Nekrosima sticheron).

85 Ibid., 414 (Tone 5 Nekrosima sticheron).

3.1 Anaphoras

The commemoration of the deceased is central to the intercessions of most Anaphoras. Interestingly, the order of these commemorations (i. e. deceased or living first) varies, depending on the relationship between the epiclesis and the fruits of communion with the intercessions. For example, the commemoration of the deceased placed between the enumeration of the fruits of communion, which are benefits received by the communicants, and the commemoration of the living, implies that the deceased are (also) beneficiaries of the Eucharistic offering. Moreover, the prayer of the living for all the deceased or the intercession of the saints among the deceased for the living becomes a topic of debate.

In the Anaphora of CHR, immediately after the epiclesis and the enumeration of the fruits of communion (sobriety of soul, remission of sins, communion in the Holy Spirit, fullness of the kingdom, and *parrhesia* before the Father),[86] the presider offers the worship, called λογικὴ λατρεία (Romans 12:1), "for those who have gone to their rest in faith" (ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων): "forefathers, fathers, patriarchs, prophets, apostles, preachers, evangelists, martyrs, confessors, ascetics and every righteous spirit made perfect in faith (καὶ παντὸς πνεύματος δικαίου ἐν πίστει τετελειωμένου; cf. Hebrews 12:23, καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων);[87] above all for our all-holy, pure, most blessed and glorious Lady, Mother of God and Ever-Virgin, Mary." After the commemoration of the Theotokos, John the Baptist and the saint of the day, the presider continues: "Remember too all those who have fallen asleep in hope of resurrection to eternal life, and give them rest where the light of your countenance watches" (Καὶ μνήσθητι πάντων τῶν κεκοιμημένων ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου καὶ ἀνάπαυσον αὐτούς, ὅπου ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου [Psalm 4:6]).[88] Likewise, at the same point in the Anaphora of BAS, the presider remembers "all those who have gone to sleep before us in the hope of the resurrection of eternal life ... [and prays that God] grant them rest where the light of your countenance shines" (πάντων τῶν προκεκοιμημένων ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου […] καὶ ἀνάπαυσον αὐτούς, ὅπου ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου).

[86] Robert F. Taft, The Fruits of Communion in the Anaphora of St. John Chrysostom, in: Ildebrando Scicolone (ed.), Psallendum. Miscellanea di studi in onore del Prof. Jordi Pinell i Pons (ALit 15 / StA 105), Rome 1992, 275–302.

[87] Cf. Hebrews 12:23: καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων. This paraphrase of Hebrews 12:23 in CHR and BAS is quoted later by other authors, such as Mark of Ephesus. See Louis Petit, Documents relatifs au concile de Florence La question du purgatoire a Ferrare, Documents I–VI (PO 15/1), Paris 1920, 44; Panteleimon (Trofimov), I dibattiti (see n. 1).

[88] Greek Orthodox Archdiocese of Thyateira, The Divine Liturgy (see n. 27), 47.

3.1.1 Explaining Prayers for the Dead in the Anaphora in Late Antiquity

What is apparent in these intercessions is a connection between the living and the dead through prayer and the liturgical offering made to God. As Robert F. Taft has noted:

> „The notion that others besides ourselves and the triune God are protagonists of the Church's liturgical action is obviously rooted in ancient doctrines and practices: the heavenly liturgy, the credal affirmation of the communion of saints, the cult of martyrs, the ago-old practice of veneration of the dead, and the belief that our prayers can benefit them. But although all these elements were mirrored in liturgical prayer from an earlier period – the association of the angelic choirs in our hymn of praise and the cult of martyrs are both in place in the time of the Apostolic Fathers – the actual naming of saints or categories of saints in the eucharistic prayer is not visible until the fourth century."[89]

From the fourth century onward we see a developed theology acknowledging the intercessory and propitiatory value of the Eucharist, particularly as sacrificial and coming after the consecration.[90] For example, Cyril of Jerusalem's *Mystagogical Catechesis* 5,8–9 prays for (ὑπέρ) the Church, rulers, and others, living and dead (ὑπὲρ τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων καὶ πάντων ἁπλῶς τῶν ἐν ἡμῖν προκεκοιμημένων), but commemorates (μνημονεύομεν) patriarchs, apostles, prophets, and martyrs for whom the sacrifice is offered and, in general, for all who have fallen asleep before us, believing great profit will come to the souls for whom the petition is made as this holy and awe-filled sacrifice is being presented (καὶ πάντων ἁπλῶς τῶν ἐν ἡμῖν προκεκιμημένων, μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται, τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας).[91] Cyril then explains the practice of offering the Eucharist:

> "And I want to persuade you by means of an example. For I know many who say, 'How can a soul receive profit after having left this world, either with or without sins, if it is remembered in prayer?' But surely if a king had made exiles out of certain people who had given him offense, and then their relatives wove a crown and offered it to him for those in need of help, would he not give them relief from their punishments? In the same way we also, offering our petitions to God for those who have fallen asleep, although they are sinners, we do not weave crowns, but we offer Christ

[89] Robert F. Taft, Praying to or for the Saints? A Note on the Sanctoral Intercessions – Commemorations in the Anaphora: History and Theology, in: Michael Schneider – Walter Berschin (eds.), Ab Oriente et Occidente (Mt 8,11). Kirche aus Ost und West [GS Wilhelm Nyssen], St. Ottilien 1996, 439–455, here: 444.

[90] Cf. ibid., 451 f.

[91] St Cyril of Jerusalem, Lectures on the Christian Sacraments [trans. by Maxwell E. Johnson] (Popular Patristics Series 57), Yonkers/NY 2017, 124–127.

> slaughtered for our sins, propitiating God the lover of humanity both for them and for ourselves."[92]

Cyril is clearly responding to doubts about the utility of such offering and pointing to early Christian apologies for both the power of intercessory prayer and the possibility of growth in life after death. This is reflected in the theological current represented by Gregory of Nyssa who opined that the deceased continue to desire and develop even after death.[93] Thus, praying for a saint need not evoke such surprise.

Although already in the fourth and fifth centuries supplications for the intercession of the saints are known, the commemoration of the dead in the Anaphora becomes a firmly established feature after 593, when the presbyter Eustratius of Hagia Sophia in Constantinople completes his work on the state of souls after death.[94] Towards the end of his lengthy treatise, where he quotes numerous Old Testament, New Testament, and patristic authors and sources by name, Eustratius enumerates several reasons for memorializing the dead on the third, ninth, and fortieth day, connecting their commemoration to post-resurrectional events in the life of Christ. Not surprisingly, he connects the third day to Christ's appearance to the apostles on the third day after his own death, where he comforted them by exclaiming to them "Peace be with you" and "Receive the Holy Spirit" (John 20:19–22). On the eighth day, which Eustratius mentions can be reckoned as the ninth day depending on how one counts, Christ appeared to the apostles with Thomas (John 20:26). The fortieth day commemorates the bodily Ascension of Christ (Acts 1:2–3).[95] As Maximos Constas notes, "Eustratius drew creatively on the language of contemporary christology in order to articulate a theory of theological anthropology commensurate with ritual practice, not simply for the sake of philosophical musing, but to align a system of theistic metaphysics with liturgical worship"[96].

Another explanation for the commemoration of the dead on the third, ninth, and fortieth day is attributed to John Lydos (6th cent.), who connects

92 Mystagogical Catechesis 5,10 (ibid., 126 f.).

93 Gregory of Nyssa, De uita Moysis (CPG 3159); Grégoire de Nysse, Vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu, 2,239, ed. by Jean Daniélou (SC 1bis), Paris 1955, 109.

94 Eustratii Presbyteri Constantinopolitani de statu animarum post mortem (CPG 7522), ed. by Peter van Deun (CCSG 60), Turnhout 2006. See Stefano Parenti, L'anafora di Crisostomo. Testo e contesti (JThF 36), Münster 2020, 372–375. 390–401. 412–417. 440–442.

95 Eustratius, De statu animarum post mortem 97 f. (CCSG 60, 2361–2381; Van Deun).

96 Nicholas Constas, An Apology for the Cult of Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople, *On the State of Souls after Death* (CPG 7522), in: JECS 10/2 (2002) 267–285, here: 282.

these days to the various states and stages of development of the human body and soul after conception, during gestation, after birth, and after death.[97]

3.1.2 Who is Interceding for Whom? The Case of the Theotokos

Along with questions about the power of intercessory prayer come issues of the relationship between the living and the dead and distinctions between various categories of the deceased; in other words, are *we* praying as intercessors *for* them or are we praying *to* them as intercessors for *us*? The most notable example is Mary, the Mother of God. The particular commemoration of the Theotokos by name in the *ekphonesis* of the intercessions is not inserted into the Anaphora until after 458, by Patriarch Gennadius I (458–471), at the command of Emperor Leo I (457–474), an innovation provoked by Patriarch Martyrius (459–740) of Antioch's refusal to grant Mary the title "Theotokos"[98]. The eleventh-century *Protheoria* notes that this is an intercession *for* the Theotokos, insisting that Christ is the only one who is offered and offers (Σὺ γὰρ εἶ προσφέρων καὶ προσφερόμενος, ὁ προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος), quoting the prayer of apology Οὐδεὶς ἄξιος said by the presider before the Great Entrance in the Divine Liturgy.[99] Nicholas Cabasilas finds this unacceptable and explains the preposition "for", by uncharacteristically agreeing with Latin theology: the Eucharist is offered for the benefit of the deceased but in honour of the saints.[100] Following Cabasilas, Symeon of Thessalonica interpretation aligns with the concluding statement of the Intercessions in BAS, namely "by their supplications, visit us, O God" (ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς, ὁ Θεός), turning the tables on intercessory prayer – from the living for the dead to the dead for the living.[101]

Observing this development, Stefano Parenti points out that what might have been acceptable and understandable theology in the fourth or eleventh

97 Gilbert Dagron, Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine. Temps chrétien et anthropologie, in: Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge III[e] à XIII[e] siècles, Paris, 9–12 mars 1981 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 604), ed. by Jean-Marie Leroux, Paris 1984, 419–430.

98 Cf. Taft, Praying to or for the Saints? (see n. 89), 440; Id., A History of the Liturgy of St John Chrysostom, vol. 4: The Diptychs (OCA 238), Rome 1991, 100–102.

99 Nicholas of Andida, Protheoria, 28 f. (PG 140, 456 f.). See also Robert F. Taft, A History of the Liturgy of St John Chrysostom, vol. 2: The Great Entrance. A History of the Transfer of the Gifts and other Pre-Anaphoral Rites (OCA 238), Rome [2]2004, 119–143.

100 Διὰ τοῦτο οὐδὲν αὐτοῖς εὔχεται ὁ ἱερεύς, ἀλλὰ μᾶλλον αὐτὸς παρ' ἐκείνων εἰς τὰς εὐχὰς δεῖται βοηθεῖσθαι. Ὅτι οὐχ ἱκέσιον ἀλλὰ χαριστήριον, ὡς εἴρηται, ποιεῖται ὑπὲρ αὐτῶν τὴν τῶν δώρων προσαγωγήν. Nicolas Cabasilas, Explication de la divine liturgie suivi de Explication des ornements sacrés et Explication des rites de la divine liturgie, ed. by Sévérien Salaville et al. (SC 4bis), Paris 1967, 210.

101 Cf. St. Symeon of Thessalonika, The Liturgical Commentaries, ed. and trans. by Steven Hawkes-Teeples (STPIMS 168), Toronto 2011, 252 f.

century was less comprehensible in the fourteenth century and required an explanation. Parenti further speculates that the doubts about what praying for the Theotokos might mean could have impacted the structure of the Divine Liturgy and led to the introduction and definitive placement of the Marian hymn during the Intercessions of the Diptychs for the Dead after the fourteenth century.[102] Ultimately, the living offer the Eucharist *for* everyone – including the Theotokos, who bore Christ and is praised as immaculate and more honourable than ranks of angels – to Christ, who offers it to God "on behalf of all and for all" (σοὶ προσφέρομεν κατὰ πάντα, καὶ διὰ πάντα, cf. Hebrews 2:17).

The text of the Anaphora and its history show clearly just how nebulous the divide was in the Eucharistic prayer between the living who offer and the dead for whom the Eucharist is offered; between the ranks of saints and the deceased, for whom the Eucharist is offered. The unity of heavenly and earthly, of the living and the deceased, in the Eucharistic celebration is something made possible by the hypostatic union, which grants to humans by grace what God has by nature, overcoming through baptism the division imposed by human death, which is a type of Christ's death. This unity of the baptized living and deceased is made tangible in the Church.[103]

3.2 Liturgical Year and the Liturgy of the Hours

The liturgical year itself evidences several occasions when prayers for the deceased are prescribed within the Liturgy of the Hours. Among the most significant is the so-called Kneeling Vespers of Pentecost Sunday evening. The kneeling is related to the ancient practice of beginning the next period of penitence on the Monday after Pentecost, when the 50 days of Pascha have ended. Contrition for sins evokes the desire to include prayers for the forgiveness of the faults of the deceased as well. Thus, the third set of unique prayers at this equally unique Vespers praise Christ for "vouchsafing to accept the supplicatory prayers of forgiveness for those that are held in Hades"[104].

[102] See Parenti, L'anafora (see n. 94), 363 f. 391–410.

[103] For this sacramental vision of the Church, see Vassa Kontouma, The Understanding of the Sacraments in John of Damascus' Theology, in: John of Damascus. More Than a Compiler, ed. by Scott Ables (TSEC 26), Leiden 2022, 153–171.

[104] Holy Transfiguration Monastery, Pentecostarion, Boston 2014, 250. For the Greek, see Dmitrievskii's Euchologia. A Modified English Version of Volume II of Aleksei Dmitrievskii's Description of Liturgical Manuscripts Preserved in the Libraries of the Orthodox East (Kyiv 1901), ed. by Ilias Nesseris et al. (Kyivan Christianity Series 32), Lviv 2023, 16. This prayer, "Eternally over-flowing, life-giving, and enlightening fountain" (Ἡ ἀεννάως βρύουσα ζωτικὴ καὶ φωτικστικὴ πηγή), is absent from *Barberini gr. 336* but is found in the Constantinopolitan Euchologion *Paris BnF Coislin 213* (ad 1027, Diktyon 49354) and the scroll *Sinai gr.* 956 (10th cent., Diktyon 59331) as the third prayer. This prayer is

3.2.1 Soul Saturdays

The practice of prescribing prayers for the deceased on the Saturdays of Great Lent is clearly attested in Byzantine liturgical books after the ninth century, though the day when Christ rested in the tomb has been the day for commemorating the dead since antiquity.[105] This Saturday rest is evoked at every funeral in the chanting of Psalm 118, one of its oldest components. The latter is prescribed for most Saturdays of the year as well as Holy Saturday, when the One who obeyed the Law to the end lies in the tomb. The implied appeal to imitate such obedience is obvious.

Canon 51 of Laodicea specified that the memory of martyrs should not be celebrated on the weekdays of Lent, but rather moved to Saturdays and Sundays, which Theodore Balsamon (c. 1140–c. 1195) interpreted to mean the commemoration of martyrs and all the deceased.[106] Here we see once more a conflation of martyrs commemorated as saints on the one hand and all the deceased on the other, regardless of their "level" of veneration.

As for the Saturday before Meatfare Sunday, Nikephoros Kallistos Xanthopoulos (c. 1256–1335) highlights that the commemoration of the deceased on this day is intended as an eschatological commemoration of all the deceased, from Adam until the present day, in anticipation of the Last Judgment, which is commemorated the following day, Meatfare Sunday.[107]

3.2.2 Vespers and Matins for the Dead

Vespers and Matins (Vigil) for the Deceased,[108] whose propers are rarely heard, especially as the Matins service essentially duplicates the Great Pannykhida, nonetheless contain theologically rich hymnography. A sticheron of Vespers, for example, cannot but have been inspired by the Anaphora's anamnesis and the

attributed to St Basil the Great in the manuscript *Venezia Biblioteca Nazionale Marciana (BNM) gr. I. 016* (coll. 1415) (Diktyon 70112), fol. 217^{v}, where it is a prayer of the Psalter. See Paul Jonathan Fedwick, Bibliotheca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea, vol. 4/3, Turnhout 2000, 1531 (prayer iv 8 in MSS k7955); Miguel Arranz, Les prières de la Gonyklisia ou de la Génuflexion du jour de la Pentecôte dans l'ancien Euchologe byzantin, in: OCP 48 (1982) 92–123, especially: 99. 106 f. 113.

105 Cf. Olga A. Krasheninnikova, К истории формирования седмичных памятей октоиха, in: BoTr 32 (1996) 260–268; Job Getcha, The Typikon Decoded. An Explanation of Byzantine Liturgical Practice [trans. by Paul Meyendorff] (OLS 3), Yonkers/NY 2012, 147–148. 116–118.

106 Cf. Getcha, Typikon Decoded (see n. 105), 186.

107 Cf. Hiéromoine Macaire de Simonos Pétra, Mystagogie du Grande Carême. Essai de théologie du temps liturgique, Limours – Mount Athos, 2018, 395 f. For an analysis of anthropological themes connected with eschatology and death in the hymns of the Lenten Triodion on these days, see ibid., 35–55.

108 Cf. St. Tikhon's Seminary, Great Book of Needs (see n. 16), 122–157.

latter's memorialization of the cross, the tomb, the resurrection on the third day, and the ascension into heaven:[109]

> "Thou didst die on the Cross, paying our debt, O sinless Lord; and placed in the tomb, thou didst free them that were in hades; and having ascended into Heaven, most gloriously Thou didst grant them life in eternal light. And now, O Good-hearted One, by the unsparing shedding of Thine all-pure Blood, having cleansed from sin him that has departed from us unto Thee in faith, do Thou free him from every misfortune, and lead him purified into Thy kingdom."[110]

3.3 Liturgical Texts and Practices Less Central to the "Liturgy of Death"

The phrase "less central" here is only intended to indicate that many Christians of the Byzantine Rite will not even be aware of the existence of these texts and practices, especially if they reside outside the ancestral territories of the tradition. In some cases this is very unfortunate. In at least one case, as we will argue, it is providential.

3.3.1 Nocturnal Recitation of the Psalter in the Presence of the Corpse before Burial

In North America until World War II, when funeral homes became more widespread, it was not uncommon, especially among the Slavs, for a lector/cantor or other more literate member of the community to receive an offering to spend several hours throughout the night reciting the Psalter "over the deceased". This, of course, hearkens back to the stress on psalmody at the time of death attested already in the *Apostolic Constitutions* on the third, ninth, and thirtieth day, as well as the annual anniversary, accompanied by expiatory offerings to the poor for the pious (εὐσεβῶν) deceased, but considered useless as expiation for the impious (ἀσεβῶν).[111] Byzantine texts from the ninth century specifically refer to the reading of the Psalter both for monks and laypeople.[112] In ancestral territories like Western Ukraine, the tradition has endured in many communities to the present day – this in spite of decades of Soviet discrimination against religion.[113]

[109] Cf. Greek Orthodox Archdiocese of Thyateira, The Divine Liturgy (see n. 27), 45.

[110] St. Tikhon's Seminary, Great Book of Needs (see n. 16), 128.

[111] See Const. Ap. 8,42–43 (SChr 336, 258–261; Metzger). This is referenced in the introduction to the Funeral Rites in St. Tikhon's Seminary, Great Book of Needs (see n. 16), 112.

[112] Cf. Christodoulou, Ἡ νεκρώσιμη ἀκολουθία, (see n. 5), vol. 1, 117–119.

[113] Being a relatively private practice – performed during a less conspicuous part of the night – and in a part of the world where the wake still took place in the home, government officials presumably believed the practice could be tolerated.

3.3.2 Kollyba and Other Foods

The rite of kollyba (κόλλυβα), an offering of boiled wheat prepared in honour of saints and for the commemoration of deceased,[114] is an almost paraliturgical practice associated with praying for the dead that blurs the lines between death and holiness. The symbolism of a buried grain of wheat rising from the earth (cf. John 12:24–26) is the inspiration for the practice.

Prayers for kollyba are found in the oldest extant Greek euchologion, codex *Barberini gr. 336*, where the prayers are dedicated primarily to "the memory of the saints" but also ask God to remember those who have died/been perfected in piety (μνημονεύσον τῶν εὐσεβείᾳ τελειωθέντων).[115] Thus, the originally ancient Greek grain offering or cake known as *basynias* (βασυνίας), attested as far back as the Greek grammarian Semus (c. AD 200), came to be associated with both saints and the dead in Byzantium and its Slavic peripheries.

By at least the ninth or tenth century, distinct prayers are known in Greek euchologia for the kollyba of the saints and for the kollyba of the deceased.[116] The kollyba for distinct categories of deceased eventually emerge. Thus, we find kollybas specifically for deceased monks,[117] priests,[118] and laypeople.[119] These include particular rites (ἀκολουθία), hymns (κανών), and prayers (εὐχὴ ἐπὶ τῶν κολλύβων), on the third, ninth, and fortieth day for the repose of the deceased.[120] The dispute over the preparation of kollyba for the dead on Sundays – the day of resurrection – as opposed to their proper commemoration on Saturdays or weekdays, gave rise to a spiritual movement known as the Kollyvades. Initiated in 1754 on Mount Athos, it promoted what can be described as a liturgical reform. The "reformers" hoped to restore an authentic approach to Sunday, and

114 Cf. Frank R. Trombley — Alexander Kazhdan, Kollyba, in: ODB 2, 1137 f.

115 Cf. *Barberini gr. 336*, fol. 222^{r}–222^{v} (Εὐχὴ εἰς κουκία ἁγίων, no. 229; no. 264; Velkovska – Parenti, Евхологий Барберини гр. 336 [see n. 21], 425. 449) and fol. 226^{v}–227^{r} (Εὐχὴ τῶν κολλύβων ἤγουν τῶν κουκουδίων, no. 236; no. 264; Velkovska – Parenti, Евхологий Барберини гр. 336 [see n. 21], 429). See: Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts, vol. 1 (A–K), ed. by Erich Trapp et al., Vienna 2001, 850, for some of the variants of the name for this grain offering, which include κόλβα, κόλβια, κόλυβα.

116 Cf. *Sinai gr. 957* (9th–10th cent., Dikyton 59332), fol. 28^{v}–29^{r}; cf. Nesseris et al., Dmitrievskii's Euchologia (see n. 104), 8.

117 Cf. *Sinai gr. 995* (15th cent., Diktyon 59370), fol. 493^{r}; cf. Nesseris et al., Dmitrievskii's Euchologia (see n. 104), 409.

118 Cf. Athos Xeropotamou, s.n. (16th cent.), fol. 35^{r}; Nesseris et al., Dmitrievskii's Euchologia (see n. 104), 858.

119 Cf. *Sinai gr. 964* (13th–14th cent., Diktyon 59339), fol. 37^{r}; Nesseris et al., Dmitrievskii's Euchologia (see n. 104), 226.

120 Cf. "[…] διὰ τῶν προκειμένων σου δώρων […]", in *Sinai gr. 973* (AD 1153, Diktyon 59348), fol. 91^{r}; Nesseris et al., Dmitrievskii's Euchologia (see n. 104), 102. See the index of prayers in ibid., 1006.

thus curtail an individualistic votive accent that had come to prevail. In addition to a focus on Sunday as the Lord's Day, the reformers also stressed frequent communion, and a revival of the prayer of the heart.[121]

3.3.3 Three Offices Preceding the Actual Funeral[122]

In anticipation of death, the Byzantine Rite prepares the faithful and offers several liturgical prayers to be said at the deathbed of the one lying ill. In all three cases, the prayers contain hymnographic canons expounding upon what is taking place and what will occur at death.

Canon of Supplication at the Parting of the Soul[123]

In spite of the heading at the very beginning of this Office, which labels it a canon to Christ and the Mother of God, all of the *troparia* are actually to the latter. Thus, as dreaded death and demons threaten, maternal solicitude is invoked. The service also contains a curious rubric noting that the canon is recited on behalf of one who "is not able to speak". However, on the previous page the priest is enjoined to "seek out everything and question him/her that is dying concerning […] any malice toward any brother that has remained unconfessed or unforgiven". The stress on forgiveness in the face of death is certainly among the most beautiful – and unfortunately rather rare – accents in the codified Byzantine funerary tradition.

The Order at the Parting of the Soul from the Body When One Has Suffered for a Long Time[124]

We hinted above how fortuitous it may be that some received texts of the Byzantine tradition remain unknown. This certainly applies to the following Order. One wonders if it is attributed to St. Andrew of Crete, the author of the Great Penitential Canon, because of its harsh tone.[125] Whatever the case, the sixth ode contains appalling phrases such as "Do not bury my body in the earth, for it is not worthy. But cast it away and throw it to the dogs [*sic*]." And then, "Leave [my body] unburied and let the dogs eat my heart."[126] No doubt this Office, like

[121] See Hieromonk Patapios – Archbishop Chrysostomos, Manna from Athos. The Issue of Frequent Communion on the Holy Mountain in Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries, Oxford 2006, 27–43.

[122] Cf. Christodoulou, Ἡ νεκρώσιμη ἀκολουθία, (see n. 5), vol. 1, 119–121.

[123] Cf. St. Tikhon's Seminary, Great Book of Needs (see n. 16), 73–83.

[124] Cf. Zervos, Εὐχολόγιον τὸ μέγα (see n. 15), 389–393; St. Tikhon's Seminary, Great Book of Needs (see n. 16), 84–94.

[125] Cf. Zervos, Εὐχολόγιον τὸ μέγα (see n. 15), 389.

[126] St. Tikhon's Seminary, Great Book of Needs (see n. 16), 90. The Greek and Slavonic reveal slight variations in phrasing, but both contain the reference to dogs eating the heart of an unburied corpse.

much middle and late-Byzantine hymnography, derives from monastic circles, and one can only begin to imagine the level of self-loathing – especially towards the body – that inspired such heretical phrases. The *lex credendi* has certainly been violated here.

The Office at the Departure of the Soul from the Body[127]

The themes of this Office essentially replicate those of the actual funeral. One prays for the repose of the departed soul and the forgiveness of the deceased person's sins. The third ode of the canon contains a unique request that the deceased "be settled in the Church [assembly] of the first born"[128], and the sixth ode, inspired by the ode's grounding in Jonah, celebrates the overthrow of Hades "when [Christ] raised up the dead from the ages"[129].

4 Conclusion

What does the Orthodox *lex orandi* tell us about the *lex credendi*? In spite of, though sometimes precisely owing to, antinomic formulations – a mode of thought incidentally quite appropriate to the unique mystery of death – the Byzantine euchological and hymnographic corpus provides rich evocations of salvation in Christ. Redolent of scripture, creedal statements, patristic reflection, and monastic wisdom – though not without theologically incomplete expressions – Byzantine prayer for the deceased continues to enact meaning for today. This in spite of the fact that no significant changes to the Rite have occurred in more than half a millennium.

Four key themes repeated throughout the euchological corpus are the repose of the soul of the departed, the forgiveness of their sins, remembrance of Christ's triumph over death and the devil, and God's remembrance of the deceased – even eternally. Thus, the present-day funeral of a layperson as a whole includes almost 70 petitions for the repose of the soul, approximately 35 for the remission of the deceased's sins, 30 allusions to Christ's eschatological victory (though sometimes only implied), and 10 requests that God remember the deceased. While Byzantine funeral texts fall short of proclaiming a fuller, comprehensively cosmic, eschatological future for humanity and creation as a whole, the focus on the individual's fate is not surprising in a burial/memorial service, especially as a much fuller proclamation occurs every Sunday.

Attention to those who have gone before us is also evident in the Byzantine Church's two anaphoras. There, the unity of the living and the dead, as well as

127 Ibid., 96–109.
128 Ibid., 100.
129 Ibid., 102.

the fluid link between recognized saints on the one hand and all the departed on the other is celebrated. The unity of heavenly and earthly in the Church's worship is made possible by Christ's hypostatic union, which grants to humans by grace what God has by nature, overcoming through baptism and the remembrance of Christ's salvific death and resurrection the division imposed by death.

The ordo also calls for several days of memorial (all-souls Saturdays) throughout the year. These contain fulsome liturgical offices. Moreover, even as the Christian is preparing to die, the Byzantine tradition proposes meditative prayers and reflections about death, though this is where the tradition can be most flawed in its presentation of a *lex credendi*.

The notion of implied meanings is important for seeing how a theme such as bodily resurrection, which may not be foregrounded as explicitly as one might hope, can nonetheless makes itself felt.

Zum Gedächtnis der Verstorbenen in der *Prothesis*

Elias Haslwanter

Und gedenke Herr, [...]
auch aller, die im Glauben an die Auferstehung
des ewigen Lebens und in deiner Gemeinschaft
entschlafenen Rechtgläubigen, unserer Väter
und Geschwister, menschenliebender Herr.

Was im gegenwärtigen deutschen Messbuch als „Gabenbereitung" überschrieben ist, hat im Byzantinischen Ritus seine Entsprechung im *Großen Einzug*, bei dem Brot und Wein vom Rüsttisch zum Altar übertragen werden – sicher einer der eindrucksvollsten Momente der *Göttlichen Liturgie*:[1] Nach dem Wortgottesdienst, den Fürbittektenien, der Entlassung der Katechumenen und während der Chor das *Cherubikon* anstimmt und sich dabei in die himmlische Schar der Cherubim einordnet, die vor Gott unablässig das „Dreimalheilig" singen, verlassen die liturgischen Dienste und die Kleriker den Altarraum durch die Ikonostase und ziehen in feierlicher Prozession durch das Kirchenschiff. Begleitet von Kerzen, werden die verhüllten eucharistischen Gaben beweihräuchert – „um zu empfangen den König des Alls", wie der Chor singt.[2]

Die dramatische rituelle Inszenierung und Verehrung der eucharistischen Gaben legen nahe, dass mit diesen bereits etwas geschehen ist. Tatsächlich werden Brot und Wein schon *vor* dem Beginn der byzantinischen *Göttlichen Liturgie*

1 Vgl. etwa Anton Baumstark, Der „Cherubhymnus" und seine Parallelen, eine Gattung frühchristlicher Meßgesänge des Morgenlandes, in: Gottesminne. Monatsschrift für religiöse Dichtkunst 6 (1912) 10–22, hier: 10: „Wer auch nur ein einziges Mal das Glück gehabt hätte, der Feier der ‚Göttlichen Liturgie' nach griechischem Ritus beizuwohnen, dem müsste in seiner überwältigenden dramatischen Grossartigkeit der Augenblick des so genannten ‚Großen Einzuges' unvergesslich sich eingeprägt haben."

2 Deutscher Text aus Mysterium der Anbetung, Bd. 1: Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche, übers. v. Susanne Hausammann – Sergius Heitz, Köln 1986, 361.

DOI 10.17438/978-3-402-25128-7

in einem eigenständigen Gottesdienst – der *Prothesis* – rituell ausgesondert und vorbereitet. Bei allen lokalkirchlichen Unterschieden wird darunter oft ein komplexer Ritus vor dem Beginn der Eucharistiefeier verstanden, der verschiedene Einzelhandlungen umfasst. Diese haben vorbereitenden Charakter, sowohl für die Zelebranten (Gebete der Liturgen beim Betreten des Altarraumes, Ankleidungsgebete und Händewaschung) als auch – im eigentlichen Sinn – der Gaben von Brot und Wein. Zu letzterer gehören auch die sogenannten Gedächtnispartikel, aus den Brotlaiben *(Prosphoren*) herausgelöste kleine Brotstückchen, die auf dem *Diskos* platziert werden, neben dem herausgelösten Hauptstück, dem „Lamm", das Christus symbolisiert. Gemeinsam werden diese im genannten *Großen Einzug* feierlich auf den Altar übertragen.

Nicht nur werden die Brotlaibe für die Feier der Eucharistie oft von Gläubigen gestiftet; darüber hinaus bringen die Gläubigen Zettel mit in die Liturgie, auf denen die Namen der zu kommemorierenden Lebenden und Verstorbenen verzeichnet sind, zunehmend auch in digitaler Form. Eben dieser speziellen Form des Totengedenkens widmet sich der vorliegende Beitrag. Dabei sollen sowohl die historische Entwicklung zumindest in groben Zügen als auch damit verbundene theologische Deutungen skizziert werden.

Gegen frühere Annahmen, dass der Byzantinische Ritus ursprünglich und analog zum westlichen *Offertorium* (heute: „Gabenbereitung")[3] einen „Opfergang" der Gläubigen nach dem Wortgottesdienst gekannt hätte,[4] hielt zunächst Juan

[3] Mit Reinhard Messner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn u. a. [2]2009, 208 f. kann das als *Gabenbereitung* bezeichnete Geschehen als „komplexer Vorgang" in drei Ebenen unterteilt werden: 1) das Herbeibringen der Gaben, 2) die eigentliche Gaben*bereitung* sowie 3) die Übertragung der Gaben auf den Altar. Diese drei Elemente erhielten in den verschiedenen liturgischen Traditionen unterschiedliche Ausgestaltungen. Typologisch lässt sich etwa festhalten, dass sich im Westen das ursprünglich rein praktische Bereitstellen der Gaben *innerhalb* der Messe (als „Opfergang" der Gläubigen) etabliert hat, während in den östlichen Riten die Gabenspende bzw. das Einsammeln derselben bereits vor dem eigentlichen Beginn der Eucharistiefeier stattfindet. Eine Ausnahme bildete dabei wohl der gallische Raum, vgl. Arnold Angenendt, Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer (LQF 101), Münster 2014, 160–164.

[4] Vgl. etwa Aleksej Dmitrievskij und Aleksej Petrovskij, denen u. a. Placide de Meester, Les origines et les développement du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome, in: Χρυσοστομικά. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, Rom 1908, 243–357, hier: 302–304 folgt. Auch die erste monographische Untersuchung der *Prothesis* ging, wenngleich aus anderen Gründen, von derselben ursprünglichen Position aus, vgl. Papàs M. Mandalà, La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco, Grottaferrata 1935, 60–72 und votierte dafür, diese wiedereinzuführen. Mit Blick auf die recht ausführlichen Kommemorationen sprach sich Mandalà außerdem für eine Vereinfachung und eine „commemorazione generica" anstelle der „commeorazioni onomastiche" aus – diese sollte bevorzugt in den Diptychen geschehen (ebd., 184 f.).

Mateos[5] und nach ihm besonders Robert F. Taft fest, dass es keine Anhaltspunkte dafür gibt, dass es ehedem einen solchen „Opfergang" der Gläubigen gegeben habe, der später vom *Großen Einzug* und der Übertragung der Gaben durch die Diakone abgelöst worden sei.[6] Anders als etwa in Rom[7] gaben die Gläubigen ihre Spenden bereits ganz zu Beginn der Versammlung ab bzw. in die Obhut der Diakone, oft in eigenen Räumlichkeiten. Diese Seitenräume oder baulich getrennte Gebäude – oft bezeichnet u. a. als *Pastophorion*,[8] *Diakonikon*,[9] *Skeuophylakion*[10] oder eben auch *Prothesis* – wurden von Georges Descoeudres eingehend untersucht, der auch eine ausführliche Übersicht zur historischen Entfaltung des *Prothesis-Ritus* und seiner einzelnen Elemente bietet.[11] Die jüngste Untersuchung stammt von Geōrgios Keselopoulos.[12]

5 Vgl. Juan Matéos, La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique (OCA 191), Rom 1971, 174–197.

6 Vgl. v. a. Robert F. Taft, The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom (OCA 200), Rome 1975, 15–34. 257–275, überarbeitet und ergänzt in Ders. – Stefano Parenti, Storia della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo, Bd. 2: Il grande ingresso. Edizione italiana rivisita, aggiornata e ampliata (AK 10), Grottaferrata 2014. Vgl. auch Stefano Parenti, Nota sull'impiego del termine προσκομιδή nell'eucologio Barberini gr. 336 (VIII sec.), in: EL 103 (1989) 406–417.

7 So berichtet etwa der *Ordo Romanus I* für den päpstlichen Stationsgottesdienst, dass der Papst selbst die *oblationes principum* entgegennimmt, während der Archidiakon die Weingaben empfängt: OR 1, 69 f. 74 f. (SSL 23, 91 f.; Andrieu).

8 Vgl. etwa Const. Ap. 2,57,3, wonach (zwei) Pastophorien als Annexe nach Osten gerichtet sein sollen (SChr 320, 312; Metzger); nach ebd., 8,13,17 bringen die Diakone die nach der Kommunion übrig gebliebenen Gaben in die Pastophorien zurück (SChr 336, 210; Metzger).

9 Vgl. auch *Sinai gr. NE/MΓ 22* (s. Anm. 26) sowie bereits Testamentum Domini 1,19 (Rahmani 22. 24). – Im heutigen Sprachgebrauch ist mit *Diakonikon* im byzantinischen Kirchenbau meist der rechte Seitenraum gemeint, der als Sakristei dient, während der linke Seitenraum mit dem Rüsttisch als *Prothesis* bezeichnet wird.

10 Vgl. Anm. 27.

11 Vgl. Georges Descoeudres, Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 16) Wiesbaden 1983, 85–126, für einen konzisen Überblick vgl. Thomas Pott, Byzantine Liturgical Reform. A Study of Liturgical Change in the Byzantine Tradition (OLS 2), Crestwood/NY 2010, 197–228. Einen Abriss bietet auch Steven Hawkes-Teeples, The Prothesis of the Byzantine Divine Liturgy. What has been done and what remains, in: Bert Groen u. a. (Hgg.), Rites and Rituals of the Christian East. Proceedings of the Fourth International Congress of the Society of Oriental Liturgy. Lebanon, 10–15 July 2012 (Eastern Christian Studies 22), Leuven u. a. 2014, 317–327.

12 Die erst vor kurzem abgeschlossene Dissertation ist nur in griechischer Sprache und darüber hinaus schwer erhältlich: Γεώργιος Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση. Μελέτη λειτουργική, ιστορική – θεολογική (8ος–15ος αιώνας), 2 Bde., Nikosia 2018; Ders., Walking the Tightrope between History and Theology. The Example of the Prothesis Rite

Der Begriff der *Prothesis* (griech. πρόθεσις, aus προτίθημι, etwas „vor-stellen", „voranstellen") leitet sich ab aus der griechischen Übersetzung der Septuaginta des alttestamentlichen Schaubrotes (ὁ ἄρτος τῆς προθέσεως) bzw. des Schaubrottisches (ἡ τραπέζα τῆς προθέσεως).[13] Von Johannes von Damaskus wird das Schaubrot als *typos* des eucharistischen Brotes gedeutet.[14] In der Folge wird *Prothesis* auch für das vorbereitete eucharistische Brot selbst verwendet. Erst später, ab dem 11. Jahrhundert wird dieser Begriff sowohl für den Ritus der Bereitung der Gaben insgesamt als auch für den Ort, an dem die *Prothesis* gefeiert wird, verwendet.[15] Der ebenfalls oft gebräuchliche Begriff der *Proskomidie* (griech. προσκομιδή, aus προσκομίζω, „herbeibringen", „darbringen") ist allerdings jüngeren Datums und bezog sich ursprünglich auf das Darbringungsgeschehen insgesamt, besonders im Kontext der Anaphora.[16]

Grundlagen einer späten Entwicklung

Zunächst ist zu konstatieren, dass es sich beim Ritus der *Prothesis* um eines der jüngeren Elemente des Byzantinischen Ritus handelt. Die *Prothesis* hat erst im zweiten Millennium – zwischen dem 11. und 14. Jahrhundert – ihre endgültige Gestalt erhalten. Diese relativ späte Entwicklung ist zudem nicht überall gleichzeitig oder in gleicher Weise vonstatten gegangen.[17]

Das Herbeibringen von Brot und Wein für die Eucharistie erhielt spätestens ab dem 6. und 7. Jahrhundert ein zunehmend symbolisch aufgeladenes

(8th–15th Century), in: Theology & Culture 7 (2023) 85–105. Nicht näher eingegangen werden kann hier auf die slavische Redaktion; dazu und mit weiterer Literatur vgl. neben ihrer bisher unpublizierten Dissertation (The History of the Divine Liturgy Among the South Slavs. The Oldest Cyrillic Sources (13th–14th c.) [unveröff. Dissertation, Pontificio Istituto Orientale, Rom], 2013, 88–137) Nina Glibetić, An Early Balkan Testimony of the Byzantine Prothesis Rite. The Nomocanon of St Sava of Serbia († 1236), in: Diliana Atanassova – Tinatin Chronz (Hgg.), Σύναξις καθολική. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag, Bd. 1, Wien – Berlin 2014, 239–248 sowie Aleksandr Andreev, The Stryatyn Sluzhebnik of 1604 and the Prothesis Rite in the Early 17th Century, in: OKS 70 (2021) 56–78.

13 Vgl. Ex 40,23, 1 Kön 21,7, 1 Chr 9,32. 23,29; 2 Chor 4,19. 13,11; 2 Makk 10,3. Vgl. auch Hebr 9,2.

14 Vgl. Johannes von Damaskus, De fide orthodoxa 86 (PTS 12, 196; Kotter).

15 Vgl. Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), XVI.

16 Vgl. Taft – Parenti, Il grande ingresso (s. Anm. 6), 443–466; Παύλος Ι. Κουμαριανος, Πρόθεση, Προσκομιδή, Προσφορά. Ἕνα ξεκαθάρισμα Λειτουργικῶν ὅρων, in: Θεολογία 70 (1999) 483–512 sowie Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση ΙΙ (s. Anm. 12), 404–478.

17 Vgl. Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 197 sowie das Desiderat bei Stefano Parenti, Towards a Regional History of the Byzantine Euchology of the Sacraments, in: EO 27 (2010) 109–121.

Verständnis. Das wohl erste Zeugnis für eine bereits in gewisser Weise etablierte ritualisierte Gabenübertragung in Konstantinopel liefert Patriarch Eutychios (552–565, 577–582), der allerdings deutlich zu verstehen gibt, dass eine solche feierliche Übertragung und Verehrung des „Brotes der *Prothesis* und des soeben gemischten Kelches" mehr als unpassend wäre, da die Gaben ja noch nicht die „hohepriesterliche Anrufung [*epiklēsis*]" erhalten hätten, durch die sie „vollendet werden".[18] Für Eutychios sind es lediglich Brot und Wein, die zur Wandlung zum Altar gebracht werden müssen – nicht mehr und nicht weniger. Doch hatte sich bereits zuvor, vor allem unter dem Einfluss von Theodor von Mopsuestia († 426), ein zunehmend allegorisch-symbolisches Verständnis der Liturgie als *eikōn* der Heilgeschichte insgesamt entwickelt und etabliert. Für Theodor stellt die Übertragung der eucharistischen Gaben den Gang Christi zu seinem Leiden dar: Die Diakone tragen Brot und Wein und repräsentieren dabei die Engel, die Christus auf seinem letzten Weg begleiten. Die Grablegung Christi wiederum wird dargestellt durch das Niederlegen der Gaben auf dem Altar.[19] Das Passionsmotiv wird von Theodor ein zweites Mal vor der Kommunion aufgegriffen, dort allerdings mit der Auferstehung verbunden[20] – als in der Eucharistie im Bild nachvollzogener „Übergang vom Tod zum Leben"[21].

18 Vgl. Eutychios, Sermo de paschate et de ss. Eucharistia, 8: „Ὥστε ματαιάζουιν οἱ τὸν τῆς προθέσεως ἄρτον, καὶ τὸν κερασθὲν ἀρτίως ποτήριον, τῷ ἁγίῳ θυσιαστηρίῳ προσάγειν μελλούσης τῆς λειτουργικῆς τάξεως, ὕμνον τινὰ ψαλμικὸν λέγειν παραδεδωκότες τῷ λαῷ, τῷ γινομένῳ πράγματι πρόσφορον, ὡς νομίζουσι, βασιλέα δόξης προσφέρειν ἢ καὶ προσαγορεύειν τὰ εἰσφερόμενα καὶ μηδέπω τελειωθέντα, διὰ τῆς ἀρχιερατικῆς ἐπικλήσεως καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς ἀναλάμποντος ἁγιασμοῦ." (PG 86, 2400 f.).

19 Vgl. Theodor von Mopsuestia, Homilia 15,26 (StT 145, 504; Tonneau), für eine deutsche Übersetzung vgl. Ders., Katechetische Homilien, übers. u. eingel. von Peter Bruns (FC 17), Freiburg i. Br. u. a. 1994, 409: „Und sobald sie es [das Stück Brot, syr. ܡܝܬܐ] nun herbeigeschafft haben, stellen sie es auf den heiligen Tisch zur vollkommenen Vollendung des Leidens, damit wir also davon glauben sollen, daß er in einer Art Grab auf dem Tisch liegt und schon das Leiden empfangen hat." (FC 17/2, 409; Bruns). Bereits vor Theodor kennt ein im frühen 5. Jahrhundert verfasster syrischer Liturgiekommentar ebenfalls die Grabsymbolik des Altars, vgl. R23 bzw. D43 f., für den syrischen Text mit englischer Übersetzung vgl. Sebastian Brock, An Early Syriac Commentary on the Liturgy, in: JThS 37 (1986) 387–403. Ähnlich vgl. außerdem Narsai, Homilia 17 und 21, englische Übersetzung in Richard H. Connolly (Hg.), The Liturgical Homilies of Narsai. Translated into English with an Introduction (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature 8/1), Cambridge 1909, 3. 55 f. Vgl. auch Gabriel Khouri-Sarkis, Les saints mystères, in: OrSyr 4 (1959) 307–318.

20 Die erste Brechung wird von Theodor mit der Passion verbunden, die zweite mit der Auferstehung: Theodor von Mopsuestia, Homilia 16,15–17 (StT 145, 556–558; Tonneau; dt.: FC 17/2, 432–434; Bruns).

21 Reinhard Messner, Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West, in: ZKTh 115 (1993) 284–319, hier: 293.

Auf der Grundlage dieser symbolischen Deutung entwickelte sich ein feierlicher Einzug, der zu implizieren scheint, dass bereits zuvor mit den Gaben etwas geschehen ist. Der Einzug und die Niederlegung der Gaben werden mit Blick auf die Grablegung gedeutet. Maximus Confessor (628–630) etwa spricht in seiner *Mystagogia* von einer Prozession der „heiligen und verehrungswürdigen Mysterien“[22]. Die symbolhafte Darstellung der Grablegung während der Gabenübertragung fand in der Folge nicht nur in östlichen, sondern auch in westlichen allegorischen Liturgieerklärungen vielfachen Nachhall.[23] Für den östlichen Bereich führte dies dazu, dass die Auswahl und Vorbereitung der von den Gläubigen zu Beginn der eucharistischen Versammlung abgegebenen Gabenspenden zunehmend ritualisiert und mit einer Passionssymbolik verbunden wurden, während der spätere *Große Einzug* die Grablegung darstellt. [24]

Anfänge: das *Prothesis*-Gebet

Eine erste liturgische Spur der sich entwickelnden rituellen Vorbereitung der Gaben enthält die älteste byzantinische liturgische Handschrift, das Euchologion *Barb. gr. 336* aus dem 8. Jahrhundert aus dem süditalienischen Raum. Darin finden sich zwei Gebete für die *Prothesis*, nämlich als je erstes Gebet für das Eucharistieformular der Basileiosliturgie (BAS) und der Chryostomosliturgie (CHR).

Für BAS, zu dieser Zeit noch Hauptformular für die Eucharistiefeier in Konstantinopel,[25] heißt es, dass der Priester das *Prothesis*-Gebet im

22 Maximus Confessor, Mystagogia 16: „Ἡ δὲ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν μυστηρίων εἴσοδος“ (CCSG 69, 45; Boudignon). Eine *Prothesis* von Brot und Wein wird erwähnt in Ders., Questiones et dubia 41 (CCSG 10, 10 f.; de Clerck), allerdings ohne eine rituelle Vorbereitung derselben zu implizieren, vgl. René Bornert, Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^{e} au XV^{e} siècle (Archives de l’Orient Chrétien 9), Paris 1966, 207; Matéos, La célébration de la parole, 44. Während Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 91 bei Maximus „auf eine veränderte Sicht der Gaben vor deren Konsekration“ sieht, sehen Taft – Parenti, Il grande ingresso (s. Anm. 6), 145 mit Anm. 190 dies zurückhaltender.

23 Vgl. Messner, Hermeneutik (s. Anm.21), 295.

24 Vgl. Hans-Joachim Schulz, Die byzantinische Liturgie: Glaubenszeugnis und Symbolgestalt (Sophia. Quellen östlicher Theologie 5), Trier ^{3}2000, 146: „Zu einer symbolischen Ausgestaltung der Gabenbereitung drängt die liturgische Entwicklung, seit man in den Gaben die ‚*antítypa*‘ des Leibes und Blutes Christi sieht […] und vor allem, seit man in der Gabenübertragung gemäß den Worten der Begleithymnen den Einzug des himmlischen Königs zum Opfer erblickt.“

25 Vgl. Stefano Parenti, La „Vittoria“ nella Chiesa di Costantinopoli della Liturgia di Crisostomo sulla Liturgia di Basilio, in: Ders., A Oriente e Occidente di Costantinopoli. Temi e problem liturgici di ieri e di oggi (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 54), Vatikanstadt 2010, 27–47.

Skeuophylakion spricht, nachdem das für die Eucharistiefeier ausgewählte Brot auf den Diskos niedergelegt wurde.[26] Das *Skeuophylakion* (σκευοφυλάκιον) ist ein eigenständiges Gebäude, das sich üblicherweise in der Nähe (oft nordöstlich) des Kirchengebäudes bei zahlreichen Kirchen in Konstantinopel (und darüber hinaus) befindet, so auch bei der Hauptkirche, der Hagia Sophia. Darin wurden nicht nur die liturgischen Gerätschaften, Gewänder und Reliquien aufbewahrt, sondern auch die Gabenspenden der Gläubigen eingesammelt. Brot und Wein wurden dort für die Liturgie ausgewählt und vorbereitet und von den Diakonen nach dem Wortgottesdienst im *Großen Einzug* in feierlicher Prozession in die Kirche und zum Altar gebracht.[27] Wie genau die Auswahl und möglicherweise Bereitung der Gaben (vor dem Beginn der Liturgie) dabei vonstatten gegangen ist, wird im Euchologion nicht näher beschrieben.[28] Es findet sich dort lediglich das abschließende Gebet:[29]

[26] *Barb. gr. 336*, 1,1, ediert in Stefano Parenti – Elena Velkovska (Hgg.), Евхологий барберини гр. 336, Omsk [3]2011, 267. In *Sinai gr. NE/MΓ 22* (9./10. Jahrhundert) steht dieses Gebet am Anfang von CHR und wird im *Diakonikon* gesprochen, vgl. Gabriel Radle, Sinai Greek *NE/MΓ* 22. Late Ninth/Early Tenth Century Testimony of the Liturgy of St John Chrysostom and the Liturgy of the Presanctified Gifts in the Byzantine Tradition, in: BBGG 8 (2011) 169–221, hier: 211.

[27] Zum *Skeuophylakion* vgl. Robert F. Taft, Quaestiones disputatae. The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited, in: OrChr 81 (1997) 1–35; 82 (1998) 53–87.

[28] Als *Euchologion* enthält es kaum Handlungsanweisungen (Rubriken), sodass es nicht ganz klar ist, wie das Brot vorbereitet wurde. Das Euchologion enthält in erster Linie die Gebetstexte, während die rituelle Form weitgehend mündlich tradiert wurde. Die Auswahl und (später) Vorbereitung von Brot und Kelch für die Liturgie war lange Zeit Aufgabe der Diakone, während das abschließende Gebet dem Priester bzw. Bischof vorbehalten war, wie etwa eine lateinische Übersetzung von BAS aus dem 10. Jahrhundert zeigt: *Primum, Patriarchæ cum sequentis ordinis Clero Ecclesiasticis uestimentis induto, offeruntur in Sacrario ab oblationarijs mundatæ et compositæ oblatæ, à populis susceptæ, quas ponit in patenis & adolens super eas incensum dicit hanc orationem*. Ioannes Cochlaeus, Speculum antiquæ deuotionis circa missam, et omnem alivm cvltvm dei [...], Mainz 1549, 119. Später wurde die Beteiligung der Diakone in der *Prothesis* erheblich zurückgedrängt, wie es etwa auch Symeōn von Thessalonikē fordert (s. Anm. 133). Anders hatte Mandalà, La protesi (s. Anm. 4), 76 vermutet, dass sich die Diakone vermehrt in die *Prothesis* eingemischt hätten.

[29] *Barb. gr. 336,* 1,2 (Parenti –Velkovska, Евхологий барберини гр. 336, 267, eigene Übersetzung), vgl. auch in *Sev. 474*, 2, ediert in Stephan J. Koster, Das Euchologion Sevastianov 474 (X. Jhdt.) der Staatsbibliothek in Moskau, Rom 1996, 44. In der Jakobosliturgie findet sich das *Prothesis*-Gebet interessanterweise nach dem *Großen Einzug* nach der Niederlegung der Gaben auf dem Altar, vgl. *Vat. gr. 2282*, in der Edition von B.-Ch. Mercier, La liturgie de Saint Jacques. Édition critique du texte grec avec traduction latine (PO 26/2), Paris 1946 [Nachdruck: 1997], 180. Dabei handelt es sich allerdings um einen späteren Einfluss von BAS bzw. CHR, nicht umgekehrt, vgl. Taft – Parenti, Il grande ingresso (s. Anm. 6), 446–448.

Ὁ θεὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν οὐράνιον ἄρτον τὴν τροφὴν τοῦ παντὸς κόσμου, τὸν κύριον ἡμῶν καὶ θεὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξαποστείλας σωτῆρα καὶ λυτρωτὴν καὶ εὐεργέτην, εὐλογοῦντα καὶ ἁγιάζοντα ἡμᾶς· αὐτὸς εὐλόγησον τὴν πρόθεσιν ταύτην καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν εἰς τὸ ὑπερουράνιόν σου θυσιαστήριον· μνημόνευσον, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος, τῶν προσενεγκάντων καὶ δι' οὓς προήγαγον, καὶ ἡμᾶς ἀκατακρίτους διαφύλαξον ἐν τῇ ἱερουργίᾳ τῶν θείων σου μυστηρίων.

Gott, unser Gott, der uns das himmlische Brot, das Brot der ganzen Welt [Joh 6,51], unseren Herrn und Gott, Jesus Christus gesandt hat [Gal 4,4], als Retter [1 Joh 4,14] und Befreier [Apg 7,35] und Wohltäter, uns segnend [Apg 3,26] und heiligend. So segne diese *Prothesis* und nimm sie an auf deinem überhimmlischen Altar; gedenke, als Gütiger und Menschenliebender, derer, die sie dargebracht haben und derer, für die sie dargebracht wurden, und bewahre uns unverurteilt in der Feier deiner göttlichen Mysterien.

Dieses Gebet bildet bis heute den Abschluss der *Prothesis* und ist damit das wohl älteste belegte und durchgängig in Gebrauch befindliche Element.[30] Auffällig ist, dass in diesem „principal and only original element"[31] der Prothesis lediglich vom Brot die Rede ist. Tatsächlich wurde die Bereitung des Kelches auch später nicht wesentlich erweitert und fand bei der Einführung dieses Gebets möglicherweise noch direkt nach der Gabenübertragung statt.[32] Das *Prothesis*-Gebet ist christozentrisch, wenn auch ohne explizite Passionssymbolik: Das dargebrachte Brot steht für Christus als das „himmlische Brot" und seine Sendung in die Welt zu ihrer „Segnung und Heiligung". Das Gebet bittet um die Annahme der Gaben (bzw. des Brotes) auf dem „überhimmlischen Altar" Gottes[33] und verbindet damit auch eine Fürbitte für alle jene, die sie dargebracht haben sowie – und das erscheint für die vorliegende Frage von Relevanz – für jene, für die sie dargebracht wurden. Auch wenn sie hier nicht ausdrücklich erwähnt werden, erscheint doch eine Fürbitte für Verstorbene durchaus denkbar und ist offenbar

30 Während Taft, Great Entrance (s. Anm. 6), 274 (auch Taft – Parenti, Il grande ingresso [s. Anm. 6], 465) davon ausgeht, dass das *Prothesis*-Gebet zwischen der *Mystagogia* des Maximus Confessor und *Barb. gr. 336* eingeführt worden sein muss, vermutet Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 93 eine bereits „ritualisierte Gabenbereitung" vor Maximus Confessor: „Zu denken ist hier an das Prothesis-Gebet, welches die bereitgelegten Gaben nicht einfach mehr als Brot und Wein, sondern die Kraft und Sinndeutung des Gebetes als ‚Mysterien' erscheinen lässt." Er schlägt vor, die Einführung des *Prothesis*-Gebets in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts zu datieren, wogegen Eutychios polemisierte (ebd., 93 f., s. Anm. 18).

31 Taft, Great Entrance, 257 (s. Anm. 6); Taft – Parenti, Il grande ingresso (s. Anm. 6), 443 f.

32 Vgl. Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 202 mit Verweis auf Eutychios und den „soeben gemischten Kelch" (s. Anm. 18). Vgl. auch Anm. 56.

33 Schulz, Die byzantinische Liturgie (s. Anm. 24), 154 verweist in diesem Zusammenhang auf die ähnliche Formulierung im *Supplices te rogamus*-Abschnitt des *Canon Romanus*.

verbunden mit den Intentionen der Gabenspender.[34] Das Gebet schließt mit einer Bitte für „uns", welche die heiligen Mysterien feiern werden.

Dasselbe Euchologion enthält noch ein weiteres Gebet für die *Prothesis*, vorgesehen für CHR. Dieses Gebet findet sich allerdings lediglich in Euchologien aus dem süditalienischen Raum[35] und ist nicht konstantinopolitanischen, sondern ägyptischen Ursprungs.[36] Bis heute gehört es, wenngleich deutlich überarbeitet, zum ältesten Bestandteil des koptischen *Prothesis*-Rituals.

Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ἀμνὸν ἄμωμον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἔφιδε ἐφ'ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, καὶ ποίησον αὐτὸ ἄχραντόν σου σῶμα καὶ τίμιόν σου αἷμα εἰς μετάληψιν ψυχῶν καὶ σωμάτων […].[37]	Herr, unser Gott, der sich selbst als makelloses Lamm [1 Petr 1,19] für das Leben der Welt dargebracht hat [Joh 6,51], blicke auf uns herab und auf dieses Brot und auf diesen Kelch, und mache es zu deinem reinen Leib und zu deinem kostbaren Blut zur Teilnahme der Seelen und der Leiber […].

Ohne hier auf die Wirkungsgeschichte im alexandrinisch-koptischen Raum näher eingehen zu können,[38] sei zum einen auf die überaus epikletische Sprache

34 Dieser Topos begegnet bereits in einem Gebet nach der Verlesung der Namen im sog. Sarapion-Euchologion, das auch ein Gebet für die Entschlafenen enthält: „ἁγίασον τὰς ψυχὰς ταύτας, σὺ γὰρ πάσας γινώσκεις, ἁγίασον πάσας τὰς ἐν κυρίῳ κοιμηθείσας καὶ συγκαταρίθμησον πάσαις ταῖς ἁγίαις σου δυνάμεσιν καὶ δὸς αὐτοῖς τόπον καὶ μονὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. Δέξαι δὲ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τοῦ λαοῦ καὶ εὐλόγησον τοὺς προσενεγκόντας τὰ πρόσφορα καὶ τὰς εὐχαριστίας καὶ χάρισαι ὑγείαν καὶ ὁλοκληρίαν καὶ εὐθυμίαν καὶ πᾶσαν προκοπὴν ψυχῆς καὶ σώματος ὅλῳ τῷ λαῷ τοῦτῳ, διὰ τοῦ μονογενοῦς σοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦς ἐν ἁγίῳ πνεύματι […]." (OCA 249, 50; Johnson).

35 Vgl. Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση II (s. Anm. 12), 200.

36 Eine Übersicht über den Handschriftenbefund bietet André Jacob, Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome [unveröff. Dissertation Université de Louvain], 1968, 197–202; Stefano Parenti, Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei „Fogli Slavi" del Sinai (XI sec.), in: OCP 57 (1991) 145–177, hier: 158–167. In einer arabischen Version von CHR sind beide *Prothesis*-Gebet miteinander kombiniert: Jenes für BAS ist dabei das eigentliche *Prothesis*-Gebet, während das „epikletischere" aus CHR zur Gabeninzens gesprochen wird, vgl. Constantin Bacha, Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome. Suivis d'une ancienne version inédite, in: Χρυσοστομικά (s. Anm. 4), 405–471, hier: 411 f. (arabisch) bzw. 442 f. (französische Übersetzung).

37 *Barb. gr. 336*, 23 (Parenti – Velkovska, Евхологий барберини гр. 336, 281, eigene Übersetzung).

38 Dafür sei verwiesen auf die ausführliche Untersuchung von Ramez [Arsenius] Mikhail, The Presentation of the Lamb. The Prothesis and Preparatory Rites of the Coptic Liturgy (SECL 2), Münster 2020, 312–333. Im süditalienischen Raum verschwindet dieses Prothesis-Gebet ab dem 13. Jahrhundert; vgl. Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση II (s. Anm. 12), 487.

dieses Gebets hingewiesen[39] und zum anderen darauf, dass sich in der koptischen *Prothesis* das Gedächtnis der Lebenden und der Verstorbenen ebenfalls als eigener Teil des *Prothesis*-Rituals entwickelt hat.[40] In diesem wird gebetet für einen „Ort der Ruhe, der Erfrischung und Erholung in den Wohnstätten deiner Heiligen, im Schoß unserer heiligen Väter Abraham, Isaak und Jakob, im Paradies der Freude“[41].

Weitere Ritualisierung der byzantinischen *Prothesis*

Hatte das symbolische Verständnis der Gabenübertragung vermutlich die Einführung eines eigenen *Prothesis*-Gebets zur Folge, sollte die Vorbereitung der Gabenspenden weitere Ritualisierungen auf sich ziehen. Dabei ist zunächst auf die *Historia ecclesiastica* (ἱστορία ἐκκλησιαστική) des Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (reg. 715–730), zu verweisen.[42] Germanos belegt zum ersten Mal den Gebrauch eines neuen liturgischen Instruments, der sogenannten „Lanze“. Es handelt sich dabei um die symbolische Deutung des Werkzeugs, um aus den Brotlaiben jene Stücke herauszulösen, die für die Eucharistiefeier verwendet werden. Vermutlich im Zuge der Überführung der Heiligen Lanze von Jerusalem nach Konstantinopel – nach dem *Chronicon paschale* im Jahr 614[43] –,

39 Vgl. dazu nuanciert Mikhail, Presentation of the Lamb (s. Anm. 38), 371–376. Ansätze eines „konsekratorischen“ Verständnisses der *Prothesis* im byzantinischen Kontext diskutiert Michael Zheltov, The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought, in: Maxwell E. Johnson (Hg.), Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis, Collegeville/MN 2010, 263–306, hier: 303–305.

40 Vgl. Mikhail, Presentation of the Lamb (s. Anm. 38), 232–237. Folgender Personengruppen wird gedacht: 1) Lebende, 2) Verstorbene, 3) Kranke, 4) Reisende, 5) in Not Befindliche sowie 6) der Priester persönlich.

41 Vgl. den *textus receptus* in ʿAbd al-Masīḥ Ṣalīb, ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ […], Kario 1902, 208 f. Eine englische Übersetzung bietet Mikhail, Presentation of the Lamb (s. Anm. 38), 401.

42 Vgl. Nilo Borgia, Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca Costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario. Nuova edizione con aggiunte (StLit 1), Grottaferrata 1912, für eine englische Übersetzung vgl. Paul Meyendorff (Hg.), St Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy, Crestwood/NY 1984. Zur Überlieferungslage vgl. außerdem Bornert, Les commentaires byzantins (s. Anm. 22), 125–160. Zu frühen slavischen Übersetzungen vgl. Francis J. Thomson, Constantine of Preslav and the Old Bulgarian Translation of the „Historia ecclesiastica et mystica contemplation“ Attributed to Patriarch Germanus I of Constantinople, in: Palaeobulgarica 10 (1986) 41–48. Vgl. auch Schulz, Die byzantinische Liturgie (s. Anm. 24), 150–152.

43 Vgl. Chronicon paschale, Bd. 1, hg. v. Ludwig Dindorf (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), Bonn 1832, 705, englische Übersetzung in Chronicon Paschale 284–628 AD [übers. v. Michael Whitby – Mary Whitby] (Translated Texts for Historians 7), Liverpool, 1989, 157.

um die sich eine intensive Verehrung entwickelte,[44] hielt sie bzw. die damit verbundene Passionssymbolik auch Einzug in die *Prothesis*. Patriarch Germanos beschreibt den Altar ausdrücklich als Ort der Grablegung (μνῆμα) Christi,[45] aus welchem Leib und Blut Christi, das „wahre und himmlische Brot" den Gläubigen zur „Speise des ewigen Lebens gereichen"[46]. Der Altar ist *antitypos* des Grabes;[47] auf ihm hat Christus sich selbst als mystisches und makelloses Opfer dargebracht.[48] Das *kibōrion* (Ziborium, Altaraufbau) steht dabei für Golgotha selbst, „wo Christus gekreuzigt wurde"[49]. So stellt letztlich die ganze *proskomidē* das Kreuzesopfer Christi dar.[50]

Germanos erwähnt in diesem Zusammenhang zum ersten Mal die „Lanze" (λόγχη), mit der aus einem Brotlaib ein Stück herausgelöst wird,[51] wozu die prophetischen Worte aus Jes 53,7 gesprochen werden. Das herausgelöste Brotstück wird in der Folge als „Lamm" bezeichnet. „Diese Lanze entspricht der Lanze, die Christus auf dem Kreuz durchbohrt hat", erklärt Germanos,[52]

44 Vgl. Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 95 f.

45 Vgl. Ecclesiastica Historia 4: „Ἡ ἁγία τράπεζά ἐστιν ἀντὶ τοῦ τόπου ἔνθα ἐν τῇ ταφῇ ὁ Χριστός, ἐν ᾗ πρόκειται ὁ ἀληθινὸς καὶ οὐράνιος Ἄρτος, ἡ μυστικὴ καὶ ἀναίμακτος θυσία, ζωοθυούμενος τὴν σάρκα αὐτοῦ καὶ τὸ αἷμα εἰς βρῶσιν ζωῆς αἰωνίου, προέθηκε τοῖς πιστοῖς." (StLit 1, 11; Borgia) Außerdem stellt der Altar auch den göttlichen Thron dar, auf dem der über den Cherubim thronende Gott ruhte, als das Letzte Abendmahl begangen wurde. Ein Vorausbild des himmlischen Brotes – Christus – war auch das vom Himmel herabgekommene alttestamentliche Manna.

46 Ebd., vgl. auch ebd., 6: „Θυσιαστήριόν ἐστι κατὰ τὸ ἅγιον μνῆμα τοῦ Χριστοῦ […]." (StLit 1, 12; Borgia).

47 Das Niederlegen der Gaben symbolisiert die Grablegung durch Josef von Arimathäa, vgl. ebd., 37: „Ἔστι καὶ κατὰ μίμησιν τοῦ ἐνταφιασμοῦ τοῦ Χριστοῦ, καθ' ἣν ὁ Ἰωσὴφ καθελὼν τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ἐνείλισσε σινδόνι καθαρᾷ καὶ ἀρώμασι καὶ μύροις αὐτὸ ἀλείψας, ἐβάστασε σὺν Νικοδήμῳ καὶ ἐκήδευσεν ἐν τῷ μνημείῳ τῷ καινῷ τῷ λελατομημένῳ ἐκ πέτρας. Ἔστι δὲ ἀντίτυπος τοῦ ἁγίου μνήματος τὸ θυσιαστήριον καὶ τὸ καταθέσιον, δηλαδὴ ἐν ᾧ ἐτέθη τὸ ἄχραντον καὶ πανάγιον σῶμα, ἡ θεία τράπεζα." (StLit 1, 31; Borgia).

48 S. Anm. 46.

49 Ebd., 5: „Τὸ κιβώριόν ἐστιν ἀντὶ τοῦ τόπου ἔνθα ἐσταυρώθη ὁ Χριστός […]" (StLit 1, 11; Borgia).

50 Vgl. ebd., 36. Germanos verwendet hier den Begriff προσκομιδή, meint jedoch wohl das ganze Geschehen der Anaphora und nicht die *Prothesis* im engeren Sinn, wie es etwa die lateinische Übersetzung nahelegt; eine Schwierigkeit stellt allerdings die Gleichstellung von θυσιαστήριον (Altar) und σκευοφυλάκιον (*Skeuophylakion*) dar, vgl. StLit 1, 28 f.; Borgia.

51 Nicht richtig meint Hugh Wybrew, The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite, Crestwood/NY 2003, 135, dass im 9. Jahrhundert in Konstantinopel der gesamte Brotlaib in der Liturgie verwendet worden und das Herausschneiden eines Teils (des „Lammes") erst seit dem 11. Jahrhundert üblich geworden sei; vgl. hingegen Glibetić, Early Balkan Testimony (s. Anm. 12), 243.

52 Vgl. Ecclesiastica Historia 22 (StLit 1, 19; Borgia).

und der *Diskos*, auf den das Lamm gelegt wird, symbolisiert die Hände des Joseph von Arimathäa und des Nikodemos, die Christus vom Kreuz genommen und begraben haben,[53] gehüllt in Leinen, für welche die Bedeckung des Diskos steht.[54] Das große Velum (*Aër*) bezeichnet den Grabstein, mit dem das Grab Jesu verschlossen wurde.[55] Festzuhalten ist außerdem, dass Germanos im Zusammenhang der Prothesis auch die Bereitung bzw. Mischung des Weines mit Wasser erwähnt und diese mit einem Verweis auf Joh 19,34 f. verbindet.[56] Gemeinsam stellen das Brot und der Kelch – die Eucharistiefeier insgesamt – wirklich und wahrhaftig – *κατὰ μίμησιν* – das „mystische Abendmahl" (*μυστικὸν δεῖπνον*) dar, in dem Christus die Gläubigen zu Kommunizierenden und damit Teilhabenden an seinem Tod, seiner Auferstehung und seiner Herrlichkeit macht.[57] Das Gedächtnis der Verstorbenen hat hier seinen Platz, besonders im Kontext der Anaphora.[58]

Insgesamt, so hält Georges Descoeudres fest, schreibt das von Germanos erwähnte Herausschneiden (*ἀποκείρεσθαι*[59]) eines Teils des Brotes mit der Lanze in Verbindung mit dem deutenden Prophetenwort dem sich entwickelnden Ritus „eine völlig neue Dimension"[60] ein, die über die Annahmebitte des *Pro-*

53 Vgl. ebd., 38 (StLit 1, 31; Borgia) und Anm. 47.

54 Vgl. ebd., 40 (StLit 1, 31; Borgia).

55 Vgl. ebd., 41 (StLit 1, 31 f.; Borgia).

56 Vgl. ebd., 22 (StLit 1, 19; Borgia). Bis die beiden Verse – Jes 53,7 und Joh 19,34 f. – tatsächlich Eingang in Euchologien finden, sollte allerdings noch einige Zeit vergehen. Aber auch noch später wurden die Verse oft nicht eingefügt bzw. gilt es auch hier die große lokale Diversität zu berücksichtigen. Die spätere und deutlich erweiterte lateinische Fassung der *Historia* (869/870) erwähnt bereits, dass zu Jes 53,7 ein Kreuzzeichen über die Prophora gemacht wird und zu Jes 53,7b–8 auf den *Diskos* gelegt wird. Beim Kelch werden zu Joh 19,34 f. Wasser und Wein gemischt; nachdem alles auf den *Prothesis*-Altar gelegt wurde, folgt 1 Joh 5,8 und die Beweihräucherung, wobei zum ersten Mal überhaupt Weihrauch belegt ist (vgl. StLit 1, 20; Borgia). Vgl. auch Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 204 mit Anm. 42. Nach Keselopoulos habe Germanos seinen Liturgiekommentar u. a. deshalb geschrieben, um die Verlegung der Kelchbereitung an den Beginn und zusammen mit dem Brot zu erklären; vgl. Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση II (s. Anm. 12), 486; Ders., Prothesis Rite (s. Anm. 12), 98.

57 Vgl. Ecclesiastica Historia 22: „Ὅ Ἄρτος δὲ καὶ τὸ ποτήριον κυρίως καὶ ἀληθῶς, κατὰ μίμησιν τοῦ μυστικοῦ δείπνου, ἐν ᾧ ὁ Χριστὸς ἔλαβεν τὸν ἄρτον καὶ οἶνον καὶ εἶπε, ‚λάβετε, φάγετε καὶ πίετε πάντες, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμα', δεικνὺς ὅτι κοινωνοὺς ἡμᾶς ἐποίησε καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ δόξης." (StLit 1, 19 f.; Borgia).

58 Vgl. ebd., 41 (StLit 1, 39 f.; Borgia).

59 Wörtlich: scheren, die Haare schneiden, was wiederum den Bezug zu Jes 53 herstellt.

60 Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 96. Robert F. Taft, The Liturgy of the Great Church. An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm, in: DOP 34–35 (1980/1981) 45–75, hier: 49 spricht von einer „embryonic form" der *Prothesis*.

thesis-Gebets deutlich hinausreicht. War für Descoeudres zunächst das Prothesis-Gebet in seiner ursprünglichen Gestalt „Vorausnahme dessen, was bei der Konsekration am Altar geschieht“[61], hatte sich durch die symbolische Deutung als „prophetische Vorausschau des Heilsgeschehens“ ein zweiter „Symbol-Horizont“ über die *Prothesis* gelegt.[62] Eine weitere Ebene sollte in den Liturgieerklärungen des 11. Jahrhunderts folgen.

Symbolisch-rituelle Ausdeutungen und Verschiebungen

Ohne hier auf die Entwicklung detailliert eingehen zu können,[63] soll auf zwei weitere Kommentare hingewiesen werden, welche die beschriebene symbolische Deutung erweitern bzw. überlagern. Während im 11. Jahrhundert Patriarch Kosmas I. in einem Brief an Bischof Paul von Gallipoli noch einmal deutlich unterstrich, dass „die *Prothesis* das Abbild von Golgotha ist“[64], bietet die von Nikolaos von Andida begonnene und von Theodor von Andida überarbeitete *Protheōria*[65] in etwa zeitgleich eine neue Ebene symbolischer Deutung. Für die *Protheōria*, einer Art Handbuch für Priester zum besseren Verständnis der Göttlichen Liturgie, ist die θεία ἱερουργία selbstverständlich *typos* des Leidens, der Grablegung und der Auferstehung Christi – aber nicht nur: Denn auch sein Kommen in die Welt, die Inkarnation und sein Wirken vor seiner Passion wird historisierend-chronologisch abgebildet.[66] Dementsprechend stellt die *Prothesis* nun nicht mehr (nur) Golgotha dar, sondern Bethlehem. Der Diakon steht dabei für den Engel, der Maria die Geburt Christi ankündigt. Insgesamt repräsentiert sie die 30 Jahre vor dem öffentlichen Auftreten Jesu.[67] Dies steht in einer gewissen Spannung zur früheren Interpretation, sodass nicht zuletzt das Herausschneiden des Lammes mit der „Lanze“ (welche im Kommentar auch so benannt wird) nicht gänzlich in die Auslegung der *Protheōria* passt[68] und das Passionsmotiv auch nicht vollständig verdrängen wird – „das Symbolelement

61 Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 118.

62 Ebd.

63 Vgl. ebd., 96–100; Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση II (s. Anm. 12).

64 Valerio Polidori, La Lettera Patriarcale a Paolo di Gallipoli, in: BBGG 9 (2013) 5–35, hier: 27 (Nr. 2): „Ἡ πρόθεσις τὸν τύπον ἐπέχει τοῦ Γολγοθᾶ […].“

65 Vgl. Bornert, Les commentaires byzantins (s. Anm. 22), 181–213; Schulz, Die byzantinische Liturgie (s. Anm. 24), 182–193; Jean Darrouzès, Nicolas d’Andida et les Azymes, in: REByz 32 (1974) 199–210.

66 Protheōria 1 (PG 140, 417). Vgl. Schulz, Die byzantinische Liturgie (s. Anm. 24), 185: „Vielmehr wird die ganze Liturgie nach Art einer *Ikone* bzw. eines Bilderzyklus des Lebens Christi verstanden.“

67 Ebd., 10 (PG 140, 429).

68 Hier werden die Grenzen einer historisierenden Einordnung einzelner liturgischer Handlungen deutlich.

der Inkarnation bleibt fortan jedoch Bestandteil der Prothesis“[69]. Rituell wird dies spätestens in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts greifbar, nach welcher der *Asteriskos*, ein vierarmiger Metallbügel als Schutz über dem *Diskos*, um ein Berühren des Velums und des herausgelösten Lammes mitsamt der Partikel zu vermeiden, ausdrücklich mit dem Stern über dem Stall von Bethlehem (Mt 2,9) verbunden wird.[70]

Viele *Prosphoren* und viele Namen

Nach dem Ende des Ikonoklasmus[71] und besonders seit der Jahrtausendwende finden sich in den verschiedenen liturgischen Quellen und *Diataxeis* immer häufiger detaillierte Angaben, wie viele Prosphoren in welcher (ritualisierten) Reihenfolge vorbereitet werden sollen. Dabei ist allerdings festzuhalten, dass auch hier keine einheitliche Praxis existierte, sondern sich erhebliche lokale Unterschiede entwickelten. Wesentlicher „Motor“ dieser Entwicklung dürfte vor allem in der monastischen Praxis zu suchen sein, wobei besonders die Stifter

69 Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 118. Vgl. dazu auch Karl Chr. Felmy, Der Christusknabe auf dem Diskos. Die Proskomidie der orthodoxen Liturgie als Darstellung von „Schlachtung des Lammes“ und Geburt des Herrn, in: JLH 23 (1979) 95–101. In der koptischen Tradition wird die *Prothesis* bzw. der *Diskos* sowohl als Darstellung der Geburtsgrotte wie der Grabeshöhle gesehen, vgl. Mikhail, The Presentation of the Lamb (s. Anm. 38), 229.

70 Statt der Geburtssymbolik scheint allerdings ursprünglich eine kosmische Deuteebene nahezuliegen. Für eine Übersicht vgl. Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση II (s. Anm. 12), 264–273. In jüngeren griechischen Ausgaben wird üblicherweise wieder Ps 32[33],6 gesprochen, vgl. etwa Ἱερατικὸν […], Athen 2019, 105 (Kirche von Griechenland), Ἱερατικὸν […], Piräus 2020), 158 (Ökumenisches Patriarchat), Ἱερατικὸν Α′ […], Berg Athos (Simonopetras) [9]2013, 88. Im neuen *Sylleitourgikon* des Vatopaidi-Klosters verweist lediglich eine Fußnote auf Mt 2,9, vgl. Θεία Λειτουργία κατὰ τὴν τάξιν τῆς ἐν Ἁθῷ μονῆς τοῦ Βατοπαιδίου. Ἱερατικόν, Συλλειτουργικόν, Berg Athos (Vatopaidi) 2020, 18. Eine Übersicht über die Verwendung der beiden Verse (Ps 32[33],6 und Mt 2,9) in der handschriftlichen Überlieferung findet sich im Begleitband Θεία Λειτουργία κατὰ τὴν τάξιν τῆς ἐν Ἁθῷ μονῆς τοῦ Βατοπαιδίου. Σύντομα Σχόλια, Berg Athos (Vatopaidi) 2020, 76. Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση II (s. Anm. 12), 264 hält es für wahrscheinlich, dass der *Asteriskos* bereits im 6./7. Jahrhundert Eingang in die Liturgie gefunden hat. Einige slavische Manuskripte beschreiben den *Asteriskos* im Übrigen nicht als Stern, sondern als Stall, vgl. Nina Glibetić, The Oldest Sinai Sources of the Byzantine Divine Liturgy in Cyrillic. *Sin. Slav. 38/N, Sin. Slav. 39/N* and *Sin. Slav. 40/O+N*†*, in: BBGG 10 (2013) 115–144, hier: 120 mit Anm. 21.

71 Schulz, Die byzantinische Liturgie (s. Anm. 24), 133 f. spricht von einer „Vorliebe für *bildhafte Riten in der Liturgie*, die nicht zufällig in dieser Epoche einen großen Aufschwung nehmen […]. Hatte die justinianische Zeit besonders intensiv die *Übertragung* der Gaben gestaltet, so geht es nun vor allem um deren *Bereitung*. Deren bildhafter Vollzug zieht nun als Abbild der Anaphora auch den Namen ‚Proskomidie‘ auf sich.“

der Klöster eine herausragende Rolle spielten. Die mit der Wiederherstellung und dem Ausbau des Mönchstums verbundenen ökonomischen Zuwendungen wurden erwidert mit oft detailliert geregelten Formen der Fürbitte der Mönche für die Stifter und deren Familien.[72] Dies wurde in den *Typika* der jeweiligen Klöster festgehalten. So sicherte sich etwa Patriarch Alexios Stouditēs (1025–1043) mit der Gründung des Koimēsis-Klosters in Konstantinopel (1034) mit dem Auftrag, für die Lebenden und Verstorbenen sowie für ihn selbst *prosphorai* darzubringen, das Gebet der Mönche.[73] Als Eirēnē Doukaina (1066–1123/33), Gattin des Kaisers Alexios Komnēnos (1081–1118), das Kloster Theotokos Kecharitomenē gründete, machte es das *Typikon* (1110–1116) den Mönchen zum Auftrag, täglich insgesamt sieben Prosphoren zu verwenden.[74] Die detaillierten Vorgaben sehen das Gebet für die kaiserliche Familie in der *Prothesis* vor. Insgesamt sollen sieben *Prosphoren* in bestimmter Weise dargebracht werden: Die beiden ersten sind wie sonst auch üblich[75] für Christus (das „Lamm") und die Gottesgebärerin reserviert, der dritte Brotlaib für den Tagesheiligen. Bereits die vierte *Prosphora* ist für den Kaiser und Eirēnē selbst vorgesehen – eine Praxis, die auch nach dem Tod der Kaiserin fortdauern soll und zudem auf die (engere) Familie ausgedehnt wird. Mit der Darbringung einer *Prosphora* ist auch eine

72 Vgl. Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 108.

73 Das Original dieses Typikons, das auf jenem des Stoudios-Klosters basiert, ist nicht erhalten, wurde allerdings für das Kiewer Höhlenkloster übernommen und ist in slavischer Sprache fassbar, vgl. John Thomas – Angela C. Hero (Hgg.), Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders's *Typika* and Testaments, Bd. 1 (DOS 35), Washington, D.C. 2000, 88. – Im Typikon des Euergetēs-Klosters (Nr. 36) konnten, wenn vieler Mönchen gedacht werden sollte, deren Kommemorationen zusammengefasst werden, solange für jeden Einzelnen eine *Prosphora* dargebracht wurde, vgl. Paul Gautier, Le typikon de la Théotokos Évergétis, in: REByz 40 (1982) 5–101, hier: 79, englische Übersetzung in John Thomas – Angela C. Hero (Hgg.), Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' *Typika* and Testaments, Bd. 2 (DOS 35), Washington, DC 2002, 454–506, hier: 494.

74 Typikon Kecharitomenē, Nr. 34: „Καθ' ἑκάστην δὲ ἡμέραν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ ἑπτὰ ἄρτοι προσενεχθήσονται, εἷς δεσποτικὸς, ἕτερος τῆς Κεχαριτομένης ἡμῶν δεσποίνης καὶ Θεοτόκου, ἕτερος τοῦ κατὰ τὴν ἡμέραν ἁγίου, ἄλλος ὑπὲρ λύτρου καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ τε κρατίστου μου βασιλέως καὶ ἐμοῦ, ἕτερος ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων μοναχῶν, ἄλλος ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων γονέων καὶ λοιπῶν συγγενῶν ἡμῶν, καὶ ἕτερος ὑπὲρ τῶν ζώντων παίδων καὶ γαμβρῶν καὶ λοιπῶν συγγενῶν ἡμῶν. Καὶ μετὰ θάνατον δὲ ἡμῶν ἰδιαζόντως ὁ ῥηθεὶς ἄρτος ὑπὲρ ἀφέσεως τῶν ἡμετέρων προσενεχθήσεται ἁμαρτιῶν, καὶ οὕτως γενήσεται εἰς τὸ διηνεκές. Εἰ δὲ τις ἐξ ἀμφοτέρων ἡμῶν προτελευτήσει τοῦ ἑνός, ὁ μὲν εἷς ἄρτος πάλιν ἰδιαζόντως ὑπὲρ τοῦ ζῶντος προσκομισθήσεται, ἕτερος δὲ αὖθις ὑπὲρ τοῦ τελευτήσαντος προσαχθήσεται. Μετὰ δὲ τὸν τοῦ ἐπιζήσαντος θάνατον εἷς πάλιν ὑπὲρ ἀμφοτέρων προσενεχθήσεται." Paul Gautier, Le typikon de la Théotoke Kécharitoménè, REByz 43 (1985) 5–165, hier: 83–85. Englische Übersetzung in Thomas – Hero, Byzantine Monastic Foundation Documents 2 (s. Anm. 73), 649–724, hier: 687 f.

75 Vgl. Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση II (s. Anm. 12), 293–295 mit einer Übersicht.

ausdrückliche Intention verbunden, die – obwohl klar zwischen Lebenden und Verstorbenen unterschieden wird – doch auf das Gleiche abzielt, nämlich die Bitte um Vergebung der Sünden (ὑπὲρ ἀφέσεως τῶν ἡμετέρων […] ἁμαρτιῶν), wofür eine *Prosphora* als Sühne bzw. Lösegeld (λύτρον) dargebracht wird. Diese Fürbitte reicht offenbar über den Tod hinaus und soll „fortdauernd" (διηνεκὲς) bestehen. Auch wenn die Verstorbenen zudem in die Diptychen des Klosters eingetragen werden und ihrer regelmäßig gedacht werden soll,[76] nimmt die Fürbitte – verbunden mit der Darbringung eines Brotlaibs für die Feier der Eucharistie – in der *Prothesis* einen prominenten Platz ein und wird sich immer weiter ausbreiten. Das *Typikon* des Pantokrator-Klosters betont dabei besonders den engen Zusammenhang zwischen dem Gedächtnis der jeweiligen Personen – sowohl der Lebenden als auch der bereits Verstorbenen – in der *Prothesis* sowie den Diptychen der „heiligen Mysterien".[77]

Die Zahl der benötigten *Prosphoren* in der *Prothesis* konnte deutlich variieren: Während für Petros Chartophylax (ca. 1195) die Eucharistie auch mit nur einer *Prosphora* gefeiert werden kann – sofern kein Heiligen- oder Totengedächtnis mit entsprechenden weiteren *Prosphoren* zu begehen ist –,[78] gilt dies nicht mehr für den Bischof von Ochrid, Dēmētrios Chōmatēnos († ca. 1236), der es bereits als „ungeschriebenen Brauch" (ἄγραφον ἦθος) ansieht, dass mindestens drei verwendet werden müssen.[79] Der Bischof und Protosynkellos Joasaph verbietet in einem Schreiben an Geōrgios Drazinos die Feier mit nur einer *Prosphora* überhaupt.[80]

In den liturgischen Büchern wird die Ausweitung der Kommemorationen erstmalig in *Sinai georg. 89* greifbar, einer georgischen Übersetzung von CHR aus

76 Vgl. Gautier, Le typikon de la Théotoke Kécharitoménè (s. Anm. 74), 85. Die Samstage der Fastenzeit („Seelensamstage") sind wichtige Tage für das Gedächtnis der Verstorbenen in der byzantinischen Tradition, vgl. den Beitrag von Peter und Daniel Galadza in diesem Band (S. 193–221, hier: 216). Das Typikon Kecharitomenē, Nr. 71 gibt schließlich noch detaillierte Vorgaben über jährliche Totengedächtnisse der kaiserlichen Familie oder von wichtigen Personen (ebd., 119–125).

77 Vgl. Typikon Pantokrator, Nr. 8: „Γραφήσονται δὲ καὶ τὰ ὀνόματα πάντων ἐν τοῖς διπτύχοις καὶ ἐσόμεθα μνημονευόμενοι τηνικαῦτα ἐν τῇ προσκομιδῇ καὶ τοῖς θείοις μυστηρίοις, ἀλλὰ καὶ νῦν ἔσονται γεγραμμένα ἐν τοῖς διπτύχοις τῶν ζώντων τὰ ἡμετέρα ὀνόματα καὶ μνημονευθήσονται ὁμοίως ἔν τε τῇ προσκομιδῇ καὶ τοῖς θείοις μυστηρίοις." Paul Gautier, Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator, in: REByz 32 (1974) 1–145, hier: 45, englische Übersetzung in Thomas – Hero, Byzantine Foundation Documents 2 (s. Anm. 73), 743.

78 Vgl. Ἐπιδύσεων τὸ δεύτερον: „Ἐρώτ. Ἔστιν ἄξιον, μετὰ μιᾶς προσφορᾶς λειτουρῆσαι; Ἀπόκ. Ἐὰν μὴ ἔστιν ἁγίου μνήμη, ἢ νεκροῦ, τὸ κωλύον οὐδέν." (PG 119, 1093B).

79 Vgl. Joannes B. Pitra, Analecta sacra et classica spicilegio solesmesni, Bd. 6: Juris ecclesiastici Graecorum, Rom 1891, 687.

80 Vgl. Γεννάδιος Μ. Αραμπατζογλου, Φωτίειος Βιβλιοθήκη ἤτοι ἐπίσημα καὶ ἰδιωτικὰ ἔγγραφα καὶ ἄλλα μνημεία σχετικὰ πρὸς τὴν ἱστορίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου μετὰ γενικῶν καὶ εἰδικῶν προλεγομένων, Bd. 2, Konstantinopel 1935, 241.

dem 11. Jahrhundert.[81] Die Darbringung des Brotes ist ausdrücklich mit dem Gedächtnis und dem Gebet für die Lebenden und Verstorbenen verbunden.[82] Das Herausschneiden des Lammes geschieht zu Joh 1,29 und Jes 53,7. Das Auf-sich-Nehmen der Sünden der Welt durch Christus stellt unmittelbar den Bezug zur darauffolgenden Fürbitte um Vergebung aller Sünden sowohl für Verstorbene, die das Licht des Antlitzes Gottes schauen mögen, und für Lebende her. Beide werden dabei stets namentlich genannt;[83] allerdings werden weder die *Theotokos* noch Engel oder Heilige angeführt wie in späteren Fassungen. Ebenfalls nicht ausdrücklich erwähnt wird, ob für das Gedächtnis bzw. die Darbringung für die Verstorbenen und die Lebenden mehrere *Prosphoren* verwendet werden.

Ab dem 12. Jahrhundert etabliert sich ein immer detaillierteres Gedächtnis von Heiligen, Lebenden und Verstorbenen – was allerdings offenbar durchaus für Verwirrung sorgen konnte. So erging es zumindest einem kretischen Priester, der insgesamt drei verschiedene *Prothesis*-Ordnungen vor sich hatte und seinen in Konstantinopel residierenden Bischof in einem um 1120 geschriebenen Brief um Aufklärung bat.[84] Der Priester schildert dabei, dass die von ihm gebrauchte Beschreibung der *Prothesis* des Patriarchen Nikolaos III. Grammatikos (reg. 1084–1111) sich teils erheblich von zwei anderen, als älter erkannten Ordnungen unterscheidet. Der Metropolit bestätigte die patriarchale Ordnung, die so auch in Konstantinopel eingehalten und nicht verändert werden dürfe.[85] Nach dieser müssen mindestens vier Prosphoren verwendet werden. Aus der ersten wird das „große Siegel" (das Lamm) entnommen, sodann aus der zweiten ein kleineres Siegel, verbunden mit der Fürbitte (πρεσβεία) der Gottesgebärerin um Sühne/Vergebung (ἱλασμός) für die Darbringenden; zwei weitere Prosphoren werden mit der Bitte um Fürsprache der (Erz-)Engel, Johannes des Täufers, der Apostel und Propheten sowie des Tagesheiligen dargebracht.[86] Sollten weitere

81 Vgl. André Jacob, Une version géorgienne inédite de la liturgie de saint Jean Chrysostome, in: Muséon 77 (1964) 65–119.

82 Die Ungleichzeitigkeit in der Entwicklung der Prothesis-Riten zeigt sich nicht zuletzt auch daran, dass in der (späteren) lateinischen Übersetzung des Leo Tuscus (1177/1178) keine Kommemorationen erwähnt werden, wobei diese möglicherweise auf ältere Vorlagen zurückgreift, vgl. André Jacob, La traduction de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome par Léon Toscan. Édition critique, in: OCP 32 (1966) 111–162, hier: 135 f.

83 Vgl. die lateinische Übersetzung bei Jacob, Une version géorgienne, 86: *Si defuncto* (litt. *Requiescenti*) *offeret, dicat:* Memento, Domine, animae, *cum-nomine cuiusque voles*, et ei-dimitte omnia peccata eius et requiem-praesta ei ubi spectat lumen vultus tui. *Si rursum vivo offeret, dicat:* Memento, Domine, servi tui, *cum-nomine*, et ei-dimitte omnia peccata eius.

84 Vgl. Vitalien Laurent, Le rituel de la proscomidie et le métropolite de Crète Élie, in: REByz 16 (1958) 116–142.

85 Vgl. ebd., 134.

86 Vgl. ebd., 129 f.

Prosphoren gestiftet worden sein, geschieht dies sowohl für Lebende wie auch für Verstorbene, für die sie dargebracht wurden.[87] Jede einzelne Kommemoration wird mit der Bitte um Annahme des Opfers (θυσία) verbunden und verweist zurück auf die erste *Prosphora* und damit auf das geschlachtete „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt"[88]. Das Gedächtnis der Lebenden und Verstorbenen wird hier – anders als in *Sinai georg. 89* – eng verbunden mit der Bitte um Fürsprache (πρεσβεία) der Heiligen.[89]

Die maßgebliche Weiterentwicklung geschah auf dem Berg Athos.[90] Besonders nach der Erhebung des athonitischen Mönches und Abtes der *Großen Lavra*, Philotheos Kokkinos, zum Patriarchen von Konstantinopel (1353–1354 und 1364–1376) erfuhr die von ihm verfasste *Diataxis* erhebliche Rezeption.[91] Seine *Diataxis* greift jedoch ebenfalls auf bereits in Gebrauch befindliches Material zurück.[92] Ohne hier auf sämtliche Details eingehen zu können, ist zunächst in struktureller Hinsicht festzuhalten, dass die Bereitung des Kelches nun direkt an das Herausschneiden und die „Opferung"[93] des Lammes anschließt und nicht

87 Vgl. ebd., 130: „Εἰ δὲ καὶ ἑτέρας προσφορὰς ἔχει, λέγει εἰς ἑκάστην, ἐπὶ μὲν τῶν ζώντων, ‚Δέξαι, Κύριε, τὴν θυσίαν ταὐτην εἰς ἱλασμὸν τοῦ προσενέγκαντος', ἐπὶ δὲ τῶν τελευτησάντων, ‚Πρόσδεξαι, Κύριε, καὶ ταύτην τὴν θυσίαν εἰς ἱλασμὸν τοῦ δεῖνος τοῦ προσενέγκαντος καὶ δι' οὓς προσήγαγον'."

88 Vgl. ebd., 129.

89 Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 212: „the idea is to commit such an individual to the Lamb of God so that he/she may become more fully a participant in the saving sacrifice celebrated in the anaphora".

90 Vgl. Robert F. Taft, Mount Athos. A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite, in: DOP 42 (1988) 179–194. Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 212 nennt insbesondere folgende Handschriften: *EBE 662*, *Panteleimon 5924* und *Panteleimon 770* (mit der *Diataxis* des Philotheos Kokkinos). Vgl. dazu die neue Edition verschiedener *Diataxeis* in Διατάξεις τῆς Θείας Λειτουργίας κατὰ τὰ βατοπαιδινὰ χειρόγραφα τοῦ ΙΔ' αἰῶνα, Bd. 1: Κείμενα, Berg Athos (Vatopaidi) 2019, vgl. auch Παναγιώτης Ν. Τρεμπελας, Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας, Athen 1935. – Enthalten ältere Euchologien vor allem die Gebetstexte ohne rubrikale Anweisungen, ergänzt eine *Diataxis* (Plural *Diataxeis*) diese und bietet im Gegenzug oft nur das Incipit der einzelnen Gebete. Vgl. Robert F. Taft, Diataxis, in: Alexander P. Kazhdan (Hg.), The Oxford Dictionary of Byzantium, Bd. 2, New York – Oxford 1991, 619.

91 Vgl. Διάταξις τῆς Θείας Λειτουργίας τοῦ ἁγίου Φιλοθέου τοῦ Κόκκινου, in: Διατάξεις I (s. Anm. 90), 57–77.

92 Vgl. etwa die Edition einer „vor-philotheischen" Diataxis aus der Handschrift *Syn. 381*, ediert als Διάταξις τῆς Θείας Λειτουργίας „προφιλοθεϊκή", in: Διατάξεις I (s. Anm. 90), 27–44.

93 Als Abschluss der Bereitung des Lammes entwickelt sich der Brauch, es seitlich mit der Lanze einzustechen, vgl. etwa Διατάξεις I (s. Anm. 90), 59; Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 111.

mehr wie zuvor nach den anderen *Prosphoren* stattfindet.[94] Dadurch wird zwar einerseits die Einheit der Bereitung des Lammes und des Kelches unterstrichen; andererseits werden die zur eucharistischen Wandlung bestimmten Gaben von den übrigen Partikeln getrennt und damit die Kommemorationen zumindest indirekt aus der unmittelbaren Nähe des Lammes gelöst.[95]

Ein weiteres Charakteristikum dieser monastischen *Diataxeis* ist die Vermehrung des Gedächtnisses der Heiligen, die teilweise eine überbordende Anzahl annehmen konnten.[96] Gleichzeitig scheint diese nicht mehr unmittelbar mit der Fürbitte verbunden zu sein. Vielmehr werden die Partikel nun „zur Ehre und zum Gedächtnis" (εἰς τιμὴν καὶ μνήμην) der *Theotokos* und der Heiligen dargebracht,[97] worin oft eine Verschiebung im Verständnis der einzelnen Kommemorationen konstatiert wird.[98] In der Bereitung der Partikel für die *Theotokos* und die Heiligen zeigt sich nicht nur eine gewisse „Hieratisierung"[99], sondern auch eine bestimmte Reihung der einzelnen Heiligen entlang der Ordnung der himmlischen Hierarchie.[100] Dies wird symbolisch dargestellt durch die Platzierung der einzelnen Partikel rund um das Lamm auf dem Diskos.[101]

Das Gedächtnis der Lebenden – nun vor den Verstorbenen positioniert[102] – geschieht in einer vor-philotheischen *Diataxis* mit der Bitte um das Gedächtnis Gottes der jeweiligen Person (μνήσθητι),[103] während die *Diataxis* des Philotheos

94 Dazu kommen bei der Mischung von Wein und Wasser neben den bereits gebräuchlichen Versen Joh 19,34 die Worte „Vereinigung des Heiligen Geistes"; vgl. etwa die vor-philotheische Diataxis: „Καὶ μετὰ ταῦτα, ἐκχέει τὸ ἅγμα καὶ τὸ ὕδωρ εἰς τὸ ἅγιον ποτήριον λέγων· Εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ τὴν πλευρὰν αὐτοῦ ἔνυξε καὶ εὐθέως ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε καὶ ἀληθινή ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ. Ἕνωσις Πνεύματος ἁγίου. Ἀμήν." Διατάξεις I (s. Anm. 90), 28. Die *Henosis*-Formel fehlt allerdings in der zweiten *Prothesis* derselben Handschrift (Διατάξεις I [s. Anm. 90)], 42) und auch bei Philotheos Kokkinos (Διατάξεις I [s. Anm. 90], 59).

95 Vgl. Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 109; Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 218; Stelyios S. Muksuris, Economia & Eschatology. Liturgical Mystagogy in the Byzantine Prothesis Rite, Brookline/MA 2013, 137.

96 Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 111 und Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 218 weisen etwa auf *Panteleimon 5924* (ca. 1300) hin.

97 So Philotheos Kokkinos: Διατάξεις I (s. Anm. 90), 60.

98 Allerdings heißt es etwa in der vor-philotheischen *Diataxis* am Ende des Heiligengedächtnisses allgemein „ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς, ὁ Θεός". Διατάξεις I (s. Anm. 90), 29 sowie in jener des Philotheos Kokkinos: Διατάξεις I (s. Anm. 90), 60.

99 Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 109.

100 Vgl. Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 215–220.

101 Währed die vor-philotheische *Diataxis* eine konkrete Platzierung nicht erwähnt (vgl. Διατάξεις I [s. Anm. 90], 28 f.), ist dies bei Philotheos genau geregelt: Διατάξεις I (s. Anm. 90), 60.

102 Vgl. Hawkes-Teeples, Prothesis (s. Anm. 11), 325.

103 Διατάξεις I (s. Anm. 90), 29.

Kokkinos dies dahingehend präzisiert, dass die einzeln genannten Personen in die Gemeinschaft (κοινωνία) Gottes gerufen werden sollen.[104] Mit Blick auf die Verstorbenen werden diese in der vor-philotheischen *Diataxis* unmittelbar an die Lebenden angehängt, während die *Diataxis* des Philotheos deren Kommemoration zu einer eigenen *Prosphora* vorsieht. Die vor-philotheische *diataxis* führt die Bitte um das Gedenken (μνήσθητι) der Verstorbenen weiter und hängt die Bitte um Gewährung der Ruhe vor dem Angesicht Gottes an, die auch in anderen Gebeten immer wieder begegnet.[105] In der *Diataxis* des Abtes und späteren Patriarchen Philotheos werden demgegenüber nicht nur die Verstorbenen einzeln und namentlich genannt (verbunden mit aus der Prosphora entnommenen Gedächtnispartikeln), sondern – zumindest die (verstorbenen) Stifter des Klosters – mit einer Bitte um Sündenvergebung bedacht.[106] Von Interesse ist zudem, dass auch der Diakon – mittlerweile nicht mehr Hauptverantwortlicher der *Prothesis* – eine eigene *Prosphora* erhält und eigene Kommemorationen von Lebenden und Verstorbenen spricht.[107] Wurden bei Philotheos bereits die *Theotokos* und die Heiligen in einer bestimmten Reihenfolge auf dem *Diskos* rund um das Lamm platziert, gilt dies auch für die Partikel der Lebenden und Verstorbenen, die unterhalb des Lammes gelegt werden sollen.[108] Dieses Arrangement unterstreicht den zugrundeliegenden *shift* weg von der Fürbitte für die Kommemorierten durch die Heiligen hin zu einer möglichst

104 Ebd., 61: „καὶ πάντων τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, οὓς προσεκαλέσω εἰς τὴν σὴν κοινωνίαν διὰ τῆς σῆς εὐσπλαγχνίας, πανάγαθε Δέσποτα".

105 Ebd., 29: [...] Μνήσθητι, Κύριε, τῶν ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου κεκοιμημένων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν καὶ ἀνάπαυσον αὐτοὺς ἔνθα ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου."

106 Ebd., 61: „Ἐν τῇ ἑτέρᾳ προσφορᾷ λέγει οὕτως· Ὑπὲρ μνήμης καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν τῶν μακαρίων κτητόρων τῆς ἁγίας μονῆς ταύτης. Εἶτα μνημονεύει τοῦ χειροτονήσαντος αὐτὸν ἀρχιερέως καὶ ἑτέρων, ὧν θέλει κεκοιμημένων κατ' ὄνομα. Καὶ τελευταῖον ἐπιλέγει οὕτως· Καὶ πάντων τῶν ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου καὶ τῇ σῇ κοινωνίᾳ κεκοιμημένων ὀρθοδόξων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, φιλάνθρωπε Κύριε. Καὶ αἴρει μερίδα."

107 Vgl. ebd., 61: „Ὁ δὲ διάκονος, λαβὼν καὶ αὐτὸς προσφορὰν καὶ τὴν ἁγίαν λόγχην, λέγει οὕτως· Μνήσθητι, Κύριε, τῆς ἐμῆς ἀναξιότητος καὶ συγχώρησόν μοι πᾶν πλημμέλημα ἑκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον. Εἶτα μνημονεύει καὶ ὧν βούλεται ζώντων καὶ ἐν ἑτέρᾳ προσφορᾷ κεκοιμημένων ὡσαύτως, καὶ τίθησι τὰς μερίδας ἐν τῷ κάτωθεν μέρει τοῦ ἁγίου ἄρτου, ὥσπερ καὶ ὁ ἱερεύς". In der *Diataxis* der Patriarchatskirche des Dēmētrios Gemistos (s. Anm. 112) löst der Diakon nicht mehr selbst die einzelnen Partikel heraus, sondern der Priester übernimmt dies für ihn, während der Diakon lediglich die Namen aufzählt: „Ὁ δὲ διάκονος, λαβὼν καὶ αὐτὸς προσφορὰν καὶ ταύτην δοὺς πρὸς τὸν ἱερέα, ἐκείνου τὰς μερίδας αἴροντος, αὐτὸς μνημονεύει ὧν ἔχει κατ' ὄνομα ζώντων καὶ τεθνεώτων. Ὁμοίως καὶ οἱ λοιποὶ ἱερεῖς καὶ διάκονοι, εἴπερ ἐθέλουσιν, αἴρουσι μερίδας ὑπὲρ ὧν ἔχουσι κατ' ὄνομα." Διατάξεις I (s. Anm. 90), 93.

108 Vgl. Διατάξεις I (s. Anm. 90), 61.

vollständigen symbolischen Darstellung der kirchlichen – Himmlischens wie Irdisches umfassenden – Gemeinschaft (κοινωνία).[109]

Der Einfluss der *Diataxis* des Philotheos Kokkinos ist kaum zu überschätzen.[110] Nach seiner Erhebung zum Patriarchen verbreitete sie sich rasch nicht nur im griechischen Raum, sondern wurde vielfach übersetzt.[111] Um 1380 wurde sie zu großen Teilen unverändert von Dēmētrios Gemistos, Diakon und Protonotarios an der Hagia Sophia, in seine detaillierte Beschreibung der patriarchalen Liturgie in Konstantinopel aufgenommen[112] sowie später in die von Dēmētrios Doukas besorgte *editio princeps* (1526).[113] Die wenigen Unterschiede betreffen allerdings u. a. die Kommemorationen: Während Gemistos statt um die Vergebung der Sünden um die „Ruhe der Seelen der Verstorbenen" bittet,[114] ist die *editio princeps* hier zwar wieder näher am Wortlaut des Philotheos, fasst jedoch die Kommemoration der Lebenden und der Verstorbenen in eine einzige *Prosphora* zusammen.[115]

Die *Prothesis* in Liturgiekommentaren

Durch die spürbare Hierarchisierung der *Prothesis* verschob sich zwar das Heiligengedächtnis, doch der Aspekt ihrer Fürsprache scheint nicht ganz aufgegeben worden zu sein.[116] Da die Entwicklung der *Prothesis* mit der *Diataxis* des

109 Vgl. Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 216. Dies entspricht auch dem ikonographischen Programm, vgl. Robert F. Taft, The Byzantine Rite. A Short History (American Essays in Liturgy), Collegeville/MN 1992, 69–71.

110 Vgl. Taft, Mount Athos (s. Anm. 90), 193 f.

111 Vgl. etwa die Übersetzung durch Evtimij Tarnovski, dem späteren Patriarchen von Bulgarien, in: Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393). Nach den besten Handschriften hg. v. Emil Kałużniacki, Wien 1901, 283–306.

112 Vgl. Διάταξις τῆς πατριαρχικῆς Λειτουργίας τοῦ διακόνου Δημητρίου Γεμιστού, in: Διατάξεις I (s. Anm. 90), 89–136.

113 Vgl. Δημήτριος Δουκας, Αἱ θείαι λειτουργίαι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Βασιλείου τοῦ Μεγάλου. Καὶ ἡ τῶν προηγιασμένων. Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία, Rom 1526. – Eine Ausnahme bildete allerdings der süditalienische Raum, wo lokale Eigentraditionen auch in der Prothesis noch länger erhalten blieben, so noch in der *editio princeps* von 1601 des süditalienischen Ritus, vgl. Jacob, Histoire (s. Anm. 36), 466.

114 Vgl. Διατάξεις I (s. Anm. 90), 93: „Ἐν δὲ τῇ ἑτέρᾳ προσφορᾷ λέγει οὕτως· Ὑπὲρ μνήμης καὶ ἀναπαύσεως τῶν ψυχῶν τῶν κεκοιμημένων δούλων σου τῶνδε. Καὶ λέγει οὓς ἔχει κατ' ὄνομα κεκοιμημένους. Εἶτα λέγει· Καὶ πάντων τῶν ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου καὶ τῇ σῇ κοινωνίᾳ κεκοιμημένων ὀρθοδόξων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, φιλάνθρωπε Κύριε. Καὶ οὕτως αἴρει μερίδα." (Die Lakuna ist ergänzt aus *Vat. gr. 721*).

115 Δουκας, Αἱ θείαι λειτουργίαι (s. Anm. 113), [8].

116 Vgl. Muksuris, Economia & Eschatology (s. Anm. 95), 139: „Consequently, the dynamic of interecessory prayer by the saints for the living and dead commemorated immediately

Philotheos Kokkinos bzw. der *editio princeps* von 1526 weitgehend abgeschlossen ist, sollen abschließend in aller Kürze zwei gewichtige spätbyzantinische Kommentare befragt werden.[117]

„Ziel" bzw. „Zweck" (*telos*) der heiligen Mysterien ist es, so Nikolaos Kabasilas († nach 1397)[118] zu Beginn seines bedeutenden Liturgiekommentars, „die Gläubigen zu heiligen" und durch den Empfang von Leib und Blut Christi die „Vergebung der Sünden" zu erlangen sowie zu „Erben des himmlischen Königreiches" zu werden.[119] Die *Prothesis* fügt sich insofern darin ein, dass sie bzw. die Bereitung von Brot und Wein für Kabasilas selbstverständlich zum Gedächtnis des Herrn und dadurch seines Todes von ihm selbst aufgetragen wurde.[120] Für den byzantinischen Mystagogen hängen dabei Gabe und Bitte stets eng zusammen: Eine Gabe bzw. ein Geschenk (δώρον) gibt man nicht ohne Grund – entweder ist es eine Gegenleistung für bereits Erhaltenes oder man gibt es in Hoffnung auf etwas, das man noch nicht hat.[121] Die Gaben, die Gott in der bzw. die für die Liturgie gegeben werden, enthalten beide Dimensionen: Sie sind Dank und Bitte zugleich.[122] Kabasilas verweist damit auf den Beginn seines Kommentars zurück, nämlich die Vergebung der Sünden zu erlangen und Erben des Königreiches zu werden. Beides hat die Kirche bereits erhalten, nämlich in der Taufe sowie – dynamisch – im sakramentalen Leben der Kirche.[123] In der *Prothesis* bringt die Kirche daher sowohl Dank als auch (Für-)Bitte vor Gott – Dank für die Heiligen, die bereits in der Gegenwart Gottes stehen, und Bitte für jene, die noch nicht vollkommene Erben des Himmelreiches geworden sind.[124] Die Heiligen übernehmen dabei zugleich eine fürbittende Rolle, allen

after them was relegated to a place of secondary importance, but it was certainly not extinguished altogether."

117 Vgl. zum Folgenden u. a. Muksuris, Economia & Eschatology (s. Anm. 95); Ders., Liturgical Mystagogy and Its Application in the Byzantine Prothesis Rite, in: GOTR 49 (2004) 291–306; Job Getcha, La théologie sacramentaire byzantine. Les sacrements chez Nicolas Cabasilas et Syméon de Thessalonique (Théologie Historique 133), Paris 2021.

118 Zu Person und Werk vgl. Yannis Spiteris – Carmelo G. Conticello, Nicola Cabasilas Chamaetos, in: Carmelo G. Conticello – Vassa Conticello (Hgg.), La théologie byzantine et sa tradition II (XIII^{e}–XIV^{e} s.) (Corpus Christianorum Claves. Subsidia), Turnhout 2002, 315–410.

119 Vgl. Nikolaos Kabasilas, Εἰς τὴν θείαν λειτουργίαν, 1,1 (SChr 4bis, 56; Salaville).

120 Vgl. ebd., 10,1 (SChr 4bis, 92; Salaville).

121 Vgl. ebd., 10,5 (SChr 4bis, 94; Salaville).

122 Vgl. ebd., 10,6: „Ταῦτα δὲ τὰ δῶρα καὶ ἀμφοτέρων ἕνεκα τῷ Θεῷ προσαγόμενα φαίνεται, καὶ ὅτι ἐλάβομεν, καὶ ἵνα λάβομεν, καὶ εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ, καὶ ἱκετεύοντες αὐτὸν, εὐχαριστοῦντες ὑπὲρ ὧν πεπόνθαμεν, ἱκετεύοντες ἵν' εὖ πάθωμεν, ὥστε τὰ δῶρα εἶναι καὶ χαριστήρια καὶ ἱκέσια" (SChr 4bis, 94; Salaville).

123 Vgl. ebd., 10,8 (SChr 4bis, 94 f.; Salaville).

124 Vgl. ebd., 10,10: „Τούτου χάριν μέμνηται μὲν τοῦ θανάτου τοῦ Κυρίου, μέμνηται δὲ καὶ τῶν τελειωθέντων ἁγίων μέμνηται δὲ τῶν μήπω τελείων, ὑπὲρ μὲν ἐκείνων εὐχαριστοῦσα,

voran die Gottesgebärerin: Sie sind Fürsprecher (πρεσβευτές),[125] nicht zuletzt auch für die Seelen der Verstorbenen,[126] die offenbar die Vollendung noch nicht erreicht haben.

Symeōn, Erzbischof von Thessalonikē († 1429), unterstreicht in seinem Kommentar (Περὶ τῆς θείας λειτουργίας)[127] besonders die ekklesiologische Dimension, die für ihn in der *Prothesis*[128] zum Ausdruck gebracht wird. Der *Diskos*, auf dem in der Mitte das Lamm sowie rundherum die verschiedenen Partikel angeordnet werden, ist nicht umsonst rund: Er symbolisiert den Himmel und trägt den Herrscher des Alls. Die umfassende kosmische Symbolik kommt auch in der Auslegung des *Asteriskos* (Sterne) und des Velums (Firmament) zum Ausdruck.[129] Auf dem *Diskos* findet die ganze Kirche Platz: Von den Engeln über die Heiligen bis hin zu den Lebenden und den Verstorbenen,[130]

ὑπὲρ δὲ τούτων ἱκετέουσα“ (SChr 4bis, 96; Salaville).

125 Kabasilas zitiert hier möglicherweise aus einem ihm vorliegenden Gebet: „Εὐχαριστοῦμεν, φησίν, ὅτι τῷ θανάτῳ σου τὰς τῆς ζωῆς πύλας ἡμῖν ἀνέῳξας, ὅτι Μητέρα παρ᾽ἡμῶν ἔλαβες, ὅτι τοσαύτης δόξης παρ᾽ἡμῶν ἔτυχεν ἄνθρωπος, ὅτι πρεσβευτὰς ἔχομεν ὁμοφύλους, καὶ τοῖς ὁμογενέσιν ἡμῶν τοσαύτης μετέδωκας παρρησίας.“ Ebd., 10,12 (SChr 4bis, 96; Salaville).

126 Vgl. ebd., 10,14 (SChr 4bis, 96; Salaville). Vgl. auch den Kommentar zur Verstorbeneninterzession in der Anaphora, ebd., 33,3: „[…] ἰδίᾳ δὲ τοῖς μὲν ἀπελθοῦσι ψυχῶν ἀνάπαυσιν καὶ βασιλείας κληρονομίαν μετὰ τῶν τελειωμένων ἁγίων […]“ (SC 4bis, 208; Salaville). Zu damit verbundenen Fragen bzw. Verschiebungen vgl. die Anmerkungen bei Peter und Daniel Galadza (S. 193–221, hier: 214).

127 Vgl. mit einer Einführung zu Leben und Werk die Edition mit englischer Übersetzung: Steven Hawkes-Teeples (Hg.), St. Symeon of Thessalonika. The Liturgical Commentaries (STPIMS 168), Toronto 2011.

128 Getcha, La théologie sacramentaire byzantine (s. Anm. 117), 216 unterstreicht, dass für Symeōn die *Prothesis* „rappelle la réalité de l’incarnation et du sacrifice du Christ sur la croix“. Daher sind die bereiteten Gaben von Brot und Wein bereits „ἀντίτυπα“ des Leibes und Blutes Christi. Symeōn von Thessalonikē, Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, 111 (STPIMS 168, 234. 236; Hawkes-Teeples).

129 Symeōn von Thessalonikē, Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, 32 (STPIMS 168, 184; Hawkes-Teeples). Vgl. bereits Germanos, Historia Ecclesiastica, 38 (StLit 1, 31; Borgia). Zugleich verbindet Symeōn die prophetische Passions- bzw. Opfersymbolik der Prothesis mit jener der Geburt: Nicht nur verweist der *Asteriskos* auf den Stern von Bethlehem; auch das Velum, mit dem die Gaben verhüllt werden, steht für die Windeln und die Grabtücher gleichermaßen. Die Menschwerdung Christi bekommt so eine innere Ausrichtung, nämlich „um für uns geschlachtet zu werden“ (ὅτι διὰ τοῦτο σεσάρκωται, ἵνα σφαγιασθῇ ὑπὲρ ἡμῶν). Symeōn von Thessalonikē, Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, 32 (STPIMS 168, 184; Hawkes-Teeples).

130 Muksuris, Economia & Eschatology (s. Anm. 95), 133 spricht von der *ecclesia triumphans* und der *ecclesia militans*, die gemeinsam „an all-inclusive icon of the entire universe with the glorified Christ at the center, flanked by the members that belong to both the earthly and the spiritual realms“ darstellen. Michael Kunzler, Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-

in hierarchischer Gliederung und Anordnung.[131] „Mit Christus als wahrem Licht in der Mitte hat die Kirche ewiges Leben erhalten und wird von ihm erleuchtet und erhalten. Denn er ist die Mitte durch das Brot auf dem Diskos […].“[132] Die Partikel für die Lebenden und Verstorbenen werden deshalb vom Priester[133] unterhalb des Lammes platziert, da diese besonders „der Versöhnung (ἱλασμός) und der Fürsprache (μεσιτεία)“ bedürfen sowie auf das „große Erbarmen Gottes“ hoffen.[134] Die Heiligenpartikel werden zu deren „Ehre und Gedächtnis“ dargebracht, was von Symeōn dahingehend ausgelegt wird, dass diese bereits in dauerhafter Gemeinschaft mit Gott stehen und durch deren Vermittlung bzw. vertrauter Fürsprache (παρρησία) die Heiligung in gewisser Weise an die Gläubigen weitergereicht wird.[135] Symeōn legt dabei großen Wert

katholischen Kirche der Ukraine, Paderborn 1998, 248–250 unterscheidet dagegen zwischen der Darstellung der „triumphierenden“, der „kämpfenden“ und der „leidenden“ Kirche in der *Prothesis*.

131 Vgl. Symeōn von Thessalonikē, Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, 87 (STPIMS 168, 218–220; Hawkes-Teeples).

132 Vgl. ebd., 104: „[…] μέσον αὐτὸν [sc. Christus] τὸ ἀληθινὸν φῶς, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον κεκτημένην, καὶ φωτιζομένην ὑπ᾽ αὐτοῦ καὶ συνεχομένην. αὐτὸς μὲν γὰρ διὰ τοῦ ἄρτου μέσον ἐστίν“ (STPIMS 168, 184; Hawkes-Teeples).

133 Symeōn wendet sich im Übrigen ausdrücklich gegen eine unmittelbare Beteiligung der Diakone in der Prothesis. Diese dürfen nur durch den Priester ihre Kommemorationen sprechen (vgl. ebd., 115 & 116). Bereits zuvor hatte Metropolit Elias von Kreta berichtet, dass in der Großen Kirche von Konstantinopel allein die Priester die *Prothesis* vollziehen, während die Diakone lediglich die Gaben übertragen. In anderen Kirchen, weiß der Metropolit, wird die Prothesis allerdings von den Diakonen verrichtet, während nur das abschließende Gebet dem Priester vorbehalten ist; vgl. Laurent, Le rituel de la proscomidie (s. Anm. 84), 135. Vassa Larin, The Bishop as Minister of the Prothesis? Reconsidering the Evidence in Byzantine and Muscovite Sources, in: Bert Groen u. a. (Hgg.), Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17–21 September 2008 (Eastern Christian Studies 12), Leuven u. a. 2012, 319–330 versucht hingegen zu zeigen, dass letztlich alles liturgische Tun auf den Bischof zurückzuführen sei, was wiederum Spuren in der *Prothesis* hinterlassen habe.

134 Vgl. Symeōn von Thessalonikē, Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, 90: „[…] καὶ ταύτας τὰς ὑπέρ τε ζώντων καὶ τεθνεώντων μερίδας ὑποκάτω τοῦ ἱεροῦ ἄρτου τίθησιν, ὡς ὑπὲρ ἡμῶν τῶν ταπεινῶν προσενεχθείσας τῶν ἱλασμοῦ καὶ μεσιτείας δεομένων, καὶ τὸ μέγα ἔλεος τοῦ Θεοῦ ἀπεκδεχομένων“ (STPIMS 168, 222; Hawkes-Teeples).

135 Vgl. ebd., 76: „[…] α′) ὡς τοῖς ἁγίοις ἡνώθημεν, καὶ διὰ τοῦ θύματος τούτου κοινωνοὶ ἐκείνων ἐσμέν, καὶ β′) ὅτι παρρησίαν οὗτοι πρὸς τὸν φιλοῦντα καὶ φιλούμενον ἔχοντες, ἰσχύουσι καὶ ἡμᾶς αὐτῷ καταλλάξαι τε καὶ ἑνῶσαι“ (Studies and Texts 168, 136; Hawkes-Teeples); ebd., 84: „[…] καὶ ἡμᾶς καταλλάσσουσι καὶ συνάπτουσι [sc. die Heiligen] καὶ μᾶλλον ὅσῳ τούτων μεμνήμεθα“ (STPIMS 168, 216; Hawkes-Teeples). Vgl. auch ebd., 87: „δι᾽αὐτῆς [sc. durch die Gottesgebärerin] γὰρ καταλαμπάνονται, καὶ ἐξ αὐτῆς πρώτης ἡμεῖς διὰ τῶν ἁγίων σωζόμεθα. ὅτι καὶ διὰ ταύτης Θεῷ ἡνώθημεν“ (STPIMS 168, 220; Hawkes-Teeples). Muksuris, Economia & Eschatology (s. Anm.

darauf, dass allein das Lamm in den Leib Christi gewandelt wird, nicht die einzelnen Partikel; diese erhalten genauso wie die Kommunikanten Anteil am „Lamm".[136] Die Darbringung der einzelnen Partikel ist für Symeōn nicht nur eminent ekklesiologisch aufgeladen,[137] sondern verweist auf das Mysterium der Heilsökonomie überhaupt,[138] die wiederum auf die Einheit mit Christus abzielt. „Und das ist das große Mysterium: Gott unter den Menschen und Gott in der Mitte von Göttern, vergöttlicht durch den einzig wahren Gott der Natur nach, der für sie menschgeworden ist."[139] So ist die *Prothesis* für Symeōn unmittelbar eschatologisch konnotiert: „Und das ist das kommende Königreich und die Verfassung (πολίτευμα) des ewigen Lebens: Gott mit uns, den wir sehen und an dem wir teilhaben."[140] Die eschatologische Einheit findet ihren Ausdruck in der Feier der Eucharistie.

Der vorliegende Beitrag hat versucht, die wesentlichen Stationen des relativ spät entwickelten *Prothesis*-Ritus sowie unterschiedliche, damit verbundene symbolisch-theologische Deuteebenen der Gabenbereitung und Gabenübertragung der Eucharistiefeier zu skizzieren. Die Spende der (nicht nur) eucharistischen Gaben war bereits früh mit den Intentionen der Spender:innen verbunden. Was zunächst im *Prothesis*-Gebet möglicherweise impliziert war, dass

95), 150 weist allerdings darauf hin, dass Symeōn offenlässt, wie sich die Heiligung durch den Empfang von Leib und Blut Christi und die Heiligung vermittelt durch die Heiligen zueinander verhalten.

136 Die Partikel werden weder in den Leib Christi noch in den Leib der Heiligen gewandelt; sie sind letztlich „Geschenke, Gaben und Opfer", so ebd., 85 (STPIMS 168, 218; Hawkes-Teeples). Zwar soll bei der Kommunion darauf geachtet werden, dass diese vom Lamm und nicht von den Partikeln gereicht wird, doch letztlich sei ohnehin „alles eins geworden" (ἓν γεγόνασι πάντα), sodass dies unproblematisch erscheint (ebd., 91; STPIMS 168, 222; Hawkes-Teeples). Zur Problematik vgl. auch Mihail K. Qaramah, The Byzantine Prothesis. Hypotheses on the Eucharistic Consecration of the „Commemorative Particles", in: European Journal of Science and Theology 16/4 (2020) 5–14, hier: 10 f., der von einer „artificial distinction between the Lamb and the additional particles" im Gefolge der einflussreichen Auffassung Symeōns spricht (ebd., 13).

137 Aus diesem Grund werden auch keine Heterodoxen kommemoriert, vgl. Symeōn von Thessalonikē, Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, 105 (STPIMS 168, 230–232; Hawkes-Teeples).

138 Vgl. ebd., 102: „[…] καὶ καλῶς ἡ ἐκκλησία τὰς μερίδας προσφέρει, δείκνυσι τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον οἷον καὶ ὡς πέτρα ἡ ζῶσα αὐτή, ἁγιάζει θεοῦσα πάντας" (STPIMS 168, 228; Hawkes-Teeples).

139 Vgl. ebd., 104: „[…] καὶ τοῦτό ἐστι τὸ μέγα μυστήριον, Θεὸς ἐν ἀνθρώποις καὶ Θεὸς ἐν μέσῳ θεῶν, θεουμένων ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ὄντως Θεοῦ σαρκωθέντος ὑπὲρ αὐτῶν." (STIPIMS 168, 230; Hawkes-Teeples).

140 Vgl. ebd.: „[…] καὶ τοῦτο ἡ μέλλουσα βασιλεία καὶ τῆς αἰωνίου ζωῆς τὸ πολίτευμα, Θεὸς μεθ'ἡμῶν ὁρώμενός τε καὶ μεταλαμβανόμενος" (STPIMS 168, 230; Hawkes-Teeples).

die Gabenspende auch einen *benefit* für Verstorbene enthält, wurde besonders ab dem zweiten Millennium durch die Vermehrung der *Prosphoren* sowie dem Herauslösen von Gedächtnispartikeln verdeutlicht. Dabei war insbesondere im monastischen Kontext das Gebet für die Verstorbenen ein wesentlicher Motor der Entwicklung dieses Ritus.

Ebenso deutlich wurde, dass die *Prothesis* und in ihr die Kommemoration sowohl Lebender sowie Verstorbener nicht isoliert, sondern im Gesamtgeschehen der *Göttlichen Liturgie* und besonders des Eucharistischen Hochgebets (Anaphora) zu verstehen ist – sowohl was die wechselseitige Beeinflussung der Diptychen und der Kommemorationen in der *Prothesis* anbelangt[141] als auch die symbolisch-theologische Deutung. Obwohl die *Prothesis* im Byzantinischen Ritus heute innerhalb des Altarraums und damit nicht sichtbar vor dem Beginn der Eucharistiefeier vollzogen wird, gehört sie doch zu jenen Elementen, an denen die Gläubigen einen verhältnismäßig großen Anteil haben. Indem die für die Eucharistiefeier benötigten Brotlaibe (*Prosphoren*) gestiftet werden, bringen die Mitfeiernden ihre jeweiligen Gebetsanliegen sowohl für Lebende als auch für Verstorbene ein. Sie alle finden Platz auf dem *Diskos* in unmittelbarer Nähe des Lammes, das Christus symbolisiert. Die Verstorbenen werden auf diese Weise bewusst und oft über viele Jahre und mit großer Regelmäßigkeit hinweg verbunden mit dem leiblich-rituellen Vollzug des Herauslösens sie repräsentierender Brotpartikel, vor dem Vergessen bewahrt und in die ekklesiologisch-eschatologische Einheit der Kirche hineingeholt, die in der Feier der *Göttlichen Liturgie* erfahren wird und die über den Tod hinaus die himmlische und irdische Gemeinschaft (κοινωνία) umfasst. Dazu zählt auch – bei allen unterschiedlichen Gewichtungen der Quellen – die Überzeugung, dass das Eintreten, die Fürbitte für die Glieder des Leibes Christi, nicht mit dem Tod zu Ende ist.

141 Vgl. Stefano Parenti, L'anafora di Crisostomo. Testo e contesti (JThF 36), Münster 2020, 371–442 u. a.

Gedächtnis der Verstorbenen in den Eucharistiefeiern der lateinischen Tradition

Sebastian Braun

Die römische Begräbnismesse

> „Die Kirche feiert gläubig das Pascha-Mysterium Christi beim Begräbnis ihrer Kinder, damit jene, die durch die Taufe Christus im Sterben und in der Auferstehung gleich gestaltet worden sind, mit ihm durch den Tod zum Leben hinübergehen."[1]

Mit diesen Worten beginnen die *Praenotanda* zur Kirchlichen Begräbnisfeier. Die Verbindung von Messfeier und Begräbnisliturgie erscheint wie eine katholische Selbstverständlichkeit. Trotz gegenteiliger Entwicklung in der pastoralen Praxis ist es aus theologischer Sicht unumstritten, dass der Tod eines Gliedes am Leibe Christi am trefflichsten mit der liturgischen Feier des Sterbens und Auferstehens Christi, des Hauptes, begangen wird. Die Entwicklung dieser natürlich erscheinenden Symbiose von Begräbnis und Eucharistie soll im Folgenden nachgezeichnet werden, bevor ausgewählte Texte der eucharistischen Totenliturgie des Römischen Ritus aus Gegenwart und Vergangenheit betrachtet werden. Zuletzt wird auf Besonderheiten anderer lateinischer Riten eingegangen.

Für das Abendland führt die Suche nach einem eucharistischen Totengottesdienst zunächst nach Nordafrika, auf den Mutterboden der lateinischsprachigen Liturgie.[2] Bereits Tertullian kennt nicht nur die jährliche Darbringung

[1] F.Begräbnis [2]2009, 11.

[2] Von den ältesten ausgestalteten Liturgien ab dem vierten Jahrhundert erfahren wir nur über zeitgenössische Schriftsteller oder Kirchenordnungen. Die *Didache* kennt zwar den Dank für die Unsterblichkeit (ἀθανασία), aber kein mit dieser Danksagung in Verbindung stehendes Gebet für die Toten, vgl. Did. 10,2 (FC 1, 122; Schöllgen). Das im Rahmen der Bischofsweihe überlieferte Eucharistische Hochgebet der sog. *Traditio Apostolica* aus dem 3. Jh. enthält keine Interzession für die Verstorbenen, vgl. TA 4 (FC 1, 220–226; Geerlings). Wenn Hieronymus die Beisetzung der Witwe Paula in Bethlehem überliefert, schweigt auch er von einer dazugehörigen Eucharistiefeier, vgl. Hieronymus,

DOI 10.17438/978-3-402-25129-4

des Opfers durch einen Witwer für seine verstorbene Frau, sondern er spricht von einem *commendare per sacerdotem*,[3] was auf ein Fürbittgebet in der Eucharistiefeier hinweist.[4] Im Rahmen von Augustinus' imposanter Schilderung des Todes seiner Mutter sind Rückschlüsse auf den gottesdienstlichen Vollzug jener Zeit möglich.[5] Der *Doctor gratiae* berichtet von der Begräbnismesse in Ostia, während derer der Leichnam neben dem Grab liege. Dies wird von ihm bereits als Brauch der römischen Kirche gedeutet,[6] während die Begräbnismesse in seiner nordafrikanischen Heimat noch nicht zum Beerdigungsritus gehört.[7]

Erst mit den *Ordines Romani* (OR) erhalten wir handfeste Hinweise auf die Entstehungsgeschichte der römischen Begräbnismesse anhand verlässlicher liturgischer Quellen. – So zumindest die euphemistische Anfangsvermutung. Die von Michel Andrieu edierte römische Begräbnisagende aus dem 7. oder 8. Jahrhundert, der OR 49,[8] ist nur in einem relativ späten Zeugen aus dem späten 11. Jahrhundert überliefert.[9] Nachdem der Leichnam des/der Verstorbenen in die Kirche gebracht wurde, beten dort alle Gläubigen für seine/ihre Seele. Sodann heißt es: *Psallant psalmos vel responsoria, missam vel lectiones de Iob, et, cum venerit hora vigiliarum* […].[10] Eine moderne Interpretation ist geneigt, das Wort *missa* selbstverständlich als Begräbnismesse zu verstehen.

Spätestens seit den Studien von Damien Sicard muss dies hinterfragt werden.[11] Er spricht sich *gegen* eine Messfeier aus und sieht zwei andere Möglichkeiten: Entweder handle es sich bei der *missa* um eine andere, nicht-eucharistische „Gebetseinheit", was der Begriff damals in einzelnen Fällen durchaus bedeuten

ep. 108, 29–33 (CSEL 55, 306–351, hier: 348–351; Hilberg). Allgemein zur Eucharistiefeier der ersten drei Jahrhunderte vgl. Predrag Bukovec, Die frühchristliche Eucharistie (WUNT 499), Tübingen 2023.

3 Tertullian, De exhortatione castitatis 11,2 (CCSL 2, 1031; Kroymann).

4 Vgl. Andreas Merkt, Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt 2005, 57.

5 Obwohl Augustinus erst kurz vor Monikas Tod die Taufe empfing, dürfte er durch seinen Kontakt mit Ambrosius schon vertraut mit dem liturgischen Beten der Kirche gewesen sein. Bei der Abfassung der *Confessiones* war er bereits Bischof, weshalb eine Beeinflussung durch das liturgische Beten der Kirche vorausgesetzt werden kann.

6 Vgl. Augustinus, Confessiones 9,12,32 (CCSL 27, 151; Verheijen).

7 Vgl. Ders., ep. 158,2 (CSEL 44, 488–497, hier: 490; Goldbacher).

8 Vgl. OR 49 (SSL 28, 529 f.; Andrieu).

9 Vgl. Michel Andrieu (Hg.), Les ordines romani du haut moyen âge, Bd. 4 (SSL 28), Löwen 1956, 523–526; Hieronymus Frank, Der älteste erhaltene Ordo Defunctorum der römischen Liturgie und sein Fortleben in den Totenagenden des frühen Mittelalters, in: ALw 7/2 (1962) 360–415, hier: 360.

10 OR 49,7 (SSL 28, 530; Andrieu).

11 Vgl. Damien Sicard, La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne (LQF 63), Münster 1978; Ders., Die Begräbnismesse, in: Concilium 4 (1968) 93–96.

könne; oder es sei ein Abschreibfehler und meine eigentlich die *responsoria mixta*, wozu man in anderen *Ordines* Entsprechungen finde.[12] Zwar weisen nach Sicard in OR 15[13] einige liturgische Texte auf eine Totenmesse hin, doch bedeute dies nicht, dass es sich um eine Messe am Begräbnistag handle. Die Messfeier sei folglich über lange Zeit kein Bestandteil der römischen Begräbnisliturgie gewesen.[14] Diese These wurde in der Liturgiewissenschaft breit rezipiert.[15]

Doch ist die Quellenlage wirklich so eindeutig? Werfen wir einen Blick zurück auf die römische Begräbnisagende, von welcher wir seit der Mitte des letzten Jahrhunderts wissen, dass diese nicht allein in dem von Andrieu edierten OR 49 überliefert ist. Daneben muss eine verwandte Begräbnisordnung aus einem Gelasianum des 8. Jahrhunderts, dem sogenannten *Phillipps-Sakramentar* (GeB), betrachtet werden.[16] Ferner beschäftigte sich Hieronymus Frank mit der Frage nach dem ältesten Zeugnis römischer Begräbnisliturgie und brachte zwei weitere *Ordines* in den Diskurs ein, die umfangreicher als die zuvor genannten sind, aber sichtbar in Verbindung mit ihnen stehen.[17] Der eine wird in einer Handschrift des Sakramentar 30 von Rheinau (GeR) überliefert und um das Jahr 800 datiert;[18] der andere wurde in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts

12 Vgl. Ders., Begräbnismesse (s. Anm. 11), 93, mit Verweis auf die Ordines von Limoges, Köln und Rheinau.

13 Vgl. OR 15 (SSL 24, 45–125; Andrieu).

14 Vgl. Sicard, La liturgie de la mort (s. Anm. 11), 174; Ders., Begräbnismesse (s. Anm. 11), 93.

15 Vgl. bspw. Arnold Angenendt, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: Karl Schmid – Joachim Wollasch (Hgg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (MMS 48), München 1984, 79–199, hier: 171, wonach im ältesten römischen Beerdigungsritus „von einer Meßfeier nicht gesprochen" werde. Auch Bruno Bürki spricht sich gegen ein Verständnis der *missa* als Totenmesse aus, vgl. Bruno Bürki, Die Feier des Todes in den Liturgien des Westens. Beispiele aus dem 7. und 20. Jahrhundert, in: Hansjakob Becker u. a. (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, Bd. 2 (PiLi 4), St. Ottilien 1987, 1135–1164, hier: 1138: „Trotz des Auftauchens des Wortes *Missa* […] ist keinesfalls an die Feier der Eucharistie beim Begräbnis zu denken." Vgl. auch Ansgar Franz, „Alles hat am Ende sich gelohnt"? Christliche Begräbnisliturgie zwischen kirchlicher Tradition und säkularen Riten, in: LJ 51 (2001) 190–211, hier: 195: „Eine Totenmesse kennt der Ordo nicht." Etwas zurückhaltender, ohne sich in dieser Frage definitiv festzulegen, schreibt Reiner Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: Bruno Kleinheyer u. a., Sakramentliche Feiern 2 (GdK 8), Regensburg 1984, 191–232, hier: 211–213.

16 Dabei handelt es sich um den Cod. Berlol. Phillipps 1667, vgl. die Edition: Liber sacramentorvm Avgvstodvnensis, hg. v. Odilo Heiming (CCSL 159B), Turnhout 1984, 241 f.

17 Vgl. Frank, Ordo Defunctorum (s. Anm. 9), bes. 360 f., sowie weitere Veröffentlichungen desselben, vgl. ebd., Anm. 5.

18 Vgl. GeR 1336–1341, zit. nach Sacramentarium Rhenaugiense. Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich, hg. v. Anton Hänggi – Alfons Schönherr (SpicFri 15), Fribourg 1970, 174–276; zur Entstehung vgl. ebd., 3–70; Klaus Gamber, Codices liturgici

der Kölner Dombibliothek entdeckt[19] und kommt nach Frank dem Archetyp des römischen *Ordo defunctorum* aus dem 7. oder 8. Jahrhundert am nächsten.[20]

Mit Blick auf diese weiteren Handschriften wird ersichtlich, dass die Argumentation von Sicard nicht überzeugt. Zwar kennen sowohl der Rheinauer als auch der Kölner Text sogenannte „responsoria permixt[a]", doch werden diese nicht *anstelle* der *missa*, sondern *zusätzlich* zu dieser erwähnt, was einen Abschreibfehler in OR 49 unwahrscheinlich macht.[21] Genauso unwahrscheinlich ist die Theorie, das Wort *missa* würde in OR 49 eine nicht-eucharistische „Gebetseinheit" bezeichnen. Zwar gibt es durchaus alternative Bedeutungen von *missa* in den ersten vier Jahrhunderten,[22] doch belegt Sicards eigene Referenz, dass ab dem 5. bis 6. Jahrhundert *missa* zum „terme technique" für die Eucharistiefeier geworden war.[23] Insofern ist es äußerst unwahrscheinlich, dass gleich mehrere Redaktoren des altrömischen *Ordo defunctorum* – trotz der zahlreichen Eingriffe – ausgerechnet die rubrikale Anordnung *missa* in einem Verständnis beibehalten hätten, das seit dem Ende des 5. Jahrhunderts nicht mehr nachweisbar ist.

Eine letzte Antwort kann hier nicht gegeben werden, doch spricht einiges dafür, das sichere Fehlen einer Messe in den ältesten römischen Begräbnisagenden[24] zu relativieren. Glaubt man dem Zeugnis des Augustinus, wurde 387 im nur 30 Kilometer von Rom entfernten Ostia Antica die Begräbnismesse für seine Mutter gefeiert *sicut illic fieri solet*[25]. Dennoch ist auch für die Folgezeit keineswegs mit einer einheitlichen Regelung zur Begräbnismesse zu rechnen. So bezeugt die *Ps.-Theodorianische Pönitentialsammlung*[26] für das achte Jahrhundert

latini antiquiores, 3 Bde. (SpicFri 1,1–1,3), Fribourg ^{2}1968 (Bde. 1–2); 1988 (Bd. 3), hier: Bd. 2, 371 f.

19 Vgl. Gérard Haenni, Un ordo defunctorum du X^{e} siècle (Cologne, Cathédrale, ms. 123), in: EL 73 (1959) 433 f.

20 Vgl. Frank, Ordo Defunctorum (s. Anm. 9), 375.

21 Der Kölner *Ordo defunctorum* formuliert: *sine int(er)missione psallant psalmos (ue)l responsoria p(er)mixtos […] usq(ue) du(m) p(ro) ipsa anima misse celebrent(ur).* (Haenni, Un ordo defunctorum [s. Anm. 19], 433 f.); das Sakramentar von Rheinau ordnet an, während der Leib des Verstorbenen in der Kirche sei: *psallant(ur) psalmos uel responsoria permixti. […] usque presbiter pro anima missam celebrat* (GeR 1339a; SpicFri 15, 275; Hänggi – Schönherr).

22 Vgl. Sicard, Begräbnismesse (s. Anm. 11), 93, Anm. 3, mit Veweis auf Christine Mohrmann, Missa, in: VigChr 12 (1958) 67–92.

23 Mohrmann, Missa (s. Anm. 22), 87. In der folgenden Zeit betreffen die Begriffsschwankungen von *missa* nur noch die Frage, ob damit die ganze Messliturgie oder nur der eucharistische Teil gemeint sei, vgl. ebd., 88 f.

24 Zur Rezeption dieser These, vgl. oben, Anm. 15.

25 Augustinus, Confessiones 9,12,32 (CCSL 27, 151; Verheijen).

26 Vgl. die Einleitung der Edition von Carine van Rhijn (Hg.), Paenitentialia Franciae, Italiae et Hispaniae saeculi VIII–XI, Bd. 3: Paenitentiale Pseudo-Theodori (CCSL 156B), Turnhout 2009, VII–LXVII.

eine Begräbnismesse allein für verstorbene Mönche.[27] Auch im Frankenreich wird die Verbindung von Begräbnisliturgie und Eucharistiefeier im 8. Jahrhundert noch keine Selbstverständlichkeit sein.[28]

Gedächtnistage

Es wäre ein Fehlschluss, die umstrittene Symbiose von Begräbnisliturgie und Messfeier derart zu verstehen, als hätte es vor der Einführung einer Begräbnismesse in der Römischen Kirche kein eucharistisches Totengedächtnis gegeben. In der Tat ist der Ursprung der Totenmessen nicht im Rahmen der Begräbnisfeier zu suchen, sondern im Kontext der antiken Gedächtnistage. Erste Hinweise einer christlichen Adaption finden sich bereits in den apokryphen, vermutlich ostsyrischen Johannesakten aus dem frühen 3. Jahrhundert:[29] „Tags darauf begab sich Johannes zusammen mit Andronikos und den Brüdern am frühen Morgen zum Grab, da Drusiana den dritten Tag hatte, damit wir dort das Brot brächen."[30] Aufgrund der regionalen Bräuche kann davon ausgegangen werden, dass der Todestag in aller Regel der Bestattungstag war. Dieses Brotbrechen ist im Kontext der Johannesakten im Sinne einer Eucharistie zu verstehen,[31] die an die Stelle des Totenopfers bzw. der Totenspeisung getreten ist, was ab dem zweiten Jahrhundert im christlichen Kontext oft kritisiert wurde.[32] Im Alten Testament streng verboten (vgl. Dtn 14,1; Lev 19,28), handelt es sich bei der Adaptierung des Totenmahls um ein paganes Erbe. „Die Ungezwungenheit, mit der diese liturgische Feier hier erzählt wird, läßt vermuten, daß zur Zeit der Abfassung der Johannesakten […] die Sitte, am dritten Tage nach einem Todesfalle am Grabe eine eucharistische Feier zum Gedächtnis des Toten zu veranstalten, schon ganz geläufig war."[33]

27 Für gewöhnliche Verstorbene ist die Messfeier erst zu den Gedächtnistagen vorgesehen, vgl. Ps.-Theodorus Cantuariensis, Paenitentialia 40, 10–13 (CCSL 156B, 104; van Rhijn).

28 Als Abt Wunibald nach seinem Tod 761 in Heidenheim begraben wurde, verrichteten Mönche zwar die Nacht hindurch Gebete und sangen in den folgenden Tagen Messen für den Toten, allein von einer Messfeier im Rahmen der Beisetzung ist nicht die Rede, vgl. Hugeburc, Vita Wynnebaldi 114,11–31 (ESt 7, 164–166; Bauch).

29 Vgl. Knut Schäferdiek, Johannesakten, in: NTApo 2 (⁶1997), 138–190, hier: 138 f.

30 ActJoh 72 (NTApo 2, 182; Schäferdiek).

31 In ActJoh 85 (NTApo 2, 186; Schäferdiek) wird erneut vom Brotbrechen an der Grabstätte berichtet, wobei der darauffolgende Lobpreis eindeutig auf die Eucharistie verweist.

32 Vgl. Emil Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike (LQF 24), Münster 1928 [Nachdruck: Münster 1971], 114 f.

33 Ebd., 2 f.

Auch Augustinus überliefert von seiner nordafrikanischen Heimat die Bedeutung des Totengedächtnisses am dritten Tag, das dort – anders als das Begräbnis – eucharistisch begangen wurde.[34] Die Begehung des 3., des 7. oder 9. und des 30. oder 40. Tages lässt sich in weiteren frühchristlichen Quellen nachweisen, wobei die theologische Begründung der Zahlenmetaphorik häufig eine sekundäre Neuinterpretation paganer Trauertage darstellt.[35]

Lange vor der Begräbnismesse enthalten die Gedächtnistage in Ost und West Hinweise auf eine Verbindung von christlichem Totengedenken und Eucharistiefeier. Pagane Totenwache und Totenmahl, das sog. *Refrigerium*, hatten in der Eucharistie ihre christliche Fortsetzung gefunden, wovon wiederum Augustinus ein wertvolles Zeugnis gibt: Diese Speiseriten würden an den Gräbern nicht nur zur Ehre der Märtyrer, sondern auch zur Tröstung der Toten von Christen vollzogen.[36] Die Christianisierung der heidnischen Totenspeisungen, bei denen an bestimmten Gedenktagen Brot und Wein für die Verstorbenen dargebracht wurden, lag auf der Hand. Ort und Gaben konnten beibehalten werden, doch stellt die Eucharistiefeier zwar eine Speisung auf *geistige* Weise dar, aber dennoch zum Nutzen der Verstorbenen.[37] Dieselbe Tendenz lässt sich im Osten beobachten.[38] Für Gallien bezeugt Gregor von Tours im sechsten Jahrhundert die Feier des 30. Tages als besonderen Gedächtnistag, verbunden mit einer Messfeier am Grab.[39]

Das bereits erwähnte *Paenitentiale Ps.-Theodori* aus der Mitte des 8. Jahrhunderts berichtet vom angeblich römischen Brauch, für verstorbene Ordensleute die Messe am 1., am 3., am 7. oder 9. und am 30. Tag zu feiern, während sie für Laien erst ab dem 3. Tag, für einen Büßer erst am 7. oder 30. Tag gefeiert würde.[40] Diese Regelung legt eine Übertragung der Bußpraxis auf die Be-

34 Vgl. Augustinus, ep. 158 (CSEL 44,490; Goldbacher).

35 Vgl. Freistedt, Totengedächtnistage (s. Anm. 32), 20.

36 Vgl. Augustinus, ep. 22 (CSEL 34,1, 54–62, hier: 58; Goldbacher). Die Stelle legt nahe, dass seine ablehnende Haltung nicht nur vom heidnischen Geist, sondern v. a. vom übermäßigen Genuss des Weines und der Speisen geprägt ist.

37 Vgl. Freistedt, Totengedächtnistage (s. Anm. 32), 91.

38 In Ägypten kommt die Tendenz auf, die Totenmessen ganz vom Grab in das Kirchengebäude zu verlagern, vgl. (Ps.-) Basilius Caesariensis, can. 31 (Wilhelm Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 248 f.). Andernorts werden die Totenmahlzeiten gestattet, sofern sie in ordentlichen Maßen (μετὰ εὐταξίας [...] καὶ φόβου θεοῦ) durchgeführt würden und das Gebet im Vordergrund stehe, vgl. Const. Apost. 8,44,1 (SChr 336, 260; Metzger). Auch die *Syrische Didaskalie* empfiehlt die Versammlung an den Gräbern mit der Feier der Eucharistie, vgl. Didask. 26 (TU 25/2, 128–145, hier: 143; Achelis – Flemming).

39 Vgl. Gregor von Tours, Vitae patrum 15,4 (MGH.SRM 1/2, 274; Krusch).

40 Vgl. Ps.-Theodorus Cantuariensis, Paenit. 40, 10–13 (CCSL 156B, 104; van Rhijn). Der 7. oder 9. Tag schwankt je nach Überlieferung. Auch die genannte Sonderregelung für verstorbene Laien findet sich nur in manchen Textzeugen, vgl. die ältere Edition von Paul

erdigungsriten nahe: Bevor die Totenmesse für den/die Verstorbene(n) gefeiert wurde, hätten die Verwandten stellvertretend Bußwerke zu verrichten, was bei den Mönchen aufgrund ihres beständigen Bußlebens entfallen konnte.[41]

Das *Altgelasianum* (GeV) kennt ein eigenes Messformular für den 3., 7. und 30. Tag,[42] nicht jedoch das *Veronense* (Ve).[43] Die Vermutung liegt nahe, dass die liturgischen Texte der Gedächtnistage nicht römischer Herkunft sind, sondern eine spätere Ergänzung aus Gallien, zumal auch das im GeV folgende Formular einen deutlich gallischen Ursprung verrät.[44] Das *Supplementum Anianense* enthält nur ein Jahresgedächtnis.[45] Allein das Fehlen liturgischer Eigentexte bedeutet nicht, dass diese Tage im römischen Umfeld nicht schon früher begangen worden wären.[46]

Totengedächtnis im Eucharistischen Hochgebet

Die altkirchliche Tradition der Gedächtnistage blieb bis zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils im *Missale Romanum* enthalten.[47] Das Totengedenken innerhalb des Eucharistischen Hochgebets dagegen ist bis heute fester Bestandteil der römischen Liturgie. Im *Canon Romanus* wurde das *Memento* für die Verstorbenen unverändert beibehalten, inklusive der zu haltenden Gebetsstille und der Möglichkeit des namentlichen Gedächtnisses.[48] Das dort genannte „Siegel des Glaubens" ist eine unmissverständliche Anspielung auf die Taufe. Danach wird der Kreis derer, für die gebetet wird, auf „alle, die in Christus entschlafen sind" erweitert. Ob damit auch Ungläubige und Ungetaufte gemeint sind und somit ein Unterschied zu den mit dem *signum fidei* Entschlafenen angedacht ist, erscheint fraglich.[49] Die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der

W. Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen (Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts 1), Weimar 1929, 318 f.

41 Vgl. Angenendt, Toten-Memoria (s. Anm. 15), 171 f.

42 Vgl. GeV 1690–1695 (RED.F 4, 246 f.; Mohlberg): *in deposicione defuncti tertcii septimi XXXmi dierum vel annualem*.

43 Vgl. Ve 1138–1160 (RED.F 1, 144–146; Mohlberg).

44 Vgl. GeV 106 (RED.F 4, 247 f.; Mohlberg).

45 Vgl. GrH (Supplementum Anianum), 1429–1432 (SpicFri 16, 466 f.; Deshusses).

46 Vgl. Freistedt, Totengedächtnistage (s. Anm. 32), 27 f.

47 Vgl. MRom 1962, 5090. 5098. 5101 (BEL.SLS 2, [116]–[118]; Johnson – Ward).

48 Vgl. MRom ^{3}2002, 577; MB, 475 f.: „Gedenke auch deiner Diener und Dienerinnen (N. und N.), die uns vorausgegangen sind, bezeichnet mit dem Siegel des Glaubens, und die nun ruhen in Frieden. [Hinweis auf Gebetsstille.] Wir bitten dich: Führe sie und alle, die in Christus entschlafen sind, in das Land der Verheißung, des Lichtes und des Friedens."

49 Vgl. Josef A. Jungmann, Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. 2, Freiburg u. a. ^{5}1962 [Nachdruck: Bonn 2003], 302.

Taufe spricht eher dagegen. Auf ganz natürliche Weise erklärt sich die Zweiteilung des Totengedächtnisses, wenn man die *Recitatio nominum* an dieser Stelle berücksichtigt. Eine gewisse Spannung entsteht hingegen durch die doppelte *Pax*-Metapher: Auf die Feststellung, die Toten würden bereits in *Frieden* ruhen, folgt das Gebet um Aufnahme im „Land der Verheißung, des Lichtes und des Friedens". Während die erste Erwähnung des Friedens für den christlichen Tod steht, ist die zweite Stelle mit einer eschatologischen Verheißung verbunden.[50] Diese Spannung drücke somit „den zum Zeitpunkt der Entstehung des *Memento etiam* wohl noch nicht expliziten, aber vorhandenen Glauben der Kirche aus, dass die Verstorbenen zwar irgendwie schon ihr Ziel erreicht haben, gleichzeitig aber doch noch das Gebet der Lebenden brauchen, um endgültig an diesem Ziel anzukommen"[51].

Auch das Totengedächtnis im zweiten und dritten Hochgebet kennt die Möglichkeit eines Einschubs für eine(n) namentlich zu nennende(n) Tote(n), den Gott aus dieser Welt zu sich gerufen habe. Christus gleichgeworden im Tod, möge er auch mit ihm auferstehen. Beide Male ergänzt das deutschsprachige Messbuch in diesen Interzessionen die Verbundenheit des Verstorbenen mit Christus durch die Taufe, wie es auch im *Canon Romanus* durch das „Siegel des Glaubens" zum Ausdruck kommt. Das dritte Hochgebet erweitert diesen Einschub durch einen Verweis auf die leibliche Auferstehung, wobei auf Phil 3,21 angespielt wird. Im zweiten Hochgebet werden die Verstorbenen präzisiert durch ihre *spes resurrectionis*, was sowohl als Hoffnung *auf* die eigene Auferstehung, aber auch als Hoffnung (Glaube) *an* die Auferstehung Christi verstanden werden kann.[52] Auch im *allgemeinen* Totengedächtnis finden sich Ausschmückungen im Deutschen: Im zweiten Hochgebet wird das Schauen von Gottes Angesicht erweitert zu einem Schauen „von Angesicht zu Angesicht"; im dritten Hochgebet wird die Wendung „zu Tische sitzen in deinem Reich" ergänzt. Das wohl prägnanteste Element ist ein zusätzlicher Einschub am Ende des Totengedächtnisses im dritten Hochgebet. Es ist weniger eine Bitte als vielmehr die Zuversicht, Gott möge dereinst alle Tränen von unseren Augen trocknen, da wir Gott schauen, wie er ist, ihm ähnlich sein werden und ihn auf ewig loben werden.[53]

[50] Für das zweite Bildwort *lux* als eschatologisches Symbol für Gott finden sich biblische Vorbilder, vgl. etwa Offb 21,23; 22,5. Die *pax*, die man hier als Doppelformel antrifft, ist bereits in den ältesten christlichen Grabinschriften das Bild für den christlichen Tod schlechthin, vgl. Alfred Stuiber, Refrigerium interim. Die Vorstellung vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Theophaneia 11), Bonn 1957, 117.

[51] Johannes P. Chavanne, Pax. Friedensbegriffe in der Eucharistiefeier des Römischen Ritus (ÖSLS 9), Wien 2018, 254–265, hier: 256.

[52] Vgl. Theodor Schnitzler, Die drei neuen eucharistischen Hochgebete und die neuen Präfationen. In Verkündigung und Betrachtung, Freiburg i. Br. u. a. 1968, 52.

[53] MRom ^{3}2002, 590; MB, 499.

Auch hier nimmt sich die deutsche Übersetzung die Freiheit, aus dem Lob Gottes ein Lob*lied* zu machen. Dieser Einschub nimmt unmittelbar Bezug auf die Neuschöpfung der Welt in Offb 21,4 und das Schauen Gottes in 1 Joh 3,2.

Allein im vierten Hochgebet ist ein besonderes, namentliches Totengedenken nicht vorgesehen, was mit der einheitlichen Struktur begründet wird.[54] Doch findet ein allgemeines *Memento* all jener statt, „die im Frieden Christi heimgegangen sind", was sogleich erweitert wird auf alle Verstorbenen, „deren Glauben niemand weiß als du [sc. Gott]". Im Gegensatz zum *Canon Romanus* ist diese Erweiterung als Gebet für Nicht-Christen im Hochgebet zu verstehen. Die anschließende Bitte bezieht sodann die noch Lebenden mit ein: *Alle* mögen dereinst als Kinder Gottes das himmlische Reich erben, sowohl die Verstorbenen als auch die noch Lebenden sowie die Heiligen. Der folgende Passus spricht in apokalyptischer Sprache von der Vollendung der ganzen Schöpfung, die, von Sünde und Tod befreit, als ganze Gott verherrlichen wird.

In allen Hochgebeten ist das primäre Anliegen des Totengedächtnisses keine bestimmte Gebetsbitte, sondern das schlichte *Memento* Gottes, wie es im *Canon Romanus* grundgelegt ist: Wer in Gottes Gedächtnis einen festen Platz hat, der bleibt auch über den Tod hinaus lebendig.

Doch woher kommt dieser Wunsch nach einer namentlichen Nennung bestimmter Verstorbener im Hochgebet? Nicht selten führt es in der pastoralen Praxis zu Unstimmigkeiten, wenn manchen Zelebranten dies besonders wichtig erscheint, während andere bewusst darauf verzichten. Hier ist nicht der Ort, die Entwicklung von Messintention und -stipendium nachzuzeichnen, doch dürfen wir mit Hans Bernhard Meyer davon ausgehen, dass sich bereits in patristischer Zeit die Vorstellung durchsetzt, „daß dem Geber für die Gott dargebrachten Gaben [zur Feier der Liturgie] eine Vergeltung vonseiten Gottes gebühre"[55]. Dass man diese *Applicatio missae* besonders gerne den Verstorbenen zugutekommen ließ, bezeugte bereits Tertullian.[56] Die zunehmende Sorge um die Toten führte im Mittelalter zum Anwachsen der Privatmessen, wobei auch heute vielerorts die Messen für Verstorbene den Großteil der Messintentionen einer Pfarrei ausmachen.

54 Vgl. IGMR 365.

55 Hans B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4), Regensburg 1989, 244. Allgemein zur Messintention vgl. Rupert Berger, Die Wendung „offere pro" in der römischen Liturgie (LQF 41), Münster 1965; Adalbert Mayer, Triebkräfte und Grundlinien der Entstehung des Meß-Stipendiums (MThS.K 3/34), München 1974, bes. 242–246. Zum Opfergang, vgl. Theodor Klauser, Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung, Bonn ^{5}1965, bes. 110–116.

56 Tertullian, De exhortatione castitatis 11,1 (CCSL 2, 1031; Kroymann); Ders., Adversus Marcionem 5,10,1 (CCSL 1, 692; Kroymann).

Nach Rupert Berger ist es eine religionsgeschichtliche Selbstverständlichkeit, dass die Namensnennung den Verstorbenen vergegenwärtige, da der Name in engster Verbindung mit der Person stehe, die er bezeichnet. „Der Name zwingt den Genannten herbei, das Aussprechen des Namens schafft Gegenwart des Genannten."[57] In allen Liturgiefamilien wurde seit frühester Zeit auf die Rezitation der Namen Wert gelegt. So war es bereits in der frühen Väterzeit vielerorts üblich, im Rahmen der Eucharistie zum einen die Namen derer zu nennen, die eine Gabe gebracht hatten und damit als *offerentes* in Erscheinung traten, aber auch derer, für welche diese Gabe dargebracht wurde. Vom 3. Jahrhundert an bis weit ins Mittelalter wurden die Namen der Lebenden und Verstorbenen in die Diptychen eingeschrieben und laut verlesen. In Nordafrika war es schon zur Zeit des Augustinus Tradition, für die Verstorbenen namentlich im Hochgebet zu beten.[58]

In der vorkarolingischen römischen Liturgie kam es ab dem 7. Jahrhundert dem Diakon zu, im Hochgebet die Namen der Verstorbenen von den Diptychen vorzulesen.[59] Ab dem 8. Jahrhundert war dieser Brauch allgemein verbreitet, kam spätestens um die Jahrtausendwende allein dem zelebrierenden Priester zu und wandelte sich – wie beim *Memento* für die Lebenden – zu einem schlichten, stillen Gedenken nach freiem Ermessen des Zelebranten.[60] Joseph A. Jungmann konnte für die römische Liturgie zeigen, dass das *Memento mortuorum* in vielen alten Textzeugen fehlt. Dort, wo es später zu finden sein wird, variiert die Stelle, an der es eingeschoben wurde, etwa unmittelbar nach dem *Memento vivorum* oder nach dem *Nobis quoque*. Der Grund für diesen unsicheren Stand lasse sich dadurch erklären, „daß das Totenmemento […] durch lange Zeit in der Messe der Sonn- und Festtage, also im eigentlichen öffentlichen Gottesdienst, keine Stelle hatte"[61]. Wenn für die Verstorbenen besonders gebetet wurde, hatte dies ursprünglich seinen Platz in den Kyrie-Litaneien oder im Allgemeinen Gebet der Gläubigen. Während die altgallische Liturgie diesen Brauch mit den *post-nomina*-Gebeten bewahrte, wurde für die römische Liturgie bereits im Jahr 416 unter Papst Innozenz I. (401–417) angeordnet, die Namensverlesung hätte ihren Platz im Hochgebet (*inter sacra mysteria*[62]). Bis ins 14. Jahrhundert weist

57 Berger, Offere pro (s. Anm. 55), 223.

58 Vgl. Martin Klöckener, Die recitatio nominum im Hochgebet nach Augustins Schriften, in: Andreas Heinz u. a. (Hgg.), Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet [FS Balthasar Fischer], Freiburg i. Br. u. a. 1992, 183–210.

59 Vgl. dazu Jungmann, Missarum sollemnia 2 (s. Anm. 49), 304 f.

60 Vgl. ebd., 304.

61 Ebd., 296.

62 Innozenz, Epistola Decentio episcopo Egubino (19. März 416) (BRHE 58, 22; Cabié). Vgl. Angenendt, Toten-Memoria (s. Anm. 15), 189 f.; Richard H. Connolly, Pope Innocent I „De nominibus recitandis", in: JThS 20 (1919) 215–226.

Jungmann den Brauch nach, sonntags das Totenmemento im Hochgebet auszulassen – eine Haltung, für die er auch privat optiert.[63]

Die noch heute übliche Platzierung des *Memento mortuorum* nach den Einsetzungsworten lässt die Tendenz erkennen, dass man sich beim Empfang des Sakraments besonders auch der Gemeinschaft mit jenen verbunden fühlte, welche dieses Sakrament nicht mehr mit dem Munde empfangen können.[64] Womöglich spielen hier die Überlegungen von Augustinus eine Rolle, der die liturgische Gemeinschaft der Lebenden mit den Verstorbenen *in communicatione corporis Christi*[65] besonders betonte. Allerdings ist auch im ältesten christlichen Totengebet aus dem Osten, dem *Euchologion des Ps.-Serapion*[66] zu beobachten, dass unmittelbar nach den Einsetzungsworten und der Epiklese der Verstorbenen gedacht wird, weshalb man eine direkte Abhängigkeit nicht ausschließen kann.[67]

Während in früherer Zeit die Namensnennung vor allem als Vergegenwärtigung der entsprechenden Person innerhalb der feiernden *Communio* betrachtet wurde,[68] bekam sie in Ost und West mehr und mehr fürbittenden Charakter.[69] Die allgemeine Praxis, dass nur getaufte Christen genannt werden, weist vor allem einen ekklesiologischen Charakter auf. Wie die Heiligenlisten, so verbinden die Verstorbenenlisten die Kirche über Raum- und Zeitgrenzen hinweg. Besonders die namentliche Nennung, durch die man sich über den Tod hinaus mit den Verstorbenen verbunden weiß, bringt diese eschatologische Präsenz und die Möglichkeit des Gebets über die Todesschwelle hinweg unmissverständlich zum Ausdruck.[70] In vielen Pfarreien hat sich heute eine Art „altgallische Renaissance" ereignet, wenn die namentliche Nennung des Verstorbenen, für den diese Messe gefeiert wird, ihren Platz wieder im Fürbittgebet vor der Gabenbereitung gefunden hat.

63 Vgl. Jungmann, Missarum sollemnia 2 (s. Anm. 49), 297.
64 Vgl. ebd., 301.
65 Augustinus, De civitate Dei 20,9 (CCSL 48, 717; Dombart – Kalb).
66 Vgl. Sar. 1 (OCA 249, 48; Johnson).
67 Vgl. Jungmann, Missarum sollemnia 2 (s. Anm. 49), 300.
68 Vgl. etwa Ve 271 (RED.F 1, 35 f.; Mohlberg).
69 Vgl. Meyer, Eucharistie (s. Anm. 55), 244; Klöckener, Recitatio nominum (s. Anm. 58), 197.
70 Vgl. Klöckener, Recitatio nominum (s. Anm. 58), 203.

Gebetstexte im Messbuch

Das aktuelle Messbuch kennt nicht weniger als 118 verschiedene Orationen für Verstorbene (Allerseelen ausgenommen),[71] weshalb diese Gattung einen beachtlichen Teil der Messliturgie ausmacht, der hier nicht in vollem Umfang besprochen werden kann.

Am bedeutendsten in der pastoralen Praxis sind zweifellos die ersten vier Formulare für den Begräbnistag: zwei Totenmessen außerhalb der Osterzeit (A und B), eine in der Osterzeit (C) und drei weitere Gebete für die Begräbnismesse (D).[72] Bereits an dieser Stelle kann vorweggenommen werden, dass es sich bei den liturgischen Texten überwiegend um Neukompositionen im Rahmen der jüngsten Liturgiereform handelt, denn kein einziges dieser Gebete wurde wörtlich aus dem vorherigen *Missale* oder aus älteren Sakramentaren übernommen.[73] Formular A ist besonders von der Hoffnung auf die Auferstehung geprägt, während in B und D die Bitte um Sündenvergebung mehr Gewicht hat. Allein das Formular C für die Osterzeit kennt eine *Collecta*, die ausschließlich für die Hinterbliebenen betet.[74] Anhand des Formulars A[75] wird ersichtlich, dass sich die Präsidialgebete auf ihre jeweilige liturgische Funktion beziehen: Das Tagesgebet verweist auf das österliche Mysterium von Tod und Auferstehung Jesu, weshalb der Tod in Christus auch zur Auferstehung in Christus führen möge. Das Gabengebet verwendet den klassischen Terminus vom *hostias offere pro* und bezieht sich erneut auf den Glauben des/der Verstorbenen an Christus als Erlöser, der ihm/ihr nun ein barmherziger Richter sein möge. Das Schlussgebet bezeichnet die Kommunion als *Viaticum*, stellt damit die Beziehung zum eigentlichen Sterbesakrament her und deutet die eucharistische Mahlgemeinschaft in einem eschatologischen Sinn. Anstelle der neuen *Collecta* ist wahlweise eine Variation einer traditionellen Totenoration möglich, in der die Güte Gottes als sein Proprium bezeichnet wird.[76]

71 Vgl. MB, 1159–1203. Vgl. den Beitrag von Jürgen Bärsch in diesem Band (S. 95–131).

72 Vgl. MB, 1159–1164. Das Messbuch folgt hier im Wesentlichen MRom ³2002, 1191–1195.

73 Bei der alternativen *Collecta* des Formulars A und beim Gebet *Post communionem* des Formulars B handelt es sich um traditionelle Orationen, die nur geringfügig überarbeitet wurden. Vgl. auch den Beitrag von Ansgar Franz in diesem Band (S. 383–407), der ebenfalls feststellt, dass das Gotteslob überwiegend neue oder aus dem evangelischen Bereich übernommene Lieder zum Begräbnis/Totengedenken enthält.

74 MRom ³2002, 1193: *[…] spes quoque nostra firmetur*.

75 Vgl. MRom ³2002, 1191 f.; MB, 1159 f.

76 Das Gebet fand über das Sakramentar von Saint-Denis Einzug in die römische Begräbnisliturgie, vgl. Sicard, Begräbnismesse (s. Anm. 11), 95. – Vgl. auch die Fassung in MRom 1962, 5089 (BEL.SLS 2, [116]; Johnson – Ward).

Schon diese ersten Messen am Begräbnistag zeigen, dass im Zentrum der Requiemmesse die Hoffnung auf die Auferstehung steht, die im Pascha Jesu grundgelegt ist. Die Bitte um Vergebung ist durchaus präsent, aber nicht Teil jeder einzelnen Oration. Die epikletischen Gebetsabschnitte bitten um Teilhabe an der künftigen Auferstehung, um Aufnahme in die Herrlichkeit Christi, um Genuss der ewigen Freuden, um einen gnädigen Richter, um Teilnahme am himmlischen Gastmahl, um Befreiung von den Fesseln des Todes, um Einschreibung in das Buch des Lebens, aber auch um Tilgung der Schuld, um Reinigung und Befreiung. Ein neuer Kommunionvers betont, dass die ewige Ruhe nicht *etwas* ist, das Gott verleiht, sondern *Gott selbst* ist: „Herr, du bist die Ruhe nach Arbeit und Mühen, du bist das Leben nach dem Tod. Herr, gib ihnen die ewige Ruhe."[77] Besonders die als heidnisch kritisierte,[78] zentrale (und eröffnende) Bitte der katholischen Totenliturgie um die ewige Ruhe (*Requiem aeternam …*) wird dadurch christologisch interpretiert. Die beiden Gesänge zum *Introitus* und zur *Communio* wurden – trotz ihres apokryphen Ursprungs (vgl. 4 Esr 2,34 f.) – beibehalten. Es mag an der langen Tradition, der namensgebenden Funktion des Eröffnungsverses, aber auch an den bekannten musikalischen Vertonungen liegen, die man nur als kulturprägend bezeichnen kann.

Die vier neuen Totenpräfationen atmen alle den Geist der bereits im vorkonziliaren *Missale* vorhandenen Präfation,[79] die an erster Stelle übernommen wurde. Diese fand 1919 Einzug in die römische Messliturgie.[80] Alle fünf heute erhaltenen Präfationen zählen zu den besonders freudigen und hoffnungsvollen Texten der eucharistischen Totenliturgie und sind geprägt vom Ostersieg Christi und unserer Hoffnung auf die Auferstehung. Gewiss trug der *Tonus praefationis* dazu bei, dass alles andere als die Auferstehungshoffnung als unvereinbar mit diesem liturgischen Hochgesang angesehen wurde.

Wenn auch die Gebete an sich neu komponiert wurden, schöpft deren Motivik doch aus älteren Quellen. Als Grundanliegen des Zweiten Vatikanischen

77 MB, 1167; MRom ³2002, 1200.

78 Vgl. Hans Hollerweger, Die erneuerte Begräbnisfeier, in: LJ 24 (1974) 13–30, hier: 23 f.; Franz Reckinger, Problematische „ewige Ruhe", in: Gd 5 (1971) 143.

79 Dabei handelt es sich um eine Überarbeitung einer Präfation, wie sie frühere diözesane Messbücher bereits besaßen, vgl. etwa Missale Parisiense anno 1738 publici iuris factum, hg. v. Cuthbert Johnson – Anthony Ward (BEL.S 1), Rom 1993, 1261 (Nr. 296). Vorläufer des Textes können im ambrosianischen, römischen und altspanischen Ritus gefunden werden, doch weist Vieles auf einen altspanischen Ursprung hin, der in einen römischen „Präfationsrahmen" gezwängt wurde, vgl. Johannes Brinktrine, Die neue Präfation in den Totenmessen, in: ThGl 11 (1919) 242–245; Thierry Maertens – Louis Heuschen, Die Sterbeliturgie der katholischen Kirche. Glaubenslehre und Seelsorge, Paderborn 1959, 160, Anm. 163.

80 Vgl. Sacra Congregatio Rituum, Praefationes in Missali Romano inserendae (1. Mai 1919), in: AAS 11 (1919), 190 f., hier: 190.

Konzils hinsichtlich der Totenliturgie wurde formuliert, sie solle „deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken" (SC 81). Dies wurde als Argument gegen den „düsteren Ton"[81] der Requiemmesse verstanden, weshalb all jene liturgischen Texte ausscheiden sollten, „die an einer gewissen negativen Spiritualität mittelalterlichen Geschmacks leiden"[82]. Es sei angemerkt, dass die lateinische *paschalis indoles* das *ganze* Paschamysterium Christi, vom Leiden über das Kreuz bis zur Auferstehung umfasst, während das deutsche Wort *österlich* nur das Ziel des Pascha Christi, die hoffnungsvolle Freude der Auferstehung, beschreibt.[83]

Daneben forderte die Liturgiekonstitution eine eigene Messe für das Kinderbegräbnis.[84] Das heutige Messbuch enthält je ein Formular für getaufte und ungetaufte Kinder, wobei für die getauften Kinder noch drei zusätzliche Orationen zur Wahl stehen. Nach alter Tradition wird niemals für ein getauftes Kind, sondern um Trost für die Hinterbliebenen und ein Wiedersehen im Himmel gebetet. Über das ewige Heil des Kindes herrscht Gewissheit.[85] Auch in den Gebetstexten für ein ungetauftes Kind fehlt die Bitte für das verstorbene Kind, wobei an der Stelle der sicheren Heilsgewissheit die Hoffnung auf das Erbarmen Gottes steht.[86] Gerade in den Gebetstexten für verstorbene Kinder fällt die ausschmückende, pastorale Sprache der deutschen Übertragung im Vergleich zur *gravitas romana* auf.[87]

81 Vgl. Josef A. Jungmann, Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie, SC 81, in: LThK² Vat.II 1, 74.

82 Annibale Bugnini, Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament [dt. Ausgabe hg. v. Johannes Wagner], Freiburg i. Br. 1988, 807.

83 Vgl. Ludwig Bertsch, Befähigung zur Trauer. Die kirchliche Liturgie zu Sterben, Begräbnis und Totengedächtnis – eine Möglichkeit der Trauerarbeit der Angehörigen, in: Hansjakob Becker u. a (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, Bd. 2 (PiLi 4), St. Ottilien 1987, 903–920, hier: 912 f. Vgl. auch Franz, Begräbnisliturgie (s. Anm. 15), 208: „[W]enn Pascha ‚Übergang' bedeutet, dann gehören zum Pascha wesentlich auch Angst, Leiden und Klage."

84 Vgl. SC 82 (DEL 1, 82). Der mittelalterliche Ritus des Kinderbegräbnisses wurde zwar stets in österlicher Freude gefeiert, kannte aber kein eigenes Messformular, da die Totenmesse allein unter dem Gesichtspunkt der Fürbitte gesehen wurde, vgl. Jungmann, Kommentar zu SC 82 (s. Anm. 81), 74.

85 Vgl. MB, 1200–1202.

86 Vgl. MB, 1202 f.

87 Vgl. etwa MRom ³2002, 1195: *Haec munera tibi, Domine, oblata sanctifica, ut, quem parentes a te donatum tibi reddunt infantem, ipsum laeti in regno tuo mereantur amplecti*. Das deutsche Messbuch formuliert: „Herr, unser Gott, heilige die dargebrachten Gaben und tröste die Trauernden durch die Kraft dieses Opfers. Laß die Eltern ihr Kind in der Ewigkeit wiedersehen, das sie jetzt deiner väterlichen Liebe anvertrauen." (MB, 1200).

Ein Blick zurück: Die tridentinischen Totenmessen

Der Ausgangspunkt für die Reform der eucharistischen Totenliturgie war der Stand des *Missale Romanum* von 1962,[88] welches die tridentinischen Texte von 1570[89] beibehalten hatte. Die Orationen der tridentinischen Begräbnismesse, die schon im ersten gedruckten *Missale* der Römischen Kurie von 1474 enthalten waren,[90] sind dem *Vetus Missale Lateranense*[91] entnommen.[92] Innerhalb der unübersehbaren Vielzahl mittelalterlicher Totenmessen lässt sich dieses *Requiem-aeternam*-Messformular ab dem 12. Jahrhundert nachverfolgen, wenngleich die genauen Ursprünge im Dunkeln liegen.[93] Eine Zusammenschau der zeitgenössischen Texte zeigt, dass die schöpferische Phase von liturgischen Gebeten längst abgeschlossen war und man lediglich aus älteren Quellen Formulare mit geringfügigen Änderungen zusammenstellte.[94] Die drei Gebete[95] sind im Vergleich mit der heutigen Totenliturgie deutlich weniger christologisch geprägt und wirken religiös archaischer. Besonders die erste Oration beschreibt Gott als erbarmenden und verschonenden Gott, nicht aufgrund heilsgeschichtlicher Zeugnisse, sondern weil es sein *proprium* sei. Der Tod des Christen wird weniger als Schicksalsschlag für die Angehörigen, sondern als Wille Gottes verstanden, der die dahingeschiedene Seele weder „in die Hände des Feindes übergeben" noch „für immer vergessen" möge. Die Engel erscheinen als Wegbegleiter ins Paradies. Die Hoffnung auf und der Glaube an Gott ist der Grund, weshalb die Seele nicht die Höllenqualen erleiden, sondern die ewigen Freuden genießen möge. Die *Secreta* und die *Postcommunio* bitten um Versöhnung, Reinigung und die ewige Ruhe.

Besonders fällt im tridentinischen Formular das Offertorium auf.[96] Dieser Text wurde erst durch das *Missale* von 1570 prägend für die römische Totenliturgie, zuvor existierten weitere alternative Offertoriumsgesänge. Die an Christus gerichtete Bitte, die Seelen der Verstorbenen von den Qualen der Hölle (*de p[o]enis inferni*), den Tiefen der Unterwelt (*de profundo lacu*) und dem Rachen

88 Vgl. MRom 1962, 5088–5190 (BEL.S 2, [116]–[128]; Johnson – Ward).

89 Vgl. MRom 1570, 4182–4265 (MLCT 2, 649–659; Sodi – Triacca).

90 Missalis Romani editio princeps Mediolani Anno 1474 prelis mandata (Missale secundum consuetudinem Romanae Curiae), hg. v. Anthony Ward – Cuthbert Johnson (BEL.SLS 3), Rom 1996, 330–332 (Nr. 3150. 3162. 3164).

91 Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense. Archivii Basilicae Lateranensis. Codex A65 (olim 65), hg. v. Shin-Ho Chang (MSIL 20), Vatikanstadt 2002, Nr. 1274–1311.

92 Vgl. Placide Bruylants, Les oraisons du Missel Romain. Texte et histoire, 2 Bde. (Études liturgiques 1,1–1,2), Löwen 1952 [Nachdruck: Löwen 1965], hier: Bd. 1, 199.

93 Vgl. Maertens – Heuschen, Sterbeliturgie (s. Anm. 79), 107.

94 Vgl. Bruylants, Oraisons 1 (s. Anm. 92), bes. 198–205.

95 Vgl. MRom 1570, 4194. 4200. 4202 (MLCT 2, 651 f.; Sodi – Triacca).

96 Vgl. MRom 1962, 5096 (BEL.SLS 2, [118]; Johnson – Ward).

des Löwen (*de ore leonis*) zu bewahren, damit der Tartarus sie nicht verschlinge (*ne absorbeat eas tartarus*),[97] galt zu dieser Zeit längst als theologisch bedenklich aufgrund der mangelnden Differenzierung von zeitlicher Läuterung und ewiger Verdammnis.[98] Nach der jüngsten Liturgiereform fiel die Entscheidung leichter, diesen traditionellen Gesang nicht mehr aufzunehmen, da die erneuerte Messliturgie keine Antiphon zum Offertorium mehr vorsah.[99]

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Sequenz *Dies irae*. Noch kurz vor Trient ist vielen Messbüchern eine Sequenz für die Totenmessen unbekannt, doch wird sie sich bald zum „kulturell folgenreichste[n] und darum berühmteste[n] Reimgebet des lateinischen Mittelalters“[100] entwickeln.[101] Betrachtet man den Text in seiner liturgischen Endgestalt, dominiert die Bitte um Rettung im apokalyptischen Endgericht vor der ewigen Verdammnis (*Ne perenni cremer igne*, Str. 15). Der Text unterscheidet nicht streng theologisch zwischen individuellem und allgemeinem Gericht, was für die poetische Gattung auch nicht zu erwarten ist. Die Lage des *miser* ist indes nicht so schlecht, wie es die Anfangsworte der Sequenz vermuten ließen. Vertrauensvoll weiß er [sc. der *miser*] um die Liebe Christi und die Sühnekraft seines Kreuzesopfers,[102] und mit Blick auf Jesu biblisch bezeugtes Handeln kann er hoffnungsvoll bekennen, dass Jesus auch ihm Hoffnung geschenkt habe (*Mihi quoque spem dedisti*, Str. 13). Die Sequenz handelt weder vom Nachlass einzelner Sünden noch von einer Verkürzung der Läuterung, als vielmehr von der Rechtfertigung des sündigen Menschen durch die Gnade Christi (*salvas gratis*, Str. 8), um am Tag des Endgerichts zu den

97 MRom 1570, 4188 (MLCT 2, 650; Sodi – Triacca).

98 Zur Diskussion über diesen Text vgl. Hubert Jedin, Konzil von Trient, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1970, 84–87; Ludwig Ott, Eschatologie. In der Scholastik (HDG 4/7b), Freiburg i. Br. u. a. 1990, bes. 3–19. 85–94; Joseph Stiglmayr, Das Offertorium in der Requiemmesse und der „Seelendurchgang“, in: Der Katholik 93 (1913) 248–255; Adolf Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Freiburg i. Br. u. a. 1902 [Nachdruck: Bonn 2003], 223.

99 Unter den musikalischen Stücken zum Offertorium wird es weiterhin an erster Stelle genannt, vgl. Ordo Cantus Missae. Editio typica altera, Vatikanstadt 1987, 143 (Nr. 394).

100 Fidel Rädle, Dies irae, in: Hansjakob Becker u. a. (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, Bd. 1 (PiLi 3), St. Ottilien 1987, 331–340, hier: 334.

101 Zur Geschichte des *Dies irae* vgl. Jürgen Bärsch, Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche (LQF 90), Münster 2004, 234 f.; Ansgar Franz, „Dies irae, dies illa“. Der Zorn, das Gericht und die Gnade, in: Liturgie und Kultur 3/3 (2012) 14–28; Rädle, Dies irae (s. Anm. 100), 331–340; Alex Stock, „Dies irae“. Zu einer mittelalterlichen Sequenz, in: Jan. A. Aertsen – Martin Pickavé (Hgg.), Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 29), Berlin – New York 2002, 279–291; Kees Vellekoop, Dies ire dies illa. Studien zur Frühgeschichte einer Sequenz (Utrechtse Bijdragen tot de muziekwetenschap 10), Bilthoven 1978.

102 Vgl. Str. 10: *Quaerens me sedisti lassus, / Redemisti crucem passus; / Tantus labor non sit cassus*.

Auserwählten gerechnet zu werden. Trotz ihrer kulturellen Bedeutung galt die Totensequenz als „prominentester Repräsentant eines Todesdenkens [scil. des finster-mittelalterlichen], hinter das man in ein frühzeitliches Licht zurückzukehren suchte“[103], sodass sie 1970 aus dem *Missale Romanum* gestrichen wurde.[104] Heute wird sie aus gutem Grund nicht mehr einseitig als düsterer Drohgesang verstanden, sondern es wird das tiefe Vertrauen auf die Gnade Christi als innerster Kern dieses poetischen Stückes erkannt.[105]

Die einstige Absolution mit *Libera*-Gebet[106] am Ende des *Requiem* wurde 1969 durch eine „Letzte Anempfehlung und Verabschiedung“ (*Ultima commendatio et valedictio*) ersetzt,[107] die „kein Reinigungsritus“ mehr sei, „sondern ein wirklicher Abschiedsgruß, ein Gruß der christlichen Gemeinde an eines ihrer Mitglieder vor der Beisetzung“[108]. Die erneuerte Begräbnisordnung erwähnt explizit die alte Gewohnheit des Opfergangs innerhalb der Begräbnismesse, gibt jedoch keine weiteren Anweisungen dafür.[109] Die Farbe Schwarz kann durch Violett ersetzt werden,[110] die Osterkerze verkündet neben dem Sarg die Hoffnung auf den Sieg Christi über den Tod und das Halleluja wurde vorsichtig in die lateinischen Totenmessen eingeführt,[111] was im deutschen Sprachraum

103 Stock, Dies irae (s. Anm. 101), 280.

104 Dennoch lebt das *Dies irae* in der erneuerten römischen Liturgie fort in der *Liturgia Horarum* als Hymnus in der letzten Woche des Kirchenjahres (vgl. Officium Divinum: Liturgia horarum iuxta ritum romanum. Editio typica altera, Bd. 4, Vatikanstadt 1987, 489–491), im dt. Stundengebet als zweite Lesung der Lesehore am Allerseelentag (vgl. Die Feier des Stundengebetes: Lektionar [...], Heft 1/8, Einsiedeln u. a. 1979, 264–266).

105 Vgl. etwa Franz, Dies irae (s. Anm. 101), 14–28.

106 Vgl. Rituale Romanum. Editio princeps 1614, hg. v. Manlio Sodi – Achille M. Triacca (MLCT 5), Vatikanstadt 2004, 113 (Nr. 472).

107 Vgl. Rituale Romanum: Ordo exsequiarum. Editio typica, Vatikanstadt 1969, 21–23 (Nr. 46–50) (im Folgenden: OExs 1969).

108 Bugnini, Liturgiereform (s. Anm. 82), 810; vgl. auch OExs 1969 (s. Anm. 107), 9 (Praenot. 10).

109 Vgl. OExs 1969 (s. Anm. 107), 21 (Nr. 43); ebenso in: Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebiets, hg. i. A. d. Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln u. a. 1972, 31 (Nr. 6); F.Begräbnis ²2009, 34 (Nr. 51); Manuale 2012, 19 (Nr. 47).

110 Zur Diskussion um die liturgische Trauerfarbe vgl. Jürgen Bärsch, Die nachkonziliare Begräbnisliturgie. Anmerkungen und Überlegungen zu Motiven ihrer Theologie und Feiergestalt, in: Albert Gerhards – Benedikt Kranemann (Hgg.), Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft (EThS 30), 62–99, hier: 79–83.

111 Vgl. OExs 1969 (s. Anm. 107), 21 (Nr. 40); F.Begräbnis ²2009, 34 (Nr. 51); Manuale 2012, 44 (Nr. 30). Letztendlich hatte das *Halleluja* bereits 1967 mit dem *Graduale simplex* im Stillen Einzug in die Begräbnismesse erhalten, vgl. Graduale Simplex. In usum minorum ecclesiarum, Vatikanstadt 1967, 373–35.

mit einer noch größeren Zurückhaltung rezipiert wurde.[112] Die mittelalterlichen Eigenriten der Totenmesse wie das Entfallen von Segnungshandlungen, der Verzicht auf das *Gloria Patri*, die Unterlassung der *Pax* und das modifizierte *Agnus Dei* sind mit der jüngsten Liturgiereform allesamt entfallen, sodass heute gilt: „die Totenmesse ist keine andere Messe, als sie sonst gefeiert wird"[113].

Exkurs in andere westliche Riten

Neben dem römischen Ritus kennt die lateinische Kirche andere Liturgien, die teilweise als Ausdrucksformen (*Usus*), teilweise als eigene Riten bezeichnet werden[114] und weitere Besonderheiten im Hinblick auf das eucharistische Totengedächtnis aufweisen. Mit der altgallischen Liturgie, der altspanischen Liturgie und dem Messritus von Zaire werden exemplarisch eine untergegangene, eine bestehende und eine neu geschaffene Ausdrucksform westlicher Liturgie gewählt.

Altgallische Liturgie

Unter der altgallischen Liturgie versteht man jene Form des christlichen Gottesdienstes, die im Raum Gallien gefeiert wurde, bis sie auf Einfluss der Karolinger im 8. Jahrhundert mehr und mehr von der römischen beeinflusst und schließlich sogar verdrängt wurde.[115]

Die bedeutende Messerklärung,[116] die Bischof Germanus von Paris (496–576) zugeschrieben wurde, jedoch ins 7. oder 8. Jahrhundert zu datieren ist, überliefert eine schlichte, allegorische Deutung des namentlichen Totengedächtnisses anhand der Diptychen, das vor dem Hochgebet stattfand und durch ein *post-nomina*-Gebet im Rahmen des Offertoriums vom Zelebranten

112 Während im latinischen Lektionar stets das *Alleluia* als Evangelienruf angegeben ist (vgl. Missale Romanum: Lectionarium, Bd. 3, Vatikanstadt 1972, 912–931), sieht die deutschsprachige Ausgabe einen Christusruf vor. Nur zu Beginn findet sich der versteckte Hinweis, außerhalb der Fastenzeit könne der Ruf durch das Halleluja ersetzt werden, vgl. Die Feier der Heiligen Messe: Messlektionar […], Bd. 7, Einsiedeln u. a. 1986, 452; Die Feier der Heiligen Messe: Lektionar […], Bd. 7, Freiburg i. Br. u. a. 2020, 463.

113 Rupert Berger, Die Begräbnismesse, in: Gd 5 (1971) 139 f., hier: 140.

114 Vgl. dazu Hans-Jürgen Feulner, „Anglican Use of the Roman Rite"? The Unity of the Liturgy in the Diversity of Its Rites and Forms, in: Antiphon 17 (2013) 31–72, bes. 34–52.

115 Vgl. Meyer, Eucharistie (s. Anm. 55), 154 – 157; Els Rose (Hg.), Missale Gothicum. E codice Vaticano Reginensi latino 317 editum (CCSL 159/4), Turnhout 2005, 11–328, bes. 190–193; Klaus Gamber, Die Meßfeier nach altgallikanischem Ritus. Anhand der erhaltenen Dokumente dargestellt (SPLi 14), Regensburg 1984; Cyrille Vogel, Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources, Washington, DC 1986, 275–277.

116 Ps.-Germanus Parisiensis, Epistolae de ordine sacrae oblationis et de diversis charismatibus ecclesiae, hg. v. Philippe Bernard (CCCM 187), Turnhout 2007, 335–365.

abgeschlossen wurde. Dabei nennt die *Expositio* zwei Besonderheiten: [117] Zum einen handelt es sich explizit um ein Gedächtnis für *Tote*, was für die westlichen Liturgien untypisch ist.[118] Zum anderen wird es durch den Ritus des vollständigen Aufdeckens der Opfergaben unterstrichen. Die Deutung der *Expositio* und das folgende Halleluja verleihen diesem Totengedächtnis einen österlichen Charakter, da es mit der Auferstehung Christi und dem Eingeschrieben-Sein in das Buch des Lebens assoziiert wird.[119] So wird „eine Art himmlische Analogie zur irdischen Liturgie"[120] erbeten. Diese auf kanonische und apokryphe Schriften zurückgehende Vorstellung eines *Liber vitae*[121] wurde schon zur Zeit der Kirchenväter nicht wörtlich verstanden, als ob Gott aus Vergesslichkeit erinnert werden müsste, sondern etwa von Augustinus mit Gottes Vorherwissen gleichgesetzt.[122]

Die wichtigste Quelle für die Totenmessen der altgallischen Liturgie, das *Bobbio-Missale* (GaB), überliefert nur zwei Messen für Verstorbene: Eine *Missa sacerdotis defuncti*[123] und eine *Missa pro defunctis,*[124] worauf fünf weitere Orationen für Verstorbene folgen.[125] Die Gebete der ersten Totenmesse sind zu einem großen Teil mit Gebeten aus dem *Gelasianum Vetus* und dem *Veronense* identisch. Im zweiten Formular fällt auf, dass – im Vergleich zu den römisch-fränkischen Sakramentaren – die Bitte um Sündenvergebung weniger zentral ist.[126]

Das aus der *Expositio* bekannte Motiv vom Eingeschrieben-Sein im Buch des Lebens findet sich nicht nur in den Totenmessen,[127] sondern auch in

117 Ps.-Germanus Parisiensis, Ep. 1,18 (CCCM 187, 348; Bernard): *Nomina autem defunctorum ideo hora illa recitantur qua palleo tolletur, quia tunc erit resurrectio mortuorum, quando adueniente Christo caelum sicut liber plicabitur*.

118 Vgl. Edward C. Ratcliff (Hg.), Expositio antiquae liturgiae Gallicanae (HBS 98), London 1971, 13, Anm. 1.

119 Vgl. etwa die *Collectio post nomina* im sog. *Missale Gothicum*: GaG 376 (CCSL 159/4, 494; Rose): *[…] et nomina eorum, quae recitata sunt, in libro uitae ceneas deputare*.; Gamber, Altgallikanischer Ritus (s. Anm. 115), 38.

120 Angenendt, Toten-Memoria (s. Anm. 15), 182. Ähnlich auch Els Rose, Inscribed in the Book of Life. Liturgical Commemoration in Merovingian Gaul, in: Bonnie Effros – Isabel Moreira (Hgg.), The Oxford Handbook of the Merovingian World, New York 2020, 1012–1030, bes. 1018–1020.

121 Vgl. Jes 4,3; 65,6; Ps 69,29; Das äthiopische Henochbuch 47,3 (JSHRZ 5/6, 589; Uhlig); Dan 12,1; Phil 4,3; Offb 17,8; 20,12.15.

122 Vgl. Augustinus, De civitate Dei 20,15 (CCSL 48, 726; Dombart – Kalb); Angenendt, Toten-Memoria (s. Anm. 15), 195.

123 GaB 524–529 (HBS 58, 161 f.; Lowe).

124 GaB 530–534 (HBS 58, 162 f.; Lowe).

125 GaB 535–539 (HBS 58, 162 f.; Lowe).

126 Ein solches Gebet findet sich nur an zwei Stellen, vgl. GaB 533 f. (HBS 58, 163; Lowe).

127 Vgl. GaB 527 (HBS 58, 161; Lowe).

post-nomina-Gebeten anderer Messformulare, wo teilweise eine namentliche Nennung der Toten vorgesehen ist.[128] An anderer Stelle des *Bobbio-Missale* ist bereits der Schritt weg vom namentlichen Gedächtnis hin zu einem schlichten Verweis auf ein Buch vollzogen.[129] Hier lässt sich die Tendenz erkennen, dass Gebete für größere Gruppen Lebender und Verstorbener zu verrichten waren, die explizit danach verlangt hatten und schriftlich verzeichnet waren. Aus praktischen Gründen war eine namentliche Erwähnung nicht mehr möglich, weshalb man sich darauf beschränkte, das Buch auf den Altar zu legen und an der Stelle des einst namentlichen Gedenkens darauf zu verweisen. Die Notwendigkeit eines eigens dafür vorgesehenen Messformulars ergibt sich aus der karolingischen Liturgiereform, als der altgallische Brauch, im Gebet vor der Opferung die Intentionen der *offerentes* namentlich zu nennen, im Zuge der Romanisierung verboten wurde.[130] Fortan sollten derartige Votivmessen, bei welchen in den Orationen für die entsprechenden Personengruppen gebetet wurde und die besonders in den Klöstern an Bedeutung gewannen, die *post-nomina*-Gebete mit Namensnennung des *offerens* und seiner/ihrer Intention ersetzen.[131] Darüber hinaus war eine namentliche Nennung im Hochgebet möglich, nicht mehr jedoch die altgallische Verbindung mit der Gabenprozession, die eine eigene Ausdrucksstärke besaß.[132]

Insofern zeigt die altgallische Liturgie die Problematik eines quantitativen Anstiegs der Totengedächtnisse, wodurch die individuelle Beziehung verloren geht und das einstige namentliche Verlesenen der Toten dem Verweis auf ein Buch *ante altare* weicht. Die Priester verpflichten sich im Sinne eines tariflichen Vertrags für das Gebet, wobei es nur eine untergeordnete Rolle spielt, ob die entsprechende Person noch am Leben ist, sodass in Messen *pro vivis et defunctis* gleichermaßen für diese gebetet werden kann.[133]

128 So in der *Missa omnimoda*, vgl. GaB 416 (HBS 58, 123 f.; Lowe).

129 Etwa in der *Missa pro uiuos et defunctis*, vgl. GaB 438–440 (HBS 5, 130 f.; Lowe), die sich – weiter ausgestaltet – in zahlreichen späteren Sakramentaren und Totengedenkbüchern finden wird, vgl. Angenendt, Toten-Memoria (s. Anm. 15), 181.

130 Karl der Große ordnete in seiner *Admonitio* im Jahr 789 an, *ut nomina publice non recitentur ante precem sacerdotalem* (Admonitio generalis 54, hg. v. Hubert Mordek u. a. [MGH.FU 16], Hannover 2012, 206]). Bereits davor war Kritik am gallischen Brauch der Namensnennung vor dem Hochgebet geäußert worden, vgl. Rose, Book of Life (s. Anm. 120), 1015 f.

131 Vgl. Angenendt, Toten-Memoria (s. Anm. 15), 180–184; ebd., 192 f.

132 Vgl. Rose, Book of Life (s. Anm. 120), 1015.

133 Vgl. weiterführend Arnold Angenendt, Pro vivis et defunctis. Geschichte und Wirkung einer Meßoration, in: Ders., Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas Flammer – Daniel Meyer (Ästhetik – Theologie – Liturgik 35), Münster ^{2}2005, 385–395; Ders., Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: ebd., 111–190.

Altspanische Liturgie

Die altspanische oder – seit dem 16. Jahrhundert – mozarabische Liturgie weist in Stil und Aufbau Ähnlichkeiten mit der altgallischen auf. Wichtigster Zeuge ist der toledische *Liber mozarabicus sacramentorum* (LM)[134] aus dem 9. Jahrhundert, dessen Gebetstexte zum Teil aus spätantiker Zeit stammen, sowie der *Liber ordinum mozarabicus* (LOMoz).[135] Trotz der arabischen Invasion im frühen 8. Jahrhundert blieb die Eigenständigkeit der spanischen Liturgie gewahrt, bis diese Ende des 11. Jahrhunderts von der römischen verdrängt wurde. Ihr Überleben wurde durch die Herausgabe des *Missale mixtum* (MMix)[136] durch den toledischen Erzbischof, Francisco Jiménez de Cisneros (1436–1517), im Jahr 1500 gesichert. Mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden in Spanien Bestrebungen zu einer Erneuerung der altspanischen Liturgie, sodass 1988 ein *Missale Hispano-Mozarabicum* (MMoz)[137] von der Gottesdienstkongregation konfirmiert wurde.[138]

Exemplarisch für die Totenmessen der mozarabischen Tradition im *Liber ordinum* sei der Blick auf die *Missa generalis defunctorum* gerichtet.[139] In ausschweifender Weise ohne jegliche *gravitas romana* bewegen sich die Gebete hin und her zwischen dem Abschiednehmen und dem Fortleben, der Bitte für die Verstorbenen und die hiesige Gemeinde, der Vergebung der Schuld und dem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, dem Gefühl der Traurigkeit und der Freude auf das ewige Leben. Auch der Glaube an die Wirksamkeit des Messopfers und das Gebet für die Seelenruhe findet sich hier.[140] Das Gebet *post Sanctus* entfaltet eine Theologie des Interims, wobei nicht nur das Bild vom Seelenschlaf bis zur Auferstehung bemüht, sondern auch um Bewahrung der Seelen vor der

134 Vgl. Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes, hg. v. Marius Férotin (MEL 6), Paris 1912 [Nachdruck: Rom 1995 (BEL.SL 4; EL 78)].

135 Vgl. Le liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle, hg. v. Marius Férotin (MEL 5), Paris 1904 [Nachdruck: Rom 1996 (EL 83; BEL.SL 6)].

136 Vgl. Liturgia Mozarabica secundum regulam Beati Isidori […] Missale mixtum, in: PL 85, 109–1036.

137 Vgl. Missale Hispano-Mozarabicum, hg. v. Conferencia Episcopal Española, Toledo 1991.

138 Vgl. Gamber, Codices (s. Anm. 18), 194–205; Meyer, Eucharistie (s. Anm. 55), 158 f.; Joachim Conrad, Die altspanische Liturgie in Toledo als Ausdrucksform mittelalterlichen Landeskirchentums, in: JLH 41 (2002) 55–67; Archdale A. King, Liturgies of the Primatial Sees, London u. a. 1957, 457–628.

139 LOMoz 41 (MEL 5, 417–423; Férotin).

140 Vgl. etwa die *inlatio*, die in ausschweifender Stilistik formuliert: *Nobis sublati, in se translati, ad te prolati, tuo iure uiuunt, qui nostro tempore defecerunt* (LOMoz 41: MEL 5, 420; Férotin).

Hölle gebetet wird.[141] Das Gebet *ad orationem [Dominicam]* bittet sowohl für die Lebenden als auch für die Verstorbenen um Befreiung von den Fesseln des Tartarus.[142] Im Vergleich zu römischen Gebeten wird seltener explizit für die *anima* des/der Verstorbenen gebetet. Wie in der altgallischen Liturgie begegnet häufig das Bild vom Buch des Lebens, in welches die Genannten verzeichnet sein mögen.[143]

Bis ins *Missale Mixtum* aus dem Jahr 1500 konnte sich in der altspanischen Liturgie ein antikes Element erhalten, wenn es im Gebet für die Toten gleichermaßen Bekenner und gewöhnliche Verstorbene aufzählt.[144] Es ist ein Erbe der altkirchlichen Theologie, bei der lediglich Apostel und Märtyrer angerufen werden, während für die restlichen Verstorbenen gebetet wird.[145] Die strikte Trennung von Heiligenverehrung und Gebet für die anderen Toten ist noch nicht in aller Klarheit vollzogen. Erst die revidierte Ausgabe des *Missale Hispano-Mozarabicum* von 1991 trennt zwischen dem *Gedächtnis* (*facientes commemorationem*) der Apostel, Märtyrer und Bekenner[146] auf der einen Seite und dem anschließenden *Gebet* (*offert*) für die übrigen Verstorbenen.[147] Hier zeigt sich eine sehr spät vollzogene Präzisierung der *lex orandi*, die auf dogmatische Einwände zurückzuführen ist.

Als letzte Besonderheit der altspanischen Liturgie sei der Brauch der Brotbrechung in neun Teile und die kreuzförmige Anordnung derselben auf der Patene erwähnt.[148] Die Ähnlichkeit mit der byzantinischen Proskomidie liegt auf der Hand, doch wird in der altspanischen Liturgie keines der Fragmente auf die Toten hin gedeutet. Erst bei der Vermischung, wenn die Partikel *regnum* über den Kelch gehalten und anschließend hineingegeben wird, betet der Priester um Ruhe für die verstorbenen Gläubigen.[149]

141 Vgl. LOMoz 41 (MEL 5, 421 f.; Férotin).

142 Ebd. (MEL 5, 423; Férotin).

143 Vgl. etwa die entsprechenden Gebete in MMix (PL 85, 225B; 483A) am Sonntag vor Epiphanie und am Osterfest.

144 Vgl. MMix (PL 85, 545 f.): *pro spiritus pausantium. Hilarii, Athansasii, […]. Et omnium Pausantium*.

145 Vgl. King, Liturgies of the Primatial Sees (s. Anm. 138), 556 f.

146 Vgl. MMoz 1991, 68 f.: *Facientes commemorationem beatissimorum Apostolorum, et Martyrum […]. Et omnium Martyrum. Item Confessorum Hilarii, […]. Et omnium Confessorum*.

147 Ebd., 69: *Offert Ecclesia Dei sancta Catholica pro animabus omnium pausantium, ut eos Dominus inter agmina beatorum propitius collocare dignetur*.

148 Vgl. King, Liturgies of the Primatial Sees (s. Anm. 138), 615–620. Der Ritus gehörte auch zur Altgallischen und Keltischen Liturgie.

149 Vgl. MMix (PL 85, 119B); MMoz 1991, 77–79. Vgl. dazu auch den Beitrag von Elias Haslwanter in diesem Band (S. 223–248).

Römischer Messritus für die Diözesen von Zaire

Neben der untergegangenen altgallischen Tradition und der altspanischen Liturgie, die an wenigen Orten Spaniens ein Schattendasein fristet, kennt die lateinische Liturgie weitere Ausdrucksformen neuerer Zeit wie den französischsprachigen Römischen Messritus für die Diözesen von Zaire, der 1988 von der Gottesdienstkongregation bestätigt wurde.[150]

Das Totengedenken im Eucharistischen Hochgebet von Zaire ist eine Synthese aus dem zweiten und vierten Hochgebet.[151] Eine Besonderheit stellt jedoch das anfängliche *Sich-in-die-Gegenwart-Gottes-Stellen* dar, wozu der Priester spricht:

> „Vereinigen wir uns mit allen Jüngern Christi, die diese Erde verlassen haben und die ausruhen von ihren Mühen bei Gott. Vereinigen wir uns mit all jenen, die, auch wenn sie zu ihren Lebzeiten Christus nicht gekannt haben, doch mit aufrichtigem Herzen Gott gesucht haben. Mit seiner Hilfe haben sie seinen Willen erfüllt und sind bei ihm. Mit allen, die im Frieden Schlafen, bilden wir eine einzige Familie. Möge diese Eucharistiefeier uns alle zu einer Familie versammeln vor Gott."[152]

Nach einem Augenblick der Stille folgt eine Anrufung nach Art der Allerheiligenlitanei, worauf die Gemeinde stets mit „Sei(d) mit uns" antwortet. Dabei werden nicht nur Maria und verschiedene Stände der Heiligen angerufen, sondern auch „Ihr, unsere rechtschaffenen Ahnen"[153]. Diese Anrufungen stehen in enger Verbindung zum Ahnenkult, der bereits 1982 durch die Approbation eines Heimholungsritus (KurovaGuva-Ritus) für die Shona in Simbawe Aufnahme in die katholische Liturgie fand.[154]

Die *Présentation* des Zairer Messritus sieht diesen Ritus in der *Communio Sanctorum* theologisch begründet, die Bestandteil aller eucharistischen Liturgien

150 Vgl. Missel Romain pour les Diocèses du Zaïre, hg. v. Conférence épiscopale du Zaïre, Kinshasa 1989. Vgl. außerdem die ausführliche Veröffentlichung des Missionswissenschaftlichen Instituts *Missio* unter Leitung von Ludwig Bertsch, Der neue Meßritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie (TDW 18), Freiburg i. Br. u. a. 1993. Sie beinhaltet u. a. die im Folgenden zitierte Übersetzung des *Römischen Meßbuchs für die Diözesen Zaires* [MB-Zaire], 67–100, sowie eine Übersetzung der *Présentation de la liturgie de la messe* (5. Juli 1989), 24–65.

151 Vgl. MB-Zaire, 49 (TDW 18, 85; Bertsch).

152 MB-Zaire, 6 (TDW 18, 69; Bertsch).

153 MB-Zaire, 7 (TDW 18, 69 f.; Bertsch). Vgl. Missel Romain (s. Anm. 150), 87: „Vous, nos ancêtres au coeur droit, R/ Soyez avec nous."

154 Vgl. Gabriele Röhrig, Die Heimholung der Toten. Christliche Ahnen(ver)ehrung bei den Shona in Zimbawe, in: Hansjakob Becker u. a (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, Bd. 2 (PiLi 4), St. Ottilien 1987, 1227–1247. In diesem Ritus wird nicht nur für den Verstorbenen gebetet, sondern er selbst wird gebeten, Fürsprache für die Lebenden bei Christus einzulegen und für seine Familie zu sorgen.

sei.[155] Die Anrufung der Ahnen, die redlichen Herzens waren, liege „auf der gleichen Linie, insbesondere im Hinblick auf das menschliche und religiöse ‚Ideal', das sie vor allem für ihre Nachkommen darstellen, und die Lebensgemeinschaft, die sie mit ihnen und letztendlich mit der ganzen Familie der Seligen und Freunde Gottes im Himmel und auf Erden verbindet"[156]. Der Titel „Ahne" sei im afrikanischen Kontext eine Ehrenbezeichnung, die auf einen gerechten, gottesfürchtigen Vorfahren mit hoher Bedeutung für die Gesellschaft und den Glauben beschränkt sei. Ihre Verehrung erscheine „als eine Weise des Zugangs zum Göttlichen durch die Fürsprache, die die rechtschaffenen Ahnen insbesondere für ihre Nachkommen bei Gott einlegen"[157]. Daher sei beim Ritus des *Sich-in-die-Gegenwart-Gottes-Stellens* zu Beginn der Eucharistiefeier „die Anrufung der rechtschaffenen Ahnen, die kraft der Verdienste Christi mit Gott verbunden sind, gerechtfertigt, so wie die römische Liturgie von alters her Abels, des Gerechten, Abrahams und Melchisedeks gedenkt"[158].

Dabei können einige theologische und praktische Schwierigkeiten nicht übersehen werden, welche der Ahnenkult in so enger Verbindung zur Heiligenverehrung mit sich bringt.[159] Gerade in Hinblick auf vergangene ethnische Konflikte mag jemand für die einen als rechtschaffener Ahne gelten, der für andere das genaue Gegenteil darstellt. Will man die Ahnen so weit in die Nähe der Heiligen rücken, sind ferner die geltenden Kriterien eines Ahnen wie der natürliche Tod oder die angemessene Bestattung – gerade in Hinblick auf das christliche Martyrium – zu hinterfragen.[160] Die Liebe innerhalb der *Communio Sanctorum*, die den Tod überwindet, findet von den Anfängen des Christentums an Ausdruck im Gebet *füreinander* (*orare pro*). Gerade dieses Gebet wird den Ahnen im Ritus von Zaire vorenthalten. Ein möglicher Weg, der die zentralafrikanische Spiritualität berücksichtigt, könnte ein Gebet für die Ahnen sein, das durchaus ihre großen Verdienste dankbar herausstellt, wie es bei den Orationen für verstorbene Bischöfe in den alten Sakramentaren üblich war[161] und auch heute im Verabschiedungsgebet[162] vorgesehen ist, dabei aber nicht auf das Gebet um Vergebung des Unvollkommenen und die Aufnahme in das Reich Gottes

155 Vgl. Présentation, 60–71 (TDW 18, 44–48; Bertsch).

156 Ebd., 62 (TDW 18, 45; Bertsch).

157 Ebd., 65 (TDW 18, 46; Bertsch).

158 Ebd., 36 (TDW 18, 37; Bertsch).

159 Vgl. die bleibenden „Unsicherheiten" bzgl. des Heimholungsritus bei Röhrig, Heimholung (s. Anm. 154), 1241.

160 Zu den Kriterien der afrikanischen Ahnen vgl. François Kabasélé, Eucharistiefeier in Schwarzafrika, in: Bertsch, Meßritus im Zaire (s. Anm. 150), 123–183, hier: 159.

161 Vgl. Ve 1151–1160 (RED.F 1, 145 f.; Mohlberg); GeV 1628–1647 (RED.F 4, 238–240; Mohlberg); GrH 1010–1014 (SpicFri 16, 346 f.; Deshusses).

162 Vgl. Manuale 2012, 52 (Nr. 46); vgl. auch die *Ultima commendatio et valedictio* in OExs 1969 (s. Anm. 107), 23 (Nr. 48).

verzichtet. Schließlich wäre zu überlegen, ob das Anliegen der *Gemeinschaft* mit den Toten statt in einer anrufenden Verehrung nicht in einem ausgeprägten *una cum* deutlicher zum Ausdruck komme, welchem die raum-, zeit-, völker- und todesüberspannende Dimension des vergegenwärtigten Paschas Christi zu Grunde liegt.

Conclusio

In Hinblick auf die jüngste Liturgiereform fällt auf, dass besonders die Reform der Totenmessen mit zahlreichen Neuschöpfungen einherging. Dabei entfielen auch traditionsreiche euchologische Texte aus dem *Veronense* und *Altgelasianum*, von denen man eine weit über tausendjährige liturgische Verwendung annehmen darf.[163] Mit der Streichung der drei Gedächtnistage wurde ein besonders altes Erbe der lateinischen Kirche aufgegeben, aus dem sich die Verbindung von christlichem Totengedächtnis und Eucharistiefeier überhaupt erst entwickelt hatte.[164] Dennoch lässt sich feststellen, dass die grundsätzliche Gebetsmotivik beibehalten wurde, was nicht zuletzt an der Integration einzelner Wendungen älterer römischer Orationen liegt.

Innerhalb der neu geschaffenen oder überarbeiteten Gebete fällt an erster Stelle auf, dass nicht mehr für die *anima defuncti* gebetet wird. Nach Kaczynski möchte man durch dieses spezifische Gebet für die Seele „einem dualistischen und spiritualistischen Mißverständnis wehren: Dem ganzen Menschen gilt die Sorge und Liebe der Kirche; als ganzer soll er auferstehen“[165]. Kaczynskis Hinweis, der Seelenbegriff sei reduziert, aber nicht grundsätzlich abgelehnt worden, trifft nur auf die lateinischsprachige Liturgie zu, nicht auf die deutschen Über-

163 Etwa die Gebete für einen verstorbenen Papst, vgl. MRom 1962, 5125–5127 (BEL. SLS 2, [122]; Johnson – Ward). Die Gebete stammen aus Ve 1157.1160 (RED.F 1, 146; Mohlberg) bzw. GeV 1628.1630.1642 (RED.F 4, 238–240; Mohlberg). Ebenso wurde die Messe „Für alle auf dem Friedhof Ruhenden“ gestrichen, die sich bereits in GeV 1680–1684 (RED.F 4, 245; Mohlberg) fand, vgl. MRom 1962, 5182–5184 (BEL. SLS 2, [127] f.; Johnson – Ward).

164 Wenngleich die Begehung dieser Tage eher im monastischen als im pfarrlichen Alltag möglich ist, erscheint diese Streichung aufgrund der langen römischen Tradition als besonders fraglich, zumal hier weder theologische Bedenken noch pastorale Gründe anzuführen sind.

165 Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie (s. Anm. 15), 220. Ähnlich auch Bugnini, Liturgiereform (s Anm. 80), 811; Matthias Kliegel – Patrick Schödl, Sterbebegleitung und Begräbnis nach dem Zweiten Vaticanum, in: Hansjakob Becker u. a (Hgg.), Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit, Bd. 2 (PiLi 14), St. Ottilien 2004, 1087–1196, hier: 1089.

setzungen.[166] Bereits Josef Ratzinger kritisierte diese Tendenz scharf und machte dafür die Theologie des 20. Jahrhunderts verantwortlich, die die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele als platonisch und die Unsterblichkeit der Seele als unbiblisch abwerte. Hier habe die zeitgenössische Theologie einen unglücklichen Einfluss auf die altkirchliche *lex orandi* mit dem Gebet für die unsterbliche Seele ausgeübt, die keineswegs im Gegensatz zum Auferstehungsglauben stehe.[167] Dabei könnte die traditionelle katholische Gebetssprache ein umso größerer Trost für die Angehörigen sein, da sie sowohl die Erwartung der Auferstehung des bestatteten Leibes beinhalte, als auch *schon jetzt* das Fortleben und die Begegnung der Seele – die es freilich zu erklären gilt – mit dem dreifaltigen Gott verkünde.

Innerhalb der Gebetsmotivik kommt der Bitte um Sündenvergebung eine zentrale Bedeutung zu. Während diese Bitte im gegenwärtigen Messbuch ein Gebetsanliegen unter anderen ist, war sie in der tridentinischen Liturgie das einzige und alles dominierende Motiv der Totenmessen. In der altgallischen Liturgie zeigt sich erst sehr spät eine strikte Differenzierung zwischen der Bitte um Sündenvergebung und der Verehrung der Heiligen, was im Ritus der Ahnenverehrung im Zairer Messritus erneut ineinander übergeht. Dennoch gehört das Gebet um postmortalen Sündennachlass wesentlich zur lateinischen Totenliturgie, das nicht einfach als frühmittelalterliches Additum abgetan werden kann, während das Altertum „eine völlig österliche Sterbeliturgie“[168] hinterlassen habe. Selbst Augustinus, obwohl er sich der Heiligkeit seiner verstorbenen Mutter sicher war, richtet das Gebet vor allem auf die Sündenvergebung.[169] In den Totenmessen im *Veronense*,[170] im *Gelasianum Vetus*[171] und im *Gregorianum*

166 Vgl. etwa die *Super oblata* zum Jahresgedächtnis, die in der lateinischen Version das Gebet *pro anima famuli tui N.* kennt, im Deutschen dagegen „für deinen Diener (deine Dienerin) N.“ betet (MRom ³2002, 1199; MB, 1165). Auch Kaczynskis Verweis auf das alte Gebet *Proficiscere, anima christiana* trifft nicht zu, da im dt. Buch erneut die *anima* mit „Bruder / Schwester in Christus“ übertragen wurde, vgl. F.Krankensakramente ²1994, 170.

167 Vgl. Ratzinger, Eschatologie, 92: „Der Gedanke, daß es unbiblisch sei, von der Seele zu sprechen, setzte sich bis zu dem Grade durch, daß selbst das neue Missale Romanum von 1970 den Terminus anima aus der Totenliturgie verbannte“.

168 Maertens – Heuschen, Sterbeliturgie (s. Anm. 79), 109. Auch der französische Kulturhistoriker Philippe Ariès will in seinem monumentalen Opus feststellen, die ersten Totenmessen seien keine Gebete für die Verstorbenen gewesen, sondern „eher gottgefällige Handlungen aus Anlaß des Todes der Gerechten, der heiligen Märtyrer, der Christen, die in der Gemeinschaft der Kirche gestorben und zu Seiten der Märtyrer bestattet waren.“ (Philippe Ariès, Geschichte des Todes, München – Wien 1980, 190).

169 Vgl. Augustinus, Confessiones 9,13,35–37 (CCSL 27, 153 f.; Verheijen): *pro peccatis matris meae depcrecor te*.

170 Vgl. Ve 1138–1160 (RED.F 1, 144–146; Mohlberg).

171 Vgl. GeV 1607–1695 (RED.F 4, 234–247; Mohlberg).

Hadrianum[172] dominiert bereits – mit Ausnahme der Texte für verstorbene Hierarchen – das Gebet um Sündenvergebung.[173] Auch im Osten ist die Bitte um Sündennachlass seit frühester Zeit wesentliches Element des eucharistischen Totengedächtnisses.[174] Das Eintreten der Glieder Christi füreinander endet nicht mit dem Tod:

> „Da nämlich der Tod nicht als Ende des Lebens, sondern nur als Grenze zwischen zwei Lebensabschnitten gesehen wurde, konnte das Gebet, mit dem man dem Sterbenden vor seinem Tode beistand, ganz selbstverständlich zur Fürbitte für den Verstorbenen werden, die dann mit der Bestattung nicht aufhöre."[175]

Trotz der Kritik an übertriebener Klage war bereits in der frühen Kirche die Totenliturgie kein reines Auferstehungsfest und man unterschied den Tod „normaler" Gläubiger durchaus vom Martyrium der Heiligen, denn man „wußte sie nun ‚vor dem Richterstuhl Christi' (2 Kor 5,10) und wagte keineswegs in jedem Fall anzunehmen, daß die Verstorbenen mit ihrem Tod bereits in die unmittelbare Nähe Gottes und in die volle Gemeinschaft mit dem Auferstandenen gelangt seien"[176]. Dass der freudige Charakter des Märtyrergedächtnisses nicht mit dem „normalen Begräbnis" gleichzusetzen ist, gilt auch für jenes viel zitierte Schreiben des Johannes Chrysostomus, wonach im Christentum die Freudenlieder das Klagegeschrei beim Begräbnis ersetzt hätten.[177] Ein rein freudig-österlicher Charakter der frühchristlichen Totenliturgie bleibt Postulat der Nachwelt,

172 Vgl. GrH 1010–1017 (SpicFri 16, 346–348; Deshusses).

173 Vgl. Antoine Chavasse, Le Sacramentaire Gélasien (Bibliothèque de théologie 1), Paris – Tournai 1958, bes. 61–71. 470–495; Martin Klöckener, Die Eucharistiefeier für die Toten. Theologische Motive und Neuakzentuierungen in der altrömischen und frühmittelalterlichen Euchologie, in: Paul van Geest u. a. (Hgg.), Sanctifying Texts, Transforming Rituals. Encounters in Liturgical Studies [FS Gerard A. M. Rouwhorst] (Brill's Studies in Catholic Theology 5), Leiden – Boston 2017, 55–80; Sicard, Begräbnismesse (s. Anm. 11), 94.

174 So wird im ältesten Totengebet der Christenheit während der Eucharistiefeier gebetet, Gott möge der Verfehlungen und Sünden der Toten nicht gedenken (μὴ μνησθῇς) (Sar. 18; OCA 249, 68; Johnson). In Const. Apost. 8,16,6 ist die Interzession für die Toten im Hochgebet eine schlichte Bitte *für* (ὑπὲρ) diese (SChr 336, 206; Metzger), doch findet sich die spezifische Bitte um Sündenvergebung für die Toten an späterer Stelle, vgl. ebd., 8,41 (SChr 336, 256–258; Metzger).

175 Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie (s. Anm. 15), 207.

176 Ebd., 207.

177 So bei Adolf Adam – Winfried Haunerland, Grundriss Liturgie, Freiburg u. a. [11]2012, 359; Reiner Kaczynski, Theologischer Kommentar, SC 81, in: HThKVatII 2, 1–228, hier: 165; Kliegel – Schödl, Sterbebegleitung und Begräbnis (s. Anm. 165), 1088 f. – Chrysostomus hatte jedoch kein normales Begräbnis, sondern ein dreifaches Martyrium vor Augen, vgl. Chrysostomus, De sanctis Martyribus Bernice et Prosdoce, et Domnina matre earum 3 (PG 50, 629–640, hier: 634).

nicht das Ergebnis historischer Forschung. In diesem Sinn ist auch der in SC 81 geforderte „paschale" Charakter zu verstehen, der die Totenmesse nicht zu einem Auferstehungsfest macht, sondern das ganze Pascha Christi umfasst, zu dem auch die Lebenshingabe Jesu „zur Vergebung der Sünden" gehört. Im Bittgebet über die Grenzen des Todes hinaus nimmt die Kirche als *Communio Sanctorum* auch die Realität des Unvollkommenen im menschlichen Leben ernst, ohne das Ziel des Pascha Christi, die Auferstehung, aus dem Blick zu verlieren.

Gedächtnis der Verstorbenen in den orientalischen Liturgien und Traditionen

Thomas Kremer

Einleitung

Vielfältig, in poetischen Worten und mit ausdrucksstarken Zeichen und Symbolen präsentiert sich das Gebet für die Verstorbenen in den orientalischen Liturgien der syrischen und armenischen, der koptischen und der äthiopischen Tradition. Weit davon entfernt, die Fülle der Artikulationsformen und liturgischen sowie volksfrommen Praktiken, der theologischen Motive und der hinzutretenden Vorstellungen des Volksglaubens in Gänze einfangen zu können, versucht der vorliegende Beitrag, einen exemplarischen, aber doch repräsentativen Einblick in Spezifika und Leitgedanken einzelner orientalischer Traditionen zu gewähren. Im Mittelpunkt steht dabei der unerschütterliche Glaube an die Erlösung und die eschatologische Hoffnung, die sich in recht unterschiedlichen theologischen Zugängen Ausdruck verschaffen. So stellen die orientalischen Liturgien einen für viele Christen des lateinischen Abendlandes und des aus der Perspektive vieler Orientalen ebenfalls westlich von ihnen zu lokalisierenden byzantinischen Traditionskreises einen verborgenen Schatz dar.[1]

[1] Eine inspirierende, essayartige Einführung in die Thematik, gleichwohl mit Schwerpunkt auf der byzantinischen Tradition, bietet Filippo Santi Cucinotta, Il corruttibile verso l'incorruttibilità. Teologie e liturgie delle esequie nell'oriente cristiano, in: Pietro Sorci (Hg.), La celebrazione cristiana delle esequie, Trapani 2012, 47–82.

DOI 10.17438/978-3-402-25130-0

1 Syro-occidentalische (westsyrische) Tradition – die Vorfastenzeit als Zeit des Totengedächtnisses innerhalb des Kirchenjahres

Überblick über die Praxis der verschiedenen westsyrischen Kirchen

Das Gebet für die Verstorbenen findet in den Riten seinen festen Ort im Kirchenjahr und ist damit eingebunden in einen ekklesiologischen Kontext. Generell ist in den östlichen Riten jeder Samstag in besonderer Weise dem Gedächtnis der Verstorbenen gewidmet. Die westsyrische Tradition pflegt zudem als eine ihrer herausstechenden Besonderheiten mehrere Sonntage des Totengedächtnisses vor Beginn der Großen Fastenzeit. Während von westlichen Gläubigen der November mit Allerheiligen und Allerseelen als Totenmonat begangen wird, so ist es in den Kirchen der syrischen Tradition der Februar, in dem etwa in den katholischen Ostkirchen besonders viele Stiftungsmessen für Verstorbene gefeiert werden.[2]

Die Syrisch-Orthodoxe Kirche gedenkt am vorletzten Sonntag vor der Fastenzeit aller verstorbenen Priester und am darauffolgenden aller zu Gott heimgegangenen Gläubigen.[3] In der Maronitisch-Katholischen Kirche wird eine dreiwöchige Vorfastenzeit durch den Sonntag der verstorbenen Priester, den aller Aufrechten und Gerechten und den Sonntag aller verstorbenen Gläubigen geprägt.[4] Dasselbe Gedächtnis begeht die Syrisch-Katholische Kirche an den letzten drei Freitagen vor der Großen Fastenzeit. Sowohl die auffällige Schwerpunktsetzung im Kirchenjahr als auch der besondere Inhalt der einzelnen Gebetstexte stechen ins Auge.[5] Im Folgenden werden exemplarisch die liturgischen Texte der Maronitisch-Katholischen Kirche betrachtet.[6] Dabei sind es vor allem

2 Vgl. Jean Tomajean, Les trois vendredis consécutifs pour la commémoration des défunts, et le culte des morts dans la liturgie syrienne, in: ParOr 2 (1971) 379–388, hier: 380–382.

3 Vgl. Anton Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. Eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3,3/5), Paderborn 1910, 188–191. Die Texte finden sich im Penqitho, dem Offizium für die Sonn- und Feiertage. Für das sechste Jahrhundert ist bei Severos von Antiochien der Brauch bezeugt, als Ausdruck eines besonderen Mitgefühls einen Totengottesdienst an den Gräbern der Fremden und Armen zu feiern; vgl. Tomajean, Les trois vendredis consécutifs (s. Anm. 2), 383 f.

4 Vgl. Andreas Heinz, Die Heilige Messe nach dem Ritus der Syrisch-maronitischen Kirche (Sophia 28), Trier 1996, 48; vgl. auch Tomajean, Les trois vendredis consécutifs (s. Anm. 2).

5 Die Kirchen der westsyrischen Tradition in Indien folgen im Allgemeinen den Gebräuchen ihrer orientalisch-orthodoxen Mutterkirche.

6 Im Jahr 1996 wurde die erste deutsche Übersetzung der maronitischen Liturgie publiziert: Heinz, Die Heilige Messe (s. Anm. 4). Dabei konnte Andreas Heinz auf das kurz zuvor 1992 veröffentliche neue maronitische Messbuch zurückgreifen. Leider war diesem eine nur unwesentlich längere Lebensdauer beschieden als dem Missale Romanum von 1965.

das jeweilige Eröffnungsgebet sowie die einzelnen Teile des Ḥūsōyō[7] sowie die Masmūrē[8] sowie gelegentlich weitere Gesänge des Propriums, welche als eigene Dichtungen der (west)syrisch-maronitischen Tradition am stärksten ein genuines Gedankengut transportieren.

Die drei Sonntage der Vorfastenzeit im Maronitischen Ritus

Im Maronitischen Ritus ist der dritte Vorfastensonntag dem Gedächtnis der verstorbenen Priester und Bischöfe gewidmet. So beginnen diese drei Wochen mit dem Gebet für diejenigen, die in den besonderen Dienst der Nachfolge gerufen sind. Im Eröffnungsgebet heißt es:

> „O Jesus, unser Herr, wahrhaftiger Hohepriester, würdige uns, das Gedächtnis unserer Väter, der Bischöfe, und unserer Brüder, der Priester, zu begehen, die deine Herde leiteten, deinem Altar dienten, deine Mysterien austeilten und aus diesem Leben schieden. Mögen sie Anteil erlangen mit deinen aufrichtigen Bischöfen und Priestern, auf dass sie dir gemeinsam lobsingen und dich ehren, samt deinem Vater und deinem Heiligen Geist, in Ewigkeit. Amen.“[9]

Bald schon empfand man manche Texte zu Beginn der Liturgie im Ḥūsōyō (s. dazu Anm. 7) als ungeeignet, entdeckte Fehler und wollte das Œuvre um weitere Texte bereichern. So wurden die erneuerten liturgischen Bücher bereits 2005 durch eine abermals stark überarbeitete Fassung abgelöst. Während derzeit also nur eine deutsche Übersetzung des „Übergangsmessbuchs“ vorliegt, wird in Bälde in Eichstätt unter dem Titel „Qurbono. Die Eucharistiefeier nach dem Ritus der syrisch-maronitischen Kirche von Antiochien“ eine neue Ausgabe erscheinen, die im Wesentlichen auf der neuesten Ausgabe des maronitischen Messbuchs basiert. Für die vorliegende Untersuchung wurde die offizielle syrisch-arabische Ausgabe, كتاب الخدمات المتبدّلة بحسب أزمنة السنة بحسب طقس الكنيسة الأنطاكيّة السريانيّة المارونيّة القدّاس, Bd. 1: الطقسيّة (من البدء حتى العنصرة), Bkerke 2005, verwendet. Für die betreffenden Texte, d. h. die Eröffnungsgebete und die Ḥūsōyē, die dort bedauerlicherweise nur in arabischer Sprache vorliegen, wurde eine eigene Übersetzung vorgelegt. Ein spezielles Problem besteht insofern, als heute nicht erkennbar ist, in welchem Grad die Redaktoren des neuesten Messbuchs die alten syrischen Vorlagen abgeändert haben.

7 Unter Ḥūsōyō (wörtlich: Vergebung, Reinigung, syr. ܚܘܣܝܐ) verstehen die Kirchen der syro-occidentalischen Tradition den als Vergebungsgebet verstandenen Weihrauchritus zu Beginn der Eucharistiefeier. Das Ḥūsōyō besteht seinerseits wiederum aus den Teilen Prūmyōn (Proömium, also eine Einleitung), Sedrō (wörtlich: Ordnung; gemeint ist das zentrale priesterliche Gebet im Ḥūsōyō) und ʿEṭrō (eigentlich: „Wohlgeruch“, abschließendes Gebet des Weihrauchritus).

8 Singular: Masmūrō, wörtlich: Psalm. Es handelt sich dabei um eigene Dichtungen, und zwar einen dreistrophigen, metrischen Gesang nach Art der Psalmen.

9 ܩܘܪܒܢܐ ܕܡܪܢ (s. Anm. 6), I/225.

Im Ḥūsōyō betet die Maronitische Kirche sodann:

> Prūmyōn: „Lasst uns Lob, Ehre und Ruhm emporsenden dem Vater, der Priester erwählt, damit sie ihm dienen, auch dem Sohn, der sie den Vollzug seiner Mysterien lehrt, auch dem Heiligen Geist, der ihr Opfer heiligt. Ihm, dem Guten, gebühren Ehre und Ruhm an diesem Gedenktag und an allen Tagen unseres Lebens in Ewigkeit. Amen."
>
> Sedrō: „Dir sei Lob und Dank, Jesus Christus, unserem Herrn, dessen Priestertum nicht vergeht!
>
> Vor dir gedenken wir heute unserer Väter, der Bischöfe, und unserer Brüder, der Priester, die ihren Dienst vollendet haben und von uns geschieden sind; ist doch kostbar in deinen Augen der Tod deiner Aufrechten,[10] denn sie haben dich auf ihren Händen getragen, dein gläubiges Volk zu deinem Mahl geladen, dein Wort und deine Botschaft den Menschen verkündet und deine Herde wohl geleitet.
>
> Dich bitten wir nun, o unser Herr, beim Duft dieses Weihrauchs: Nimm sie auf und verzeihe ihnen, was sie in ihrem Dienst versäumt haben. Und wie du sie in diesem Leben zu hoher Ehre erwählt hast, so bekleide sie nun mit der Herrlichkeit deines Priestertums, mit dem Gewand der Aufrechten, unter dem Schutz deiner beiden Apostel Petrus und Paulus, die dir wahrhaftig gedient haben. Ordne sie ein unter die Kinder des Lichtes in der Kirche der Erstgeborenen, und lass sie kosten die Freude deiner glorreichen Mysterien, die sie feierten in der Gemeinschaft der Propheten, Apostel, Bischöfe und heiligen Priester. So erweisen sie dir Ehre und sagen dir Dank, auch deinem Vater und deinem Heiligen Geist in Ewigkeit. Amen."
>
> ʿEṭrō: „Nimm, unser Herr, unsere Gebete und unseren Wohlgeruch an und schenke dadurch den verstorbenen Dienern deiner Mysterien die Belohnung eines guten Sohnes und eines treuen Verwalters. In deiner großen Gnade vergib ihnen ihre Sünden und gedenke auf deinem himmlischen Altar all ihrer Opfer- und Weihrauchgaben, die sie dir darbrachten. Lass sie teilhaben an der Glückseligkeit deiner heiligen Aufrechten. Zusammen mit ihnen senden wir dir Ehre und Dank empor in Ewigkeit. Amen."[11]

Allein der Umstand, dass für den verstorbenen Klerus ein eigener Totensonntag begangen wird, zeigt dessen besondere Wertschätzung. Bischöfe und Priester gelten als von Gott zu hoher Ehre erwählt, mit göttlicher Gnade erfüllt und geheiligt, und sie werden zugleich Väter und Brüder genannt. Der heilige Dienst am Altar und die Spendung der Sakramente stehen im Zentrum. Gemäß der allgemeinen Symbolik des Ḥūsōyō verbindet sich mit dem Weihrauch der Gedanke der Sündenvergebung, die für die verstorbenen Kleriker erbeten wird. Ganz typisch für die syrische Theologie im Allgemeinen ist die Kleidungsmetapher, die sich ursprünglich auf das Glanz ausströmende Ehrenkleid des Menschen vor

[10] Zur kongruenten Übersetzung der Begriffe „Aufrechte" und „Gerechte" s. Anm. 14.

[11] ܪܘܫܡܢܝ ܩܕܡ (s. Anm. 6), I/226 f.

dem Sündenfall bezieht.[12] In analoger Weise mögen die verstorbenen Geistlichen erlöst werden, indem sie auf ewig mit der Herrlichkeit des Priestertums Christi bekleidet werden. Auch in der Ewigkeit bleiben sie Priester in der „Kirche der Erstgeborenen", wie die syrische Tradition die Gemeinschaft der im Himmel Erlösten bezeichnet. Klar ausgeprägt ist die Vorstellung einer himmlischen Liturgie. Passend zu diesen Texten wird als Evangelium das Gleichnis vom treuen Knecht (Lk 12,42–48) verkündet.[13]



Abb. 1: Die Darstellung für den Sonntag der verstorbenen Priester ist mit den Worten „Unsere Väter, die Priester" (ܐܒܗܬܢ ܟܗܢܐ) überschrieben. Sie zeigt die entschlafenen Priester, die in der Ewigkeit auf dem himmlischen Altar die heiligen Geheimnisse feiern. Dies geschieht vor einer eschatologischen Darstellung der Deesis, bei der die Gottesmutter und Johannes der Vorläufer den Pantokrator flankieren, umgeben von einer Schar von Heiligen sowie von Engeln mit Trompeten und Waagen. Ikone von P. Abdo Badwi OLM, vgl. Abdo Badwi, L'Iconographie de l'Année Liturgique de l'Église Syro-Maronite (Art Sacré 1), Kaslik ^{2}2014, 121–126.

12 Grundlegend ist der Aufsatz: Sebastian Brock, Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition, in: Margot Schmidt (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter (Eichstätter Beiträge. Philosophie und Theologie 4), Eichstätt 1982. Vgl. auch Thomas Kremer, Mundus primus. Die Geschichte der Welt und des Menschen von Adam bis Noach im Genesiskommentar Ephräms des Syrers (CSCO 641), Leuven 2012, 226–233.

13 Die alttestamentlichen Bezüge des Messbuchs von 1992 wurden hingegen entfernt. Dort war noch die Rede davon, dass sie in den „Schoß Abrahams" zurückkehren und als Gefährten von Aaron und Samuel nun die himmlische Liturgie mitvollziehen mögen, und Christus wurde pointiert als „Hohepriester" bezeichnet. Diese bewusste textliche Veränderung, die sicherlich eine Abweichung von der alten handschriftlichen Tradition darstellt, erschließt sich mir nicht.

Der folgende Sonntag, der zweite Vorfastensonntag, ist dem Gedächtnis aller „Aufrechten (bzw. Rechtschaffenen) und Gerechten“ gewidmet, steht also im Zeichen des Allerheiligengedächtnisses. Diese Begrifflichkeit, die uns bereits in den Texten des Priestersonntags begegnete, spiegelt sehr altes syrisches Denken wider, das schon in den Paradieseshymnen Ephräms des Syrers belegt ist. Dort verwendet Ephräm verschiedene Bezeichnungen für die Erlösten, die sich auf dem von ihm als Berg gedachten Paradies in unterschiedlichen Bereichen bzw. Höhen aufhalten.[14] Auch hier findet sich im Eröffnungsgebet wieder die bekannte Kleidungsmetapher als Bild für die Erlösung und die Rückkehr in den paradiesischen Zustand vor dem Sündenfall („Du bekleidest ihre Leiber mit Herrlichkeit und ihre Seelen mit Licht!“), zudem wird die Erlösung beschrieben als „Einzug in die Wohnungen der Lichter“. Die Lichtmetaphorik setzt sich im



Abb. 2: Am Sonntag der „Aufrechten und Gerechten“ (ܩܕܝܫܐ ܙܕܝܩܐ) werden mit den im Einzelnen bezeichneten Propheten, Aposteln, Märtyrern, Bekennern, Mönchen und Jungfrauen aus der Vielzahl der Heiligen in exemplarischer Weise die Kinder der triumphierenden Kirche gezeigt, die den Lebenden ins Himmelreich vorangegangen sind, zusammen mit derselben eschatologischen Szene wie am vorangegangenen Sonntag. Vgl. Badwi, L’Iconographie de l’Année Liturgique (s. Abb. 1), 127–132.

[14] Unter den „Aufrechten“ (syr. ܙܕܝܩܐ) bzw. „Rechtschaffenen“ werden ganz allgemein alle frommen und rechtschaffenen Menschen verstanden, die auf die Rückkehr auf den Paradiesesberg hoffen dürfen. Innerhalb einer dreigliedrigen Stufung von „Bußfertigen“ (ܬܝܒܬܐ) am Fuße des Paradiesesberges, „Gerechten“ (ܙܕܝܩܐ) in der Mitte und „Sieger“ (ܢܨܝܚܐ) in Gipfelnähe des Berges wird hier die große Schar aller zur Erlösung Berufenen beschrieben. Vgl. Kremer, Mundus primus (s. Anm. 12), 238 f., mit Bezug auf Ephräm der Syrer, Hymni de Paradiso 2,11 f. (CSCO 174, 7 f.; Beck).

Sedrō fort: Christus, das anfanglose Licht, Ursprung jedes strahlenden Glanzes in der Welt, hat seiner Kirche die Heiligen als „Leuchten der Erkenntnis und der Heiligkeit" geschenkt. Eigens als Vorbilder gerühmt werden Märtyrer, Lehrer und Asketen. Im Glauben daran, dass die Heiligen bereits bei Gott erlöst sind, tritt das deprekative Moment der Fürbitte für die Verstorbenen an diesem Sonntag zurück und weicht dem Lobpreis der Heiligen; im Prinzip interpoliert damit in der Dramaturgie des Kirchenjahres das Lob der *Ecclesia triumphans* die Feier des vorausgehenden und nachfolgenden Sonntags, an denen das Gebet der Kirche den Verstorbenen zuteilwerden soll. Die Fürbitte gilt am zweiten Vorfastensonntag vielmehr den lebenden Gläubigen, auf dass sie dem Vorbild der Heiligen folgen und dadurch selbst zur Erlösung gelangen. Als Evangelium wird die Botschaft vom Weltgericht aus Mt 25,31–46 verlesen.

Der letzte Vorfastensonntag gedenkt aller verstorbenen Gläubigen. Für sie wird die Vergebung der Sünden, die Kraft der Auferstehung und die Aufnahme in das Reich ihres Erlösers erbeten. Dieser Allerseelen-Sonntag ist auffällig von österlicher Hoffnung erfüllt.[15] Das Eröffnungsgebet lautet:

> „Würdige uns, Jesus Christus, unser Herr, das Gedächtnis der gläubigen Verstorbenen zu begehen, die dich bekannten und dich als Speise aßen gleich einem Vorrat an Segen. Schenke ihnen Ruhe und lass sie Anteil an deinem unvergänglichen Mahl und deiner unendlichen Freude erlangen, auf dass sie mit deinem erwählten Volke seien und dir die Ehre und den Dank emporsenden, auch deinem Vater und deinem Heiligen Geist, in Ewigkeit. Amen."[16]

Im Ḥūsōyō folgen diese Gebete:

> Prūmyōn: „Lasst uns Lob, Ehre und Ruhm emporsenden dem, der die Toten auferstehen lässt und die auferweckt, die im Grabe liegen, der Gericht hält über Lebende und Tote, der Gott der Leiber und Geister, der als Einer wahrgenommen und als ein Gott in drei Personen bekannt wird und vor dem man niederfällt, der Gute, dem Ehre und Ruhm an diesem gesegneten Gedenktag gebühren und an allen Tagen unseres Lebens in Ewigkeit. Amen."
>
> Sedrō: „O Christus, unser Gott, wenn du die zu deiner Rechten belohnst und die zu deiner Linken verurteilst, bitten wir dich, die gläubigen Verstorbenen, die dich in der Taufe angezogen haben und dich als gesegnete Speise auf dem Weg der Ewigkeit empfangen haben, zu würdigen, dir mit strahlenden Gesichtern zu begegnen und in deinen himmlischen Wohnungen Ruhe zu finden, in den Wohnungen des Lichtes und der Freude, in Jerusalem, der Stadt der Heiligen.
>
> Mache ihr Gedächtnis groß auf deinem geistlichen Altar durch den Wohlgeruch, die guten Taten, die Gebete und die Opfer, die für sie dargebracht werden. Nimm sie auf,

15 Vgl. Heinz, Die Heilige Messe (s. Anm. 4), 48.

16 ܫܒܘܥܐ ܕܫܒܘܥܐ (s. Anm. 6), I/249.

unser Herr, und bereite uns vor auf die Freude, zu der wir geladen sind, mit vollem Glauben an dich und an deine milde Barmherzigkeit, auf dass wir dich und deinen Vater und deinen Heiligen Geist ehren in Ewigkeit. Amen.“

‘Eṭrō: „Lebenspendender Herr, der du an den Aufenthaltsort der Toten hinabgestiegen bist und an ihm das Leben und die Auferstehung geschaffen hast, in deiner erquickenden Geduld und milden Barmherzigkeit. Wir bitten dich, unseren Wohlgeruch und unsere Gebete anzunehmen und die Verstorbenen, die an dich glaubten, dir zur Rechten zu stellen und ihnen Ruhe an deinem ruhmreichen Ort [sc. deiner Herrschaft] zu gewähren, auf dass Lebende und Tote vor dir niederfallen, deine Gottheit verherrlichen und dir, deinem Vater und deinem Heiligen Geist danken in Ewigkeit. Amen.“[17]

Bemerkenswerterweise legen die Texte des maronitischen Messbuchs von 2005 hier neben den österlichen Bezügen einen neuen, eucharistischen Schwerpunkt: Die Teilnahme am Sakrament führt hin zum Gastmahl des ewigen Lebens. Im Prūmyōn ist es dezidiert der eine und doch dreifaltige Gott, der Gericht hält



Abb. 3: Die Darstellung des Sonntags der „verstorbenen Gläubigen“ (ܚܕ̈ܕ ܕܝܠܝ̈ܢ) zeigt, abermals vor derselben eschatologischen Szene, den Übergang ins ewige Leben. Abdo Badwi beschreibt die von ihm selbst geschaffene Ikone in folgender Weise: „Die eschatologische Welt und der Jüngste Tag stehen dem Reisenden offen, der von unserer Welt in die Welt der Wahrheit hinübergeht. Der Gläubige betritt das Schiff der Erlösung, das blau wie das Wasser der Taufe ist. Seine Wegzehrung sind der Leib und das Blut des Sohnes Gottes. Seine Orientierung sind der Anker und der Hafen der Erlösung, sein Leuchtturm ist das Kreuz. Er segelt auf den Wellen des Feuers, das durch den Geruch des Leibes und des Blutes des Herrn und durch das Wasser der Taufe gelöscht wird. Diese Ikone ist wie die beiden vorherigen von den Gemälden des Jüngsten Gerichts und den syro-maronitischen liturgischen Gebeten inspiriert.“ Vgl. Badwi, L’Iconographie de l’Année Liturgique (s. Abb. 1), 133–138.

17 Ebd., I/250 f. 253.

und rettet. Dann aber richten sich die Bitte und das Gebet für die Verstorbenen im Sedrō an Christus, er möge sie der ewigen Ruhe für würdig befinden. Dabei sind die „strahlenden Gesichter" Ausdruck des Lichtglanzes der wieder mit Herrlichkeit bekleideten Erlösten, und „Ruhe" ist in der syrischen Theologie ein besonders positiv besetzter Begriff, der an einen erfüllten Frieden denken lässt. Das Bild der Wohnungen im himmlischen Jerusalem ist ganz und gar biblisch. Sehr deutlich wird der Glaube daran zum Ausdruck gebracht, dass die Lebenden nicht nur durch ihr Gebet, sondern auch durch gute Taten und die Feier der Eucharistie den Verstorbenen zu Hilfe eilen können. Insgesamt durchwebt die Texte eine hoffnungsfrohe Zuversicht und der Glaube an einen gnädigen Gott, was sich auch im Evangelium vom armen Lazarus und vom reichen Prasser (Lk 16,19–31) ausdrückt.[18]

Die Betrachtung der Vorfastenzeit ist freilich nur ein kleiner Ausschnitt aus den Gebeten für Verstorbene innerhalb der westsyrischen Tradition. Insgesamt tritt jedoch exemplarisch sehr deutlich hervor, wie sehr hier eine auffällige Schwerpunktsetzung im Kirchenjahr vorgenommen wird und wie stark der ekklesiologische Bezug des Gebets für die Verstorbenen damit ausgeprägt ist: Erlösung ist alles andere als ein rein individuelles Hintreten vor den eigenen Gott und Schöpfer. Es geht vielmehr darum, dass die gesamte pilgernde Kirche ihrer Vollendung entgegengeführt wird. Zudem fällt auf, wie sehr das Gedächtnis der streitenden und der triumphieren Kirche hier miteinander einhergeht.[19] Indem an dieser Stelle exemplarisch die Texte einer katholischen Ostkirche vorgestellt wurden, soll verdeutlicht werden, dass die in diesem Beitrag betrachteten Gebetstraditionen alle auch Teil des Gebetsschatzes der katholischen Kirche sind.[20]

18 Vergleicht man diese Gebete mit denen des Messbuchs von 1992, so bemerkt man eine Akzentverschiebung, und zwar insofern, als der endzeitliche Bezug zurückgedrängt wird, wenn dort etwa noch davon die Rede ist, dass die „Kinder der Kirche" beim zweiten Kommen Christi einen Platz zu seiner Rechten erhalten mögen. Dagegen ist der eucharistische Bezug in dieser Breite neu. Hier hat zweifelsohne ein weitreichender redaktioneller Eingriff in die maronitische Tradition stattgefunden.

19 Tomajean, Les trois vendredis consécutifs (s. Anm. 2), 382 f., stellt diesen Zusammenhang als Konstante fest, die sich in nahezu allen Riten des Ostens und Westens beobachten lässt.

20 Weiterführend vgl. Ray Jabre Mouawad, Recherche sur quelques pratiques funéraires des Maronites, in: ParOr 23 (1998) 89–110. Jabre Mouawad geht auf das mit der Bestattung verbundene Brauchtum ein, wobei insbesondere die Frage der Gedenktage, aber auch der Aspekt der Salbung der Verstorbenen für das vorliegende Thema theologisch relevant sind.

2 Syro-orientalische (ostsyrisch-mesopotamische) Tradition – der Weg vom Haus zum Friedhof als „rite de passage“

Bedingt durch die isolierte Lage östlich des Römischen Reiches und am wenigsten im Austausch stehend mit den übrigen Kirchen des Ostens, hat die persische Kirche stärker als alle anderen östlichen Traditionen liturgische und sakramententheologische Besonderheiten ausgeprägt, was einer Betrachtung des Ostsyrisch-mesopotamischen (Syro-orientalischen) Ritus seinen besonderen Reiz verleiht. Dieser wird heute sowohl von der Assyrischen Kirche des Ostens als auch von ihren katholischen Schwesterkirchen, der Chaldäisch-Katholischen Kirche und der Syro-Malabarischen Kirche, gepflegt, wenngleich der Ritus der katholischen Chaldäer zur Zeit der Kirchenunion im 16. Jahrhundert unter dem Bestreben einer theologischen Vereinheitlichung arg unter Anpassungen gelitten hat.[21]

In der ostsyrischen Kirche stand die Beerdigung in so hohen Ehren, dass man ihr bisweilen einen sakramentalen Charakter beigemessen hat,[22] wenngleich in einer Kirche, die nicht das Bedürfnis empfand, sich auf die Siebenzahl der Sakramente festzulegen, die Grenzen zwischen Sakramenten und Sakramentalien fließend sind und bereits eine derartige Klassifizierung nicht dem ostsyrischen Denken entspricht.

Der ostsyrische Begräbnisritus

Das für unsere Überlegungen Besondere des Ostsyrischen Ritus besteht in der Form der Begräbnisliturgie, die sich von allen anderen liturgischen Traditionen abhebt.[23] Diese beginnt im Haus des Verstorbenen und führt naturgemäß zum

[21] So wurde bspw. der Begräbnisritus dadurch maßgeblich verändert, dass sich der Brauch einbürgerte, den Verstorbenen vom Haus in die Kirche zu bringen und dort ein Requiem zu feiern; vgl. William F. Macomber, Der ostsyrisch-chaldäische Begräbnisritus, in: Hansjakob Becker u. a. (Hgg.), Liturgie im Angesicht des Todes, Bd 1: Judentum und Ostkirchen I. Texte und Kommentare (PiLi 9), St. Ottilien 1997, 317–419. 685–692; Bd. 2: Judentum und Ostkirchen II. Übersetzungen, Anhänge und Register (PiLi 10), St. Ottilien 1997, 1037–1158, hier: I/688. Nach Macomber ist dies in früheren Zeiten nur für den Klerus üblich gewesen, da man die Kirche als sein „eigentliches Zuhause“ betrachtete, und auch scheint in der Regel lediglich eine Präsantifikatenliturgie gefeiert worden zu sein. Eine weitere Veränderung der katholischen Chaldäer betrifft die Einfügung einer Evangelienlesung am Grab.

[22] Ein solches Verständnis schlägt sich insbesondere in den Werken des Katholikos-Patriarchen Timotheos I. (780–823) nieder.

[23] Für einen allgemeinen Überblick vgl. Douglas Webb, La liturgie des funérailles dans l’Eglise nestorienne, in: La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. 21e Semaine d’Études Liturgiques, Paris, 1er–4 juillet 1974 (BEL.S 1), Rom 1975, 415–432.

Friedhof. Dabei ist zum einen bemerkenswert, dass die Kirche nicht aufgesucht wird und keine bedeutende Rolle spielt; Gottesdienste zum Trost der Hinterbliebenen finden erst nach der Beerdigung statt. Dagegen ist der eigentliche Ort des Gebets für den Verstorbenen der Prozessionsweg vom Wohnhaus zum Friedhof außerhalb der Ortschaft, was eine ländliche bzw. kleinstädtische Umgebung als Sitz im Leben dieser Feiern voraussetzt.

Betrachtet man den Ritus im Einzelnen, so beginnt dieser mit einer sorgfältigen Waschung und Ankleidung des Verstorbenen und einer Vigil im Wohnhaus. Diese besteht aus drei Nokturnen bzw. Kathismata (ܟܬܕܣܐ), wobei sich jede Nokturn aus Psalmenadaptionen, kurzen Gebeten, umfangreichen Troparien bzw. Antwortgesängen (ܥܢܝܬܐ) und einer im Trauerton vorgetragenen Begräbnis-Madrāšā (als Ersatz für die Wehklage von Frauen) zusammensetzt.[24] In der dritten Nokturn finden sich statt der Madrāšā biblische Lesungen und ein liturgischer Abschluss. Die Texte der Vigil sind durchweg biblisch geprägt, insbesondere die Psalmen geben die jeweiligen Leitgedanken vor. Auffällig ist, dass – von verhaltenen Bitten abgesehen – das Element der Fürbitte für den Verstorbenen ganz in den Hintergrund tritt; vielmehr werden die Geheimnisse des christlichen Glaubens in meditativer Weise betrachtet. Anamnetische Lobpreisungen auf die rettenden Taten Gottes, Reflexionen über das menschliche Schicksal, poetische Artikulationen der Gedanken der Lebenden im Hinblick auf den Tod und den Umgang mit der eigenen Vergänglichkeit sowie Bitten der Lebenden für sich selbst wechseln einander ab; die Stimme des Toten verbleibt im Hintergrund. Dabei werden auch persönliche Gedanken und Gefühle der Lebenden auf empathische und einfühlsame Weise zum Ausdruck gebracht.

Die ostsyrische Tradition teilt dabei leitende Vorstellungen der syrischen Theologie, wie sie uns bereits in den maronitischen Texten begegnet sind. So lautet etwas das zweite Priestergebet der zweiten Nokturn:

> „Erwecke, Herr, unsere Verstorbenen in deinem Erbarmen, setze sie zu deiner Rechten und bekleide sie in deinem Königreich mit leuchtender Herrlichkeit, [zusammen] mit den Aufrechten und Gerechten, die dein Wohlgefallen gefunden haben, denn du hast die Herrschaft in den zwei von dir geschaffenen Welten, Herr unseres Todes und unseres Lebens […]."[25]

[24] Mit *ʿonithā* (ܥܢܝܬܐ, im Plural: *ʿonyāthā*, wörtlich: Antwort) wird ein literarisches Genre der ostsyrischen Hymnographie bezeichnet, und zwar zunächst die antiphonale Antwort auf Psalmen oder der Refrain einer Madrāšā, in späterer Zeit liturgische Hymnen, deren Strophen mit einer festen Anzahl isosyllabischer Zeilen aufgebaut ist. – Madrāšā (ܡܕܪܫܐ) ist der Name einer überall in den syrischen Kirchen verbreiteten, in unterschiedlicher Weise strophisch gegliederten Gedichtform, die nach bestimmten Mustermelodien gesungen werden kann.

[25] Zitiert in Anlehnung an Macomber, Der ostsyrisch-chaldäische Begräbnisritus (s. Anm. 21), II/1055.

Am Morgen nach der Vigil findet die Prozession zum Friedhof als Kern der liturgischen Feier statt. Diese ist besonders reich ausgestaltet und sieht den Gesang umfangreicher Dichtungen vor. Die Rubriken beschreiben, wie dabei der Bahre zwei Chöre vorangehen, die jeweils abwechselnd singen, wobei die Singenden stehen bleiben, während die Schweigenden voranschreiten.[26]

Die liturgische Gestaltung dieses Prozessionswegs kennt nur ein Formelement, nämlich zehn umfangreiche Weggesänge (ܩܠܝܡ) mit mittellangen Strophen in der Form von Troparien (ܚܛܦܐ), die leicht als Wechselgesang zweier Chöre ausgeführt werden können. Die jeweils letzten Strophen jedes Gesangs werden in den Rubriken als „Gebete in der gleichen Melodie" ausgewiesen; auffällig ist hier, dass in diesen Gebetsstrophen stets Maria, des Öfteren aber auch die Apostel als himmlische Fürsprecher angerufen werden. Auch hier sind wiederum in erster Linie Psalmverse sowie einzelne andere Bibelstellen leitend. Der erste Gesang beginnt mit bezeichnenden Worten:

> „‚Das ist für immer der Ort meiner Ruhe.' (Ps 132,14) […] Denn das ist der Weg aller Menschen. ‚Ich lasse mein Haus hinter mir; ich lasse mein Erbteil hinter mir.' (Jer 12,7) […] Lebe wohl, Welt der Zeit, die jene, die sie besitzen, nicht retten kann, denn ich eile, den Ort des Lichts zu sehen, den die Aufrechten bewohnen, die sich abmühten."[27]

In dieser Schlüsselstelle des Begräbnisrituals sagt der Verstorbene selbst der *einen* Welt der Sterblichen Lebewohl und beginnt seine Reise in die *andere* Welt des ewigen Lichtes. Im Unterschied zur Vigil werden die Texte *in persona defuncti* gesungen, es erklingt damit hörbar die Stimme des Verstorbenen selbst. Doch primär werden nach dem Zitat eines Psalmverses oder eines anderen Schriftworts in der Form von ausgeschmückten Bibelparaphrasen Aussagen über den christlichen Glauben in der dritten Person referiert, oder das Wir der Lebenden erklingt in der Anrufung Gottes und im Gebet.

Bemerkenswert ist der für die Prozession in den Rubriken beschriebene Brauch, dass man den Leichnam des Verstorbenen an der Stelle, an der er das Dorf verlässt, dreht: Wurde er bis zum Ortsrand mit dem Kopf voraus getragen, so gehen nun bis zum Friedhof die Füße voran, so als würde er als Anführer der Prozession jene in den Gräbern begrüßen.[28] So soll der Eindruck entstehen, dass sich der Verstorbene selbst entschlossen auf die Reise in die Welt der Unsterblichkeit begibt und den Hinterbliebenen den Weg ins ewige Leben weist, nachdem er mit dem Ort die vertraute Welt hinter sich gelassen hat.

[26] Vgl. ebd., II/1073.
[27] Zitiert nach ebd., II/1074.
[28] Vgl. ebd., II/1038.

Für die Bestattung auf dem Friedhof selbst wird die Bahre mit dem Verstorbenen vorangetragen. Es erklingt der Hymnus des Herannahens ans Grab, der die Entschiedenheit des Aufbruchs in die zweite Welt unterstreicht. Es folgen einige Gebete für den Verstorbenen und Auszüge aus einer metrischen Homilie des Narsai von Nisibis. Mit dem Erdwurf zu einem passenden Hymnus und weiteren Gebeten beginnt die Auffüllung des Grabes zum Ende der Begräbnisliturgie.

Genuine Inhalte syrischer Theologie

Besitzt die liturgische Form des ostsyrischen Begräbnisrituals mit der herausragenden Stellung der Prozession ihr ganz eigenes Gepräge, so zeichnet den Charakter der Gebetstexte aus, dass hier genuine Inhalte syrischer Theologie zutage treten, die Ost- und Westsyrern gemein sind, verbunden mit besonderen Schwerpunktsetzungen der ostsyrischen Tradition. Diese Texte sind sehr alt und gehen sicher in großen Teilen auf Dichtungen des vierten bis achten Jahrhunderts zurück. Sie schöpfen aus dem reichen Schatz der (ost)syrischen Kirchenväter wie etwa Aphrahat († 345), Ephräm († 373), Narsai von Nisibis († ca. 500), Isaak von Ninive (7. Jh.), Gregor von Šūšᵉrā (8. Jh.)[29] u. a.

Interessant sind die theologischen Schwerpunktsetzungen. Gemeingut allen liturgischen Betens für die Verstorbenen ist die Betonung ihrer Sündhaftigkeit und der Notwendigkeit, Vergebung zu erlangen. Diese wird in der ostsyrischen Dichtung ganz im Zusammenhang der Vorstellung von der Vergänglichkeit der Welt betrachtet, die zum ewigen Leben der Erlösten in Gegensatz gestellt wird. Die eminente Bedeutung der biblischen Urgeschichte für die syrische Theologie als eines Prototyps der erlösten Welt entlässt eine Dynamik aus sich, in der der Sündenfall das Leben in der Welt der Sterblichkeit und moralischen Unbeständigkeit auf Erden begründet, welches mit der Landung der Sintflutarche beginnt.[30] Für die syrische Soteriologie ist Erlösung die Rückführung des Menschen ins verlorene Paradies des Urstandes. Während die Genesis gleichsam den Rahmen bildet, wird innerhalb dieser Soteriologie das entscheidende Handeln Christi auffallend häufig mit der auf paulinischer Theologie basierenden Adam-Christus-Typologie zum Ausdruck gebracht: Wie der erste Adam aufgrund der Sünde die Ebenbildlichkeit Gottes verunstaltete, so kam es Christus, dem zweiten Adam, zu, das Bild Gottes im Menschen zu erneuern und die Gnade der Unsterblichkeit wiederherzustellen.[31]

[29] Zu Gregor von Šūšᵉrā vgl. seine Nennung in der Überschrift zur zweiten Variation des ersten Weggesangs bei Macomber, Der ostsyrisch-chaldäische Begräbnisritus (s. Anm. 21), II/1079; vgl. auch Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922, 128. 357.

[30] Vgl. dazu ausführlich Kremer, Mundus primus (s. Anm. 12).

[31] Vgl. Macomber, Der ostsyrisch-chaldäische Begräbnisritus (s. Anm. 21), I/690.

Ein ostsyrisches Proprium besteht darin, dass sich hier soteriologische Gedanken des Theodor von Mopsuestia (um 352–428) niederschlagen,[32] der für die Ostsyrer als „der selige Ausleger" der wohl einflussreichste Theologe gewesen ist. Theodor entfaltet die Vorstellung von den „zwei Welten", worunter er die Welt der Sterblichkeit und moralischen Unbeständigkeit auf Erden und die Welt der Unsterblichkeit und Sündenlosigkeit bei Gott versteht. Inhaltlich tritt in den Gebeten dabei der Gedanke der Erlösung durch den Kreuzestod Christi hervor. William Macomber fasst dies treffend zusammen:

> „Es ist Christus, weit mehr als Adam, der durch seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung die Welt der wahren Unsterblichkeit eröffnet hat. Deshalb müssen alle, die die Welt der Unsterblichkeit betreten wollen, mit Christus sterben, um mit ihm zum ewigen Leben auferweckt zu werden. Der Tod in Christus ist die Pforte zur Unsterblichkeit. Der Übergang in die Welt der Unsterblichkeit wird in der Hoffnung, in unserem Glauben an Christi Tod und Auferstehung schon in diesem Leben ahnungsvoll vorweggenommen […]."[33]

In der Theologie der Ostsyrer ist zudem bemerkenswert, dass, geprägt durch die Soteriologie des Theodor von Mopsuestia, der Sündenfall nicht als völlige Katastrophe gewertet wird wie noch bei Ephräm; dieser stellt für Theodor vielmehr eine Art notwendigen Bestandteil des göttlichen Heilsplans und der göttlichen Erziehung dar, gleichsam im Sinne einer „glücklichen Schuld" (*felix culpa*) oder einer „heilbringenden Sünde" (*necessarium peccatum*).[34]

Fragt man vor diesem Hintergrund nach dem Schicksal der Verstorbenen nach dem Tod, so begegnet uns *mutatis mutandis* in den liturgischen Texten ein auf Aphrahat, den persischen Weisen († nach 345), zurückgehender Gedanke, nämlich die Vorstellung vom „Seelenschlaf", die mit einem Fegefeuer im westlichen Sinne sehr wenig gemein hat.[35] Dabei handelt es sich um einen intermediären Zustand der Seelen nach dem Tod bis zum Gericht, wobei stets zwischen den Seelen der Aufrechten und der Bösen unterschieden wird. Aphrahat geht davon aus, dass die Seele mit dem Leib begraben werde und in

32 Vgl. dazu grundlegend William F. Macomber, Die Totenliturgie in der chaldäischen Kirche, in: Concilium 4 (1968) 89–93.

33 Vgl. Macomber, Der ostsyrisch-chaldäische Begräbnisritus (s. Anm. 21), I/691.

34 Vgl. ebd., II/1057, Anm. 80.

35 Vgl. dazu grundlegend Frank Gavin, The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church, in: Journal of the American Oriental Society 40 (1920) 103–120; Christian Link, Art. Soul, Sleep of the, in: Religion Past and Present Online 2011. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/soul-sleep-of-the-SIM_025424?s.q=*%3A* [Abruf: 9. September 2024]; Edward Walters, Sleep of the Soul and Resurrection of the Body. Aphrahat's anthropology in context, in: Hugoye: Journal of Syriac Studies 22 (2019) 433–465, mit Bezug auf Aphrahat, demonstratio 8 (FC 5, 235–254; Bruns).

gewisser Weise in einem unbewussten Zustand weiter existiere, und zwar je nach den menschlichen Taten in einem angenehmen oder in einem unangenehmen Schlaf.[36] Die heutigen liturgischen Texte sprechen eine etwas andere Sprache, für die der Bezug auf die Unterwelt der Scheol kennzeichnend ist.[37] Hier ist zunächst die Rede davon, dass sich die Toten „zum Schlaf des Todes niederlegen", dass sie „im Staube schlafen" und der Tod sie eingeschlossen habe in seinem Versteck. In ihrem Schlaf sind sie verschlossen im Schoße der Scheol. Auferstehung bedeutet Erweckung aus dem Schlaf und die Befreiung aus der Scheol. Lazarus ist neben dem Jüngling von Naïn und der Tochter des Jaïrus das vielzitierte Beispiel dessen, der dem Schoß der Scheol wieder entrissen wurde.[38] Diese Bildwelt mutet etwas archaisch an, wenn die Kernfrage der ewigen Erlösung in geradezu mythischen Bildern beschrieben wird.

Die Beerdigung als „rite de passage"

Aufs Ganze aber wird der Tod von den Ostsyrern offenbar primär wahrgenommen als Beginn einer Reise bzw. eines Übergangs von dieser Welt der Unbeständigkeit und Sterblichkeit in die glorreiche Welt der Sündenlosigkeit und Unsterblichkeit. Damit kann die Sinndeutung der Prozession mit dem Verstorbenen vom Wohnhaus zum Friedhof als eine Art *rite de passage* in die Wohnungen des ewigen Lebens verstanden werden. „Indem die Prozession das Haus und Dorf des Verstorbenen verläßt, läßt der Tote symbolisch diese Welt hinter sich auf seiner Reise in die Welt der Unsterblichkeit."[39] Die Hinterbliebenen begleiten ihre Verstorbenen auf diesem Übergang mit einer reich ausgestalteten Liturgie. Während nie gesagt wird, dass die Gebete der Lebenden für die Verstorbenen sinnlos seien, tritt das stellvertretende, fürbittende Gebet der Lebenden für die Toten in bemerkenswerter Weise zurück, während dem Gebet der verstorbenen Heiligen eine größere Bedeutung beigemessen wird.

3 Armenische Tradition – „Die Toten erheben ihre Stimme zu Gott"

Der Blick in die armenische Tradition fällt etwas kürzer aus, trifft sie sich doch in manchem mit der byzantinischen, die an anderer Stelle dieses Bandes ausführlich beschrieben wird. Diese Gemeinsamkeit wird besonders gut sichtbar in dem

36 Vgl. Walters, Sleep of the Soul (s. Anm. 35), 442.

37 Vittorio Berti, L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps. Approches d'anthropologie chrétienne de la mort dans l'Église syro-orientale (Paradosis 57), Fribourg 2015, 131–135 beschreibt die verschiedenen Varianten in den ostsyrischen Vorstellungen über den Verbleib der Seelen nach dem Tod.

38 Vgl. bspw. Macomber, Der ostsyrisch-chaldäische Begräbnisritus (s. Anm. 21), II/1076, 1097, 1102.

39 Ebd., I/691.

Gebet „Gott der Geister", das in Byzanz als *das* Totengebet schlechthin gilt und das die Armenier offensichtlich von dort übernommen haben.[40] Sehr auffällig sind auch die langen und mehrfach vorgesehenen Fürbittlitaneien, die uns aus dem Byzantinischen Ritus sehr vertraut sind, weniger jedoch in den übrigen orientalischen Riten vorkommen. Hier bricht sich neben den Priestergebeten die ausdrückliche Fürbitte für den Verstorbenen in besonders deutlicher Weise Bahn. Auch die priesterlichen Gebete sind ganz in der Art der byzantinischen Liturgie gehalten. Inhaltlich ist der Gedanke der Ruhe bis zum Tag der Auferstehung sowohl im Armenischen wie im Byzantinischen Ritus leitend. Trotz dieser Konvergenzen haben sich Struktur und Inhalt beider Riten gleichwohl aufs Ganze gesehen unabhängig voneinander entwickelt.

In Armenien ist eine voll ausgestaltete Totenfeier ab dem 9./10. Jahrhundert handschriftlich nachgewiesen. Weitaus früher, bereits für das Jahr 447, ist das fürbittende Gebet für die Verstorbenen in der Liturgie bezeugt, wie ein Synodalbeschluss belegt: „Und beim heiligen Mysterium sollen sie die Namen der Toten erinnern, auf dass ihre Seelen ruhen."[41] Gleichzeitig haben sich vorchristliche Bräuche, insbesondere die Totenklage durch Klagefrauen, die man stets als einen Widerspruch zur Auferstehungshoffnung betrachtete, hartnäckig und gegen die konzertierte Bekämpfung vonseiten der Kirche gehalten. Dagegen wurde die Darbringung geweihter Opfertiere – anders als in den übrigen orientalischen Kirchen – sehr früh bereits toleriert und sogar gegenüber den anderen Kirchen verteidigt.[42]

Der Ritus selbst kennt heute als Stationen das Wohnhaus, die Prozession zur Kirche, die Kirche mit einem verhältnismäßig knapp gehaltenen Ritual, die Prozession zum Friedhof, das Grab und die Rückkehr zum Trauerhaus. Wie im Ostsyrischen Ritus sind auch hier eigene Gebete für den Prozessionsweg vorgesehen, allerdings bedeutend kürzer. Andrea Schmidt weist darauf hin, dass es ein Spezifikum des armenischen Begräbnisrituals ist, dass dieses von den anderen orientalischen Liturgien unterscheidet, dass die Rückkehr ins Trauerhaus nach dem Friedhof mit eigenen liturgischen Gebeten zum Trost und zur Erbauung

40 Vgl. Andrea Schmidt, Kanon der Entschlafenen. Das Begräbnisrituale der Armenier. Der altarmenische Bestattungsritus für die Laien (OBC 5), Wiesbaden 1994, 112–117. Diese Studie ist bislang die einzige wegweisende Untersuchung zur Thematik; die Beiträge von Andrea Schmidt in den Sammelbänden „Liturgie im Angesicht des Todes" basieren auf dieser Untersuchung. Vgl. dazu auch Michael D. Findikyan, Armenian Funeral Rites. An Assessment of a Recent Study, in: St. Nersess Theological Review 2 (1997) 95–101.

41 Zitiert nach Andrea Schmidt, Der armenische Begräbnisritus, in: Hansjakob Becker u. a. (Hgg.), Liturgie im Angesicht des Todes, Bd 1: Judentum und Ostkirchen I. Texte und Kommentare (PiLi 9), St. Ottilien 1997, 513–571, 737–765; Bd. 2: Judentum und Ostkirchen II. Übersetzungen, Anhänge und Register (PiLi 10), St. Ottilien 1997, 1207–1252, hier: I/740, mit Bezug auf die Synode von Šahapivan (447).

42 Vgl. ebd., I/740–744.

der trauernden Hinterbliebenen ein integraler Bestandteil des liturgischen Vollzuges ist.[43]

Inhaltlich handelt es sich um einen besonders stark biblisch fundierten Begräbnisritus, bei dem die Schriftzitate zu einer Gesamtbotschaft komponiert wurden. Im frühesten Formular haben insbesondere die Psalmen und die Lesungen aus dem Neuen Testament ein besonderes Gewicht. In späterer Zeit treten vermehrt eigene, aus der armenischen Tradition stammende Hymnendichtungen (շարականք) hinzu, die sich organisch aus dem Psalmengesang entfalten und die Klarheit der ursprünglichen Struktur etwas verwischen.[44] Diese lassen sich u. a. auf Petros I. Getadardz († 1058) und Nersēs IV. Šnorhali († 1173) zurückführen. Während die Gebete aus ältester Zeit das Element der Klage zugunsten der Auferstehungshoffnung, des Trostes und der Fürbitte um Ruhe und Aufnahme der Entschlafenen bei Gott weniger stark bedienen, nimmt in den mittelalterlichen Dichtungen des „Silbernen Zeitalters" das Flehen um ein verzeihendes Erbarmen sowie die Klage über die Macht des Todes und die Ohnmacht des Menschen merklich zu.

Etwas Besonderes ist die Art und Weise, wie aus den Psalmen zitiert wird, sodass diese gleichsam *in persona defuncti* gebetet werden. So werden dem Verstorbenen zu Beginn des Ritus am Grab die Worte aus Ps 114(116),7.1–2 in den Mund gelegt:

> „Kehre zurück, meine Seele, in deine Ruhe, denn der Herr hat dich gerufen. Ich habe geliebt, weil der Herr die Stimme meiner Gebete erhört hat, weil er sein Ohr mir zugeneigt hat und ich in meinen Tagen ihn angerufen habe."[45]

Indem sowohl in den Psalmen als auch in den gedichteten Hymnen die Stimme des Verstorbenen, die *vox defuncti* erklingt, gewinnt mit diesem Element das armenische Begräbnisritual einen eigenen Charakter, der sich dergestalt beschreiben lässt, dass die Verstorbenen selbst ihre Stimme zu Gott erheben. Dabei wird insbesondere die literarische Gattung der Klagepsalmen aufgegriffen. Das Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, Klagen und Zagen, aber vor allem Bitten und Hoffen drückt sich in diesen Texten aus, wie Verse aus einem Šarakan bezeugen, die im Haus des Verstorbenen gebetet werden:

> „Ich habe vor dir gesündigt, Herr. Versöhne mich [mit dir] und erbarme dich meiner, Gott. Ich bin ein Schaf in deiner vernunftbegabten Herde, und bei dir suche ich Zuflucht, guter Hirte. Suche mich Verirrten und erbarme dich meiner.
>
> In einem Meer von Sünden bin ich hin und her geworfen, und zu dir schreie ich, guter Kapitän, errette mich aus der Gefahr und erbarme dich meiner.

43 Vgl. ebd., I/750 f.
44 Vgl. ebd., I/759.
45 Zitiert nach ebd., II/1234.

> Geängstigt erzitterte meine gar sündhafte Seele aus Furcht vor deinem Gericht, vor den unerträglichen Qualen.
>
> Denn freiwillig nahte ich mich den übergroßen Sünden. Nun ist und bleibt mir die Strafe ohne Verzeihen.
>
> Gefallen nun schreie ich, Erlöser und Wohltäter, verschone mich unter den Sündern und hab Erbarmen mit mir großem Sünder."[46]

In den übrigen Gottesdiensten des Armenischen Ritus hat das Gebet für die Verstorbenen zudem an drei Orten seinen besonderen Platz: Zum einen ist das tägliche Nachtoffizium des Mesonyktikons von einer mitternächtlichen Totenkommemoration geprägt, zum anderen wird in jeder Eucharistiefeier auch der Verstorbenen gedacht und für sie gebetet, und schließlich sind die Folgetage von Theophanie, Ostern, Verklärung, Mariä Entschlafung und Kreuzerhöhung dem Gedächtnis der Toten geweiht.

4 Die koptische Tradition Alexandriens – „getauftes" Fortleben altägyptischer Jenseitsvorstellungen?

In Ägypten lässt sich besonders gut ablesen und nachvollziehen, dass auch das orientalische Christentum nicht im luftleeren Raum entsteht, sondern sich in die ererbte Kultur des Landes inkulturiert und zugleich einen Gegenpol dazu bildet. Insbesondere in den Begräbnisriten und im Jenseitsglauben lebt in Ägypten manch pharaonisches Erbe fort, was dem koptischen Gebet für die Verstorbenen sein besonderes Gepräge verleiht.[47]

[46] Zitiert nach ebd., II/1210 f.

[47] Zur koptischen Tradition liegt eine ganze Reihe von einschlägigen Untersuchungen vor, die uns einen einfachen Zugang ermöglichen. Insbesondere Gabriele Giamberardini, La sorte dei defunti nella tradizione copta (SOC.Ae), Kairo 1965 untersucht in aller Breite die Jenseitsvorstellungen der Kopten. Es entsteht gleichwohl der Eindruck, dass Giamberardini das Thema aus einer stark konfessionell vorgeprägten Sicht angeht, Kopten wertend als heterodoxes Christentum behandelt und insbesondere am systematischen Ertrag der Frage nach dem Glauben an ein Fegefeuer oder einen irgendwie gearteten Zwischenzustand interessiert ist. Vgl. außerdem Simon H. Leeder, Modern Sons of the Pharaohs. A Study of the Manners and Customs of the Copts of Egypt (The Middle East Collection), London 1918, 74–81; Maria Cramer, Die Totenklage bei den Kopten. Mit Hinweisen auf die Totenklage im Orient überhaupt. Vorgelegt in der Sitzung am 20. November 1940 (AWW.PH 219/2), Wien 1941; Theofried Baumeister, Martyr invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche (FVK 46), Münster 1972, 78–84.

Volksglaube, Brauchtum und offizielle kirchliche Lehre

Der Tod geht bei den Kopten mit größten Emotionen einher. In Ägypten tritt dabei in besonderer Deutlichkeit hervor, was es bedeutet, dass Volksglauben und offizielle kirchliche Lehre in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen können, denn Brauchtum und Volksfrömmigkeit bewahren altorientalische Elemente, denen die Kirche stets kritisch gegenüberstand: So erfreut sich die Totenklage großer Beliebtheit. Sie ist geprägt von schrillen Klagerufen und emotionalen Bekundungen gegenüber dem Verstorbenen. Frauen raufen sich die Haare, schlagen sich an die Brust und ergehen sich in lauten Wehklagen. Dabei tanzen sie im Kreis und haben ihre sichtbaren Hautflächen schwarz gefärbt. Inhalt der Klagen ist eine ausgesprochen düstere Auffassung vom Tod als einem unabwendbaren Urteil, als endgültiger Trennung und Gang in die Fremde. Die Klagen richten sich mit ihren poetischen Worten zum Teil direkt an den Verstorbenen. Auch wenn der Koptische Ritus der Klage innerhalb des Totenrituals große Bedeutung beimisst, ist insbesondere die Form der volkstümlichen Totenklage durch Klagefrauen, wie sie schon im Alten Ägypten existierte und wie sie im ganzen Orient weit verbreitet ist, kirchlich umstritten, doch sie hat sich gegen den Widerstand von Christen und Muslimen bis heute erhalten. Auf koptischen Gräbern, die seit Langem gut untersucht sind, findet sich eine Vielzahl aussagekräftiger Grabinschriften, die an diese Klagen erinnern und Jenseitsvorstellungen reflektieren, die nur teilweise mit der offiziellen liturgischen Totenklage und der Eschatologie der koptischen Kirche korrespondieren.[48]

Daneben spielen die Totenwache und die besondere Vorbereitung des Verstorbenen eine große Rolle. Intensive Besuche des Priesters bei der Familie, auch mehrere Tage über die Beerdigung hinaus, begleiten diese Zeit. Mancherorts wird der Kopf des Toten nach Westen gewandt, der schon in altägyptischer Zeit für das Totenreich stand.[49] Im ersten Jahrtausend finden sich auch unter den koptischen Christen vielfach Formen der Mumifizierung und die Überzeugung, dass die Unversehrtheit des Körpers für das jenseitige Schicksal von Bedeutung sei.[50]

48 Vgl. insbesondere Cramer, Die Totenklage bei den Kopten (s. Anm. 47).

49 Das altägyptische Wort für Westen *jmn.t* lebt im koptischen ⲁⲙⲉⲛϯ (wörtlich: Westen, Jenseits, Unterwelt, Hölle) weiter.

50 Vgl. Baumeister, Martyr invictus (s. Anm. 47), 58–63; vgl. dazu auch die Erzählung *De morte Josephi*, in der berichtet wird, Jesus habe mithilfe von Engeln auf wunderbare Weise den Leichnam Josefs mumifiziert. Diese Erzählung verwendet zudem auffällig stark apokalyptische Motivik; vgl. Lothar Störk, Der koptische Begräbnisritus, in: Hansjakob Becker u. a. (Hgg.), Liturgie im Angesicht des Todes, Bd 1: Judentum und Ostkirchen I. Texte und Kommentare (PiLi 9), St. Ottilien 1997, 29–136, 629–655; Bd. 2: Judentum und Ostkirchen II. Übersetzungen, Anhänge und Register (PiLi 10), St. Ottilien 1997,

Bei alledem gibt es im koptischen (Volks)glauben die schreckenerregende Vorstellung von einer langen und schwierigen unterirdischen Reise der Seele voller dämonischer Bedrohungen hin zu ihrer ewigen Heimat. Bedeutend ist der Gedanke eines himmlischen Beistands, zumeist in Gestalt der Erzengel Gabriel und Michael, die die Seele auf ihrem Weg begleiten. Häufig werden die Erzengel mit Schwert und Waage dargestellt. In diesem Zusammenhang ist auch die Rede von einem Feuerfluss, der durchquert werden muss und der als Indikator für Gut und Böse gedeutet wird. In koptischen Sepulkralinschriften ist die Vorstellung von einer Bootsfahrt zum Ort des ewigen Lebens geläufig, die den alten Ägyptern wohl vertraut gewesen ist. Am Ende der Reise erwartet den Verstorbenen das göttliche Gericht, wobei die verbreitetste Anschauung davon ausgeht, dass sich dieses am 40. Tag nach dem Tod ereignet.

Ohne ein abschließendes Urteil über die Frage von Abhängigkeiten fällen zu wollen, stellt Gabriele Giamberardini fest, dass die Kopten hier auf die reiche pharaonische Eschatologie zurückgegriffen haben, wofür insbesondere Grabkunst und Grabreden sprechen.[51] Insgesamt fällt auf, dass die benannten Aspekte koptischer Eschatologie nicht vom Islam beeinflusst wurden, wohl aber mit altägyptischen Quellen korrespondieren, deren Gerichtsvorstellungen dieselben Elemente beinhalten: Dort ist es Anubis, der die Seele in die Gerichtshalle führt, in der eine Waage dominiert, auf der das Herz des Verstorbenen gegen die Gerechtigkeit (*ma'at*) aufgewogen wird. Toth führt dabei Buch. Babi, ein krokodilköpfiges Monster, ist bereit, den Schuldigen zu verschlingen, während Osiris auf dem Thron der Gerechtigkeit das Urteil spricht.[52] Insbesondere die klare Vorstellung einer Unterwelt (ⲁⲙⲉⲛϯ) unter den Kopten scheint altägyptisches Denken zu reflektieren.

Als traditionsgeschichtlicher Hintergrund für die Vorstellungen der Kopten kommen neben altägyptischem aber auch frühjüdisch-apokalyptisches Gedankengut sowie apokalyptische Vorstellungen der Bibel infrage. Bezeichnend ist, dass der Offenbarung des Johannes und dem apokalyptischen Schrifttum im Allgemeinen eine signifikante Bedeutung zukommt: Bereits bei der Salbung des Todkranken vor dem Sterben wird das „Öl der Apokalypse" verwendet, und dabei werden die Sterbegebete gesprochen. Dieses Öl stammt aus dem Gottes-

839–857, hier: I/639; Siegfried Morenz, Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann (TU 56), Berlin 1951.

51 Vgl. Giamberardini, La sorte dei defunti (s. Anm. 47), 59–61, mit Bezug auf verschiedene pharaonische Grabstätten in Luxor.

52 Vgl. ebd., 63–65. Ausführlich zum Jenseitsglauben der altägyptischen Kultur vgl. insbesondere Jan Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001.

dienst am Karsamstagmorgen, an welchem die gesamte Offenbarung verlesen wird.[53]

Diese altägyptischen und apokalyptischen Vorstellungen sind offenbar in nichtliturgischen, eher volkstümlichen Texten wie Grabinschriften und Heiligenviten wesentlich stärker ausgeprägt als in offiziellen liturgischen Gebeten, insbesondere der Gedanke eines Zwischenzustands zwischen Tod und Gericht.[54] Die offizielle Theologie der Koptischen Kirche hat sich stets bemüht, diese Vorstellungen zurückzudrängen. So finden sich immer wieder – im Widerspruch zum Volksglauben – Aussagen, die jede Form eines intermediären Zwischenzustands zu negieren versuchen und das Endgericht und damit die Entscheidung über das jenseitige Los unmittelbar auf den Tod folgen lassen. Die Vorstellung eines Fegefeuers wird strikt negiert; dagegen werden die Aussagen über das Gericht in Verbindung gebracht mit Hoffnungsbildern des Paradieses.

Koptische Totenliturgie und Gedenktage für Verstorbene

Für die Frage nach dem Gebet für die Verstorbenen sind sowohl die koptische Totenliturgie am Tag des Begräbnisses selbst als auch die nachfolgenden Gedenkgottesdienste aufschlussreich. Hier unterscheidet der Ritus wie alle übrigen orientalischen Riten zwischen unterschiedlichen Formularen für die verschiedenen Geschlechter und Stände: Männer und Frauen, Jungen und Mädchen, Mönche und Nonnen, Diakone, Priester, Bischöfe und Patriarchen. Das heute gebräuchlichste Formular „für einen Mann" stellt die Grundform dar, die übrigen spezifischen Gebete kamen erst später hinzu.[55] Alle folgen derselben Grundordnung, bestehend aus einem Wortgottesdienst mit Schriftlesungen und einem Teil mit primär deprekativ-fürbittenden Gebeten für den Verstorbenen. Hervorzuheben sind hier zum einen die sehr schönen, einfühlsamen poetischen Gebete für alle Stände, die stark durch biblische Anspielungen ausgeschmückt sind. So erinnern die Gebete bei der Beerdigung eines Jungen an das Schicksal des Jünglings von Naïn und diejenigen für verstorbene Mädchen an die klugen Jungfrauen des Gleichnisses. Auffällig ist, dass diese Texte dabei – wohl als Kontrapunkt zu den düsteren Beschreibungen des Todes im Volksglauben – ganz

53 Vgl. die Textausgabe Bright Saturday. Coptic – English – Arabic, hg. v. Coptic Orthodox Church of Saint Mark, Jersey City/NJ ²2016, sowie Störk, Der koptische Begräbnisritus (s. Anm. 50), I/630; Gérard Viaud, Magie et coutumes populaires chez les Coptes d'Egypte (SoCo 12), Sisteron 1978, 62 f.

54 Im Rahmen einer origenistischen Theologie ist auch zu bedenken, dass Origenes von der Endlichkeit der Hölle ausgegangen ist, sodass die Unterwelt als solche von seinen Anhängern zumeist als Zwischenzustand verstanden wurde.

55 Vgl. Beshoy Ramzy Tawadrous, Il funerale per i vivi nella traditione copta, in: Vincenzo Ruggieri (Hg.), Liturgy from below. Popular liturgical rites in the Eastern Churches, Rom 2017, 157–170, hier: 167 f.

klar auf die christliche Auferstehungshoffnung abheben. Zum anderen sind die liturgischen Texte von einer poetischen Dichtung durchzogen, welche in der Form von eingebetteten Zitaten ein Zwiegespräch zwischen dem Verstorbenen bzw. seiner Seele und den noch Lebenden oder Gott insinuieren. So werden einem verstorbenen Priester gleichsam als sein eigenes „À Dieu!" folgende Worte in den Mund gelegt, mit denen er selbst noch einmal seine Stimme erhebt: „Betet für mich, auf dass sich der Herr trotz meiner Sünden meiner erbarme und Christus meiner Seele ewige Ruhe schenken möge!" Und einen verstorbenen Patriarchen lässt der Ritus sagen: „Ich bitte euch, bis zur Ermüdung für mich zu beten und in der Liturgie meiner zu gedenken, damit mein Herr mich empfange und mir alles verzeihe, was ich getan habe!"[56] Für die Anrufungen an die Lebenden, sie mögen des Verstorbenen gedenken, sowie für einschlägige antithetische Wendungen gibt es poetologische und inhaltliche Analogien in altägyptischen Texten.[57]

Inhaltlich sind sich die offiziellen Texte der Totenliturgie des Koptischen und des Byzantinischen Ritus recht ähnlich,[58] insbesondere was das Element des Abschiednehmens in dialogischer Dichtung anbelangt. In beiden Traditionen werden sowohl die Umstehenden als auch Gott direkt angesprochen. Leib und Seele treten einander in ganz ähnlicher Weise gegenüber. Gleichwohl haben in der koptischen Totenliturgie die Schriftlesungen ein größeres Gewicht, und Ausdrucksformen der Totenklage finden etwas stärkeren Eingang.

Für unsere Frage nach dem Gebet für die Toten besonders ergiebig sind die Feiern des Totengedenkens. Am dritten Tag nach der Beerdigung vollzieht der Priester im Haus des Verstorbenen den liturgischen Ritus zum „Abschied des Geistes". Dahinter steht die Annahme, dass sich die Seele am dritten Tag nach dem Tod vom Ort ihres irdischen Wirkens entfernt und dass mit dem Abschied des Geistes wieder Ruhe im Hause einkehrt. Der Volksglaube geht dabei davon aus, dass sich die bösen Geister, die von Gott gesandten Engel und die Seele des Verstorbenen, welche sich voll Schmerzen vom Körper trennt, vermischen. Hier hat sich ein Geisterglaube, wie es ihn schon im Alten Ägypten gab, markant erhalten.[59] Für die Seele des Verstorbenen beginnt nun nach volksfrommen Vorstellungen eine Wanderung, die am 40. Tag endet, an dem über ihr jenseitiges Los entschieden wird.[60]

Im Kontext der Vorstellung einer letzten, gefahrvollen Reise nach dem Tod und dem sich anschließenden Gericht messen die Kopten der Fürbitte der Lebenden eine besondere Rolle bei, was erklärt, dass die verschiedenen Gedenkgottesdienste insbesondere während der ersten 40 Tage eine so bedeutende Rolle

56 Vgl. Giamberardini, La sorte dei defunti (s. Anm. 47), 223.
57 Vgl. Cramer, Die Totenklage bei den Kopten (s. Anm. 50), 56. 72 f.
58 Vgl. ebd., 62–72.
59 Vgl. Giamberardini, La sorte dei defunti (s. Anm. 47), 27–29.
60 Vgl. Störk, Der koptische Begräbnisritus (s. Anm. 50), I/636 f.

spielen, wobei nach Giamberardini bei den Kopten auch hier pharaonische und apokryphe apokalyptische Traditionen mitschwingen: Am ersten Tag beten die Hinterbliebenen, weil die Seele sich weigert, den Körper zu verlassen und Dämonen sie umschwirren, auf dass Gott die Erzengel Gabriel und Michael als Wegbegleiter senden möge. Am dritten Tag betet man darum, dass ganz im biblischen Sinne der Seele die Herrlichkeit der Auferstehung zuteilwerde, die der Herr am dritten Tag nach dem Tod erlangte. Nach apokrypher Überlieferung muss die Seele an diesem Tag zum ersten Mal vor dem göttlichen Richter erscheinen, und der Bezugspunkt in altägyptischen Vorstellungen besteht darin, dass die von Dämonen bedrängte Seele nun zum Gericht aufbrechen muss. Am siebten Tag wird für die immer noch wandernde Seele gebetet, auf dass sie die höllischen Regionen überwinden, das Tor des Glücks geöffnet vorfinden und in Bezugnahme auf die Schöpfungsordnung am siebten Tag ihre Ruhe finden möge. Weitere Gedenktage sind der 30. und 40. Tag nach dem Tod sowie das Halbjahres- und Jahresgedächtnis. Diese Tage sind auch deswegen im Volksglauben relevant, weil sie mit der Vorstellung von fünf „Zollstationen" (τελωνεῖον) korrelieren, welche die Seele entlang des Feuerflusses passieren muss, und zwar am ersten, dritten, siebten, 30. und 40. Tag nach dem Tod.[61] Auf diese Weise wird das offizielle liturgische Gebet von nichtchristlichen Vorstellungen durchdrungen und bisweilen überlagert.

Davon abgesehen ist das Gebet für die Verstorbenen auch fester Bestandteil der regelmäßig gefeierten Gottesdienste:[62] So wird täglich für die Verstorbenen im Gottesdienst zur Erhebung des Abendweihrauchs gebetet. Der Abend als Tagzeit

61 Vgl. Giamberardini, La sorte dei defunti (s. Anm. 47), 68–73. Die Vorstellung von „Zollstationen" ist eine im Westen wenig bekannte Lehre, die in gewisser Analogie zum Fegefeuer auf einen intermediären Zwischenzustand Bezug nimmt, in dem entlang eines zurückzulegenden Weges Orte der Prüfung vorzufinden sind. Die Vorstellung findet sich *mutatis mutandis* in der apokryphen Literatur und vereinzelt bei den Kirchenvätern; sie wird in verschiedenen Ostkirchen, insbesondere in den Kirchen der Kyjiver Rus', gerne rezipiert. Die Literatur zum Thema fließt äußerst spärlich vgl. aber bspw. Anthonij Bartosevic, Der Bericht der seligen Theodora über die Zollübergänge, Wachtendonk 2013. Der Koptische Ritus sieht zudem offenbar in der Klage ein wesentliches Element des Totenrituals, was besonders stark in den Gebeten zum 40. Tag nach dem Verscheiden sowie beim Halb- und Jahresgedächtnis zum Ausdruck kommt; vgl. Cramer, Die Totenklage bei den Kopten (s. Anm. 50), 61. Zu den „Zollstationen" vgl. auch die Anmerkungen bei Katharina Heyden (S. 23–44, hier: 37) und Daniel und Peter Galadza (S. 193–221, hier: 209) sowie den Beitrag von Andrea Riedl (45–64, hier: 52) in diesem Band.

62 Für einen einfachen Einblick in eine deutsche Übersetzung dieser Gottesdienste vgl. Karam Khella (Hg.), Die koptische Liturgie. Emporhebung des Abendweihrauches; Inzens-Frühgottesdienst; Eucharistische Meßfeier, Hamburg 1989; Ortrun u. Samy Hanna, Die koptische Liturgie des Hl. Basilios und des Hl. Gregorios mit Abend- und Morgenweihrauch (Koinonia–Oriens 35), Köln 1990.

des Todes und die sündenvergebende Symbolik des Weihrauchopfers legen dies nahe. Inhaltlich dominieren in Analogie zur byzantinischen Tradition die Bitten um Ruhe für die Seelen der Entschlafenen und dass ihnen ein Ort im Paradies der Freuden geschenkt werden möge, wo es im Lichte der Heiligen weder Trauer noch Schmerz mehr gibt, und dass ihre Körper zu festgelegter Zeit wieder auferstehen mögen.[63] Das Gebet für die Verstorbenen ist aber auch fester Bestandteil jeder eucharistischen Liturgie, und zwar wird stets in drei Gebeten für die Heiligen im Himmel, für die kirchliche Hierarchie sowie für alle Verstorbenen im Allgemeinen gebetet.[64] Dabei hoffen die im Glauben Entschlafenen darauf, aufgrund der Gebete und Frömmigkeitsübungen der Lebenden das Glück des ewigen Paradieses zu erlangen.[65] Ein weiterer Moment des besonderen Gebetes für die Verstorbenen ist der Gottesdienst am Nachmittag des Pfingstfestes.[66]

Die Feier der „Totenliturgie für die Lebenden" am Palmsonntag

Ein echtes Spezifikum des Koptischen Ritus, das kein Analogon in irgendeiner anderen Tradition kennt, ist der Brauch, dass am Palmsonntag nach der eucharistischen Liturgie eine Totenliturgie, ein Begräbnisgottesdienst mit allgemeinen Trauergebeten, für die Lebenden gefeiert wird, die potentiell in der Karwoche sterben könnten.[67] Der Grund dafür ist das Verbot, dass während der Karwoche weder der morgendliche und abendliche Gottesdienst zur Erhebung des Weihrauchs noch eine vollständige Totenliturgie gefeiert werden dürfen. Diese allgemeine Totenliturgie ist ein eigenständiges liturgisches Element zwischen Palmsonntag und Karwoche.

Bezeichnend ist die Rubrik des koptischen Typikons, welche die Bedeutung dieser Feier unterstreichen soll: „Das christliche Volk, Männer und Frauen, Große und Kleine, Sklaven und Herren, versammeln sich in der heiligen Kirche, um der allgemeinen Beerdigung beizuwohnen."[68] Der Gottesdienst selbst gliedert sich in einen Wortgottesdienst und Gebete für die Verstorbenen. In der Verkündigung von 1 Kor 15,1–28.39–58, Ps 64,4f. (LXX, gelegentlich um Ps 115,7–9 LXX ergänzt) und Joh 5,19–30 wird die christliche Auferstehungshoffnung mit denselben Schrifttexten verkündet, die ansonsten für die Beerdigung von Männern vorgesehen sind. Zum deprekativen Teil des Gottesdienstes kommt der Priester aus dem Heiligtum, verschließt den Vorhang

63 Vgl. Giamberardini, La sorte dei defunti (s. Anm. 47), 232.

64 Damit folgt es derselben Logik, die uns bereits in der maronitischen Liturgie begegnet ist.

65 Vgl. Giamberardini, La sorte dei defunti (s. Anm. 47), 233 f. Giamberardini urteilt: „Per il giudizio particolare e per il purgatorio non manca che il nome."

66 Vgl. ebd., 241–246.

67 Die Beschreibung stützt sich auf Tawadrous, Il funerale per i vivi (s. Anm. 55). Vgl. auch Giamberardini, La sorte dei defunti (s. Anm. 47), 239–241.

68 Zit. nach ebd., 239.

und betet die „drei großen Gebete“ für den Frieden der Kirche, für die Bischöfe und die Gemeinde.[69] Es folgen das Credo, das Gebet für die Verstorbenen, das Vaterunser und drei Absolutionsgebete. Zur Erhebung des Kreuzes ruft der Priester aus: „Gott sei uns gnädig!“, und die Gemeinde antwortet mit einem zwölffachen „Kyrie eleison“. Der Priester schließt mit den Ostersegensgebeten und der Besprengung mit dem Ablutionswasser wie gewöhnlich.[70]

Die Ursprünge dieses Ritus sind nur schwer festzustellen, in jedem Fall ist er im Zusammenhang der Entwicklung der koptischen Karwochenliturgie zu betrachten.[71] Erstmals belegt ist das Verbot von Taufen und Beerdigungen in der Karwoche unter Patriarch Christodoulos (1047–1077), und es wird mit dem Trauercharakter angesichts des Leidens Christi begründet, der keine andere Trauer zulässt. Nachdem bis zum zwölften Jahrhundert von divergierenden liturgischen Traditionen auszugehen ist, hat sich Patriarch Gabriel Ibn Turek (1131–1145) dann um eine Vereinheitlichung bemüht. In der Schrift „Die kostbare Perle“ des Ibn Sabba, der die Einzelheiten des Ritus beschreibt, ist das Verbot, Weihrauch aufsteigen zu lassen, von Bedeutung, da der Weihrauch als Symbol der Sündenvergebung konstitutiv zu den koptischen Begräbnisritualen gehört. Doch der genaue Ursprung der allgemeinen „Totenliturgie für die Lebenden“ am Palmsonntag bleibt im Dunkeln, und es lässt sich nicht abschließend klären, ob der spirituelle Grund der exklusiven Trauer um das Leiden Christi oder die praktische Unmöglichkeit, angesichts der langen Gottesdienste der Karwoche auch noch Trauergottesdienste in Gänze abzuhalten, ausschlaggebend gewesen ist.[72]

Zum Fortleben altägyptischer Jenseitsvorstellungen

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass das koptische Christentum innerhalb der mit dem christlichen Glauben vereinbaren Vorstellungen insbesondere dasjenige vermehrt aufgreift, das Reminiszenzen an die altägyptische Religion zulässt, etwa eine entsprechende Darstellung der Hölle und die Vorstellung

69 Diese sind auch ein regulärer Bestandteil jeder koptischen Eucharistiefeier, vgl. Khella, Die koptische Liturgie (s. Anm. 62), 145–150.

70 Vgl. Tawadrous, Il funerale per i vivi (s. Anm. 55), 160–162.

71 Jedenfalls beschreibt der Traktat des Yūḥannā ibn Abī Zakariyyā ibn Sabbā „Die kostbare Perle der kirchlichen Wissenschaften“ aus dem 13./14. Jahrhundert im 100. Kapitel den Gottesdienst bereits ausführlich unter dem Titel: „Die Beerdigung der Lebenden am Palmsonntag zur neunten Stunde des Tages außerhalb der Liturgie“. Vgl. Jûḥannâ ibn Abî Zakarîâ ibn Sibâʿ, Pretiosa margarita de scientiis ecclesiasticis. Recognita in textu arabico, apparatu critico aucta ac in latinum idioma versa a P. Vincentio Mistriḥ (SOC. Ae), Kairo 1966, 322–324, 560 f.

72 Vgl. Tawadrous, Il funerale per i vivi (s. Anm. 55), 162–167.

von der gefährdeten Himmelsreise.[73] So stellt sich aufs Ganze gesehen die koptische Eschatologie als ein Kompositum aus authentischen christlichen Quellen, einer lebendigen Volkstradition Ägyptens, der kontinuierlichen Ausübung von Magie und Anleihen bei diversen apokryphen Schriften dar; Anklänge an die altägyptische Religion sind unverkennbar.[74] Dabei ist neben den Zeugnissen der pharaonischen Kultur vor allem die überaus reichlich fließende apokryphe Literatur der frühjüdischen Apokalyptik, aber auch die Gnosis zu berücksichtigen, die zahlreiche Bestätigungen für die Überzeugungen der Kopten liefern. Dies alles zeigt, dass das christliche Gebet für die Verstorbenen immer auch mit der Umwelt korreliert, in welcher eine bestimmte liturgische Tradition und ein Volksbrauchtum entstanden sind.

Zum alexandrinischen Traditionskreis zählt auch die Kirche in Äthiopien und Eritrea. Diese hat für viele liturgische Feiern ein reiches Eigengut entwickelt, dessen Betrachtung häufig interessante Einsichten liefert. Was die Beerdigungsriten anbelangt, zeigt sich jedoch die Abhängigkeit von der koptischen Mutterkirche besonders deutlich, denn diese weisen kaum äthiopisches Sondergut auf. Stattdessen hat sich eher noch manches Urtümliche des Koptischen Ritus erhalten, wie etwa eine Prozession zur Kirche mit sieben Stationen in Analogie zur altägyptischen „Totenfahrt", und das äthiopische Funerale trägt bis heute in Anspielung an Mumifizierungsprozesse den markanten Namen „Buch des Einwickelns" (*Maṣḥafa genzat*).[75] Es sei aber an dieser Stelle darauf verzichtet, eigens auf die Traditionen am Horn von Afrika einzugehen.

Resümee

Diese kleine Studie bleibt notwendigerweise ein Torso, zu umfangreich und ergiebig ist die Thematik, wollte man sie in all ihrer Breite erfassen. Gleichwohl hoffe ich, dass es mir gelungen ist, mit diesen Beispielen auf einige markante Elemente hinzuweisen: die feste Verankerung des Gebets für die Verstorbenen im Kirchenjahr und dessen ekklesiologische Dimension, wie sie uns bspw. im Maronitischen Ritus der westsyrischen Tradition begegnet; die ausgeprägten Riten zur Bestattung der Toten, die vielfach ein klar erkennbares Proprium besitzen, wie es bspw. die uralten Prozessionsgebete des Ostsyrisch-mesopotamischen Ritus belegen; spezifische Charakteristika wie die markante biblische Prägung des armenischen Rituals, in dem die Psalmen *in persona defuncti* erklingen; die Korrelation der orientalischen Riten mit ihrer Umwelt und die teilweise Integration von Vorstellungen aus der Vorgängerreligion, solange sie mit dem

[73] Vgl. Baumeister, Martyr invictus (s. Anm. 47), 81 f.
[74] Vgl. Giamberardini, La sorte dei defunti (s. Anm. 47), 68.
[75] Vgl. Störk, Der koptische Begräbnisritus (s. Anm. 50), I/653.

christlichen Glauben vereinbar erscheinen, wie es sich in der alexandrinischen Tradition der koptischen Kirche nachweisen lässt.

Der Beitrag ist primär phänomenologisch vorgegangen und hat die vorhandenen Texte und Riten dargelegt und auf ihren Sinngehalt hin befragt. Es wurde nicht versucht, die Eschatologie systematisch aufzuarbeiten und etwa die häufig vonseiten der orientalisch-orthodoxen Kirchen in kontroverstheologischen Texten polemisch vorgetragene Abwehr gegenüber der Vorstellung eines Fegefeuers zu betrachten. Doch aus der *lex orandi* dürfte für die *lex credendi* dennoch so viel klargeworden sein, dass das Schicksal der Verstorbenen im Glauben der orientalisch-orthodoxen Kirchen keineswegs bereits im Tod ein für allemal entschieden zu sein scheint; vielmehr belegt die Praxis des Gebets für die Verstorbenen, dass dieses Gebet in seinen unterschiedlichen Ausprägungen und Schattierungen ein konstitutives Merkmal aller orientalischen Liturgien darstellt. Für die westsyrische Tradition drückt Jakob von Sarug († 521) dies folgendermaßen aus: „Durch das Opfer des Altares werden die Sünden derer vergeben, die in der Gnade Gottes tot sind."[76] So sind die orientalischen Liturgien über die Vielfalt der unterschiedlichen Bestattungsriten und Gedächtnistraditionen hinaus allemal darin geeint, dass in jeder Eucharistiefeier das Gebet für die Verstorbenen in den Interzessionen des eucharistischen Hochgebets einen integralen Bestandteil darstellt.

[76] Jakob von Sarug, *Homiliae selectae* 22, in: Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis, Bd. 1, hg. v. Paul Bedjan, Leipzig 1905, 535–550. Eine ganze metrische Homilie unter dem Titel „Das Gedenken an die Verstorbenen, wie sie von den Opfergaben und Almosen profitieren, die in ihrem Namen gegeben werden" entfaltet dort diesen und ähnliche Gedanken.

C

Sinnfragen entlang des Gebets für die Verstorbenen

Das große Stattdessen

Gebet, Trauer und Fürbitte aus kompensationstheoretischer Perspektive

Rupert M. Scheule

Vorab: Das Stattdessen-Wesen

In dem vorliegenden Aufsatz wird die These vertreten, dass Beten, Trauern und Fürbittehalten kompensatorische Phänomene sind. Das heißt: Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie stattfinden, weil Anderes *nicht* stattfinden kann. Gerade das aber, so soll sich zeigen, ist kein Nachteil, sondern ein menschheitsangemessener Vorteil von Beten, Trauern und Fürbittehalten.

Der Begriff Kompensation wird meist in einem weiten psychoanalytischen Sinn als Ausgleich für einen individuellen Mangel verstanden,[1] sei er direkt (wer schlecht in Latein ist, lernt mehr Latein und spielt weniger Fußball) oder indirekt (wer schlecht in Latein ist, spielt umso eifriger Fußball). Joachim Ritter und Hermann Lübbe hingegen verbinden mit „Kompensation" den kulturellen Gegensteuerungsbedarf, den die von ihnen diagnostizierte Geschichtslosigkeit und Verdinglichung der Moderne mit sich bringen.[2] Das Liegengelassene, Ausgeklammerte, Ausgeschlossene mache seine Zugehörigkeit zur modernen Welt auf vielfache Weise geltend:[3] etwa durch die Entdeckung der Landschaft als ästhetischer Größe (statt nur als Nutzungsfläche), durch einen spezifisch kompensatorisch-modernen Subjektivitätskult (gegen alle Objektivierungen des Positivismus), durch das die Vergangenheit ausstellende Museum (neben den

1 Vgl. Alfred Adler, Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie, Wiesbaden 1912.

2 Vgl. Joachim Ritter (Hg.), Subjektivität. Sechs Aufsätze, Frankfurt a. M. 1974; vgl. Hermann Lübbe, Zukunft ohne Verheißung?, Troidorf 1976.

3 Vgl. Odo Marquard, Homo Compensator. Zur Karriere eines metaphysischen Begriffs, in: Ders. (Hg.), Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2000, 11–29, hier: 12.

DOI 10.17438/978-3-402-25131-7

Fabriken und Laboren). Angesichts einer immer schneller, immer funktionaler werdenden Welt verschaffen wir uns, so Lübbe, „Entlastung durch ästhetisch-retrospektive Vergegenwärtigung einer Vergangenheit, die die Verheißung hat, ein Mehr an Orientierungssicherheit geboten zu haben“[4].

Odo Marquard baut diesen Kompensationsgedanken zu der mit seinem Namen häufig in Verbindung gebrachten umfassenden „Philosophie des Stattdessen“[5] aus. Er ist seinerseits freilich nicht der erste, der Kompensation als anthropologisches Grundmotiv dingfest macht. Schon bei Arnold Gehlen erscheint die Beschaffung von Ersatz als Menschheitsuniversalie. Wegen seiner „physischen Mittellosigkeit“[6] und seiner „Unspezialisiertheit“[7] braucht der Mensch „eine passend gemachte Ersatzwelt, die seiner versagenden organischen Ausstattung entgegenkommt“[8]. Ganz in diesem Sinn bezeichnet Marquard den Menschen als „Defektflüchter, der nur durch Kompensation zu existieren vermag“[9]. Und entsprechend definiert der Gießener Philosoph: „Menschen sind die, die etwas stattdessen tun müssen, tun können und tun. Jeder Mensch ist – aus Mangel an Absolutheit – ein primärer Taugenichts, der sekundär zum Homo compensator wird.“[10] Von diesem Heimwerker des Stattdessen werden Mängel nicht triumphal beseitigt, sondern nur durch „Vizelösungen“[11] kompensiert: Auf die Kürze seines Lebens etwa antwortet das „Zeitmangel-Wesen“[12] Mensch kompensatorisch, indem es sich einerseits immer beeilt: „Was wir – verändernd, verbessernd – an Neuem erreichen wollen, müssen wir [...] schneller erreichen als der schnelle Tod uns erreicht.“[13] Andererseits kompensiert der Mensch aber auch die Kürze seines Lebens, indem er gerade nicht ständig Neues anfängt, weil sein Tod „einfach zu schnell für zu viele Innovationen“[14] kommt. Und schließlich tut er dies auch, indem er am Leben anderer teilnimmt und damit das eigene Leben multipliziert.[15] Auf die Verwandlung der Welt in geschichtslose „labor-

4 Lübbe, Zukunft (s. Anm. 2), 9.
5 Vgl. Odo Marquard (Hg.), Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2000.
6 Arnold Gehlen, Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Reinbeck bei Hamburg 1961, 47.
7 Ebd., 48.
8 Ebd.
9 Marquard, Homo Compensator (s. Anm. 3), 13.
10 Ders., Philosophie des Stattdessen. Einige Aspekte der Kompensationstheorie, in: Ders. (Hg.), Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2000, 30–49, hier: 45.
11 Ebd.
12 Ders., Zeit und Endlichkeit, in: Ders. (Hg.), Endlichkeitsphilosophisches. Über das Altern, Stuttgart 2021, 47–64, hier: 61.
13 Ebd., 52.
14 Ebd.
15 Vgl. Ders., Philosophie des Stattdessen (s. Anm. 10), 43.

fähige Objekte und planbare Handlungen“[16] antwortet er kompensatorisch mit dem Geschichtenerzählen. Und was unveränderlich ist, das deutet er eben neu, wenn er es schon nicht durch Neues ersetzen kann. Der *Homo compensator* ist der geborene Hermeneutiker.[17]

Vor dem Hintergrund dieser kompensationsanthropologischen Skizze soll es nun um das Thema dieses Buchs gehen: das Fürbittgebet für Verstorbene. Konkret werden diese drei Fragen uns leiten:

- Was kann der *Homo compensator* im Gebet finden? Hier spielen Überlegungen von Richard Schaeffler eine Rolle (Abschnitt 1).
- Was kann der *Homo compensator* in der Trauer finden? Hierzu werden psychoanalytische (Sigmund Freud, Verena Kast) und bindungstheoretische Trauerkonzepte (Dennis Klass, Phyllis Silverman u. a.) befragt, aber auch von der Sinnfeldontologie Markus Gabriels muss kurz die Rede sein (Abschnitt 2).
- Und schließlich: Was kann dem trauernden *Homo compensator* das Gebet für Verstorbene sein? Hier sollen die im Dialog mit Richard Schaeffler und Odo Marquard entwickelten Überlegungen auf das traditionelle theologische Konzept des Fürbittgebets für Verstorbene bezogen werden (Abschnitt 3).

1 Der *Homo compensator*, der Tod und das Gebet

In Richard Schaefflers Erzählakt-Theorie des Gebets erscheint die Namensanrufung als die eigentliche Sprachhandlung des Gebets. Denn durch diese

> „Namensanrufung wird niemandem etwas mitgeteilt, von niemandem etwas erbeten oder gefordert, niemand zu irgendeinem Verhalten motiviert. Vielmehr besteht der Sinn der Namensanrufung darin, daß der Sprecher mit dem, den er beim Namen ruft, in eine wechselseitige Beziehung eintritt“[18].

Dies freilich geschieht in der Anrufung eines jeden Namens, nicht nur – und sicher nicht zuerst – in der Anrufung des Gottesnamens. Wenn ich mitten in der Fußgängerzone „Emma!“ rufe, stelle ich damit nicht nur eine Beziehung zu einer entgegenkommenden Passantin her, die ich von früher kenne. Zur aktuellen Begegnung kommt die Dimension des *Sich-Erinnerns* hinzu. „‚Ich erinnere mich‘

16 Ders., Narrare necesse est, in: Ders. (Hg.), Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2000, 60–66, hier: 61.

17 Vgl. Ders., Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: Ders. (Hg.), Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 117–146.

18 Richard Schaeffler, Kleine Sprachlehre des Gebets (Sammlung Horizonte. Neue Folge 26), Einsiedeln 1988, 19.

enthält nicht zufällig eine doppelte Selbstbezeichnung des Sprechers. Der, der den Akt des Erinnerns vollzieht (‚Ich'), trifft in der Vergangenheit, die den Inhalt seines Erinnerns ausmacht, zugleich auf sich selbst (‚mich') und eignet sich die Vergangenheit, die vor seinem erinnernden Auge aufsteht, als eigene Vergangenheit an."[19] Für die Konstitution des Ich ist es entscheidend, wie es diese Erinnerung organisiert, also zur Einheit „seiner Geschichte verknüpft und zur individuellen Unverwechselbarkeit prägt"[20]. Und dabei spielt „Emma" eine Rolle. Meine Vergangenheit mit ihr aktualisiert sich in den „Weißt du noch?"-Erzählungen der Begegnung. Von „Emmas" Präsenz her definiert sich also mein räumliches und zeitliches Präsens, das „‚Hier und Jetzt' dessen, der hier handelt und spricht"[21]. „Emma" wird gleichsam zur Bürgin meiner „eigenen Vergangenheit"[22], die Namensanrufung entfesselt eine doppelte Erzählreihe: beim Sprecher und bei der Angesprochenen. Die Identität beider gewinnt Festigkeit im Austausch der Geschichten, in denen der jeweils andere vorkommt. Der Konnex Begegnung-Namensnennung-Erzählung ist Teil der Konstitution des Ich, das sich dann erst auf die Gegenstände der Welt bezieht.

Kompensatorisch ist dieser Erzählakt insofern, als er uns in unserer Geschichte deutend kommuniziert. Geschichten sind „Handlungs-Widerfahrnis-Gemische"[23], die, so Marquard, mehr über uns sagen als unsere proaktiven Pläne und Ziele. Wir leben „nicht primär auf etwas hin, sondern von etwas weg"[24]: von den alltäglichen Niederlagen und Defiziten, die wir – „nicht Zielstreber, sondern Defektflüchter"[25] – kompensieren. Damit bekennen wir freilich, immer mehr die zu sein, die wir *geworden* sind, als die, die wir *vorhaben zu werden*. Rotkäppchen mag tatsächlich auch die sein, die zu ihrer Großmutter gehen wollte. Aber ohne die höchst erzählenswerte Geschichte mit dem Wolf, die ihr dazwischengekommen gekommen wäre, wäre sie nicht Rotkäppchen: „Rotkäppchen ist die, die vom Wolf gefressen wurde [...], Menschen sind die, die ..."[26]. Für uns stehen die Geschichten, die wir erlebt haben und die man von uns erzählen kann.

Die zweifache Erzählreihe – also unsere Präsenz in der Geschichte des je anderen – leistet nicht weniger als die „Sicherung von Ich-Identität und Welt-Kohärenz"[27], also mein als real erfahrenes In-Welt-Sein bzw. die Unterscheidung

19 Ebd., 20.
20 Ebd., 76.
21 Ebd., 34.
22 Ebd., 41.
23 Marquard, Philosophie des Stattdessen (s. Anm. 10), 42.
24 Ebd.
25 Ebd.
26 Ders., Narrare necesse est (s. Anm. 16), 60.
27 Schaeffler, Kleine Sprachlehre (s. Anm. 18), 55.

von Wirklichkeit und Traum. Denn wenn „Emma“ auf meine Namensanrufung erwidert: „Ich kenne Sie leider nicht, Sie müssen sich irren“, ist das nicht einfach die Korrektur eines flüchtigen Sinneseindrucks. Es kann meine Identität erschüttern: Wie konnte ich so daneben liegen? Stimmt dann der ganze Rest auch nicht? Wer bin ich überhaupt?

Die Anrufung Gottes unterscheidet sich nun von der Anrufung einer „Emma“ insofern, als Gott der ist,

> „dessen Name angerufen werden kann, auch wenn Himmel und Erde vergehen, d.h. auch dann, wenn der Gesamtzusammenhang menschlicher Erfahrung zerbricht [...]. Aber dann und gerade dann kann der Glaubende immer noch den Namen Gottes anrufen. Und dann wird der Mensch seine verlorene Identität darin finden, daß er sich an den Gott wendet, der ihm auch dann noch anrufbar und wiedererkennbar begegnet: ‚Himmel und Erde vergehen wie ein Gewand und werden gewechselt, du aber bleibst, und deine Jahre altern nicht‘“.[28]

Inhaltlich sind die Gottesnamen häufig Nominalformen von Verben, „die die Aktionsform in eine Eigenschaftsform“[29] transformieren, also etwa *Schöpfer! Befreier! Erlöser!* Wird Gott mit solchen seinen Namen angerufen, blitzt gleichsam seine – schaffende, befreiende, erlösende – Geschichte mit der Menschheit auf, in der irgendwo auch ich meinen Platz habe, so wie Gott in meiner Geschichte. Will ich meine religiöse Identität wahren, muss ich meine Geschichte so erzählen, dass Gott in ihr vorkommen kann. Und ich muss die Geschichte von Gottes Heilstaten so verstehen, dass sie etwas mit mir zu tun haben:

> „Die Sprachhandlung des Erzählens, die die eigene Geschichte des Menschen und die des göttlichen Adressaten in ihrer Differenz benennt und doch zur Einheit zusammenschließt, konstituiert nicht nur das religiöse Subjekt, sondern auch die religiöse Welt.“[30]

Auch hier zeigt sich ein kompensatorisches Motiv: Der genannte Konnex von Begegnung-Namensnennung-Erzählung, in dem sich mein Ich transzendental konstituiert, zerbricht, wenn „Emma“ stirbt. Durch ihren Tod entzieht sie meinem Ich die Stabilität der Begegnung mit ihr. Diejenige, bei der Teile meiner Vergangenheit hinterlegt waren, ist nun weg. Ich muss mich fortan alleine erinnern und bisweilen erscheint mir die erinnerte Vergangenheit „wie ein Traum“[31]. Ich sorge mich, Erlebtes zu vergessen, lebensgeschichtliche Tiefe zu verlieren und im Alltag zu verflachen – eine Sorge, die Trauernde kennen. Weil er ständig Zeugen seiner Vergangenheit an den Tod verliert, ruft der verunsicherte

[28] Ebd., 26.
[29] Ebd., 29.
[30] Ebd., 73.
[31] Ebd., 54.

Mensch – kompensatorisch – den einen „bleibenden, nicht alternden Gott“[32] an, der Treue beweist in seiner fortdauernden Anrufbarkeit. Kompensatorisch betrachtet beten wir zum Ewigen, *auch* weil wir von Sterblichkeit umgeben sind, die fortwährend Lücken reißt in die Zeugenschar unseres Lebens, unseres Ichs.

2 Der *Homo compensator*, der Tod und die Trauer

Der Verstorbene fehlt aber nicht nur (transzendental) für unser Ich, sondern (kategorial) einfach als der Mitmensch, der uns berührt und überrascht und unser Leben bereichert hat. Auch Trauer lässt sich daher als Teil des kompensatorischen Menschheits-Projekts begreifen. Sie ist das notgedrungene Stattdessen des Lebens mit dem, den wir verloren haben und der uns fehlt. Welche Trauertheorie trägt dem kompensatorischen Anspruch am ehesten Rechnung?

2.1 „Trauer und Melancholie“ und die Folgen

In seinem epochemachenden Essay „Trauer und Melancholie“ von 1917 unterscheidet Sigmund Freud erstmals zwischen gesunden Reaktionen auf den „Verlust einer geliebten Person“[33] („Trauer“) und behandlungsbedürftigen Reaktionen („Melancholie“).[34] Beiden gemeinsam ist aber die

> „tief schmerzliche Verstimmung, eine Aufhebung des Interesses für die Außenwelt, durch den Verlust der Liebesfähigkeit, durch die Hemmung jeder Leistung und die Herabsetzung des Selbstgefühls, die sich in Selbstvorwürfen und Selbstbeschimpfungen äußert und bis zur wahnhaften Erwartung von Strafe steigert“[35].

Bei der Melancholie kommt nur noch etwas dazu: „die Störung des Selbstgefühls“[36]. Oder kurz: „Bei der Trauer ist die Welt arm und leer geworden, bei der Melancholie ist es das Ich selbst.“[37]

Diese Unterscheidung ist ein unbestreitbares Verdienst von Freud, ermöglicht sie doch bei so etwas „Normalem“ wie Trauer genauer hinzusehen und im Einzelfall handfeste Therapiebedürftigkeit aufzuspüren, auch wenn die Ich-Krise Trauernder als solche nicht pathologisch ist.[38]

32 Ebd., 26.

33 Sigmund Freud, Trauer und Melancholie, in: Ders., Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, Bd. 10: Werke aus den Jahren 1913–1917, Frankfurt a. M. ^{4}1967, hier: 429.

34 Vgl. ebd.

35 Ebd.

36 Ebd.

37 Ebd., 431.

38 Heute kann eine therapiebedürftige Trauerstörung (*prolonged grief disorder*) nach den Richtlinien der *International Classification of Diseases* (ICD-11) der WHO diagnostiziert werden, wenn „eine anhaltende und tiefgreifende Trauerreaktion auftritt, die durch

Als auf lange Sicht strittiger hat sich der in „Melancholie und Trauer“ geprägte Begriff der Trauerarbeit erwiesen. Freud konstatiert bei Trauernden ein Sträuben dagegen, die dem betrauernden „Objekt“ geltende alte „Libidoposition“[39] zu verlassen. Dieses Sträuben gebe es, auch wenn „Ersatz bereits winkt“[40]. Trauerarbeit bedeutet nun, die Libido aus den Verknüpfungen mit dem verloren gegangenen Objekt abzuziehen, dem Respekt vor der Realität zum „Sieg“[41] zu verhelfen und „nach Vollendung der Trauerarbeit wieder frei und ungehemmt“[42] nach vorn zu blicken. Bei Freud wird der Verlust nicht kompensiert, er wird besiegt.

Bis heute hallt der Imperativ nach, dass der „Verlust zu überwinden und zu einem neuen Welt- und Selbstverständnis zu kommen“[43] sei. Verena Kast und viele andere verbinden das psychoanalytische Projekt, die „Trauer abschließen zu können“[44], mit einem Phasenmodell der Trauer, also eine Abfolge von Zuständen,[45] die zu durchlaufen „eine große Leistung“[46] darstelle. Am Ende kann der ehedem Trauernde „wieder Freude am Leben“[47] haben.

Sehnsucht nach dem Verstorbenen oder anhaltende Beschäftigung mit dem Verstorbenen gekennzeichnet ist, begleitet von intensivem emotionalem Schmerz (z. B. Traurigkeit, Schuldgefühle, Wut, Verleugnung, Schuldzuweisung, Schwierigkeiten, den Tod zu akzeptieren, das Gefühl, einen Teil von sich selbst verloren zu haben, die Unfähigkeit, eine positive Stimmung zu erleben, emotionale Gefühllosigkeit, Schwierigkeiten, sich an sozialen oder anderen Aktivitäten zu beteiligen). Die Trauerreaktion hat über einen atypisch langen Zeitraum nach dem Verlust angehalten (mindestens 6 Monate) und übersteigt eindeutig die erwarteten sozialen, kulturellen oder religiösen Normen für die Kultur und den Kontext der Person.“ (6B42) Die deutsche Entwurfsfassung findet sich unter https://www.bfarm.de/DE/Kodiersysteme/Klassifikationen/ICD/ICD-11/uebersetzung/_node.html [Abruf: 26. Mai 2024]. Die *American Psychiatric Association* (APA) empfiehlt eine verhaltenstherapeutische Intervention; vgl. https://www.psychiatry.org/patients-families/prolonged-grief-disorder [Abruf: 26. Mai 2024].

39 Freud, Trauer und Melancholie (s. Anm. 33), 430.

40 Ebd.

41 Ebd.

42 Ebd.

43 Verena Kast, Trauern. Phasen und Chancen des psychologischen Prozesses, Freiburg i. Br. [39]2020, 23.

44 Tim Krüger, Trauer in der Sozialen Arbeit. Bedeutung von Verlust und Trost, Stuttgart 2022, 64.

45 Bei Kast sind dies die „Phase des Nicht-wahrhaben-Wollens“ (Kast, Trauern [s. Anm. 43], 69), die „Phase der aufbrechenden Emotionen“ (ebd., 71), die „Phase des Suchens und Sich-Trennens“ (ebd., 76) und schließlich die „Phase des neuen Selbst- und Weltbezugs“ (ebd., 81). Unschwer ist hier das von Elisabeth Kübler-Ross behauptete Phasenraster des Sterbens wiederzuerkennen (vgl. Elisabeth Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart 1971).

46 Kast, Trauern (s. Anm. 43), 64.

47 Ebd., 85.

Der *Homo compensator* wird sich in der psychoanalytischen Idee der Trauerarbeit kaum wiederfinden. Sie erscheint ihm auf ihre Weise nur als ein Mosaikstein jenes Fortschrittsdenkens, das von der Geschichtsphilosophie der Aufklärung und des Deutschen Idealismus vorbereitet wurde und die Evolutionslehre ebenso prägte wie die Revolutionsideologien des 19. und 20. Jahrhunderts: Die Neuheit verlangt den entschiedenen Abschied vom Überkommenen, ob das nun weniger anpassungsfähige Lebensformen, die Bourgeoisie oder eben Verstorbene sind.[48] Eine kompensatorische Anthropologie kann sich von einem derart extinktorischen Fortschrittsdenken nur – kompensatorisch – absetzen. Der *Homo compensator* beansprucht gar nicht, sich zur Neuheit eines Lebens ohne den Verstorbenen zu befreien. Er sieht sich nicht „als schrankenlos innovatives, vielmehr ‚nur' als anknüpfendes Lebewesen"[49]. Dazu passen besser Trauerkonzepte jenseits der psychoanalytischen Tradition.

2.2 „Continuing Bonds" und die Folgen

Spätestens ab den 1980er Jahren brachte die Studienlage die These von der Trauerarbeit immer stärker unter Druck.[50] Die empirischen Belege mehrten sich,

> „that seemingly well-adjusted survivors do not sever their bonds with the dead. People who continued their bonds said their ongoing relationship with a significant dead person helped them cope with the death, and supported their better self […]. The grief work model became increasingly simplistic, one-sided, and removed from either scientific or human truths."[51]

48 Von seinem breit und nachhaltig rezipierten Konzept einer durch Trauerarbeit progredient verschwindenden Trauer hat Freud selbst sich übrigens unter dem Eindruck eines persönlichen Verlusts verabschiedet. In Erinnerung an den Tod seiner Tochter Sophie neun Jahre zuvor schreibt er 1929 an den Schweizer Psychoanalytiker Ludwig Binswanger, der ebenfalls ein Kind verloren hatte: „Man weiß, dass die akute Trauer nach einem solchen Verlust ablaufen wird, aber man wird ungetröstet bleiben, nie einen Ersatz finden. Alles, was an die Stelle rückt, und wenn es sie auch ganz ausfüllen sollte, bleibt doch etwas anderes. Und eigentlich ist es recht so. Es ist die einzige Art, die Liebe fortzusetzen, die man ja nicht aufgeben will." (Brief an Ludwig Binswanger vom 12. April 1929, Sigmund Freud – Ludwig Binswanger, Briefwechsel 1908–1938, hg. v. Gerhard Fichtner, Frankfurt a. M. 1992, hier: 222 f.).

49 Marquard, Philosophie des Stattdessen (s. Anm. 10), 42.

50 Vgl. Simon Rubin, A Two-Track Model of Bereavement. Theory and Research, in: American Journal of Orthopsychiatry 51/1 (1981) 101–109; vgl. Stephen R. Shuchter, Dimensions of Grief. Adjusting to the Death of a Spouse, San Francisco 1986.

51 Dennis Klass – Edith M. Steffen, Continuing Bonds – 20 Years On, in: Dies. (Hgg.), Continuing Bonds in Bereavement. New Directions for Research and Practise, New York u. a. 2018, 1–14, hier: 4.

Hinzu trat die wachsende kulturhistorische und kulturwissenschaftliche Sensibilität, dass bleibende Verbindungen mit Toten über die Jahrhunderte hindurch und über Kulturgrenzen hinweg „tradierte Alltagspraxen“[52] waren und insofern das Paradigma der Trauerarbeit welthistorisch nur eine überaus kurze Geltungsperiode hatte. „Continuing Bonds“, so der Titel des einflussreichen Buchs von Dennis Klass, Phyllis Silverman u. a. aus dem Jahr 1996, wurde schnell zum Gegenbegriff aller *let go*-Trauerkonzepte in der Nachfolge Freuds. *Continuing bonds* steht dabei nicht für ein normatives Konzept von Trauer. Der Versuchung „to move from the idea of continuing bonds being pathological, to continuing bonds as normal, and then to continuing bonds as good“[53] sollte widerstanden werden. Es ging lediglich darum, der pauschalen Pathologisierung derer zu begegnen, die Betrauerte nicht einfach „gehen lassen“ wollen. Mit Verweis auf psychologische und ethnologische Studien konstatieren die *continuing bonds*-Trauertheoretiker: „maintaining an inner representation of the deceased is normal rather than abnormal“[54]. Damit ist nicht gesagt, dass Trauernde nur in der Vergangenheit leben. Sie müssen sie nur nicht „loslassen“ beim Weiterleben: As „mourners move on with their lives to find new roles, new directions, and new sources of gratification, they experience the past as very much part of who they are“[55].

Soll der Mensch als kompensierendes, die Zukunft aus seiner Geschichte anknüpfendes Wesen verstanden werden, so hat er in den *continuing bonds* den passenden Ausdruck für seine Trauer gefunden. Aber ganz unabhängig von einer Kompensations-Anthropologie ist generell der Respekt dafür gewachsen, dass bleibende Beziehungen ein normaler Aspekt von Trauer sind. Sogar in der Psychologie dürfte dies zwischenzeitlich die Mehrheitsmeinung darstellen.[56]

Welchen ontologischen Status aber haben *continuing bonds*? Klass und Steffen behaupten, sie seien „not simply mental constructs – that is, they are not just an idea, or a feeling“[57]. Was genau heißt das? Die beiden Wissenschaftler zitieren den amerikanisch-japanischen Soziologen Matthews Masayuki Hamabata, der den Ahnenkult in einer Familie japanischer Geschäftsleute untersuchte. Hamabata gibt folgenden Dialog mit seinem Gesprächspartner Makoto wieder:

52 Krüger, Trauer in der sozialen Arbeit (s. Anm. 44), 79.

53 Klass – Steffen, Continuing Bonds (s. Anm. 51), 4 f.

54 Phyllis Silverman – Steven L. Nickman, Concluding Thoughts, in: Dennis Klass u. a. (Hgg.), Continuing Bonds. New Understandings of Grief, London 1996, 349–355, hier: 349.

55 Ebd., 351.

56 Vgl. Klass – Steffen, Continuing Bonds (s. Anm. 51), 4; vgl. Krüger, Trauer in der sozialen Arbeit (s. Anm. 44), 74.

57 Klass – Steffen, Continuing Bonds (s. Anm. 51), 4.

„‚You still talk to your father, don't you, Makoto?' I asked.
‚Yes, we all do.'
‚So you think he's still around?'
‚I told you before that just because he died, it doesn't mean that he doesn't exist.'
‚So he's still here.'
‚Probably.'
‚Do you really believe that he's still in the house, at this very moment?'
‚I don't know.'
‚Well, do you or don't you believe it?'
‚Kankei nai daroo' (It really doesn't matter, does it)."[58]

Mit diesem offenbar barschen *Kankei nai daroo* von Makoto endet der Dialog. Später wurde Hamabata klar:

„I was barking the wrong tree. My questions about belief or disbelief were based on standards of objective knowledge that have little to do with subjective reality, ritual experience [...] Just because they could not claim belief under my scientifically oriented interrogation, it does not necessarily follow that they did not believe in the presence of the dead in the realm of the ritual."[59]

Hamabatas Fragen bewegten sich im Frame des westlichen Szientismus, in dem Makoto gar nicht anders konnte, als ausweichend zu antworten. Im Frame der japanischen *Ancestor Veneration* indes war die Fortexistenz des Vaters evident.[60] Welcher Frame „gilt" nun aber? In der Regel sind wir geneigt, dem Szientismus die höhere Wirklichkeitskompetenz zuzubilligen. Zurecht?

Es könnte nicht das geringste Verdienst des sogenannten Neuen Realismus sein, mit der ontologischen Anmaßung des Szientismus aufgeräumt zu haben, ohne den Naturwissenschaften ihren spezifischen Wirklichkeitszugang streitig zu machen. Markus Gabriel stellt in seinem vielbeachteten Essay *Warum es die Welt nicht gibt*,[61] einer Art Programmschrift des Neuen Realismus, eine Sinnfeld-Ontologie vor, der zufolge etwas nur existiert, „wenn es ein Sinnfeld gibt, in dem es erscheint"[62]. Ein Sinnfeld ist also der Ort, an dem etwas *ek*-sistiert, indem es in einer spezifischen Umgebung *hervor*-kommt. So gesehen existiert der Großmütter verspeisende Märchenwolf, wie mein Fahrrad existiert – aber eben nicht im selben Sinnfeld. Das eine gibt es im Kosmos der Brüder Grimm, das andere steht vor meiner Haustür – keine Existenz ohne Sinnfeld und kein Existenznachweis ohne Bezug zum spezifischen Sinnfeld, wobei *ein* Gegenstand

58 Mattews M. Hamabata, Crested Kimono. Power and Love in the Japanese Buisness Familiy, Ithaka u. a. ²1991, 82.
59 Ebd., 83 f.
60 Vgl. Klass – Steffen, Continuing Bonds (s. Anm. 51), 10 f.
61 Vgl. Markus Gabriel, Warum es die Welt nicht gibt, München ³2013.
62 Ebd., 87.

natürlich in *verschiedenen* Sinnfeldern erscheinen kann: Meine Hand ist mir das Werkzeug, mit dem ich mich artikuliere, indem ich diesen Text schreibe. Sie ist aber ebenso eine Struktur von Elementarteilchen.[63] Auch wenn Szientismus die Sinnfeldpluralität leugnen mag, sind die Naturwissenschaften nur Sinnfelder unter anderen. Implizit stellt Hamabata genau das fest: Wer naturwissenschaftlich gesehen tot ist, muss es noch längst nicht in anderen Sinnfeldern sein, z. B. dem der *Ancestor Veneraton*.

Je nach Sinnfeld können *continuing bonds* also ein „set of memories, feelings, and actions having to do with the deceased"[64] sein, sie können lediglich als Vermächtnis („legacy") verstanden werden oder eben als ritueller Umgang mit wirkmächtigen Toten im Sinn eines Ahnenkults. Die Frage, die im Folgenden geklärt werden soll, lautet: Inwiefern erschließt das Fürbittgebet ein eigenes Sinnfeld für die Verstorbenen und unsere Beziehung zu ihnen?

3 Der *Homo compensator* und das Fürbittgebet für Verstorbene

3.1 Was ist ein Fürbittgebet für Verstorbene?

Wer ein Fürbittgebet spricht, äußert eine *Bitte*. Und eine „Bitte ist kein Antrag an den Inhaber eines öffentlichen Amtes, der von seinem gesetzlich definierten Ermessensspielraum im Sinne des Antragstellers Gebrauch machen soll [...], keine Forderung, wie sie Interessensverbände gegeneinander und gegen den Staat anzumelden pflegen, aber auch keine bloß höfliche Form eines Befehls oder einer Dienstanweisung"[65]. Jede echte Bitte zeugt also von Respekt vor der Freiheit des Angesprochenen, der Bitte nachzukommen oder nicht, oder auch die Situation anders zu beurteilen als der Bittsteller. Das alles gilt auch für das Bittgebet.

Wer ein solches spricht, zeigt implizit Respekt vor der Freiheit Gottes. Er erbringt aber auch einen Vertrauensbeweis. Er würde Gott nicht bitten, wenn er ihm nichts zutraute. Dies gilt auch für die konditionale Variante des Bittgebets „Herr, wenn es dich gibt, dann ...". Gott wird auch hier – über die Zweifel an seiner Existenz hinweg – etwas zugetraut. Zurecht nennt die Tradition das Bittgebet daher einen „Akt der Gottesverehrung" (*actus religionis*).

> „[Die] Ehrung Gottes liegt darin, daß der Mensch in der Bitte seine geschöpfliche Ohnmacht und seine Abhängigkeit von Gott dem Allmächtigen und Allgütigen an-

63 Vgl. ebd., 91.

64 Phyllis Silverman – Steven L. Nickman, Children's Construction of Their Dead Parents, in: Dennis Klass u. a. (Hgg.), Continuing Bonds. New Understandings of Grief, London 1996, 73–86, hier: 85.

65 Schaeffler, Kleine Sprachlehre (s. Anm. 18), 96.

> erkennt und zu ihm vertrauensvoll seine Zuflucht nimmt, nicht darin, als sollte sie den allwissenden Gott erst mit dem bekannt machen, was dem Bittenden fehlt."[66]

Freilich ist es auch mein Wunsch, mein Anliegen, das ich in das Bittgebet einbringe. Damit ist es ferner ein Akt der Selbstliebe. Das Bittgebet schließt übrigens nicht aus, dass der Beter mehr tun muss, als eben nur um etwas zu bitten. Wenn Christen etwa um Frieden beten, heißt das, sie erfassen aus dem Glauben auch ihre eigene Verantwortung für den Frieden. Und was „aus solcher im Glauben erfaßten Verantwortung an konkreten Handlungen zur Verständigung und Versöhnung folgt, ist als Gebetserhörung anzusehen, weil es seine Wurzel im Gebet hat"[67]. Oder grundsätzlicher: „Jedes christliche Beten muß zuerst den Beter selbst verändern und ihn bereit machen, nach Weisen zu suchen, wie er auch mit Taten denen beistehen kann, für die er betet."[68]

Auch für Verstorbene zu beten, muss nicht heißen, es beim Gebet bewenden zu lassen. Ottmar Fuchs mahnt im Zusammenhang mit einem modernisierten Ablassverständnis zurecht an, dass es – unbeschadet der Bedeutung des Gebets – wichtig ist, „sich auch auf das Gebiet des ‚Weltdienstes' zu begeben und dort die Abarbeitung, das ‚Ableiden der Sündenstrafen' einzuklagen: durch materielle Opfer, durch Solidarisierung und durch Zivilcourage"[69]. Es ist praktische Solidarität, die lebende Gläubige toten Gläubigen (*a fidelibus pro aliis fidelibus*, vgl. DH 1304) erweisen, wenn sich erstere der unerledigten, fortdauernden Folgen der Sünden (*reliquiae peccatorum*) letzterer annehmen und sie zum Besseren verwandeln. Denn die Sündenfolgen verschwinden nicht einfach, auch nicht, wenn die Sünden bereut wurden. Sie wirken fort in traumatisierten Seelen, in komplizierten Familiengeschichten und Kulturen.[70]

Aber abgesehen von diesen zum Guten gewandelten Sündenfolgen – was wünschen wir uns für die Toten, denen wir durch *continuing bonds* verbunden

66 Joseph Mausbach – Gustav Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd 2: Die spezielle Moral, 1. Teil: Der religiöse Pflichtenkreis, Münster [11]1960, 188.

67 Peter Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. [6]1991, 198.

68 Ebd.

69 Ottmar Fuchs, Christlicher Umgang mit den „Folgen der Sünde" im Horizont von Geschichte und Gesellschaft. Gedanken zu einem konsequenten Ablassverständnis, in: Hans-Ulrich von Brachtel u. a. (Hgg.), Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Fribourg u. a. 1985, 179–197, hier: 191. Vgl. außerdem seinen Beitrag in diesem Sammelband (S. 411–436).

70 Vgl. Rupert M. Scheule, Das Fegefeuer als Forderung christlicher Solidarität. Eine postulatentheologische Skizze, in: Stefan Schreiber – Stefan Siemons (Hgg.), Das Jenseits, Darmstadt 2003, 212–230.

bleiben? Genauer: Was wünschen wir uns für sie und können es in unserem eigenen Unvermögen nur bittend vor Gott tragen?

3.2 Was beinhaltet das Fürbittgebet für Verstorbene?

Wir sahen, sowohl für Schaeffler als auch für Marquard kann die Frage nach der Identität einer Person „nicht anders beantwortet werden als dadurch, daß jemand seine Geschichte erzählt“[71], oder noch kürzer: der Mensch „ist seine Geschichten“[72]. Dabei ist für Schaeffler und Marquard „Geschichte“ etwas, was mein Jetzt mit meiner Vergangenheit verbindet. Dass wir unsere Geschichten auch nach vorne leben, dass wir uns gerade jetzt womöglich erst am Anfang einer Geschichte befinden, spielt in Schaefflers und Marquards retrospektivem Geschichtsverständnis keine Rolle. Mehr noch: Marquard weist die prospektive Orientierung auf ein gutes Ende von allem als „Vollendungsillusion“[73] zurück. Die Zeit werde nicht reichen „für die Vollendung unseres Lebens, für die Vollendung von Werken, für die Vollendung der Menschheitsgeschichte“[74], weil wir „alsbald ohne Rücksicht auf Vollendungen am Ende“[75] sein werden. Der Mensch sei einfach „nicht zur Vollendung, sondern ‚zum Tode‘“[76], der ihn jederzeit ereilen kann. Mortalität besiegt Finalität. Basta. Aber wenn wir in Geschichten kenntliche Wesen sind, können wir von Finalitätsfragen auch nicht einfach absehen. Erst vom Ende einer Geschichte her zeigt sich, was im Lauf der Geschichte wichtig war und was nicht. Von einem guten Ende her blickt Rotkäppchen zurück auf die Sache mit dem Wolf und die außergewöhnliche Wendung, die sie hin zum guten Ende nahm. Mit dem Ende verbinden wir die Hoffnung, dass „etwas definitiv so ist und so bleibt, wie es wurde und kam“[77]. Indem wir die Gestaltungsmöglichkeiten eines Erzählers unserer Selbst in Anspruch nehmen, bleibt die Finalitäts- und Endgültigkeitsfrage im Spiel: Bringen wir unsere begonnenen Projekte noch zu einem guten Abschluss? Oder müssen wir neue Anfänge setzen mit besseren Aussichten auf ein gutes Ende? Wie führen wir unser Leben insgesamt zu jenem Punkt, an dem wir gern, stolz und dankbar auf eine gute Geschichte zurückblicken?[78] In Geschichten lebend können wir nicht aufhören, nach dem Ende zu fragen. Und doch werden wir wohl,

71 Schaeffler, Kleine Sprachlehre (s. Anm. 18), 76.

72 Marquard, Philosophie des Stattdessen (s. Anm. 10), 42.

73 Ders., Zum Lebensabschnitt der Zukunftsminderung, in: Ders. (Hg.), Endlichkeitsphilosophisches. Über das Altern, Stuttgart 2021, 83–98, hier: 84.

74 Ebd.

75 Ebd.

76 Ders., Philosophie des Stattdessen (s. Anm. 10), 42.

77 Peter von Matt, Liebesverrat. Die Treulosen in der Literatur, München 1991, 24.

78 Vgl. Rupert M. Scheule, Never Safe. Moraltheologische Beobachtungen vor dem Ende der Serie „Game of Thrones“, in: ZKTh 141/1 (2019) 95–108.

verheddert in einem Knäuel loser Enden, lediglich *ver*-enden. Vielleicht sind die zufälligen, beiläufigen, banalen, zur Unzeit kommenden Lebensenden die ultimative Kränkung eines Wesens, das sich selbst in Geschichten erfasst. Odo Marquard rät, wie wir sahen, zur Vorsorge. Auf jeden Neuerungsaktionismus ist zu verzichten, um so das Knäuel loser Enden klein zu halten. Besonders aber rät er zu Humor, wie bei allem, was einem nicht in den Kram passt und das trotzdem passiert: Ironie ist für Marquard eine Art „Selbstschutz, der Ironiker will nicht mit der Wirklichkeit behelligt werden“[79], und damit eine Form des Wegsehens. Humor ist dagegen der „Sieg des So-ist-es über das So-hat-es-zu-sein“[80] und entlastet von der Anstrengung des Schönredens und des Wegsehens. Aber vielleicht ist Humor nicht die einzige Alternative zur „Vollendungsillusion“.

Auch beim methodistischen US-Theologen Stanley Hauerwas, der zeitgleich mit Schaeffler und Marquard (aber von ihnen offenbar unbemerkt) zur Narrativität menschlicher Existenz forschte, erscheint der Mensch als das erzählte Wesen. Und wie Schaeffler sieht auch Hauerwas diesen „storied man“[81] dem *storied God* der jüdisch-christlichen Tradition gegenüber: „God is a particular agent that can be known only as we know his story.“[82]

Hauerwas kennt aber Schaefflers retrospektive Fixierung auf die „Heilserinnerung an die Vergangenheit“[83] nicht. Entscheidend ist für ihn die prospektive Heilshoffnung auf das gute Ende von allem, wie sie in den biblischen Bildern von Wolf und Lamm, die dereinst zusammen weiden werden (Jes 65,25), aufscheint oder vom endzeitlichen Singen und Tanzen in der heiligen Stadt (Ps 87,7) oder vom himmlischen Festmahl (Lk 22,30).

Aber dieses Ende ist eben eines, das Gott setzt. Es ist Gott, der die früheren Nöte seines Volkes beendet und einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen wird (vgl. Jes 65,16 f.); es ist der Herr selbst, der einlädt, in seinem Reich an seinem Tisch zu sitzen (vgl. Lk 22,30) – nicht Israel, nicht die Jünger erwirken das Ende. Das ist der Clou der Erzählreligion Christentum: Sie gibt den *storied men* die Möglichkeit, sich einzufinden in der dramatischen und abenteuerlichen Liebesgeschichte des *storied God* mit den Menschen, um so sein *storied people* zu werden. Sich als erlöst zu erleben, heißt „nichts weniger, als zu lernen, uns in Gottes Geschichte einzuordnen, Teil von Gottes Volk zu sein“[84].

79 Odo Marquard, Vernunft und Humor. Vom Sieg des So-ist-es über das So-hat-es-zu-sein, in: Ders. (Hg.), Endlichkeitsphilosophisches. Über das Altern, Stuttgart 2021, 65–82, hier: 77.

80 Ebd., 79.

81 Stanley Hauerwas, Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik, Neukirchen-Vluyn 1995, 75.

82 Ders., Truthfulness and Tragedy, Notre Dame 1989, 79.

83 Schaeffler, Kleine Sprachlehre (s. Anm. 18), 111.

84 Hauerwas, Selig sind die Friedfertigen (s. Anm. 81), 80.

Das gute Ende, darin ist Marquard rechtzugeben, kann nicht bewerkstelligt werden *von uns*. Es mag dennoch wirkmächtig *unter uns* sein, wenn wir das *emplotment* unseres Lebens vom guten Ende her betreiben.

Vor diesem Hintergrund bedeutet für einen Toten zu beten, zu bitten, er möge sich eingefunden haben in jenem *happy end*, das die Welt nicht geben kann. Das Fürbittgebet für Verstorbene um einen guten Ausgang ihrer Geschichte ist damit nicht nur Ausdruck der Nächstenliebe, es ist, wie die Tradition sagt, auch ein Akt der Gottesverehrung, insofern es die Autorschaft für diese Geschichte Gott anträgt. Er allein setzt die Enden, die endgültig gut sind.

Weil der Tote, für den ich bitte, ja nicht für sich allein starb, weil mit ihm der Teil seiner Geschichte starb, in dem ich vorkam, und weil er mir Überlebendem als Zeuge meiner Geschichte, in der auch er vorkam, fehlt, ist das Gebet für ihn zudem ein Akt der Selbstliebe. In der Vollendung des Toten darf ich Teile meiner eigenen Geschichte als vollendet erhoffen.

Das alles prägt die *continuing bonds* des trauernden Gläubigen: Er weiß sich dauerhaft verwoben mit dem Toten in einer gemeinsamen offenen Geschichte, deren definitiv gutes Ende nur von Gott kommen kann. Diese Hoffnung ist das Sinnfeld, in dem er existiert. Oder besser: in dem beide existieren – der Tote und der, der um ihn trauert.

Alles, was hier bislang gesagt wurde, ist freilich höchst voraussetzungsreich: Gebet, Fürbitte für Verstorbene, die bleibende Verbindung mit den Toten im Sinnfeld der Hoffnung kann es sinnvollerweise nur geben, *wenn ein Gott ist* – eine Bedingung, für die sich Marquard nicht interessiert und die Schaeffler stillschweigend als erfüllt voraussetzt.

Ehrlicher ist es wohl, den *veluti si deus daretur*-Vorbehalt[85] klar zu benennen. Aber was spricht gegen Leben, Trauern und Sterben unter diesem Vor-

[85] Diese Formulierung gebrauchte Joseph Ratzinger 2005 in einer Rede im italienischen Subiaco, wollte sie aber – in Umkehrung des berühmten Naturrecht-Axioms *ut si deus non daretur* von Hugo Grotius – eher in Bezug auf die Geltung moralischer Normen verstanden wissen. „Der zum äußersten geführte Versuch, die menschlichen Dinge unter vollständigem Verzicht auf Gott zu formen, führt uns immer näher an den Rand des Abgrunds, zur gänzlichen Zurückstellung des Menschen. Wir müssten also das Axiom der Aufklärer [gemeint ist damit das *ut si deus non daretur* des Hugo Grotius, RMS] auf den Kopf stellen und sagen: Auch derjenige, dem es nicht gelingt, den Weg der Annahme Gottes zu finden, sollte dennoch versuchen, so zu leben und sein Leben so auszurichten veluti si Deus daretur, als ob es Gott gäbe." Joseph Ratzinger, Vortrag von Kardinal Joseph Ratzinger am 1. April 2005 in Subiaco. URL: https://www.decemsys.de/benedikt/reden/05-04-01.htm [Abruf: 27. Mai 2024]. Hier hingegen wird *veluti si deus daretur* nicht als pragmatisch-ethische Empfehlung für Nichtgläubige verstanden, sondern als naheliegender Existenzmodus des *Homo compensator* überhaupt.

behalt? Eingangs wurde der *Homo compensator* als geborener Hermeneutiker eingeführt: was der Mensch nicht anders *machen* kann, will er wenigstens anders *verstehen*. Er bleibt der, dessen Subjekthaftigkeit ohne das verlässliche Du Gottes bedroht ist. Er bleibt der in seiner Geschichte Kenntliche, ohne für das Ende seiner Geschichte einstehen zu können, er bleibt der, dessen *continuing bonds* zu Verstorbenen Fragen nach ihrem Verbleib aufwerfen. An alledem kann er nichts ändern. Aber er kann es interpretieren. Arnold Gehlen schreibt, die Gesamtdeutung der Welt bewähre sich in der „Sinninterpretation gerade der nicht zu verändernden Weltbestände“[86]. Es ist das religiöse Tun, das sich zu dem Teil der Welt verhalte, „mit dem man sich abzufinden hat, wie etwa dem Tode“[87]. So gesehen ist Religion der vielleicht kühnste Coup des *Homo compensator*. Auch sie ist nur eine „Vizelösung“, nichts, was Verunsicherung, Tod und Trauer einfach abschafft. Und doch verändert sich alles durch den Sinn, der in der *veluti si deus daretur*-Deutung entsteht.

Die Bedingung *veluti si deus* lässt sich allerdings auch ihrerseits ins Gebet bringen, als Gebet, dass *Gott da sei*. Für Karl Rahner ist jedes Gebet „die Bitte des Menschen letztlich um Gott“[88] und damit geheimnisvollerweise die Bitte um denjenigen, den das Gebet immer schon voraussetzt. Ehrlich für Tote zu beten bedeutet im Letzten, sich diesem Geheimnis zu öffnen. Ansonsten bliebe uns nur der Humor.

86 Gehlen, Anthropologische Forschung (s. Anm. 6), 22.
87 Ebd.
88 Karl Rahner, Gebet – Systematik, in: LThK² 4, Sp. 543 f., hier: 544.

„Gott ist meine toten Freunde“

Das Gebet für die Toten aus systematischer Perspektive

Klaus Vechtel SJ

And the sister prays for lost souls
Then breaks down in the chapel after everyone's gone
Bruce Springsteen, Incident on 57th Street

Einleitung

> „… manchmal ist es schwer zu sagen, ob es jetzt Gottes Nähe ist oder die von Ales, oder vielleicht ist da gar kein Unterschied?, denke ich und ich denke, einmal habe ich ein Gedicht gelesen, in dem hat es geheißen, Gott ist meine toten Freunde, das stand da und da ist schon was Wahres dran, denke ich … .“[1]

Der Maler Asle lebt allein in dem kleinen norwegischen Ort Dylgja. Seine einzigen Freunde sind der Fischer Asleik, der Galerist Beyer und ein anderer, schwer alkoholkranker Maler mit Namen Asle. Der norwegische Literaturnobelpreisträger Jon Fosse beschreibt in dem Roman *Ein neuer Name* (dem letzten Band seiner Heptalogie), wie Asle in seinem Haus sitzt und, wie er es immer tut, auf die See hinausschaut und an seine verstorbene Frau Ales denkt. Sie war Katholikin, wegen ihr ist er konvertiert. Der ganze Roman ist durchzogen von der Trauer und dem Schmerz über den Verlust von Ales und der Einsamkeit Asles. Der Maler Asle spürt, während er auf die See blickt, ihre Gegenwart. Oder ist es die Gegenwart Gottes? „Gott ist meine toten Freunde“ heißt es. Gott und die Toten sind eins für das Erzählen. Gott, „[…] ja er ist der Grund, der Abgrund, ja das innerste Bild in einem jedem Menschen, wie ein gefülltes Nichts, wie ein leuchtendes Dunkel, denke ich […]“[2]. Das meditative, langsam-wiederholende Erzählen bringt das leuchtende Dunkel Gottes auch in den Figuren hervor, in

1 Jon Fosse, Ein neuer Name. Heptalogie VI–VII, Hamburg 2024, 61.
2 Ebd., 92 f.

DOI 10.17438/978-3-402-25132-4

ihrer Trauer, ihrer Gebrochenheit, ihren Verlusten. Die Literatur selbst wird zum Gespräch mit den Toten. Dieses Gespräch verleiht den Toten Präsenz. Vielleicht „macht" die Literatur damit etwas, das der Theologie und ihrer Reflexion nicht möglich ist, und ihr dennoch aufgegeben ist zur Reflexion. Vielleicht weist die Literatur auch darauf hin, wie unzugänglich die kirchlich vorgegebenen Trauerrituale und Gebete für die Verstorbenen den heutigen Menschen geworden sind. Im Folgenden sei aus der Perspektive der systematischen Theologie versucht, einen Zugang zum Gebet für die Toten zu finden. Weil das Gebet für die Toten in einem engen Zusammenhang mit der Frage der Läuterung des Menschen nach dem Tod steht, soll in einem ersten Schritt eine kurze Bestandsaufnahme zum Themenfeld Purgatorium und Eintreten für Verstorbene im Gebet erfolgen. In einem zweiten Schritt wird der Akt des Betens in seiner Bedeutung für das spezifische Totengebet untersucht. Das Gebet für die Toten impliziert schließlich eine Form von prozessualer Annäherung an Gott auch nach dem Tod. Dieser Frage ist in einem dritten Schritt nachzugehen.

1 Totengebet als Stellvertretung?

Als „Unaufgeregt innovativ"[3] bezeichnete Matthias Reményi vor einigen Jahren den Stand der theologischen Forschung im Bereich der Eschatologie in einem instruktiven Literaturüberblick. Tatsächlich liegen den Neuerscheinungen im Bereich der systematischen Theologie zur Eschatologie erhebliche Umbauarbeiten des Traktates der Eschatologie und mit Vehemenz geführte Debatten zugrunde, die die Forschung zur Eschatologie auch in der katholischen Theologie des 20. Jahrhundert prägten. Bahnbrechend für die katholische Theologie war unter anderem Karl Rahners Abhandlung *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*,[4] die eine kritische Theorie zur Eschatologie in der katholischen Theologie darstellt und sich gegen die neuscholastische Schultheologie wendet, in der nach Rahner die Eschata als ein „Wirklichkeitsbereich wie jeder andere auch"[5] behandelt werden. Gegenüber den allzu naiven Vorstellungsschemata, mit denen man die Eschata schultheologisch erläutert, ist

[3] Matthias Reményi, Unaufgeregt innovativ. Aktuelle Beiträge zur Eschatologie, in: ThRv 107 (2011) 179–198.

[4] Karl Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Ders., Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln u. a. 1960, 401–428, auch in: Ders., Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie, bearb. v. Herbert Vorgrimler (KRSW 12), Freiburg i. Br. u. a. 2005, 489–510. Vgl. auch Gerhard L. Müller, „Fegfeuer". Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie, in: ThQ 166 (1986) 25–39, hier: 29.

[5] Rahner, Theologische Prinzipien (s. Anm. 4), 402.

nach Rahner mit „der radikalen Unbegreiflichkeit dessen, was mit dem Ewigen Leben gemeint ist“[6] und mit der Zäsur, die der Tod gegenüber einem raumzeitlichen Dasein darstellt, ernst zu machen in einer konsequent christologisch-anthropologischen geprägten Hermeneutik.

Eine solche Hermeneutik prägt auch eine Neubestimmung der Lehre von der Läuterung des Menschen in der systematischen Theologie. Zunächst ist festzuhalten: Die lehramtlichen Dokumente verwenden für das Läuterungsgeschehen weder die Metapher des Feuers noch die Bezeichnung „Fegfeuer“. Die Konzilien von Lyon (1274) und Florenz (1439), die zu einer Union mit den orthodoxen Kirchen führen sollten, und auch das Konzil von Trient verwenden Begriffe, die den läuternden und reinigenden Charakter des nachtodlichen Geschehens festhalten (*poenae purgatoriae seu catharteriae*).[7] Allerdings unterstreicht die scholastische Lehre den Strafcharakter des Läuterungsgeschehens, der im Fehlen der unmittelbaren Gottesanschauung besteht und mit einer „sinnlich“ peinigenden Feuersstrafe verbunden wird. Dazu gehören auch die Aussagen bei Thomas von Aquin und bei Bonaventura, die geringste Strafe des Fegfeuers sei schwerer als jede zeitliche Strafe auf Erden.[8] Auch wenn die Vorstellung vom Läuterungsgeschehen eine Art „Lebenshilfe“ darstellt und die Angst vor einer ewigen Verdammnis zu bewältigen half, so „vermochte sie doch andererseits auch Ängste heraufzubeschwören; denn die Aussicht auf diesen eschatologischen Zwischenstatus mit seiner doppelgesichtigen Unglücks-Glücksverheißung galt als gleichermaßen tröstlich wie Schrecken erregend“[9]. In enger Verbindung mit diesem doppelgesichtigen Charakter des Läuterungsgeschehens stehen die Frömmigkeitsformen der römisch-katholischen Kirche, zu denen die Praxis des Totengedächtnisses in der Eucharistie („Seelenmesse“) und der Ablass gehören.[10]

6 So Rahner in seiner Rede zum achtzigsten Geburtstag: Ders., Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen, Freiburg i. Br. u. a. 2004, 60. Vgl. zum Ganzen ebd., 59–61, auch in: Ders., Erneuerung des Ordenslebens. Zeugnis für Kirche und Welt, bearb. v. Andreas R. Batlogg (KRSW 25), Freiburg i. Br. u. a. 2008, 47–57.

7 Vgl. DH 856. 1304. 1820; vgl. dazu Karl Lehmann, Was bleibt vom Fegfeuer?, in: IkaZ 9 (1980) 236–243, hier: 237; Müller, Fegfeuer (s. Anm. 4), 27 f.

8 Vgl. dazu Ludwig Ott, Eschatologie in der Scholastik (HDG 4/7b), Freiburg i. Br. u. a. 1990, 19–29. 95–107, hier: 100. 102; Müller, Fegfeuer (s. Anm. 4), 25 f.

9 So Michael N. Ebertz, Tote haben (keine) Probleme? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung, in: Lucian Hölscher (Hg.), Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit (Geschichte der Religion in der Neuzeit 1), Göttingen 2007, 233–258, hier: 239, in seiner historischen und religionssoziologischen Rekonstruktion der kirchlichen Jenseitsvorstellungen. Nach Ebertz verliert die Kirche im 20. Jahrhundert immer mehr ihre gesellschaftliche Macht- und Plausibilitätsbasis, um gewaltmetaphorische eschatologische Vorstellungen vertreten zu können.

10 Die kirchenamtliche Lehre hält in den Unionskonzilien von Lyon (1274) und Florenz (1438/39) fest, dass die Lebenden den Verstorbenen durch ihre Fürbitte im Erdulden der läuternden und reinigenden Strafen beistehen können bzw. in den Aussagen des Konzils

Die theologisch-christologische und anthropologisch geleitete Neubestimmung der Lehre von der Läuterung versteht diese hingegen als integralen Moment des göttlichen Gerichtes und der den Menschen rettenden und vollendenden Selbstmitteilung Gottes. Das „Fegfeuer" wird somit nicht als Zustand einer verminderten Seligkeit bzw. als „zeitweiliger" Entzug der Gottesschau gedeutet, sondern „als *ein Moment* in der umfassenden Gottesbegegnung"[11]. Weil der Mensch nicht nur Objekt göttlichen Handelns ist und weil er als ein personales und geschichtliches Wesen verstanden werden muss, lässt sich Gottes Selbstmitteilung so denken, dass diese nicht nur in Freiheit angenommen werden muss, sondern auch als „definitiv *angekommene*"[12] die Breiten und Tiefen des Personseins durchdringen muss. Der anthropologische Gehalt der Lehre von der Läuterung wird so bestimmt, dass eine zu Lebzeiten erfolgte Grundausrichtung des Menschen auf Gott hin in die vielschichtige Realität der Person und ihrer Lebensgeschichte hinein integriert werden muss.[13] Darüber hinaus wird der gemeinschaftlich-ekklesiale Aspekt des Läuterungsgeschehens hervorgehoben, der zusammen mit der Vorstellung, dass menschliches Leben mit der Zäsur des Todes noch nicht in jeder Hinsicht vollendet ist, als „Proprium" bzw. als „Mehrwert der Fegfeueridee"[14] identifiziert wird: Die Idee einer „Communio sanctorum diesseits und jenseits der Todesgrenze"[15] bzw. einer Solidarität von Lebenden und Toten.[16]

Systematisch ausgefaltet und in Beziehung gesetzt mit der Praxis des Gebets für die Toten hat diesen Aspekt der Lehre von der Läuterung Georg Bätzing in seiner Studie *Kirche im Werden*.[17] Bätzings Entwurf soll im Folgenden genauer rekonstruiert und kritisch erörtert werden. Das Anliegen von Bätzings Untersuchung besteht darin, in einer ökumenisch verantworteten Weise die

von Trient „es gebe einen Reinigungsort und den dort festgehaltenen Seelen werde durch die Fürbitte der Gläubigen, vor allem aber durch das wohlgefällige Opfer des Altares geholfen" (DH 1820). Vgl. Dorothea Sattler, Gottes Gericht und die geläuterte Selbsterkenntnis des Menschen. Versuch einer Verhältnisbestimmung in ökumenischer Perspektive, in: Uwe Swarat – Thomas Söding (Hgg.), Gemeinsame Hoffnung über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch (QD 257), Freiburg i. Br. u. a. 2013, 109–130, hier: 114 f.

11 Müller, Fegfeuer (s. Anm. 4), 29.

12 Ebd.

13 Vgl. Lehmann, Fegfeuer (s. Anm. 7), 241 f.

14 Johanna Rahner, Einführung in die christliche Eschatologie (Grundlagen Theologie), Freiburg i. Br. u. a. 2010, 248.

15 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Kleine katholische Dogmatik 9), Regensburg ²1978, 189 f.

16 Vgl. Rahner, Einführung in die christliche Eschatologie (s. Anm. 14), 248.

17 Vgl. Georg Bätzing, Kirche im Werden. Ekklesiologische Aspekte des Läuterungsgedankens (TThSt 56), Trier 1996.

Idee einer fürbittenden Solidarität und Verbundenheit zwischen lebenden und verstorbenen Gliedern der Kirche im Läuterungsgeschehen so auszusagen, dass die Problematik einer fast mechanistisch anmutenden Übertragung von Verdiensten, die vor allen Dingen die spätmittelalterliche Frömmigkeit geprägt hat, vermieden wird. Der communiale Aspekt der Läuterung kann für ihn nur aus dem „Christusereignis von Tod und Auferstehung seine Kraft beziehen“[18]. Entsprechend wird der Läuterungsgedanke „am Schnittpunkt von Ekklesiologie und Eschatologie situiert“[19]. Die Kirche ist von der Eschatologie her wesentlich als Hoffnungsgemeinschaft zu verstehen, die auf eine noch ausstehende Vollendung bezogen ist. Zugleich verwirklicht sich die eschatologische Hoffnung auf Vollendung bereits in der Kirche „präsentisch“ bzw. „realsymbolisch“, insofern diese Gemeinschaft der Heiligen ist. Die Kirche ist – und dies dürfte ökumenisch zumindest diskutabel sein – die realsymbolische Vorwegnahme des Reiches Gottes und zugleich von diesem in seiner vollendeten Gestalt zu unterscheiden. Weil sie so auf das vollendete Königtum Gottes bezogen wird, ohne mit ihm in einer schlechthinnigen Identifikation zusammenzufallen, ist ihr Wesen dynamisch-geschichtlich zu verstehen: „die Kirche wächst“[20]; ihr Wesen ist mit Rahner gesprochen „die Pilgerschaft auf die ausständige Zukunft hin“[21]. Eine „Vollendung der Kirche im Reich Gottes“[22] vollzieht sich für Bätzing jedoch nicht bruchlos, sondern durch die Zäsur des Gottesgerichtes hindurch. Damit ist für ihn zum einen gesichert, dass die Kirche ihr Ziel nicht selbst erreichen kann, auch nicht durch den ihr wesentlichen Vollzug auf dieses Ziel hin. Zum anderen kann eine solidarische Gemeinschaft, die sowohl Lebende und Tote umfasst, als die Gestalt der kirchlichen Hoffnung auf Vollendung bestimmt werden. Somit wird der Läuterungsgedanke selbst zu einer „realsymbolischen Verwirklichung des Reiches Gottes im Raum der Kirche“[23].

Die eigentliche theologische Sinnspitze erhält dieses communiale Verständnis des Läuterungsgeschehens bei Bätzing durch die Konzeption einer sowohl exklusiv-christologischen als auch inklusiv-ekklesiologischen Stellvertretung im Anschluss an Karl-Heinz Menke. Die exklusive Stellvertretung

18 Ebd., 115.

19 Ebd., 121. Kehl, auf den Bätzing verweist, sieht hingegen die Vorstellung einer Heiligenverehrung (der *Communio sanctorum*) an diesem Schnittpunkt verortet. Vgl. Medard Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, ³1994, 121.

20 Bätzing, Kirche im Werden (s. Anm. 17), 235.

21 Karl Rahner, Kirche und Parusie Christi, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln u. a. 1965, 348–367, hier: 351, auch in: Ders., Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz, bearb. v. Josef Heislbetz (KRSW 10), Freiburg i. Br. u. a. 2003, 626–640.

22 Bätzing, Kirche im Werden (s. Anm. 17), 136.

23 Ebd., 136 f.

durch Christus setzt nur so die Freiheit und Würde des Menschen nicht außer Kraft, wenn sie ihrerseits einen stellvertretenden Freiheitsvollzug ermöglicht bzw. in diesem realsymbolisch-sakramental zur Geltung kommt: „Die Freiheit des Erlösten ist somit nichts anderes als die gnadenhaft geschenkte Befähigung zum Vollzug der menschlichen Identität im ‚Für-Sein' für die anderen."[24] Die durch die exklusive Stellvertretung Christi begründete Befähigung der einzelnen Person zu einer stellvertretenden (Weiter-)Vermittlung des empfangenen Heils wird dezidiert ekklesiologisch veranschlagt. Die Kirche ist – in Christus – „Subjekt der Erlösung"[25]. Wo immer sich Heil realisiert, dies besagt nach Bätzing das Verständnis der Sakramentalität der Kirche, geschieht dies in der Form der Heilsvermittlung für andere, so dass Christ:innen die Stellvertretung Christi „in die inklusive bzw. sakramentale Stellvertretung der Kirche […] ‚übersetzen'"[26].

Dieses Verständnis von exklusiver und inklusiv-sakramentaler Stellvertretung wird von Bätzing auf die Vorstellung der menschlichen Läuterung hin ausgeweitet. Das Proprium der eschatologischen Läuterung liegt in ihrer ekklesialen Dimension „als Selbstvollzug und symbolische Ausdrucksgestalt von Kirche"[27]. Der *Communio sanctorum* kommt im Vollendungsgeschehen die Rolle einer Vermittlung zur Unmittelbarkeit Gottes zu. Diese Vermittlung liegt jedoch nicht auf der Ebene einer eigenen gnadenvermittelnden Zwischeninstanz, sondern in der gemeinschaftlich-communialen Darstellung des Heils. Weil die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen die geschichtliche Ausdrucksgestalt der Annahme von Gottes Gnade ist, realisieren ihre gemeinschaftlichen Vollzüge diese Gemeinschaft der Heiligen in antizipierender, realsymbolischer Form.[28] Zu diesen gemeinschaftlichen Vollzügen gehörten neben dem fürbittenden Gebet für die Toten auch die Eucharistiefeier und das caritative Handeln in Verantwortung für andere. Ohne damit ein quantitatives Verständnis von Gebetsleistungen und Ablässen zu befürworten bzw. das Gebet als eine Tausch- und Handelsware für die Strafleiden im Fegfeuer bestimmen zu wollen, ist die Fürbitte als Solidarität mit Lebenden und Verstorbenen inneres Moment der Gnade selbst, die sich durch Christus in der Kirche realisiert.[29]

[24] Ebd., 218.
[25] Ebd., 219.
[26] Ebd., 227.
[27] Ebd., 232.
[28] Vgl. ebd. 251.
[29] Die Feier der Eucharistie zur Unterstützung der Verstorbenen im Läuterungsgeschehen verwirklicht entsprechend für Bätzing die Annahme des stellvertretenden Handelns Christi auf sakramentale Weise in der Kirche und damit die Hoffnung darauf, dass das erlösende Handeln Gottes eschatologisch in der Kirche und den einzelnen ans Ziel kommt; vgl. zum Ganzen ebd., 251–260.

In dieser konsequent ekklesiologischen Bestimmung des Läuterungsgeschehens und des Totengebetes kommt im stellvertretenden Gebet das gnadenhafte Handeln Christi in der Kirche so zur Geltung, dass die eschatologische Vollendung der *Communio sanctorum* realsymbolisch-sakramental antizipiert wird. Dabei wird versucht, gegenüber den evangelischen Einwänden im Blick auf das Totengebet eine Art vermittelnde Position einzunehmen, die das Gebet weder auf „ein bloß psychologisch oder moralisch nützliches Selbstgespräch“[30] reduzieren will, noch als ein „zwischen Gott und den einzelnen Menschen tretendes Wirkprinzip“[31] bestimmt.[32] Allerdings stellen sich an das Modell einer exklusiven und inklusiven Stellvertretung auch Fragen, die den Subjektcharakter der Kirche im Erlösungs- und Vollendungsgeschehen betreffen. Blickt man auf die streng ekklesiale Vermittlung des erlösenden und vollendenden Handelns Christi, wird dann nicht eine bedenkliche *Notwendigkeit* des stellvertretenden Handelns der Kirche für eine Vollendung der Menschen aller Zeiten und aller Religionen postuliert?[33] Die pilgernde Kirche trägt, wie das Zweite Vatikanum betont, „in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht“ (LG 50). Die Kirche hat demnach für das Zweite Vatikanum ihren Ort im leidenden Kosmos und erhält von daher ihre Zeitgenossenschaft, „ohne je den Anspruch zu erheben, das vollendete Heil realpräsentisch zu ‚besitzen‘“[34]. Auch wenn Bätzing die Differenz zwischen der Kirche und dem vollendeten Gottesreich betont, ist diese doch in der fürbittenden Stellvertretung die wirksame, die die Vollendung symbolisch antizipiert. Ist ein solches Verständnis der Wirksamkeit der Kirche in ihrem Beten – trotz aller gegenteiligen Versicherungen – nicht Missverständnissen bezüglich der die Menschen bedrängenden Frage ausgesetzt, wie und ob Gott Gebete erhört? Die Kirche ist jedoch nicht allein im fürbittenden Gebet stellvertretendes (Mit-)Subjekt im Läuterungs- und Vollendungsgeschehen. Sie ist in ihren Gliedern und als Ganze auch die Ohnmächtige, die des Trostes Bedürftige. Davon gibt nicht zuletzt die Erfahrung der Seelsorge eindringlich Rechenschaft.[35] Die Kirche zählt „zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt

30 Ebd., 254.

31 Ebd.

32 Bätzing betont, dass die Theologie eine „bleibende, immer wieder anstößige Unzugänglichkeit und Verborgenheit jeglicher ‚Effektivität‘ kirchlicher Stellvertretung“ (ebd., 229) wach zu halten hat, so dass die inklusive Stellvertretung im Blick auf die Vollendung der Verstorbenen die Form der Hoffnung hat.

33 Ob eine solche eschatologische Notwendigkeit der Kirche für die Rettung Israels gilt, dürfte nach Röm 9–11 fragwürdig sein.

34 Josef Wohlmuth, Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart, Paderborn u. a. 2005, 143; vgl. zum Ganzen ebd., 141–143.

35 Vgl. in diesem Band den Beitrag von Felicitas Ameling (S. 485–495).

und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8,19–22)“ (LG 50). Im Folgenden soll deshalb noch einmal stärker auf den Gebetsakt und seinen Vollzug geblickt werden, um eine zu stark von der Wirksamkeit und von der stellvertretenden Ermächtigung geprägte Konzeption des Gebetes für die Toten zu ergänzen.

2 Das Gebet für die Toten als Sprachhandlung

Welche Rolle könnte das Gebet für die Toten innerhalb einer Perspektive einnehmen, die nicht primär auf die stellvertretende Funktion der Kirche in der eschatologischen Läuterung des Menschen blickt, sondern noch einmal stärker auf den Akt des Betens selbst reflektiert und den Zusammenhang von Gebet und erinnertem und erzähltem Leben in den Blick nimmt? Hierzu möchte ich im Folgenden anknüpfen an Richard Schaefflers religionsphilosophische Überlegungen zum Gebet. Schaefflers Anliegen besteht darin, in der Auseinandersetzung mit Kants Transzendentalphilosophie eine dialogische Theorie der Erfahrung zu entwickeln.[36] Die von Kant konstatierte und hingenommene Dialektik der theoretischen Vernunft und ihrer regulativen Ideen lässt sich nach Schaeffler lösen, „wenn die regulative Idee Gottes als Postulat der theoretischen Vernunft durch die religiöse Erfahrung – insbesondere durch die Korrelation von Mensch und Gott im Gebet – antizipatorisch präsent wird“[37]. Im Anschluss

[36] Vgl. dazu ausführlich Stefan Walser, Beten denken. Studien zur religionsphilosophischen Gebetslehre Richard Schaefflers (Scientia & Religio 13), Freiburg i. Br. – München 2015, 30–45.

[37] So fasst Deutsch das Anliegen Schaefflers pointiert zusammen: Thomas Deutsch, O-Ratio. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Beten und Denken nach Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Richard Schaeffler und Gerhard Ebeling (TThSt 77), Trier 2010, 140. In den Mittelpunkt von Kants Erkenntnislehre rücken mit der Einsicht in die Perspektivität der Sinnenwahrnehmung des Menschen die transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis, die dem Denken und der Anschauung des Menschen zugrunde liegen. Weil für Kant die menschliche Erkenntnis von Zielvorstellungen geleitet ist, die nicht mehr auf der Ebene der theoretischen Vernunft beweisbar sind, bezeichnet Kant diese jeder Verstandesleistung vorausgesetzten Fluchtpunkte als „regulative Ideen“. Dazu gehören „die Einheit des Aktes ‚Ich denke‘, die geordnete Ganzheit der Welt und schließlich auch die Idee Gottes als Inbegriff der absoluten Einheit aller Gegenstände des Denkens und aller Prädikationen“ (Walser, Beten denken [s. Anm. 36], 32). Schaefflers Anknüpfungspunkt für eine transzendentale Theologie liegt, so Walser, jedoch nicht in der Idee Gottes, sondern in der von Kant wahrgenommenen Dialektik bzw. Selbstwidersprüchlichkeit dieser Ideen, die in der theoretischen Vernunft zwar zur Verabschiedung einer ontologischen Metaphysik auf Basis des Gottesgedankens führen, in der praktischen Vernunft jedoch zur Lehre der Postulate, die eine Hoffnung darauf begründen, dass die Gesetze der Natur und der Sitten auf Gott als „ein und denselben Gesetzgeber zurückgehen“ (ebd., 33). Die Weiterführung von Kants Transzendentalphilosophie bei Schaeffler besteht nach Walser

an den Marburger Neukantianer Hermann Cohen (1842–1918) bestimmt Schaeffler das Gebet als „Sprachhandlung“, die nicht auf die Bezeichnung von ihr unabhängig bestehender Sachverhalte abzielt, sondern „neue Sachverhalte stiftet“[38]. In der Sprachhandlung des Gebets wird die Einheit und Konstanz des Ich – die Identität des Sprechenden – und die Einheit und Kohärenz der Welt in der Korrelation mit dem angerufenen Gott begründet.

Als die grundlegende Sprachhandlung des Gebets erweist sich die Anrufung Gottes bei seinem Namen,[39] die jedoch immer auch mit Aussagen verbunden ist und somit übergeht „in eine Abfolge von Erzählsätzen“[40]. Wer der angerufene Gott ist und was die Betenden mit ihm verbindet, wird nur im Akt des Erzählens greifbar. In Erzählsätzen, so Schaeffler im Anschluss an Arthur Danto, ordnet sich die Vergangenheit im Blick auf die Gegenwart und die Gegenwart im Blick auf die Vergangenheit. Wenn das Erzählen und seine Aussagen im Zusammenhang der Korrelation einer Namensanrufung steht, dann geht es immer „um zwei verschiedene Geschichten: die Geschichte dessen, der mit dem Namen angerufen wird und dem mit der geläufigen Einleitungsformel ‚Weißt du noch…?‘ ein vergangenes Ereignis als Teil *seiner* Lebensgeschichte zugeeignet wird, und die Geschichte *des Erzählenden* selbst“[41]. Damit kommt dem Erzählen eine transzendentale Funktion zu.[42] Das Ich, das sich erzählend die erinnerten Ereignisse als seine Vergangenheit zurechnet, verortet sich in der objektiven Welt und findet darin seine „je eigene Stelle“[43]. Die Frage, inwieweit die Verbindung von erinnerter Vergangenheit und erlebter Gegenwart und somit die Kohärenz des Erzählzusammenhangs gelingt, entscheidet darüber, wie weit die Identität

in einem komplexen Umbau des kantischen Systems dahingehend, dass die Postulate der praktischen Vernunft aus dieser herausgelöst und in die theoretische Vernunft übertragen werden. Die Ideen von Ich, Welt und Gott werden somit von Schaeffler als Postulate neu formuliert. Vgl. zum Ganzen ebd., 30–45.

38 Richard Schaeffler, Kleine Sprachlehre des Gebets (Sammlung Horizonte. Neue Folge 26), Einsiedeln – Trier 1988, 18; vgl. zum Ganzen ebd., 9–19.

39 Schaeffler geht dazu aus vom alltäglichen Sprachgebrauch in der Begrüßung einer anderen Person. Bereits im alltäglichen Sprachgebrauch findet eine Aneignung der Vergangenheit und ihre Verknüpfung mit der Gegenwart statt, die entscheidend ist „für die Identitätsfindung des Subjekts“ (Schaeffler, Sprachlehre [s. Anm. 38], 20). Vgl. zum Ganzen ebd., 20–32; Deutsch, O-Ratio (s. Anm. 37), 157–160.

40 Schaeffler, Sprachlehre (s. Anm. 38), 50.

41 Ebd., 53.

42 Erzählsätze haben nach Schaeffler zwar eine kategoriale Bedeutung. Zugleich werden in ihnen jedoch Bedingungen mitgenannt, die ein geordnetes Gefüge von Raum und Zeit und der Kausalität ebenso betreffen, wie die Identität des Ich, welches sich die erinnerten und erzählten Ereignisse als seine zurechnet; vgl. ebd., 54.

43 Walser, Beten denken (s. Anm. 36), 197.

des Ich gewahrt bleibt und „die verschiedenen Ereignisse aus verschiedenen Lebenszeiten der geordneten Ganzheit einer Welt“[44] zugeordnet werden können. Durch die mit Namensanrufung eröffnete zweifache Erzählreihe kann das Ich die eigene Geschichte einem anderen – und in eminenter Weise auch Gott – so erzählen, dass dieser an entscheidenden Punkten der Lebensgeschichte vorkommt, und umgekehrt: Das Ich kann die Geschichte des anderen – die Heilsgeschichte Gottes – so erzählen, dass sie, weil das Ich in ihr vorkommt, Teil der eigenen Geschichte wird. Damit wird die Einheit des Ich und die Kohärenz seiner Welt nicht wie bei Kant über die Idee Gottes als Inbegriff der Einheit aller Gegenstände des Denkens gesichert, sondern dadurch, dass der Mensch mit diesem Gott betend und erzählend in Beziehung tritt. In der Sprachhandlung des Gebets und seinem Erzählen kann so die durch unterschiedlichste Erfahrungen immer wieder ausgelöste „Krisis der Ich-Identität und der Kohärenz unserer Welt“[45] bewältigt werden.[46]

Damit das „Experiment Erzählen“[47] gelingen kann, ist eine andere Person bzw. das Gegenüber Gottes notwendig. Es ist jedoch denkbar, dass das Gegenüber die Erinnerungen der erzählenden Person nicht teilen kann, wie auch möglich ist, dass der bzw. die Erzählende sich in der Geschichte des anderen und auch in der Heilsgeschichte Gottes nicht (mehr) wiederfinden kann. Diese Situation der Entfremdung von der eigenen Geschichte wie auch von der Geschichte des anderen wird nach Schaeffler biblisch „Vergessen“[48] genannt und nicht zuletzt in den Psalmen adressiert: „Die Geschichte Gottes mit seinem Volke wird so für den Beter zur fremden Geschichte, die er sich nicht mehr als die eigene zurechnen kann: ‚Ich bin ein Wurm, kein Mensch […]. Du aber bist der Heilige thronend auf Israels Lobgesängen (Ps 22,4 und 7)‘.“[49] Das Erzählen

44 Schaeffler, Sprachlehre (s. Anm. 38), 54.

45 Ebd., 55.

46 „Im Gebet wie in der mitmenschlichen Erzählsituation geht es im Letzten darum, die Ich-Identität und die Weltkohärenz des Sprechers herzustellen oder wiederzufinden.“ (Walser, Beten denken [s. Anm. 36], 197). Die Einheit des Ich stellt nach Kant eine regulative Idee der reinen Vernunft dar. Angesichts der damit verbundenen Dialektik der Einheit des Ich muss für Schaeffler im Sinne eines Postulats der Vernunft gehofft werden, dass die vielfältigen geschichtlichen Subjektivitätsweisen als gegenwärtige Konkretionen der Weise verstanden werden, wie Gott um den Menschen weiß. Damit konstituiert sich die Identität des Subjektes geschichtlich in der Wiedergewinnung der Kontinuität der eigenen Lebensgeschichte. Indem der betende Mensch „seine eigene fremdgewordene individuelle und gemeinschaftliche Vergangenheit diesem als die Seine, als Teil von Gottes eigener Geschichte, zueignen kann, findet auch der Beter die Kontinuität seines Lebens und die Identität seiner Subjektivität wieder.“ (Schaeffler, Sprachlehre [s. Anm. 38], 23); vgl. dazu Walser, Beten denken (s. Anm. 36), 181–185.

47 Vgl. Schaeffler, Sprachlehre (s. Anm. 38), 83.

48 Ebd., 60.

49 Ebd., 61; vgl. zum Ganzen Walser, Beten denken (s. Anm. 36), 197 f.

und auch das Gebet sind angewiesen auf ein unverfügbares Du. Im Blick auf das Du Gottes können Betende sagen „Meine Wege habe ich Dir erzählt, und Du hörtest mich“ (Ps 119,26). Das „Experiment Erzählen“ ist „die Erprobung des Vertrauens“[50] und gleicht „dem Suchen nach dem ‚Angesicht‘ Gottes“[51], indem sich die Geschichte und die Identität der Betenden sammelt.

Ausgehend von dem hier skizzierten Verständnis des Gebets als Sprachhandlung ließe sich das Gebet für die Toten – in aller Vorsicht – so verstehen, dass auch nach den Individuen zu fragen ist, die für die Toten beten, die trauern und deren „Welt“ durch den erlittenen Verlust zerbricht, die aber auch mit ausgebliebener Versöhnung oder bleibender Unversöhntheit im Blick auf ihre Beziehung zu den Verstorbenen leben müssen. Im Gebet für die Verstorbenen, so ließe sich Schaefflers Konzeption weiterdenken, wird über die Geschichte des betenden Menschen und die Geschichte Gottes hinaus eine dritte Erzählreihe eröffnet: die der verstorbenen Menschen. Wie diese unterschiedlichen Erzählreihen und Perspektiven auf das Leben und seine Geschichte miteinander in Einklang kommen können, ist Gegenstand der eschatologischen Hoffnung auf das zugleich richtende und barmherzige Handeln Gottes. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die schwierige und kaum auslotbare Frage nach der Hoffnung auf eine mögliche Versöhnung von Tätern und Opfern in der richtenden Begegnung mit Gott.[52]

Wenn sich in der Anrufung Gottes und im Erzählen die Identität des betenden Ich und die Kohärenz seiner Welt sammeln kann, dann können die Toten betend und erzählend so vor Gott gebracht werden, dass die mit ihnen verbundene Lebensgeschichte und Vergangenheit nicht einfach dem Vergessen anheimfallen muss, weil Gott derjenige ist, der auch der Toten gedenkt. Weil Gott, wie Schaeffler im Blick auf die jüdische Liturgie des Neujahrstages festhält, der ist, der „keines seiner Geschöpfe vergisst“[53], können sich die Trauernden mit ihren Verstorbenen in der Heilsgeschichte Gottes wiederfinden. Die durch den Verlust von Menschen angefragte und vielleicht auch erschütterte Kohärenz der Welt- und Selbsterfahrung kann somit im Gebet und seinem Erzählen einen Referenzpunkt erhalten, der ein neues Ordnen der Welterfahrung ermöglicht. Die Kirche kann als solche der vergessenen und namenlosen Toten gedenken,

50 Schaeffler, Sprachlehre (s. Anm. 38), 62.

51 Walser, Beten denken (s. Anm. 36), 199.

52 Vgl. dazu Matthias Reményi, Ende gut – alles gut? Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft, in: IkaZ 32 (2003) 492–512; Jan-Heiner Tück, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah, in: ThGL 89 (1989) 364–381; Dirk Ansorge, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive, Freiburg i. Br. u. a. 2009, 557–583.

53 Schaeffler, Sprachlehre (s. Anm. 38), 27.

weil von Gott gesagt werden kann: „Für alle Vergessenen seit Weltzeit bist Du der Gedenkende."[54] Auch das Unversöhnte der Vergangenheit kann im betenden Gedenken der Toten mit der Gegenwart des betenden Menschen verbunden bleiben. Wenn Gott im Gebet so angerufen werden kann, dass er als Gerechtigkeit aufrichtender, verzeihender und läuternder Gott zum Gott des betenden Menschen werden soll, können auch Brüche und Schuldgeschichten in der Geschichte der lebenden und der verstorbenen Personen ihren Platz finden.[55]

Das Gebet für die Toten ist jedoch wie jedes andere Gebet dem „Experiment Erzählen" ausgesetzt. Erzählen geschieht immer in Hoffnung und Sorge, dass die Situation der Entfremdung von der eigenen Geschichte wie auch von der Geschichte des anderen nicht eintritt. Wo sich die Sorge bewahrheitet, dass der oder die andere ein völlig anderes oder der eigenen Perspektive völlig entgegengesetztes Verständnis des Erzählten hat, wird das betende Erzählen zur Klage. In der Klage wird deutlich, dass das Erzählen misslingen kann. Die unterschiedlichen Geschichten lassen sich nicht als Teile eines „umfassenden objektiven Geschichtszusammenhangs"[56] verstehen. Dieses Misslingen kann sich im Falle des Gebets für die Toten nicht nur auf die Geschichte des:der Beter:in und die Geschichte Gottes beziehen, sondern auch auf die Geschichte der Verstorbenen. Die Klage hat dort Raum, wo die betende Person in ihrer Trauer und Verlassenheit um die Verstorbenen keinen Ort mehr findet in der Heilsgeschichte Gottes. Aber auch dort, wo es unheilbare Brüche gibt, wo die unterschiedlichen Lebensgeschichten der Lebenden und der Toten nicht in Deckung gebracht werden können, hat die Klage ihren Ort. Die Kohärenz und Identität der eigenen Lebensgeschichte, vielleicht aber auch der verstorbenen Person, ist zur Frage geworden. Die daraus entspringende Möglichkeit zur Klage kann auch im Zorn, im Protest und der Auflehnung kontrafaktisch „Gott groß sein" lassen, weil er auch in der Klage der ist, dem alles vorgehalten werden kann, „was seinen Schöpfungsplan pervertiert"[57]. In der Klage kann das, was zerbrochen ist zwischen Lebenden und Verstorbenen, dem vorgebracht werden, der sagt: „Seht, ich mache alles neu." (Offb 21,5)

So wie die Sprachhandlung des Gebetes – in Hoffnung und Sorge, in Dank und Klage – immer auf das „Experiment Erzählen" ausgerichtet ist, geht es auch im Bittgebet nicht „um diese oder jene Hilfeleistung"[58]. Von daher lässt sich das fürbittende Gebet für die Toten nicht allein von einer stellvertretenden

54 Ebd. Schaeffler zitiert hier wieder die Liturgie des jüdischen Neujahrsfestes.

55 Vgl. auch ebd., 60.

56 Ebd., 85.

57 Martha Zechmeister, Klagend beten, in: Willi Lambert – Melanie Wolfers (Hgg.), Dein Angesicht will ich suchen. Sinn und Gestalt christlichen Betens, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 165–174, hier: 166.

58 Schaeffler, Sprachlehre (s. Anm. 38), 85.

Wirkung für die anderen verstehen.[59] Das Bittgebet stellt für Schaeffler die Bewährungsprobe des Erzählens dar, in der wiederum „die Identität des religiösen Ich und seiner Welt“[60] auf dem Spiel stehen. Das Erzählen im Bittgebet glückt dann, wenn es nicht als ein isolierter Versuch verstanden wird, ein Einzelereignis durch ein betendes Einwirken auf Gott auszulösen, sondern wenn aus dem bittenden Erzählen „ein konkretes, historisches Selbstbewusstsein“[61] hervorgeht, welches alle konkreten Erfahrungsinhalte in ein kohärentes Gefüge bringen kann. Alles, was dem betenden Menschen konkret widerfahren mag, ist von dem Vertrauen bestimmt, dass Gott seine Geschichte an die der Beter:innen gebunden hat. Die sprachliche Form und Gestalt des Bittens bringt vorwegnehmend zum Ausdruck, dass Gott aus der Geschichte der Beter:innen und aus seiner Geschichte eine gemeinsame Geschichte macht. Damit liegt in der „Ermöglichung der Korrelation“[62] zwischen Gott und den betenden Menschen die Gebetserhörung: Gott erhört, indem er hört. Das Bitten wird, so Stefan Walser, nicht von seinen konkreten Gehalten gelöst, wohl aber in den Rahmen der Gottesbeziehung gestellt.[63]

In der Beziehung zu Gott zu stehen und daraus die Möglichkeit einer kohärenten Ich- und Welterfahrung zu gewinnen, bestimmt das Bittgebet und seine Erhörung. Gerade weil die Frage nach der Ich-Identität und der Welterfahrung nicht vom anderen Menschen gelöst werden kann, bringt das Gebet für die Verstorbenen eine über den Tod hinaus verweisende Verbundenheit von Lebenden und Verstorbenen in der durch Jesu Tod und Auferstehung begründeten eschatologischen Heilsgemeinschaft zum Ausdruck. Die Vorstellung des fürbittenden Gedenkens könnte dabei im Gespräch mit den Kirchen der Reformation eine vermittelnde Rolle einnehmen. Der *Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen* hält diesbezüglich fest:

> „Die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche wird durch den Tod nicht zerbrochen. Wie im Leben, so ist auch im Tod der Christ auf die Gemeinschaft angewiesen. Im Gebet tritt die Gemeinde für den Entschlafenen vor Gott ein, sie erbittet für ihn Vergebung der Schuld, Annahme bei Gott und das ewige Leben.“[64]

59 Das Läuterungsgeschehen ist dabei ein so unvorstellbarer Vorgang, dass „ein äußerer Gebrauch der Kategorien ‚Stellvertretung‘ und ‚Ersatz‘ nicht erlaubt sein kann“ (Lehmann, Fegfeuer [s. Anm. 7], 242).

60 Schaeffler, Sprachlehre (s. Anm. 38), 103.

61 Ebd.

62 Walser, Beten denken (s. Anm. 36), 226.

63 Vgl. ebd., 398–403.

64 Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. v. Karl Lehmann – Wolfhart Pannenberg, Freiburg i. Br. u. a. 1986, 120. Nach Sattler bleibt der Zusammenhang zwischen dem Läuterungsgesche-

Das fürbittende Gedenken für Tote erbittet von Gott, dass die Gemeinschaft der Glaubenden durch den Tod nicht zerbricht. Es bringt damit vor allen Dingen auch die Angewiesenheit der Lebenden auf die Verstorbenen und die Angewiesenheit beider auf Gott zum Ausdruck. Ist damit gesagt, dass der Mensch mit dem Tod noch nicht in jeder Hinsicht vollendet ist? Wie lässt sich das bis hierhin skizzierte Verständnis des Gebets für die Toten als eines die Identität gewährenden Sprechaktes mit der Vorstellung der eschatologischen Vollendung des Menschen, dem Gericht und der damit verbundenen Läuterung des Menschen in Beziehung setzen? Dem ist im folgenden Punkt nachzugehen.

3 Gericht und Läuterung: biographisch und pneumatologisch

Maßgeblich für die Neuorientierung in der Eschatologie des 20. Jahrhunderts ist nicht zuletzt die Hoffnung, dass sich der biblisch bezeugte universale Heilswille Gottes im Vollendungsgeschehen von Mensch und Geschichte durchsetzen wird. Darüber hinaus wird die Betonung der menschlichen Freiheit im eschatologischen Geschehen zentral, sofern dieser in der Moderne eine wesentliche Rolle in der Bestimmung des Menschen zugemessen wird: „Zu prägend ist Freiheit für das Subjektsein des Einzelnen, als sie eschatologisch fallen zu lassen."[65] Ausgehend vom Freiheitsparadigma und dem Heilswillen Gottes relativiert sich in der Lehre vom Gericht der von der Scholastik betonte juridische Charakter.[66]

hen und dem fürbittenden Gedenken der eucharistiefeiernden Gemeinde ökumenisch weiter klärungsbedürftig: vgl. Sattler, Gottes Gericht (s. Anm. 10), 125. Zu bedenken wäre hier weiter: Die evangelische Abendmahlsfeier wird in eschatologischer Hoffnung vollzogen. Auf katholischer Seite bringt die Bitte für die Verstorbenen in der Eucharistiefeier diese Hoffnung auf eschatologische Einheit zum Ausdruck.

65 Julian Tappen, Von Origenes in die Gegenwart. Eschatologische Konstellationen von universaler Hoffnung und menschlicher Freiheit, in: JBTh 36 (2021) 139–164, hier: 155. Es ist für Ebertz der vor allen Dingen in der Verkündigung und in den Katechismen des 19. Jahrhunderts betonte Abbruch jeder Möglichkeit einer freien und aktiven Heilsarbeit des Menschen im Tod durch den Vollzug Sünden und Sündenstrafen tilgender und heilsverdienstlicher Handlungen, der zu einer Aufspaltung der Attribute der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes an der Todesgrenze führt. Ist Gott zu Lebzeiten des Menschen derjenige, der sich durch das gnadenvermittelnde Handeln der Kirche als barmherzig erweisen kann, vollzieht Gott nach dem Tod retributiv seine Gerechtigkeit; vgl. Ebertz, Tote haben (keine) Probleme (s. Anm. 9), 243–258.

66 Bezogen auf den Menschen vollzieht sich im Gericht eine Prüfung der Verdienste und die Vergeltung des Lohnes. Das partikulare Gericht, das der permanenten Leitung des Geschöpfes durch Gott entspricht (im Unterschied zum allgemeinen Gericht in Entsprechung zur Schöpfungstat am Anfang), ist geprägt durch die individuelle Belohnung bzw. Bestrafung des Menschen; vgl. Ott, Eschatologie in der Scholastik (s. Anm. 8), 143–169, bes. 150–157; Medard Kehl, Gericht Gottes. Theologiegeschichtlich (III.). Systematisch-theologisch (IV), in: LThK^3 4, Sp. 517–519.

Das Gericht ist geprägt – auch in der evangelischen Eschatologie – von der im Gegenüber zu Christus eröffneten Möglichkeit der Selbsterkenntnis des sündigen Individuums und seiner freien Entscheidung, sich der richtenden und zugleich barmherzigen Liebe Gottes zu öffnen.[67] Damit verbunden ist eine prozessuale Vorstellung der Vollendung, die zwar nicht auf einer linearen Zeitebene gedacht werden kann, jedoch zu produktiven Neubestimmungen der traditionellen Vorstellung vom Zwischenzustand und vom Läuterungsgeschehen führt.[68] Jerry L. Walls betont in seiner Studie zum Läuterungsgeschehen, dass Selbsterkenntnis und Wissen um sich selbst und die eigene Geschichte an ein zeitlich geprägtes Narrativ gebunden sind, um auch eschatologisch plausibilisiert werden zu können. Ein – damit noch nicht näher definierter – „Zwischenzustand“ wird, so Walls Bestandsaufnahme neuerer Konzeptionen der Läuterung, postuliert, damit Personen eine moralische Transformation durchgehen können, die dennoch in Verbindung zu ihrer Vergangenheit steht, und somit dem Verständnis einer personalen Kontinuität und Identität nicht widerspricht. Würde umgekehrt eine moralische Vollendung „instantan“ und ohne jeden prozessualen Charakter auf-

67 Vgl. dazu Michael Beintker, Hölle – ein Thema heutiger evangelischer Theologie?, in: JBTh 36 (2021) 201–222, mit Bezug auf die Gerichtsvorstellungen bei Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Pannenberg die Aspekte der Reinigung und der Läuterung auch mit der Gerichtslehre und der biblischen Vorstellung vom Feuer der Reinigung in 1 Kor 3,10–15 verbindet. Vgl. Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 656–667.

68 Auch die Kritik am Modell der „Auferstehung im Tod“, wie sie Ratzinger äußert, wiederholt nicht einfach die klassische Lehre vom „Zwischenzustand“ einer leibfreien Seele, die bei bereits verwirklichter höchster Glückseligkeit dennoch einer ausstehenden Wiedervereinigung mit dem Leib bei der universalen Totenauferstehung bedarf. Ratzingers Modell einer dialogischen Unsterblichkeit und seine im Anschluss an Origenes erfolgende Referenz auf die Metapher des wartenden Christus, dessen universaler Auferstehungsleib durch die Geschichte hindurch der Vollendung entgegengeht, legt eine sempiternalistische Konzeption des Gottesbegriffs nahe, die „erstaunlich modern“ ist. Matthias Reményi, Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modell personaleschatologischer Theoriebildung, Freiburg i. Br. u. a. 2016, 401–544, hier: 535; vgl. Ratzinger, Eschatologie (s. Anm. 15), 150–157. Festzuhalten ist in diesem Zusammenhang, dass mit Gisbert Greshake ein Vertreter des Modells der „Auferstehung im Tod“ ebenfalls eine prozessuale Auferstehungsvorstellung vertritt, sodass in der Debatte um die „Auferstehung im Tod“ eine solche Annäherung stattgefunden hat, dass sich Dissenspunkte zwischen diesen Modellbildungen stark relativieren. Das gleiche gilt auch für die Annäherungen bezüglich der Relevanz der thomistisch-hylemorphistischen Konzeption der Seele; vgl. Gisbert Greshake, Leben – stärker als der Tod. Von der christlichen Hoffnung, Freiburg i. Br. u. a. 2008, 111–139. Dagegen ließe sich Gerhard Lohfinks Konzeption der Auferstehung im Tod eher mit einem klassisch eternalistischen Gottesbegriff in Verbindung bringen; vgl. Reményi, Auferstehung denken (s. Anm. 68), 535–538.

gefasst, stelle sich die Frage, ob die vollendete Person mit der ursprünglichen Person identisch ist.[69]

Paradigmatisch findet sich eine am Individuum orientierte freiheitlich-personale Vollendung im Gericht und Läuterungsgeschehen, die den Tod als eine „relative Endgültigkeit"[70] auffasst, bei Karl Rahner. Der Tod stellt zwar das Ende und die Endgültigkeit der menschlichen Freiheitsgeschichte dar, dennoch ist für Rahner „nicht jede ‚Weiterentwicklung' des Menschen nach dem Tod ausgeschlossen, noch eine starre, unlebendige Auffassung des jenseitigen Lebens des Menschen mit Gott vorausgesetzt"[71]. Rahner fragt entsprechend, ob dort, wo es zu einem durch persönliche Schuld bedingten endgültigen Ausfall echter personaler Daseinsmöglichkeiten kommt, das Freiheitssubjekt im Eschaton zu einem „ewigen Torso"[72] reduziert wird. Die eschatologische Vollendung impliziert für ihn nicht nur die Endgültigkeit des vom Menschen tatsächlich in der Zeit Realisierten, sondern auch eine Realisierung der in ihm angelegten Daseinsmöglichkeiten. Wenn wir unser Dasein in Gottes Gnade hineinretten, „dann retten wir es ganz"[73]. Entscheidend ist für Rahners Argumentation der Zusammenhang von Endgültigkeit und Ewigkeit. Wenn Ewigkeit verstanden wird als die Endgültigkeit des in der Zeit Gewordenen, dann hätte der Mensch die Ewigkeit im strengen Sinn noch nicht erreicht, solange offene Möglichkeiten im Menschen noch auf eine Vollendung warten. Aufgrund dieser Problematik, die mit dem Gedanken einer nicht-vollendeten Endgültigkeit verbunden sind, formuliert Rahner in der Form einer Frage das Postulat einer von Gott im Eschaton herbeigeführten *vollendeten Vollendung*, eines Ausschöpfens der von Gott der menschlichen Freiheit gegebenen Möglichkeiten, deren letztes Ziel die Liebe zu Gott und den Nächsten aus ganzem Herzen ist.[74]

69 Vgl. Jerry L. Walls, Purgatory. The Logic of Total Transformation, Oxford – New York 2012, 114–117. Die Auffassung von Walls nähert sich damit auch einem sempiternalistisch gefärbten Gottesbegriff an.

70 Lehmann, Fegfeuer (s. Anm. 7), 241.

71 Karl Rahner, Zur Theologie des Todes [1957/1958], in: Ders., Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien, bearb. v. Regina Pacis Meyer (KRSW 9), Freiburg i. Br. u. a. 2004, 348–392, hier: 360. Eine solche „Weiterentwicklung" auf eine Vollendung des Menschen in jeder Hinsicht ist in der kirchlichen Lehre vom Reinigungsort festgehalten, darf jedoch nicht nur eingeschränkt bleiben auf den Zwischenzustand. Das ewige Leben muss von der Transzendenzstruktur des menschlichen Wesens her verstanden werden als „eine unendliche Bewegung des endlichen Geistes in das Leben Gottes hinein" (ebd.).

72 Karl Rahner, Trost der Zeit, in: Schriften zur Theologie, Bd. 3, Einsiedeln u. a. 1956, 169–188, hier: 180, auch in Ders., Christliches Leben. Aufsätze – Betrachtungen – Predigten, bearb. v. Herbert Vorgrimler (KRSW 14), Freiburg i. Br. u. a. 2006, 106–119.

73 Ebd., 179.

74 Vgl. ebd., 180–183; vgl. zu Rahners Eschatologie Klaus Vechtel, Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (ITS 89), Innsbruck – Wien 2014, 26–144.

Ein solches Postulat einer vollendeten Vollendung muss jedoch die im Gericht anzusiedelnde Möglichkeit einer den Menschen läuternden Versöhnung mit Gott als ein soziales Geschehen begreifen. Wenn Menschsein wesentlich bestimmt ist durch Sozialität und Relationalität auf andere Menschen hin, dann ist zum einen die Frage nach personaler Identität und ihrer Vollendung nicht unabhängig von den Beziehungen zu anderen und zu Gott zu verstehen. Aus diesem Grund verlieren die Verstorbenen – so Walls im Anschluss an Ratzinger – nicht schlechthin ihre Beziehung zur Zeit und zur Geschichte. Der läuternde Prozess der Vollendung, der mit dem Tod und dem Gerichtsgeschehen verbunden ist, bezieht sich somit auch auf das, was Menschen „unfertig“ auf Erden zurückgelassen haben. Das Läuterungsgeschehen bezieht sich auf „broken and damaged relationships“[75]. In diesem Kontext ließe sich auch das fürbittende Gedenken der Toten verorten. Sofern die Verstorbenen Teil der eigenen Geschichte und des eigenen Seins sind, bringt das fürbittende Gedenken die Bitte um Heilung und Erhalt der für die Betenden und Verstorbenen gleichermaßen konstitutiven Beziehungen vor Gott: „‚J’espère en toi pour moi‘ – ich hoffe in dir für mich“[76].

Mit einer wichtigen Perspektive hat Dorothea Sattler – an die Einsichten human- und sozialwissenschaftlicher Biographieforschung anknüpfend – die Vorstellung vom Gericht als Geschehen einer läuternden Selbsterkenntnis theologisch einholen und präzisieren können.[77] In den Strukturen biographischen Erzählens treten dabei „die Temporalität, die Subjektivität und die Sozialität menschlicher Selbstwahrnehmung vor Augen“[78]. Die Wahrnehmung der Zeitlichkeit und Endlichkeit des Lebens bestimmt die Bereitschaft, von sich selbst zu erzählen. Dabei entwerfen und rekonstruieren Menschen – vermittelt über die Erinnerung – ein individuell-subjektives „Konzept ihres Lebens“[79]. Mit der erzählerischen Selbstdeutung des Lebens tritt zugleich die unaufhebbare „Verbundenheit der einzelnen mit den anderen in Erscheinung“[80], in der sich Erlebtes und Erlittenes zu einer Einheit verbinden.[81] Für die Biographieforschung wollen Menschen im Erinnern und Erzählen des Lebens zu sich selbst finden. Die lebensgeschichtliche Selbstbetrachtung und -reflexion „ist ein beständiger

75 Walls, Purgatory (s. Anm. 69), 117; vgl. zum Ganzen ebd., 117–122.

76 So ein Wort des französischen Dichters Charles Peguy, zitiert nach Ratzinger, Eschatologie (s. Anm. 15), 189.

77 Die wichtigsten Funktionen, die das biographische Erzählen im Alltag einnimmt, haben nach Sattler selbstrechtfertigend-apologetischen, selbstvergewissernd-anamnetischen und handlungsorientiert-prognostischen Charakter; vgl. Dorothea Sattler, Selbstthematisierung im Selbstgericht. Zur Rezeption der Biographieforschung in der Eschatologie, in: ThG 42 (1999) 92–195.

78 Sattler, Gottes Gericht (s. Anm. 10), 120.

79 Ebd., 119.

80 Ebd.

81 Vgl. zum Ganzen Sattler, Selbstthematisierung (s. Anm. 77), 94–97.

Prozess der Selbstkonstitution“[82]. Die Theologie muss für Sattler jedoch angesichts der Selektivität und Situationsgebundenheit menschlichen Erinnerns und Erzählens daran festhalten, dass das eschatologische Gericht Gottes als von Gott geschenkte und ermöglichte geläuterte Selbsterkenntnis zu verstehen ist. Die menschliche Erinnerung als Voraussetzung eines biographischen Erzählens und Verstehens ist über die Zäsur des Todes hinaus als „Teilhabe an Gottes ewigem Gedächtnis“[83] zu denken. Diese Teilhabe an „Gottes Gedächtnis“ befreit den Menschen von illusionären Selbstbildern und auch von festgefügten und innerlich erstarrten Narrativen. Darüber hinaus verlangt die den Menschen wesentlich prägende Sozialität, das Gericht als eine von Gott gewährte Teilhabe an der (Selbst-)Wahrnehmung anderer Menschen anzunehmen: „Eschatologie muss von einer von Gott ermöglichten Perichorese von Selbst- und Fremdwahrnehmungen sprechen“[84]. Das Gebet für die Toten ruft Gott um das läuternde und heilende Miteinander von Fremd- und Selbstwahrnehmung im Gericht an und nimmt von Seiten der Beter:innen die vollendete Perichorese von Selbst- und Fremdwahrnehmung in begrenzter und fragmentarischer Form bittend vorweg, um die unterschiedlichen biographischen Perspektiven und Erzählungen nicht dem Vergessen zu überlassen.

Ein sozial und relational verstandenes Vollendungsgeschehen erkennt im Gericht und der Läuterung des Menschen jenen Prozess, in dem Gott für jeden und jede bei sich und bei denen, mit denen man im Leben in Beziehung stand, eine Reinigung und Versöhnung der Wahrnehmung auf die Lebensgeschichte herbeiführen will. Die Täter:innen können sich im Gericht nicht nur im Lichte ihrer selbst, sondern im Lichte der Opfer sehen.[85] Wenn bereits das Gebet zur Klage vor Gott darüber werden kann, dass sich die unterschiedlichen Lebensgeschichten von Tätern und Opfern nicht zusammenführen lassen, dann lässt sich auch das Gerichtsgeschehen, so Michael Beintker im Anschluss an Karl Barth, so verstehen, dass „die Mitmenschen, an denen wir versagt haben, gegen uns im Gericht aufstehen und gegen uns Klage führen“[86]:

> „Mir bist du in meiner Geschichte, die in die deinige verwoben war, kein Geselle und kein Gehilfe gewesen. An mir bist Du verbeigegangen, ich habe dich nicht interessiert, mich hast Du enttäuscht, als ich auf dich wartete. […] Mich hast Du erniedrigt und beleidigt. Über meine Schultern bist Du verächtlich, vielleicht höhnisch hinweggeklettert, deinen eigenen Zielen entgegen. Mir hast Du – ich weiß nicht,

82 Sattler, Gottes Gericht (s. Anm. 10), 120.
83 Ebd., 121.
84 Ebd.
85 Vgl. Vechtel, Eschatologie und Freiheit (s. Anm. 74), 280; Tappen, Von Origenes in die Gegenwart (s. Anm. 65), 155.
86 Beintker, Hölle (s. Anm. 67), 217.

warum – Steine in den Weg gelegt. Mich hast Du preisgegeben und verraten. Mir hast Du das Liebste, was ich hatte, genommen. Mich hat die Begegnung mit Dir das Leben gekostet.“[87]

Auch wenn man, wie Barth betont, im einen oder anderen Fall Gegenrechnungen gegenüber dem anderen vorlegen könnte, ist jedoch vorstellbar, dass in vielen Fällen niemand einen moralischen Vorsprung vor dem anderen vorweisen kann. Der Mensch, so Beintker, dessen Perspektive evangelischer Theologie meines Erachtens anschlussfähig für die katholische Theologie ist, bedarf nicht nur im Lichte seiner bösen, sondern auch im Lichte seiner guten Taten der Rechtfertigung durch Christus, sodass seine Taten der Nächstenliebe tatsächlich um der anderen willen und nicht um der „eigenen religiösen Selbstverwirklichung“[88] getan wurden. Im Lichte der Rechtfertigung durch Christus, so die eschatologische Hoffnung, können nicht nur die Täter zur Wahrnehmung des eigenen Lebens durch Christus kommen, sondern auch die Opfer von einer möglichen schmerzlichen Selbstbesinnung der Täter erfahren.[89] Eine in diesem Zusammenhang vorausgesetzte postmortale Umkehr, in der der Mensch zu der nicht rückgängig zu machenden Geschichte und Gestalt seines Lebens in Reue und Umkehr Stellung bezieht, kann erhofft werden, entzieht sich jedoch dem sicheren Wissen.[90] Für ein sozial gedachtes Gerichtsgeschehen ist entscheidend,

87 Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 4/2: Die Lehre von der Versöhnung, Zürich ²1964, 501.

88 Beintker, Hölle (s. Anm. 67), 216.

89 Vgl. Sattler, Gottes Gericht (s. Anm. 10), 122.

90 Mit der Vorstellung einer eschatologischen Umkehr, so Tappen, eröffnen sich drei Problemfelder: *erstens* die Frage nach dem im eschatologischen Geschehen vorausgesetzten Freiheitsbegriff; *zweitens* die Frage nach einer Vereinbarkeit einer postmortalen Umkehr mit dem Ernst und der Irreversibilität der menschlichen Freiheitsgeschichte – die Gefahr einer „eschatologischen Nachgeschichte“; *drittens* die Frage nach dem geltungstheoretischen Status einer Hoffnung auf Allversöhnung. Tappen kritisiert in diesem Zusammenhang einen etwa bei Dirk Ansorge und bei mir vorausgesetzten material gehaltvollen Freiheitsbegriff und plädiert für eine auch eschatologisch anzusetzende „libertarische Freiheit“; einen Begriff der Freiheit, der auch eschatologisch durch Wahl alternativer Möglichkeiten bestimmt ist. Origenes’ Gedanke einer Erziehung der Vernunftwesen durch Gott begründet für Tappen die Hoffnung, dass eschatologisch der Mensch das Heil Gottes annimmt. Es handelt sich dabei um die Hoffnung „auf einen Gott, der so tröstet, dass der Mensch in eigener Autonomie vergeben kann“ (Tappen, Von Origenes in die Gegenwart [s. Anm. 65], 157–164, hier: 164). Mir erscheint, dass diese Konzeption die Möglichkeit einer eschatologischen Nachgeschichte nur durch die recht optimistische Vorstellung eines gelingenden Erziehungsprozesses Gottes ausschließen kann. Aus diesem Grund würde ich („nicht-libertarisch“) mit Eva-Maria Faber die Freiheit eschatologisch so bestimmen, dass sie durch die Zäsur des Todes im Gerichtsgeschehen in die Situation versetzt wird, sich selbst fest zu machen in Gott durch eine von Gott ermöglichte reuevolle Stellungnahme zur eigenen Lebensgeschichte; vgl. Eva-Maria Faber, Das Ende, das ein Anfang ist. Zur

dass eine erhoffte Versöhnung von Tätern und Opfern und eine mögliche Vergebung von Seiten der Opfer nicht in den Kategorien von Moral und Pflicht angemessen zum Ausdruck gebracht werden kann. Eine erhoffte eschatologische Versöhnung darf nicht den Opfern aufgebürdet werden. Während anthropologisch gilt, dass Vergebung die Fragen der Moralität überschreitet und „nicht im Feld der Gerechtigkeit, sondern in dem der Barmherzigkeit anzusiedeln ist“[91], ist es theologisch die „Ohnmachtsgestalt“[92] der in Christus offenbaren Liebe Gottes, der zugetraut werden darf, eine versöhnende und heilende Anziehungskraft zu entfalten.

Eine relational verstandene Sichtweise des Gerichts und der Läuterung wirft nicht nur ein neues Licht auf die traditionelle Lehre vom Zwischenzustand, sondern kann auch die Verbindung von individuellem und universalem Gericht verdeutlichen. Das individuelle Gericht, das sich traditionell unmittelbar nach dem Tod an der Individualseele vollzieht, ist aufgrund der Relationalität und Verbundenheit des Menschseins nicht vom Universalgericht zu trennen. Unbeschadet der aktiven Einbeziehung des Menschen in das Vollendungsgeschehen ist für Dorothea Sattler und auch für Ursula Schumacher die von Gott erwirkte Selbsterkenntnis und Teilhabe an der Fremderkenntnis sowie die Eschatologie als solche stärker als bisher üblich pneumatologisch zu bestimmen.[93] Der Prozess einer personalen und moralischen Transformation in der Reue und Selbstannahme des eigenen Lebens kann demnach als Wirken des Geistes im Menschen verstanden werden, das damit auch die freie Einwilligung in eine von Gott geschenkte und erwirkte Selbst- und Fremderkenntnis trägt. Wenn die Rolle des Geistes trinitarisch oftmals verstanden wird als Prinzip der Einheit von Vater und Sohn, dann ließen sich auch die sozialen Aspekte des Gerichts und Läuterungsgeschehens auf den Geist beziehen. Für das Gebet für die Toten könnte daraus folgen: Die Vermittlung der unterschiedlichen Lebensgeschichten bzw. „Erzählreihen“, das individuelle und gemeinschaftliche Sich-wieder-finden-Können in der Geschichte Gottes, das im Gebet erhofft und antizipiert werden kann, sind auf das Wirken des Geistes zurückzuführen, der Einheit und Ver-

Deutung des Todes als Verendgültigung des Lebens, in: ThPh 76 (2001) 238–252. Die Hoffnung, dass sich die menschliche Freiheit gegenüber Gott nicht endgültig verschließt, wäre in ihrer auch subjekttheoretisch plausibilisierbaren „theonomen Finalität“ begründet; vgl. Reményi, Auferstehung denken (s. Anm. 68), 746–749; Vechtel, Eschatologie und Freiheit (s. Anm. 74), 283–302. Vgl. auch Dirk Ansorge, Kann man im 21. Jahrhundert ernsthaft an eine Hölle glauben?, in: JBTh 36 (2021) 181–199.

91 Reményi, Ende gut – alles gut (s. Anm. 52), 499.

92 Ebd., 508.

93 Vgl. Sattler, Selbstthematisierung (s. Anm. 77), 104; Ursula Schumacher, Ein weißer Fleck auf der eschatologischen Landkarte? Überlegungen zur pneumatologischen Dimension des Vollendungsgeschehens, in: Michael Seewald (Hg.), Gott ist Geist. Perspektiven der Pneumatologie, Freiburg i. Br. u. a. 2023, 292–318.

bindung stiftet. Aber auch dort, wo die Klage und die Entfremdung das Beten und Erzählen bestimmt, wo die Heilung und Versöhnung offen bleibt zwischen Lebenden und Verstorbenen, darf auf den Geist gehofft werden, der in der Gebetstradition der Kirche als „Tröster“ angerufen wird.

Von dieser Vorstellung des Gerichts- und Läuterungsgeschehens her wird deutlich, dass ein Gebet für die Toten nicht einem automatisierten Nachlass von Strafen dienen kann und nicht ausschließlich von einer stellvertretenden Wirkung oder Vermittlung von Gnade bestimmt werden muss, sondern mit Schaeffler auf der Ebene der Identitätsfindung angesiedelt werden kann. Das Gebet für die Toten wäre ein das Angesicht Gottes suchendes In-Beziehung-Bleiben, um die unterschiedlichen Lebenserzählungen nicht einer Entfremdung zu überlassen, in der Hoffnung und Bitte um Heilung geschöpflicher Beziehungen. Das fürbittende Gedenken der Verstorbenen bleibt dem „Risiko Erzählen“ ausgesetzt. Es kann nicht als ein Versuch verstanden werden, eine isolierte Beeinflussung der Läuterung eines Menschen auszulösen. Wo die Fürbitte und ihr Erzählen gelingen, werden die Toten in ein Gesamtgefüge der Wirklichkeit gestellt, das darauf baut, dass Gott seine Geschichte an die Beter:innen und die Menschen gebunden hat, für die gebetet wird. Gott wird darin als der Gott angerufen, der nicht den Tod des Menschen – auch in all seiner Gebrochenheit und Sündigkeit – will, sondern dass dieser umkehrt und lebt. Gottes Erbarmen geht auch über die Todesgrenze hinaus. Wo so gebetet werden kann, ist der schöpferische Geist, der Jesus von den Toten erweckt hat, wirksam in den Lebenden und Verstorbenen.[94]

In dem Roman *Morgen und Abend*[95] beschreibt Jon Fosse den Übergang vom Tod zum ewigen Leben als Reise, in der es zu eigentümlichen Begegnungen zwischen dem gerade verstorbenen Fischer Johannes und den Menschen kommt, die für sein Leben von Bedeutung waren, allen voran seine bereits verstorbene Frau. Diese Reise ist nicht ein „Weiter-So“ des irdischen Lebens, sondern auch ein Verstummen: „Da wo wir hinfahren, ist kein Ort und darum hat es keinen Namen […] Es ist weder gut noch schlecht, aber groß und still und es flirrt ein wenig, und hell ist es, aber diese Wörter können nicht viel sagen.“[96] Am Ende steht die Tochter Signe des Fischers Johannes am Grab des Vaters: „Und sie denkt du bist mir einer gewesen, mein lieber Johannes, Vater, ein ganz Eigener bist du gewesen, aber lieb und gut, und du hast es nicht leicht gehabt, das weiß ich, hast jeden Morgen nach dem Aufstehen brechen müssen, aber du warst lieb und gut denkt Signe und sie blickt auf und sie sieht weiße Wolken am Himmel

94 Vgl. zum Ganzen Schumacher, Ein weißer Fleck (s. Anm. 93), 313–316; Sattler, Gottes Gericht (s. Anm. 10), 129 f.

95 Jon Fosse, Morgen und Abend, Hamburg [13]2023.

96 Ebd., 118 f.

und sie sieht das Meer so still heute und es leuchtet blau und Signe denkt, du Johannes, Vater, Johannes Vater."[97] Es ist das Erzählen, das die Namen der Toten gegenwärtig sein lässt. Die Literatur und ihr Erzählen geben den Toten eine Präsenz – wie auch das Gebet.

97 Ebd., 121 f.

Windeinbrüche

Notizen zur Sprache des Gebets am Grab

Christian Lehnert

Windeinbrüche, das Glas gerät in Schwingung,
klirrt. Die Nasenflügel weiten sich.
Ich höre Schritte,
die in Schluchten abrutschen, ungeschrienes Grollen,
Narkosebeiklänge. Das Schläfenmassiv
gleitet in den Nachthimmel.
Mein Haar klebt geschmeidig an der Kopfhaut.

Vor einigen Jahren schrieb ich einen Zyklus Gedichte unter dem Titel „Am Abend, am Morgen“[1]. Ich versuchte in kurzen Texten, die in der Begleitung eines Sterbenden wie Hilferufe, wie Übersetzungen aus dem Unaussprechlichen, aus dem Röcheln, dem Schweigen entstanden waren, an eine Grenze vorzudringen, welche die Sprache nicht erfassen, nicht kartographieren kann. In der Ich-Form sollten die Worte jenen Punkt erreichen, wo das Bewusstsein, wie wir es kennen, zerfällt. Aber wie sollte das gehen?

Unwirklich die Gegenstände, von niemandem gebraucht.
Die Gefäße auf dem Tisch schweigen sich aus
über ihre Leere, Namen in einer toten Sprache.
Kleider ohne Menschen,
Ring ohne Finger, Bilder ohne Betrachter.
Was von der Vergangenheit blieb, sind unlesbare Körper:
Versteinerungen im Regal, Keramik, Wörter.

[1] Christian Lehnert, ich werde sehen, schweigen und hören. Gedichte, Frankfurt a. M. 2004, 85–88. 90. 92 f. 95 f.

DOI 10.17438/978-3-402-25133-1

Heute erinnere ich mich. Ich sitze in meinem Arbeitszimmer in unserem Haus am Kamm des Osterzgebirges. Der „Böhmische Wind" weht, wie ihn die Bauern nennen, schneidend kalter Ostwind. Er kratzt am Schiefer, schürft über die Firstbleche, nagt am Holz, am Selbstwertgefühl, am Urvertrauen. Er will mich nicht, er will gar nichts. Ich bin ihm gleichgültig, wie ich im Obergeschoß hocke, in eine Decke gehüllt. Das Gebäude für ihn ein x-beliebiger Widerstand, nichts anderes als ein Felsaufwurf oder Geröll. Sie werden verschliffen. Sie werden ausgeblasen, zerrieben über Jahrhunderte. Der Wind ist *claritas, veritas* – in brutaler Bedeutungslosigkeit, frostklares Sirren. Dieser Wind ist im Wortsinn unmenschlich, ein Atemzug Nichts, formlose Materie, die keine Mutter ist, sondern ein kalter Brocken Ewigkeit. Ob ich lebe oder nicht, schert keinen Ostwind. Er belächelt nicht einmal meine Flüchtigkeit. Wenn ich sterbe – dann fehlt nichts. ‚Es ist immer das Gleiche', zischt er am Giebel, knirscht, heult: ‚Ein *Ich* ist auch nur Grat, der irgendwann verwittert bricht.'

Jedes Denken beginnt im Leib. Die Vergänglichkeit ist ihm eingeschrieben. Es gibt da nichts herumzureden: Ich habe an der Schwelle des Todes nichts zu sagen und auch nichts in Worten zu beten. Alles, was ich hoffen und als Hoffnung benennen könnte, ist vergänglich, ist spielend leicht zu dekonstruieren als mehr oder weniger glaubwürdige kulturelle Überlieferung, als weltanschauliche Deutung, als sprachliche und gedankliche Konvention, als Illusion oder Autosuggestion, als diskursive Fremdbestimmung oder was auch immer. „Kosmologische Verallgemeinerungen und rationale Überlegung versuchen, den Tod zu bagatellisieren oder zu konzeptualisieren, sie wollen die metaphysische Bedeutung des Todes verringern, wollen aus der absoluten Tragödie ein relatives Phänomen, aus dem völligen Zunichtewerden ein partikuläres Dahingehen, aus dem Geheimnis ein Problem und aus dem Skandal ein Gesetz machen."[2] Unsere Sprache zeigt dagegen eine absolute Grenze an und schiebt hier einen Riegel vor: „Wann immer das Subjekt sich darüber befragt, und sei es einige Herzschläge vor dem letzten Herzschlag – der eigene Tod muss erst *noch gestorben werden*. Die erste Person Singular kann ‚sterben' nur im Futur konjugieren."[3] Es macht keinen Sinn zu sagen: Ich sterbe … oder: Ich starb ... Wo ich bin, ist der Tod nicht. Und diese Ausschließlichkeit lässt sich nicht überbrücken. Als ich damals die brüchigen Gedichtgebilde entwarf, unternahm ich bewusst einen vergeblichen Anlauf in unerreichbares Gelände.

Wenn ich als Pfarrer an einem Grab bete, spreche ich nicht in der Ich-Form vom eigenen Tod, aber mein Sprechen ist durch mich verantwortet, und es steht die Frage: Woher nehme ich die Sicherheit, Sätze zu formulieren, Wörter

[2] Vladimir Jankélévitch, Der Tod, aus dem Französischen von Brigitta Restorff, Frankfurt a. M. 2005, 12.

[3] Ebd., 43.

zu setzen in einen Sinnzusammenhang, von dem ich doch weiß, dass er genau hier am Grab endet? Enden muss? Keine Semantik, keine Aussage, die gehört und verstanden und geglaubt werden könnte, vermag die Todesgrenze zu überspringen. „Platon hat recht: es gibt, im wahrsten Sinn des Wortes, *nichts zu wissen* im Tod (*oide gar oudeis ton thanaton*)."[4] Das Denken über den Tod ist ein „dämmerhaftes Denken", ein „nichtiges", ein „Bastard-", ein „Pseudo-Denken", eine „Form von Dahindösen"[5], schrieb einer der mutigsten Todesbetrachter Vladimir Jankélévitch.

Als Pfarrer sitzen mir die Fragen im Nacken: Was kann Sprache am Grab mehr sein als ein Flügelschlag der Vergeblichkeit? Was könnte es hier anderes geben als Behauptungen? Was aber wäre schlimmer als eine Behauptung gesprochen im Angesicht des Unausweichlichen? Kann es ein glaubwürdiges Sprechen gegen den Augenschein, gegen den Abbruch im Tod geben, ohne das letzte Verstummen zu verbergen?

Die Baumwolle, die Hände – weiß und verhallt
wie Glocken. Im Spiegel
sehe ich das Gesicht eines Ungeborenen.
Sie füllen in mich Stoffe wie in ein Reagenzglas:
warum wollen sie mich in einem Zustand halten,
den sie nicht definieren können?
Sie ritzen magische Zeichen in meine Haut.

Gebete am Grab schauen zunächst in das Diesseits, nehmen die Trauernden auf in den Klang und Puls ihrer Silben, und allein das Vorhandensein einer Stimme, die nicht verstummt, enthält das Wesentliche. Die Worte folgen Spuren und Erinnerungen, artikulieren Dankbarkeit und Schuld, bilden Gesten des Abschieds. Viele der liturgischen Texte, die heute an Gräbern gesprochen werden, haben ihren Ursprung in einem mehrstufigen mittelalterlichen Ritual, das von der Begleitung in der Sterbestunde über Totenwachen und Überführungsprozessionen bis zur Grablegung und der Gedächtnismesse reichte. Erst in der Neuzeit, im Zuge einer kulturellen Bedeutungsverschiebung vom *memento mori* hin zum zweckbestimmten *carpe diem*, wurden die Begräbnisrituale rational komprimiert. Erhalten aber blieb ein Schrittmaß. Indem Gebete am Grab einen Weg markieren, einen Trauergang, stellt sich die entscheidende theologische Frage: *Wohin?*

4 Ebd., 54.
5 Ebd.

Mit der Richtungsfrage zeichnet sich ein anderes Sprechen ab, das eigentliche religiöse Sprechen, das in der Grenzlage seinen Lebensraum hat – nun aber nicht im Sinne eines semantischen Gerüstes oder eines umzäunten Biotops von Benennungen, nicht im Aussagemodus, sondern in einer Bewegung. Gebete werden zu Zeigegesten: *Dahin!* Es sind Winke, Winke aus vergänglichen Worten, Lauten und Zungenschlägen, Winke im Gehör, im Augenschein. Winke (die Griechen sagten dazu *semeion,* eine Matrix heutiger Zeichenreflexionen in Semantik und Semiotik) sind zweierlei: Sie haben eine bestimmte Gestalt und sie weisen auf etwas hin, das nicht in ihnen enthalten ist und doch in ihnen angedeutet wird. Antike Menschen hatten vermutlich die Neigung, die abwesende Realität des Angezeigten im Wink stärker zu empfinden als wir Modernen. „Der Fürst, dem das Orakel von Delphi gehört [der Gott Apollon], spricht nicht, auch verbirgt er nicht, er deutet an“[6], so Heraklit. Friedrich Hölderlin empfand dies in seiner Dichtung irritierend ursprünglich nach und schrieb etwa in einer Fassung seiner Ode „Rousseau“: „… Dem Sehnenden war / Der Wink genug, und Winke sind / Von alters die Sprache der Götter.“[7] Man könnte sagen, dass hier am Grab eine Art sakramentale Poesie gefordert ist: Ein Sprechen, das nicht vordergründig „etwas“ sagt und eine bestimmte „Aussage“ vermittelt, sondern einen Weg weist hinein in eine Verwandlung. Solches Sprechen hat noch nicht, was es sagt, denn es steht ja selbst mit beiden Beinen *hier*, diesseits der Todesgrenze. Aber es sucht in Worten, wohin es gehen könnte. Es weist einen Weg, und erst für den, der aufbricht, wird der Weg zum Weg, gewinnt der Wink an Bedeutung und ragt heraus aus der Fülle des Sichtbaren. Es wird zum besonderen, zum entscheidenden Zeichen – und zum Wagnis: Nichts, was im Zeichen erkennbar ist, garantiert für das anvisierte abwesende Ziel. Nur eine Richtung ist gewiesen: ins Offene. Dort, dahin!

Ich rede mit mir, nur mit mir.
Atemluft weht über das Kissen.
Mein Fenster ist der Monitor, flackernde
Einstichpunkte der Erinnerungen. Eine Hand,
fern, sehr fern vibriert durch meinen Körper,
eine Bettelschale, sie reicht mir Blut.
Der Tod ist eine abgestellte Maschine.

Solches Sprechen an der Grenze ist mir als Dichter vertraut, und so gesehen waren meine Sterbetexte gar nicht wesentlich unterschieden von anderen

6 Die Vorsokratiker, ausgewählt und übers. v. Jaap Mansfeld, Bd. 1, Stuttgart, 1983, 253.
7 Friedrich Hölderlin, Rousseau (Sämtliche Werke: Briefe und Dokumente 9), München 2004, 241.

poetischen Aufbrüchen: Gedichte beginnen dort, wo mir die Worte fehlen. Wenn ich mich an den Schreibtisch setze, weil ein Gedicht entstehen will, ist zunächst eine merkwürdige Leere und Offenheit da. Das anhebende Gedicht birgt etwas, das es noch nicht gibt, und das nur durch und in ihm selbst erscheinen kann. Im Anfang ist das Vermissen, Fehlen als das Dämmern einer kommenden Gestalt. Das Gedicht, wenn es dann nach vielen Schreibgängen als fertig abgelegt wird, zeugt von sich selbst noch immer als einem Fragment: Es öffnet sich allseits, ist durchlässig wie eine Zellhaut, und seine Daseinsform ist bleibend eine Bewegung. Poetische Metaphern, Versmaße und Kompositionsprinzipien sprechen etwas hervor, was es noch nicht gab und was merkwürdig unruhig bleibt in seiner Versgestalt, ein Sog auf etwas hin. Poesie spricht nicht aus der Distanz von einem Gegenstand, sondern verwirklicht diesen durch ihre eigene suchende Existenz. Das Gedicht findet zu sich selbst in einem suchenden Sprechen, tastet sich hinein in die Fremde der Wirklichkeit, und diese Fremde wird Sprache in ihm und zeigt sich in ihm. Das aber lässt das Gedicht immer seltsam unabgeschlossen bleiben.

Als Leser wiederum betrete ich den Raum der Dichtung nicht in der vorrangigen Erwartung, bestimmte Informationen und Aussagen zu empfangen, sondern in der Bereitschaft, berührt und verwandelt zu werden. Ich werde von einem Gedicht oder einer Erzählung aufgenommen, lebe für eine Zeit darin, trage meine Erfahrungen, Fragen und eigenen Assoziationen ein und das, ohne immer genau sagen zu können, ob da eine fremde oder doch merkwürdigerweise die eigene Stimme zu vernehmen ist. Es entsteht eine gemeinsame Schwingung, die als Verstehen wahrgenommen wird, als eine Horizontverschiebung und Wahrnehmungsveränderung, ein eigenes Gehen.

Ich schlage den Vergleich zur Gebetssprache: Auch und gerade Gebete am Grab sind offene, suchende Texte. Sie tragen Trost in sich, indem sie diesen nicht zu „wissen“ meinen, denn „es gibt … *nichts zu wissen* im Tod“, sondern sich gemeinsam mit den Trauernden auf den Weg ins Ungewisse machen. Dies ist eine erste wesentliche sprachliche Aufgabe am Grab: Gebete erkunden Wege in ein Terrain, für das uns die Worte fehlen und wo Sprache endet. Gebetssprache weist über eine Grenze hinaus, die durch sie selbst gegeben ist. Das vermag sie, indem sie *im Sprechen* erkundet, was ihr noch nicht zur Verfügung steht. Die Worte sind Winke, die über das Todesdunkel hinausweisen, meist bildhaft, in ihrer Deutung nicht zwingend, erzählend, nicht zu beweisen, aber gewichtig. Die Betenden werden, wenn denn das Beten gelingt, in die Worte aufgenommen, hören darin sich selbst mit ihren Fragen nach dem Tod und mit ihren ambivalenten und halbbewussten Gefühlslagen, und sie werden verwandelt in und mit der Wortbewegung.

Seltsam, wie mir die Namen entfallen:
die Dinge werden schwerer und nehmen Abschied
von meinem Gehirn.
Der Tisch ist ein Widerhall.
Das Fenster ist ein Widerhall.
Ich taste durch dunkle Materiebrocken.
Das einzig lesbare Zeichen bin ich.

Winke brauchen Vertrauen, sie werden im Glauben erfahren. Worin aber gründen diese? Das Bild des Weges ins Offene ist unvollkommen, denn niemand würde sich für eine Zeigegeste interessieren, die nicht mit der Erwartung winken würde, dass da „etwas" wäre. Von „dort" muss etwas „hierher" hinüberleuchten, „etwas" sich zeigen oder gezeigt haben, uns entgegenkommen – zumindest als Ahnung, als Frage.

Noch einmal muss ich auf die Gedichte zurücklenken: *Windeinbrüche, das Glas gerät in Schwingung, / klirrt. Die Nasenflügel weiten sich.* So begann mein Zyklus, von dem ich sagte, dass er aus der konkreten Situation einer Sterbebegleitung entstand. Sofort stellen sich Fragen: Wehte dieser Wind wirklich? War das Glas, das in Schwingung geriet, Teil einer gemeinsamen Realität? Oder bestehen „Wind" und „Glas" hier nur aus Silben, die eine Wirklichkeit evozieren, die es nur in einer Wortgestalt gibt? Verwirklicht in der Imagination der Lesenden? Diese Fragen sind nicht so einfach zu beantworten. Ich habe Momente des Sterbens, die ich von außen und doch mitfühlend wahrnahm und die mich als Begleiter sehr veränderten, in Worten erkundet, und sie dabei zugleich mit den Worten geschaffen. Ich habe sie sprechend erfunden, um sie vielleicht finden zu können, und das ist das Zwielicht allen Beschreibens wie auch biographischen Erzählens. Einerseits weht der „Wind" nur in den Worten, aber anderseits antworten diese auf eine tiefste Verstörung, auf ein sprachloses Loch, aus dem der „Wind" stieg, und das schwingende „Glas" entstand in dem Sog, und ich sah es doch auch im Krankenzimmer. So sind diese sprachlichen Bilder zweierlei: Wirklichkeitselemente und Sonden ins Unbekannte, Unsprachliche. Auch die Wirklichkeit des Sterbenden war mir völlig unzugänglich – und zugänglich zugleich, denn ich empfand *mit*. Die Verse markieren das: Keine Worte reichten an das heran, was geschah, und doch verlangte es nach Ausdruck.

Eine Grunderfahrung, die sich in allem religiösen Sprechen verbirgt, gelangt hier ins Licht, ins Licht des Todes. Denn am Ursprung dessen, was man gemeinhin Religion nennt, steht die Erfahrung einer erschütternden Fremde. Sie ist dem Tod verwandt. Wer dem Heiligen naht, steht in Lebensgefahr. „Etwas" durchbricht radikal den Möglichkeitsraum und den Ordnungshorizont des Menschen, und was immer er dazu sagt und in Worten betend und denkend hervorträumt, verweist auf Unsagbares, das sein Sagen verstörend durchdringt.

Was ist Fremde? Sie bestimmt sich als „Zugängliches in der eigentlichen Unzugänglichkeit, im Modus der Unverständlichkeit“[8], so Edmund Husserl in seinen „Cartesianischen Meditationen“. Das heißt: Fremdes muss uns irgendwie zugänglich sein, sonst würde es uns nicht interessieren. Aber es ist zugleich unzugänglich, denn wenn ich das Fremde einer Regel, einem sprachlichen Verständnis unterordne, seinen Sinn bestimme, beraube ich es seiner Fremdheit. Ich kann es mir nicht *als Fremdes* einverleiben. Nur antworten kann ich – und „ich kann nicht nicht antworten“; in dem Anspruch des Fremden liegt eine Unausweichlichkeit: „Wir wählen, was wir antworten, nicht aber, worauf wir antworten“[9], so sagt es Bernhard Waldenfels.

Hier leuchten wesentliche sprachliche Aufgaben am Grab auf, die heute in den diffusen und mannigfaltigen religiösen Erwartungshorizonten besonders nach Konturen verlangen: Am Grab stehe ich als öffentlicher Beter in einer doppelten Unsicherheit. Ich bin mit der Fremde des Todes wie mit der Fremde Gottes konfrontiert. Worin können Vertrauen und Glauben gründen in dieser überaus heiklen Lage? Das gesprochene Gebet kann hier, konfrontiert mit einer doppelten Sprachlosigkeit, nur eines versuchen: Es kann eine Beziehung stiften, indem es sich hineinbewegt in die zwei Fremden. Genauer gesagt: An der Hand der Sprache begebe ich mich als Betender, als sprechendes Subjekt und Kultvorsteher, in die Abgründe der Fremde. Meine Worte erzeugen, erschaffen dabei ein „Du“, und damit immer auch ein „Ich“. Sie bringen den „Gott“ hervor, das Urbild des Fremden, der uns entgegenkommt und für den kein Bild und noch nicht einmal das Wort „Gott“ taugen – und sie gestehen in demselben Atemzug ein, dass noch nichts gesagt ist. Es ist wie mit den *Windeinbrüchen* und dem *Glas*: Die gebeteten Worte stehen für etwas ein, und sie sind Sonden ins Unbekannte, sie antworten, und haben dabei eine lange Tradition von Antworten im Rücken, die doch *jetzt* mit mir, im Augenblick, am Grat, am Abhang stehen. In den Gebeten, so brüchig ihr Wortlaut notwendig ist, erscheint ein Grundgeheimnis: „Du“. Dieses „Du“, ein Sog ins Offene, greift tiefer als die Frage, ob es den „Gott“ als solchen gibt. Der Tod wird vom „Du“ der Anrufung her gesehen selbst zur Sprache, zur Ansprache, zum dunklen Ruf, der unsere Klage und Trauer, der unseren Taumel und unsere Verständnislosigkeit am Grab erfasst. Das „Du“ aber ist größer.

Die große dänische Lyrikerin Inger Christensen hat einmal gesagt: „Vielleicht kann die Poesie gar keine Wahrheiten sagen; aber sie kann wahr *sein*, weil die Wirklichkeit, die mit den Worten folgt, wahr ist. Diese geheimnisvolle Gefolgschaft zwischen Sprache und Wirklichkeit ist die Erkenntnisweise der

[8] Zit. nach Bernhard Waldenfels, Hyperphänomene, Berlin 2012, 89.
[9] Ebd., 95. 409 f.

Poesie."[10] Das gilt wohl gleichermaßen für poetische und für religiöse Sprache: Die „Wirklichkeit, die mit den Worten folgt" wird in Gebeten und ihrer Bildsprache wahr, indem sie *geschieht*. Wir können von Gott keine Wahrheiten sagen, schon gar nicht am Grab, aber unsere Rede kann wahr *sein*. *Im* Sprechen, und diese besondere Sprechweise ist ebenso aktiv wie passiv; es entstehen, wenn es gut geht, jene Momente, welche die Dichtung und das Gebet gleichermaßen bereithalten: Dass wir sprechend spüren, wie wir gesprochen werden.

Unsichtbar im Nebel liegt der Fluss.
Ich sehe Weiden aufragen, wirre Zweige
wie Dornenkronen um Köpfe, die verwachsen, zersägt,
ihre jahrzehntelangen Erniedrigungen erinnern.
Ich sehe knorrige Stämme, Baumpilze,
die weiterwuchern, bis in die letzte, morsche Höhlung.
Ich sehe ein Ufer, das weder beginnt noch endet.

Das „Du" des öffentlichen Gebets wird im Sprechakt zeitgleich mit einem „Ich" erzeugt, das sich mit seiner Stimme und seiner Sprache stellvertretend an das „Du" wendet und selbst wiederum in einem bestimmten Bild eines „Wir" aus Mitbetenden schwimmt. Dieses Dreieck der Pronomen ist im öffentlichen Sprechen unserer Zeit gegeben, ob man will oder nicht. (Viele Fallstricke lauern hier, denn in einer religiösen Kultur der Subjektivität, in der wir nun einmal stehen, werden Sprechakte wie die eines öffentlichen Gebetes reflexhaft überprüft von uns „sprachlichen Tieren", die wir im alltäglich dichten, wuchernden Sprachdschungel nach Witterung laufen: Wer ist dieses durch Tonfälle und sprachliche Konventionen, durch Soundeffekte und milieuspezifische Bilder konstruierte „Wir"? Gehöre ich dazu? Will ich dazugehören? Werde ich vereinnahmt? Das „Ich" aber, das da für „uns" betet, ist es glaubwürdig? Entspricht seine sprachliche Erscheinung der sprechenden Person und der Situation? Kann ich ihr oder ihm vertrauen?)

Das „Ich" im Gebet am Grab hat es besonders in sich. Vielfach ist bemerkt worden, wie sich die Konzepte von Autorenschaft und Zeugenschaft in Dichtung und Religion überlagern. Hören wir einen, der dies in seinem Leben und Schreiben in einzigartiger und erschreckender Weise erfuhr und abbildete: „Der Dichter lag im Sterben. Die großen, vom Hunger angeschwollenen Hände mit den weißen blutleeren Fingern und den schmutzigen, röhrenförmig ausgewachsenen Fingernägeln lagen auf der Brust, ohne sich vor der Kälte zu schützen. Früher hatte er sie unter den Achseln verborgen, am nackten Körper, aber jetzt war dort zu wenig Wärme. ... Der Dichter lag so lange im Sterben, dass

[10] Inger Christensen, Der Geheimniszustand und Gedicht vom Tod, München 1999, 50.

er nicht mehr wusste, dass er starb. Manchmal kam und bahnte sich schmerzhaft und fast spürbar ein einfacher und starker Gedanke einen Weg durchs Hirn – man habe ihm Brot gestohlen, das er unter den Kopf gelegt hatte. Und das war so versengend schrecklich, dass er bereit war zu streiten, zu fluchen, sich zu prügeln, zu suchen, zu beweisen. Doch dafür fehlten ihm die Kräfte, und der Gedanke an das Brot wurde schwächer ... Und sofort dachte er an anderes, daran, dass man alle hatte übers Meer fahren sollen, und der Dampfer hatte aus irgendeinem Grund Verspätung, und es ist gut, dass er hier ist. Und ebenso leicht und diffus begann er, sich den großen Leberfleck auf dem Gesicht des Barackendiensts vorzustellen."[11]

Warlam Schalamow, der Einzige, der es vielleicht konnte, beschrieb in seiner Erzählung „Cherry Brandy", wie Ossip Mandelstamm 1938 in einem Durchgangslager in Wladiwostok vor Hunger starb. Solch ein Tod an Ernährungsdystrophie hatte eine Eigenart, die Schalamow kannte aus der Zeit, als er selbst im Lager zu einem der „lebendig Toten", einem skelettdürren, dösenden *dochodjaga*, geworden war: Das Leben kehrt mehrmals zurück und schwindet wieder, über einige Tage. Man weiß nie genau: Ist der Verhungernde schon tot oder noch nicht?

Dies ist der Auftritt eines Zeugen – in dessen unwiderleglichem Ethos und dessen unzuverlässiger Brüchigkeit. Denn es ist ein heikles Unterfangen, den Tod eines anderen zu beschreiben. Der Autor bezeugt ja ein Geschehen, für das es gar keine Zeugen geben kann. Warlam Schalamow war ein unbarmherziger nach-menschlicher Zeuge der Verrohung in den kommunistischen Lagern in der Kolyma-Region. Er betritt einen Grat, als Zeuge: Es war „seine Pflicht", wie er in einem Interview sagte, von Mandelstamm und von den Lagern zu schreiben.

Was ist ein „Zeuge"? Ein *martys*, wie ihn die Griechen nannten? Ein *martys* hatte aus seinem Gedächtnis Kenntnis von einer Tatsache. Was er zu sagen hatte, war in ihm, war er-innert. Das kam aus der griechischen Rechtssprache: Ein *martys* stand für eine Behauptung ein. Er wurde zum Beweismittel, indem man ihm glaubte. So konnte jemand einen Vertrag bezeugen, indem er beiwohnte, ohne selbst beteiligt zu sein. Aber indem er bezeugte, veränderte sich seine Stellung: Nun stand er selbst als Erinnerungssubstrat für den vergangenen Rechtsakt ein. Das griechische Wort weitete sich auf eine Bezeugung aller möglichen Ansichten, immer jedoch blieb solch ein *Märtyrer* ein Erinnerer: Er bezeugte etwas, indem er es lebte, verkörperte. Der Zeuge war mehr als ein lebendiger Datenträger, er war die leibliche Gestalt einer Erinnerung.

[11] Warlam Schalamow, Durch den Schnee, Erzählungen aus Kolyma, Bd. 1, aus dem Russischen von Gabriele Leupold, hg. v. Franziska Thun-Hohenstein, Berlin 2016, 94–101.

„Das Leben trat selbständig ein als unumschränkte Herrin: er hatte es nicht gerufen, und dennoch trat es in seinen Körper, in sein Hirn, trat ein wie ein Vers, wie Inspiration. Und die Bedeutung dieses Wortes eröffnete sich ihm zum ersten Mal in aller Fülle. Die Verse waren jene lebensspendende Kraft, in der er lebte. Eben so war es. Nicht um der Verse willen lebte er, er lebte aus den Versen.
Jetzt war so anschaulich, so fühlbar klar, dass die Inspiration das Leben war; vor dem Tod war es ihm gegeben zu erfahren, dass das Leben Inspiration war, eben Inspiration.
Und er freute sich, dass es ihm gegeben war, diese letzte Wahrheit zu erfahren.
Alles, die ganze Welt war den Gedichten gleichgestellt: die Arbeit, das Pferdegetrappel, das Haus, der Vogel, der Fels, die Liebe – das ganze Leben ging leicht in die Verse ein und fand dort bequem Platz. Und das musste auch so sein, denn die Verse waren das Wort."[12]

Woher weiß der Zeuge Schalamow diese „letzte Wahrheit" eines anderen? Er weiß sie nicht, und er weiß sie doch. Was er in die Waagschale zu werfen hat, ist das eigene Leben. Der Inspirierte hat erfahren, dass Leben und Vers, Dasein und Wort, in eins fallen. Der Überlebende Schalamow kann glaubhaft so sprechen, weil auch er mit dem Einsatz seines eigenen zufälligen Überlebens schreibt. Jeder andere würde lächerlich erscheinen mit dieser Erzählung. Nicht Schalamow: Was er sagt, hat Gewicht. Fast das Gewicht eines Toten. Er verschwimmt erzählend mit dem Toten. So bezeugt auch der religiöse *martys* das Unsagbare durch sein eigenes Lieben und Leiden. In ihm wird wahr, was gewesen ist und was gilt. „Nicht um der Verse willen lebte er, er lebte aus den Versen", so sagt der Dichter. Der christliche *martys* sagt: „Nicht um Christi willen lebte er, er lebte in Christus."[13]

„Er biss das Brot mit den Skorbutzähnen, das Zahnfleisch blutete, die Zähne wackelten, doch er spürte keinen Schmerz. Mit aller Kraft presste er das Brot an den Mund, stopfte es sich in den Mund, lutschte es, riss und nagte ...
Seine Nachbarn hielten ihn zurück.
‚Iss nicht alles auf, lass es für später, später ...'
Und der Dichter verstand. Er öffnete die Augen weit, ohne das blutige Brot aus den schmutzigen, bläulichen Fingern zu lassen.
‚Wann später?', sprach er deutlich und klar. Und schloss die Augen."[14]

Warlam Schalamow wird in diesen Sätzen durchlässig, wird *martys*, wird völlig transparent für einen anderen und im gleichen Atemzug völlig glaubwürdig er

12 Ebd., 97 f.
13 Ebd., 97.
14 Ebd., 101.

selbst. Solcherart ist im Idealfall religiöse Rede am Rand des Sagbaren, am Grab: Sie bezeugt durch sich selbst die Wahrheit des Gesagten. Sie ist poetisch, indem sie ursprünglich hervorbringt und ihre Wahrheit in dem Augenblick findet, wo sie geschieht. Dies kann nun nicht mehr als eine sprachliche Aufgabe bezeichnet werden, sondern kann nur erhofft, bestenfalls erstrebt werden. Es geschieht auf biblischen Spuren. Am Rand des Sagbaren, dort, wo die „geheimnisvolle Gefolgschaft zwischen Sprache und Wirklichkeit“[15] auf dem Spiel steht, ist der Ort des Zeugen. Er muss, ja darf nicht auf seine Imaginationen, auch nicht auf seine Spekulationen verzichten, er muss geradezu individuell bildhaft, einfühlsam sein – um als Zeuge diese subjektiven Bilder hinter sich zu lassen, sie als vorläufig zu markieren, um des weiten offenen Raumes willen, der hinter ihnen erscheint. Wer am Grab betet, ist im Wortsinn ein *martys.* Er gibt sich preis. Er balanciert auf jenem Grat, wo sich das Sagbare und das Unsagbare berühren. Der heikle Berührungspunkt aber ist der zwischen Sprache und Leben, Worte wollen gelebt werden.

Das Gleichmaß in allem: Licht, das geschichtete
Licht im Glas. Harztropfen trocknen bei Tage aus.
Ich werfe Steine ins Meer und sehe,
wie sich Wellenringe immer weiter ausbreiten,
bis ich sie vergesse.
Ein Kind schwimmt in einem Bernstein.
Ich trage ihn im Mund gegen den Tod.

Der Hund blieb beim morgendlichen Gang über die Gebirgswiesen zurück, er schnüffelte zwischen Ampferstauden, er wollte nicht weiter. Als ich ihn strenger rief, nahm er etwas auf und kam mir zögerlich nachgelaufen. Er war sich unsicher, legte die Ohren an. Im Maul trug er einen dicken Stock. Oder war es eine behaarte Wurzel?

Als er näherkam, erkannte ich ein hartes, leichenstarres Neugeborenes, ein Rehkitz. Der Hund legte es vor mir ab. Die Rippen des toten Tieres lagen frei, aber es hatte kaum Fleisch. Seine Beine hatten wohl nie aufrecht gestanden, eine Totgeburt? In der Leber wimmelten Ohrenbeißer.

Ich starrte gebannt auf den Körper – und bemerkte, wie sich in die reflexhafte Abscheu eine Faszination an dem Kadaver mischte, die mich befremdete. Sie speiste sich, so empfand ich, weniger aus dem Erschrecken vor dem Tod als aus einer Neugier am Lebendigen, am Umschlag von einem Tierkörper zum Lebensraum. Ich betrachtete die gut genährten Maden, die durch die teils offene

[15] Inger Christensen, Der Geheimniszustand und Gedicht vom Tod, München, 1999, 50.

Speiseröhre krochen. Sie würden in wenigen Tagen als schillernde, blassblaue Fliegen wie Schleier in der Sonne tanzen.
Gespannt betrachtete ich das sinnliche Gewand des Todes. Ekel mischte sich mit archaischer Schaulust: Sieh genau hin! Dort, die eingetrübten Augen, die Wurmlöcher darin. Bleischwerer Eindruck, ich starrte in die Eingeweide: Was für eine Welt ist das, in der ich lebendig bin? Rippenzeilen, die Knorpel und Sehnen bezeugten eine Versehrtheit, die alles und alle betraf – auch die Florfliegen mit ihren zerbrechlich feinen Flügeln, die hier noch als Maden selig fraßen, und bald selbst von den Schwalben aus der Luft gepickt werden würden. Was ist das für ein Ineinander?

Auch an meinen eigenen Leib dachte ich: ein vorübergehendes Gebilde. Dieser Leib aber bin ich, sagte ich mir, und mein Denken und Empfinden hausen nicht einfach nur in ihm, sondern existieren körperlich: Ich bin's, kein anderer. Also werde ich selbst mit meinem Leib tot sein wie das Rehkitz im Gras, vergangen. Oder hat der Leib eine Dimension, auf die hin das körperliche Dasein selbst nur einen Wink bildet, einen Hinweis wie ein Schriftzug auf ein zu sprechendes Wort? Und was abgelegt ist im Sterben, wäre nur ein beiläufiger Aspekt von etwas viel Umfassenderem? Vorform einer Verwandlung? Und was da liegt, das brettharte Totgeborene, es ist nur ein Kokon, Lebensraum auch für anderes Leben, für andere Winke, und sie weisen alle – wohin?

Weil es Worte sind, höre ich, und wieder,
bis ich mich erinnere: luz, das Licht,
bosque, der Wald …
und starre in das gebrochene Strahlen,
das Erschaffen unbekannter Gewächse,
sichtbar aus großer Höhe,
langsam spreche ich mich aus der Welt heraus.

„Am Abend, am Morgen", so nannte ich meinen Gedichtzyklus, und ich denke immer wieder darüber nach, was ich da einst geschrieben habe. Niemand wird an der Schwelle des Undenkbaren auf die Einbildungskraft verzichten können. „Ein Träumerwesen, das glücklich ist zu träumen, und das in der Träumerei tätig ist, besitzt eine Wahrheit des Seins, eine Zukunft des menschlichen Daseins", schrieb der Phänomenologe und Wissenschaftstheoretiker Gaston Bachelard.[16] Als „Träumerwesen" taucht der Mensch in Quellen ein, wo sich die Welt fortwährend neu bildet aus dem Schlamm der Erscheinungen und Namen, Erfahrungen und Deutungen. Lebendige Metaphern überall, Fäden, die ins Unbekannte weisen – die biblischen Bilder weisen uns den Weg. Anderseits ist

16 Gaston Bachelard, Die Flamme einer Kerze, München 1988, 8.

Vorsicht geboten. Schon Platon schrieb am Ende seiner detailgenauen Jenseitserzählung im *Phaidon*: „Nun freilich starren Sinns zu behaupten, dass das, was ich gesprochen habe, auch unbedingte Wahrheit sei, das schickt sich nicht für einen, der zu denken pflegt. Doch dass es um das Schicksal unserer Seelen und ihr Wohnen so oder ähnlich steht – das darf man, da die Seele ja unsterblich ist, mit Festigkeit vertreten, und es ist wert, dass man den Glauben daran wage. Es ist ein wundervolles Wagnis, und dies und ähnliches, das sollte man sich wie ein Zauberlied vorsingen, weshalb ich selbst so lange schon beim Vortrag meiner Dichtung [*mythos*] verweile.“[17]

Dies genau hatte ich als Pfarrer oft zu tun: den Glauben zu wagen, den Tod und Leben umspannenden Glauben, auch wenn er sich nur auf Splitter der Wirklichkeit berief und Geschichten, die für sich wenig glaubwürdig waren, etwa von der leiblichen Auferstehung Christi. Aber Glauben hieß hier eben etwas anderes als ein Fürwahrhalten. Er meinte das Vertrauen in ein „Zauberlied“, „so oder ähnlich“ oder auch anders und doch „ähnlich“. Und in dieser Ähnlichkeit lag die Wahrheit, nur eben nicht verfügbar und zur Hand als Trostwerkzeug oder Hoffnungsgenerator. Im Singen des „Zauberliedes“, im Singen der biblischen Mythen und Bilder selbst sollte sich etwas zeigen, was vorher nicht erkennbar war. Singen musste ich, beten. Darin wurden die Geschichten wahr. Was hatte ich anderes als „ein Wagnis“? Ein „wundervolles“?

Das Aufstöhnen, das Drehen und Drehen
um die eigene Achse, geschraubt in den Schlaf,
das Einrollen,
das diffuse Reden, Augenaufschlagen: unhaltbar
jeder Moment
im großen Abwesenden, ein Tier
liegt bäuchlings und säuft meinen Schatten.

17 Platon, Phaidon, 114d, übers. v. Franz Dirlmeier (Sammlung Tusculum), Berlin 2014, 191.

Die Verstorbenen zwischen Liturgie und Kultur

Lateinamerika und der Tag der Toten

Juan Rego

Die Einladung, einen Beitrag über „Die Verstorbenen zwischen Liturgie und Kultur" in Lateinamerika zu schreiben, ist keine leichte Aufgabe. Es sollte vor allem um die reiche paraliturgische Volksfrömmigkeit in Spanien und Lateinamerika gehen, besonders unter dem Gesichtspunkt der Inkulturation. Die Fragestellung lautete: Welche theologischen Implikationen für die liturgische Sorge um die Verstorbenen haben z. B. der *Día de los Muertos* und ähnliche Bräuche? Nach einigen Überlegungen habe ich mich auf den *Día de los Muertos* (Tag der Toten) beschränkt. Erstens, weil dieses Fest im Westen eines der bekanntesten lateinamerikanischen Feste ist; zweitens, weil es seinen Ursprung in spanischen und mesoamerikanischen Traditionen hat; und drittens, weil Lateinamerika zu groß ist, um in einem einzigen Artikel behandelt zu werden.[1]

[1] Die Bibliographie zu den einzelnen lateinamerikanischen Ländern ist sehr umfangreich. Siehe u. a. Hans Buechler, The Masked Media. Aymara Fiestas and Social Interaction in the Bolivian Highlands (Approaches to Semiotics 59), New York 1980; John J. Attinasi, Todos Santos Cuchumatán. Report from a Guatemalan Village, in: American Anthropologist 87 (1985) 229–230; Ina Rösing, La fiesta de Todos Santos en una región andina. El caso de los médicos callawayas, in: Allpanchis Phuturinqa 32 (1988) 43–71; Hans van den Berg, La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del altiplano, in: Anthropos. Revista Internacional de Etnología y Lingüística 84 (1989) 155–175; Claudio Mercado u. a., „Pa que coman las almas". La muerte en el Alto Loa, Santiago 1997; Orlando Velásquez Benites, Las fiestas de las velaciones en el corazón de los pueblos piuranos, Trujillo 1997; Otto Danwerth, Todos Santos en los Andes. Allerheiligen und Allerseelen im andinen Hochland, in: Fiesta Latina. Lateinamerikanische Feste und Festbräuche. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg, N.F. 32 (2002) 233–277; Celso A. Lara Figueroa, Fieles difuntos, santos y ánimas benditas en Guatemala: una evocación ancestral, Guatemala C.A. 2003; Nelson D. Pimentel u. a. (Hgg.) Todos Santos. Comunidades de Caraviri, Iru Pampa, Maragua y Potolo (Área Jalq'a), Sucre 2003; Gerardo Fernández Juárez, Apxatas de difuntos en el altiplano aymara de Bolivia,

DOI 10.17438/978-3-402-25134-8

Der *Día de los Muertos*, der 2008 von der UNESCO als immaterielles Kulturerbe anerkannt wurde,[2] ist ein spezifisch mexikanischer Begriff, der sich auf die mexikanische Version zweier römisch-katholischer Feiertage bezieht, nämlich Allerheiligen und Allerseelen, die am 1. bzw. 2. November begangen werden. Diese ursprünglichen religiösen Feiertage spielen eine zentrale Rolle im Gemeinschaftsleben und ehren die Verstorbenen auf bedeutsame Weise.

Der Tag der Toten, auch bekannt als *el Día de Animas* (Seelentag), *el Día de los Finados* (Tag der Verstorbenen), *el Día de los Fieles Difuntos* (Allerseelen, wörtlich: „Tag der verstorbenen Gläubigen"), oder einfach *los Muertos* (Oaxaca, wörtlich: die Toten)[3] wird normalerweise vom 31. Oktober bis zum 2. November gefeiert. Für viele Gläubige ist der Tag der Toten in erster Linie ein heiliger Anlass, der darauf abzielt, die verstorbenen Vorfahren zu ehren und für sie zu sorgen, indem Bedingungen geschaffen werden, die eine Art spirituelle Gemeinschaft mit ihnen fördern. Es ist ein Fest, das darauf abzielt, sowohl die emotionalen und geistlichen Bedürfnisse der Lebenden als auch der Verstorbenen zu befriedigen.

Soziale, politische und wirtschaftliche Prozesse haben in jüngster Zeit die Interpretation des Rituals geprägt. Die Teilnahme am Tag der Toten bedeutet, symbolisch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe zu bestätigen und eine bestimmte Definition von sich selbst und anderen zu akzeptieren. In Mexiko ist der Tag der Toten ein wichtiges Symbol der nationalen Identität.[4] Die

in: Revista Española de Antropología Americana 36 (2006) 163–180; Luz Castillo Vacano u. a. (Hgg.), „Su Día de Ellos Es". Aproximación etnográfica a las Representaciones de la Muerte en Todos Santos, Fiesta de las Ñañitas y Halloween en la ciudad de La Paz, La Paz 2015; Pablo F. Sendón – Viviana Manríquez, Altares para los muertos en los Andes, in: Anthropos. Revista Internacional de Etnología y Lingüística 111 (2016) 415–431; Franz Gustavo Morales Méndez, La fiesta de los difuntos: Todos Santos en Bolivia, la cultura de la muerte, Cochabamba 2018; Carlos Ángel Huallpara Loza, La Mesa de Todos Santos ayer y hoy: historia y origen de la ofrenda a los difuntos, El Alto 2022.

2 Vgl. Unesco, Las fiestas indígenas dedicadas a los muertos. URL: https://ich.unesco.org/es/RL/las-fiestas-indigenas-dedicadas-a-los-muertos-00054 [Abruf: 22. Februar 2024]. Kritisch dazu: Maya Lorena Pérez Ruiz, El Día de Muertos como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. Los dilemas de una convención en Michoacán, in: Diario De Campo 2 (2014) 39–51.

3 Es gibt regionale Variationen, wie in der Huasteca, wo man von *Xantoloj*, *Santollo*, *Santur* oder *Santoro*, spricht, was wahrscheinlich vom lateinischen *Sanctorum Omnium* abstammt, vgl. Neyra Patrici Alvarado Solis, Titailpi...timokotonal, Atar la vida, trozar la muerte: el sistema ritual de los mexicaneros de Durango, Morelia 2004, 269.

4 Vgl. Juanita Garciagodoy, Digging the Days of the Dead. A Reading of Mexico's días de muertos, Niwot/CO 1998, 67–78; Stanley Brandes, The Day of the Dead, Halloween, and the Quest for Mexican National Identity, in: The Journal of American Folklore 111 (1998) 359–80; Ders., Visiones mexicanas de la muerte, in: José Antonio Flores – Luisa Abad (Hgg.), Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina, Cuenca 2007, 31–52.

heutige Kommerzialisierung des *Día de Muertos* hat dazu geführt, dass der Tag der Toten in vielen Ländern zu einem exotischen Folkloreprodukt geworden ist.

Die meisten Aktivitäten und künstlerischen Darbietungen im Zusammenhang mit diesem Feiertag – einschließlich spezieller Speisen, Nachtwachen auf Friedhöfen, Hausaltäre usw. – sind volkstümlich und unabhängig von den liturgischen Anforderungen. Unabhängig davon, ob die Menschen tatsächlich an den Eucharistiefeiern teilnehmen oder nicht, sind sie sich doch bewusst, dass zumindest der kalendarische Zeitpunkt des Ereignisses am 1. und 2. November im Kirchenkalender geregelt ist.

Die spirituelle und kosmologische Dimension des Tages der Toten ist die schwer fassbare Dimension dieses Festes. Die Vorstellungen von Kosmologie und Spiritualität sind nicht nur je nach Region, Status und ethnischer Zugehörigkeit, sondern auch von Mensch zu Mensch sehr verschieden. Selbst innerhalb ein und derselben Familie, geschweige denn innerhalb ein und derselben Gemeinschaft, gibt es nur wenige einheitliche Vorstellungen über die Natur des Jenseits und das Schicksal der Seelen.

In diesem Beitrag wird versucht, drei Aspekte hervorzuheben: erstens, die Ursprünge dieses Festes; zweitens, seine wesentlichen Elemente und ihre Bedeutung; drittens, seine Beziehung zur römischen Liturgie.

1 Die Ursprünge des heutigen *Día de los Muertos*

Mexikanische und ausländische Wissenschaftler, Journalisten, Kritiker, Künstler und Schriftsteller vermitteln oft den Eindruck, dass Mexikaner Seite an Seite mit dem Tod leben und ihm daher ehrlich und direkt begegnen können. Dieses Klischee ist genauso zweifelhaft wie andere kulturelle Stereotypen. Es ist ein konstruiertes soziales Bild, das politischen und kulturellen Interessen dient.

In den westlichen sozialen Medien wie YouTube, TikTok und Instagram wird der Tag der Toten oft als eine faszinierende Mischung aus farbenfrohem Totenschmuck, morbiden Schönheitsparaden und exotischem Zuckergebäck dargestellt. Vor zweihundert Jahren wäre ein solches Bild undenkbar gewesen.[5]

Das heutige Bild des Tages der Toten wird von mindestens vier Haupttendenzen geprägt: der Entwicklung der künstlerischen Ikonographie, dem Bild des Mexikaners als furchtlosem *Macho*, der den Tod feiert, der Förderung indigener kultureller Werte gegenüber den von den spanischen Kolonisatoren aufgezwungenen, und den aktuellen Phänomenen des globalen Tourismus.

[5] Vgl. Edelmira Ramírez Leyva, Alegría, derroche y diversión en la fiesta de los muertos decimonónica, in: Guadalupe Ríos u. a. (Hgg.), Día de muertos. La celebración de la fiesta del 2 de noviembre en la segunda mitad del siglo XIX, Mexiko-Stadt 1995, 21–31.

1.1 Die Entwicklung der künstlerischen Ikonographie

Aus einer kunsthistorischen Perspektive lassen sich drei mögliche Vorläufer der Ikonographie des *Día de los Muertos* identifizieren: die Darstellungen des Todes in zumindest einigen präkolumbischen Kunstwerken, die Einführung von Süßigkeiten während der kolonialen Feierlichkeiten anlässlich des Tages der Toten und die satirischen Stiche von Künstlern wie Posada in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Wie Brandes gezeigt hat, reicht es nicht aus, davon auszugehen, dass die Ikonographie des Tages der Toten das Ergebnis einer ungebrochenen Tradition von Schädel- und Skelettdarstellungen ist, die von der Antike bis in die Gegenwart reicht.[6] Künstlerische Stile und Motive wurden nicht einfach von Generation zu Generation weitergegeben. Schädel und Skelette waren nur einige der Mittel, mit denen die Völker des alten Mesoamerika den Tod darstellten. Die archäologischen Funde in dieser Region sind, wie überall, unvollständig und variieren stilistisch. Selbst wenn sie ähnliche Stile wie in Tenochtitlan aufweisen, fehlt ihnen die Verspieltheit und der Humor, die man beide in modernen Darstellungen des Totentages findet. Es ist unmöglich, klare Linien stilistischer und thematischer Einflüsse von der Antike bis heute zu ziehen. Die mesoamerikanischen Kulturen waren vielfältig, und jede ging auf ihre Weise mit dem Tod um.[7] Aber auch auf anderen Kontinenten war dies zur Zeit der spanischen Eroberung nicht anders.

Schädel und Skelette waren ein wichtiger Bestandteil der europäischen Ikonographie während und nach der Kolonialzeit. Sie tauchten in zahlreichen Gräbern auf. Im Neuspanien des 18. Jahrhunderts wurden, wie in ganz Europa, allegorische Darstellungen der menschlichen Zeitalter oft mit einem Skelett als Bild des Todes versehen. Im gleichen Kontext wurden kunstvoll verzierte Grabkatafalke häufig mit animierten Skelettfiguren geschmückt. Eine weitere ikonographische Quelle ist der Totentanz, der in Europa ab dem zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts über mehrere Jahrhunderte populär war und auch in Mexiko (z. B. im Kloster San Francisco Tlalmanalco) zu finden ist. Bei dieser didaktischen Darstellung des Skeletts ging es jedoch nicht um die Darstellung einzelner Verstorbener. Obwohl der Totentanz einen gewissen Humor haben kann, ist seine Atmosphäre nicht die vertraute, die die Darstellung des Tages der Toten kennzeichnet. Schließlich geht es am Tag der Toten nicht um Skelette, die die Lebenden daran erinnern, dass sie eines Tages sterben werden, sondern vielmehr darum, dass sich die Lebenden an ihre geliebten Verstorbenen erinnern, sie ehren und sich um sie kümmern.[8]

6 Vgl. Stanley Brandes, Iconography in Mexico's Day of the Dead. Origins and Meaning, in: Ethnohistory 45 (1998) 181–218.

7 Vgl. ebd., 194.

8 Vgl. ebd., 200 f.

Wie fast überall nehmen die Mexikaner den Tod von Freunden und Verwandten ernst. Die fröhliche und familiäre Ikonographie des Todes ist das Ergebnis eines einzigen feierlichen Moments, dem Tag der Toten, und entspricht ihm angemessen. Aus diesem Grund kann der größte Teil dieser Ikonographie als ephemere Kunst bezeichnet werden. Sie muss nicht über diesen einen Anlass hinaus Bestand haben. Die Vergänglichkeit des Festes zeigt sich am deutlichsten in den Zuckerschädeln und -knochen, die nur zu einer bestimmten Zeit im Jahr auftauchen.

Es ist bezeichnend, dass die Totenbilder der Azteken am Tag der Toten in der Kolonialzeit nicht aus dauerhaftem Material wie Stein oder Knochen hergestellt wurden. Nach dem Chronisten Fray Bernardino de Sahagún stellten die Azteken Bilder aus Holz her, die sie mit *Tzoalli*, einem Teig aus Amaranthsamen (*Amaranthus hypocondriacus*) in Menschengestalt, überzogen. Während *Tepehuitl*, dem dreizehnten Monat, nahmen die aztekischen Amaranth-Teigfiguren eine besondere Form der Bestattung an, die nur an bestimmte Gruppen von Verstorbenen erinnerte, nämlich an diejenigen, die ertrunken waren oder auf eine Weise gestorben waren, die eine Bestattung und nicht eine Einäscherung erforderte. Zu Ehren der Bilder wurden Speiseopfer dargebracht. Es ist sogar wahrscheinlich, dass die Akzeptanz anthropomorpher Nahrung bei den Bewohnern des Tals von Mexiko in der Kolonialzeit auf die Verbreitung der *Tzoalli*-Bilder im aztekischen Ritual zurückzuführen ist.[9]

Neben dem aztekischen Brauch, anthropomorphe Süßigkeiten zu essen, gibt es in Spanien die rituelle Praxis, auf Friedhöfen Speisen zu Ehren der Toten darzubringen. Aus dem spätmittelalterlichen Mallorca gibt es mehrere Zeugnisse für den Brauch, an Allerheiligen Brot auf die Gräber zu legen. Es gibt Belege dafür, dass im 17. und 18. Jahrhundert auf der iberischen Halbinsel Süßigkeiten Teil der Feierlichkeiten zu Allerheiligen und Allerseelen waren. Es ist gut möglich, dass diese Tradition im 16. und 17. Jahrhundert nach Mexiko gebracht wurde.

Waren die Totenfiguren in der Kolonialzeit das gemeinsame ikonographische Ergebnis der mesoamerikanischen und der europäischen Zivilisation, so wurden sie in Neuspanien aufgrund des demographischen Zusammenbruchs, der grausamen, unerbittlichen und öffentlichen Präsenz des Todes zu einem festen Bestandteil. Die Figuren waren vor allem am Tag der Toten präsent, einem Feiertag, an dem des gemeinsamen Schicksals der Menschheit gedacht wurde. Sie wurden jedoch nie mit Begräbnissen in Verbindung gebracht, um den Tod eines bestimmten Verwandten zu ehren.

Obwohl die ersten Quellen der Ikonographie des Tages der Toten das künstlerische und religiöse Erbe der Azteken und Spanier aus der Zeit der Er-

[9] Vgl. ebd., 207 f.

oberung und der demographischen Umstände während der Kolonialherrschaft sind, gibt es eine weitere künstlerische Tradition, die mit dem *Día de los Muertos* verbunden ist und die zur heutigen Ikonographie des Festes beigetragen hat. Diese begann mit den Illustrationen von José Guadalupe Posada (1852–1913) und Manuel Manilla (1830–1899) Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts und hatte eine klare politische und soziale Aufgabe.[10] Sie entsprach den Bedürfnissen eines kulturellen Nationalismus, der mit der mexikanischen Revolution seinen Anfang nahm.

Posadas Bilder greifen auf das traditionelle Repertoire des Tages der Toten zurück, aber Zweck und Wirkung seiner Kunst unterscheiden sich von den während der Kolonialzeit entstandenen Süßigkeiten. Es waren vor allem satirische künstlerische Kommentare, die sich dank der humoristischen Freiheit, die der Tag der Toten bot, entfalten konnten. Es ist bekannt, dass das religiöse Ritual Raum für humoristische Kommentare zu ansonsten verbotenen Themen bietet und für Spott über die sozialen und politischen Eliten sorgt.[11] Für den Tag der Toten gab es spezielle Blätter, die *calaveras* (Schädel) genannt wurden, mit Versen, die angeblich von den Toten als spöttische Nachrufe für die Lebenden gedacht waren. Sie wurden mit Skelettfiguren in allen möglichen Stilen und Körperhaltungen illustriert, die sich zum Teil an der Bildsprache des 18. Jahrhunderts orientierten (wie z. B. die Skelette auf den Katafalken der Gräber), die ihrerseits auf die Traditionen der mittelalterlichen Kunst zurückgehen. In diesem Zusammenhang wurde die berühmte *Calavera Catrina* von Posada, die die Ehefrau des Diktators Porfirio Díaz (1830–1915) porträtierte und die von der französischen Mode faszinierten Frauen der Oberschicht humorvoll kritisierte, zu einer mexikanischen Ikone. Die *Catrina* wurde zum Symbol für den Tag der Toten und inspirierte Künstler wie Diego Rivera (1886–1867) und Frida Kahlo (1907–1954).[12]

Diese getrennten, wenn auch verwandten Traditionen der Totenkunst, die aus den religiösen und demographischen Zwängen der Kolonialzeit und den politischen und publizistischen Entwicklungen einer neuen Nation entstanden sind, werden heute von Mexikanern und Außenstehenden meist als ein undifferenziertes Phänomen wahrgenommen. Ein bemerkenswertes Beispiel aus jüngster Zeit ist der US-amerikanische Zeichentrickfilm *Coco* aus dem Jahr

10 Vgl. Stanley Brandes, Skulls to the Living, Bread to the Dead. The Day of the Dead in Mexico and Beyond, Malden/MA 2006, 61 f.

11 Vgl. Mahadev L. Apte, Humor and Laughter. An Anthropological Approach, Ithaca – London 1985, 151–176.

12 Vgl. Luis Cardoza y Aragon, Las Calaveras de José Guadalupe Posada, in: Artes de México 67 (2003) 36–40; Chloë Sayer, The Mexican Day of the Dead. An Anthology, Boston 1994, 26–31; Garciagodoy, Digging the Days of the Dead (s. Anm. 4), 96 f.

2017, der von den Pixar Animation Studios produziert und von Walt Disney Pictures veröffentlicht wurde.[13]

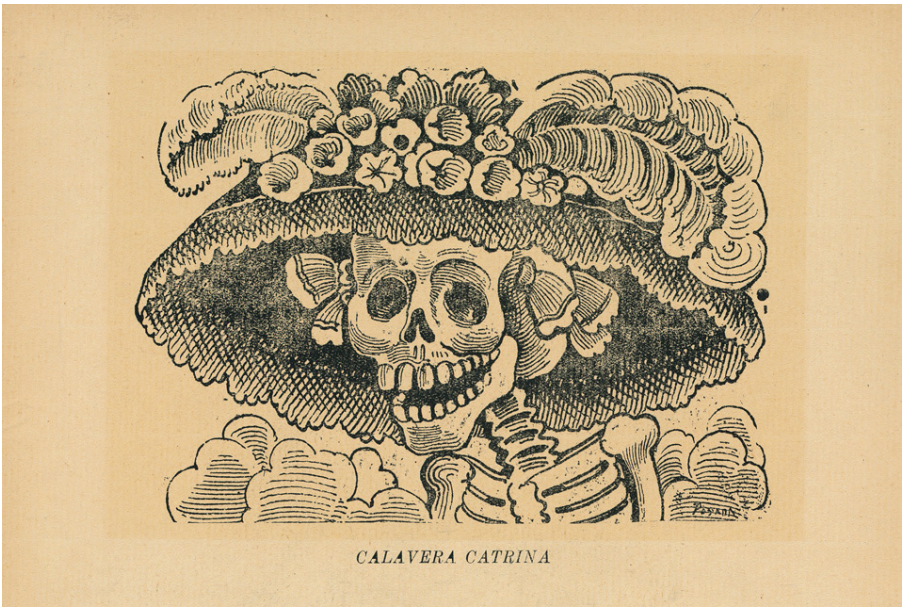


Abb. 1: José Posada, Calavera de la Catrina, um 1910, Zinkätzung 34,5 x 23 cm

1.2 Das Bild des Mexikaners als furchtloser Macho

Das Bild des Mexikaners als einsamer, fatalistischer *Macho*, der über den Tod scherzt, ihn streichelt, mit ihm schläft und ihn feiert, wurde durch den mexikanischen Schriftsteller Octavio Paz (1914–1998) und sein 1950 erschienenes Werk *El laberinto de la soledad* weit verbreitet.[14] Dieses Werk ist wahrscheinlich die einflussreichste Interpretation des mexikanischen National-

[13] Vgl. Istiwarni Diah u. a., The Representation of Mexican Culture in Disney Pixar's Movie Entitled Coco, in: Journal of English Language and Literature 6 (2021) 99–114 [DOI: 10.37110/jell.v6i2.128].

[14] Im dritten Kapitel, „Todos Santos, Día de Muertos", bestätigt Paz, dass der Mexikaner „la [der Tod] frecuentaba, la burlaba, la acariciaba, dormía con ella, la festejaba, era uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente". Octavio Paz, El laberinto de la soledad [1950], Madrid 1998, 22. Es wird daran erinnert, dass *muerte* im Spanischen ein weibliches Substantiv ist. Alonos Meneses kritisiert sowohl die Unkenntnis von Paz über die indigenen Traditionen des Tages der Toten als auch die Oberflächlichkeit von Autoren und Institutionen, die Paz als großen Verfechter dieses indigenen Festes zitieren; vgl. Guillermo Alonso Meneses, Miccailhuitl – Xantolo. Día de Muertos y Todos Santos en Octavio Paz y el padre José Barón. Disparidades, in: Revista de Antropología 77 (2022): e025 [DOI: 10.3989/dra.2022.025].

charakters in der westlichen Kultur. Wie Paz unterstützten auch einige Intellektuelle in den frühen 1950er Jahren – darunter Diego Rivera, Paul Westheim (1886–1963) und José Gorostiza (1901–1973) – die Romantisierung und Mythisierung der Darstellung des Tages des Todes in Kunst und Literatur.[15]

Zwischen 1940 und 1960 wurden die Bilder des Todes domestiziert und kommerzialisiert. Im Kino des Goldenen Zeitalters bot das revolutionäre und indigene Mexiko einen authentischen und farbenfrohen Hintergrund für leichtere Formen des Humors, die sowohl für die städtische als auch für die bäuerliche Bevölkerung akzeptabel waren und somit als Beispiel für die nationale Kultur gelten konnten.[16]

Im Gegensatz dazu war es nicht schwer zu zeigen, dass überall in der mexikanischen Republik Trauernde auf den Tod eines geliebten Menschen in einer Weise reagieren, die den nationalen Stereotypen widerspricht. In keiner dieser Schilderungen finden sich Anzeichen von Stoizismus, Humor, Verspieltheit oder Verachtung angesichts des Todes.[17]

1.3 Die Förderung indigener kultureller Werte

Seit dem späten 20. und frühen 21. Jahrhundert steht die Neubewertung der indigenen Vergangenheit im Mittelpunkt der politischen und kulturellen Debatten. Die einen, wie Elsa Malvido,[18] betonen den spanischen Ursprung des Tages der Toten, während andere, wie Patrick Johansson, den Begriff *Synkretismus* verwenden, um die Kontinuität mit dem aztekischen Totenkult zu betonen.[19]

Da die Feierlichkeiten zum Tag der Toten nicht im ganzen Land einheitlich sind, muss von Fall zu Fall unterschieden werden.[20] Insbesondere ist zu berücksichtigen, ob es sich um ländliche oder städtische Gebiete handelt. Die Evangelisierung hat in beiden Fällen eine unterschiedliche Tragweite. Die

15 Vgl. Claudio Lomnitz, La idea de la muerte en México, Madrid 2015, 50.

16 Vgl. ebd., 404.

17 Vgl. Brandes, Skulls to the Living, Bread to the Dead (s. Anm. 10), 191.

18 Vgl. Elsa Malvido, La festividad de Todos Santos, Fieles Difuntos y su altar de muertos en México, patrimonio ‚intangible' de la humanidad, in: Ildefonso García (Hg.), La festividad indígena dedicada a los muertos en México. Patrimonio cultural y turismo. Cuadernos 16, Ciudad de México 2006, 41–55.

19 Vgl. Patrick Johansson, Día de muertos en el mundo náhuatl prehispánico, in: Estudios de Cultura Náhuatl 34 (2003) 167–203, hier: 201.

20 So wird in einigen Regionen Mexikos der *día de los accidentados* (Tag der Verunglückten) oder *día de los matados* (Tag der Ermordeten) am 18. Oktober oder am 28. oder 30. desselben Monats begangen. Er erinnert an die Verstorbenen, die eines unnatürlichen Todes wie Mord, Krieg oder Unfall gestorben sind und zeigt, dass im präkolumbianischen Denken das Schicksal im Jenseits von der Art des Todes abhing; vgl. Ana Bella Pérez Castro, Los muertos en la vida social de la huasteca, in: Itinerarios 15 (2012) 205–236, hier: 230.

vorchristliche symbolische Vorstellungswelt hat sich vor allem in den ländlichen Gemeinden erhalten.

Der Einfluss der postkolonialen Kulturpolitik tendiert dazu, den *Día de los Muertos* als ein indigenes kulturelles Phänomen darzustellen. Die christliche Lesart des Festes wäre das Ergebnis einer fremden kulturellen Zumutung, die zwar einige rituelle Manifestationen äußerlich geprägt hätte, aber letztlich nicht in der Lage gewesen wäre, das lokale Phänomen vollständig zu „taufen". Immer wieder werden die Aussagen des Dominikaners Diego Durán (1537–1588) zitiert:

> „Ich habe gesehen, wie sie offensichtlich das Fest der Toten feierten […] und wie sie Kakao, Wachs, Geflügel, Früchte, Samen und Lebensmittel in großen Mengen darbrachten, und an einem anderen Tag sah ich, wie sie dasselbe taten, und obwohl dieses Fest auf den 10. August fiel, kann ich mir vorstellen, dass sie, falls es sich um Simulation oder mangelnden Respekt handelte (was ich nicht zu behaupten wage), das Fest der Heiligen übersprungen haben, um ihr Übel in Bezug auf diese Zeremonie zu verbergen."[21]

In den ersten Jahren der Evangelisierung ist die Simulation verständlich. Ihre säkulare Nachhaltigkeit ist jedoch fragwürdig. Es ist interessant, daran zu erinnern, dass im Gegensatz zu den Ländern der Evangelisierung durch die Portugiesen, wie Brasilien, die Länder, die heute die größten Ähnlichkeiten mit dem Ritual des Tages der Toten aufweisen, von Spaniern evangelisiert wurden.

1.4 Globalisierter Tourismus und die Kommerzialisierung des Tages der Toten

Die kommerzielle Werbung für den Tag der Toten hat wesentlich zur Entstehung des Klischees vom exotischen und makabren Mexikaner beigetragen. Tatsächlich schmücken Mexikaner keine Gräber mit hübschen Totenköpfen, wenn ein Familienmitglied beerdigt wird. Diese künstlerischen Artefakte florieren vor allem durch den ganzjährigen Verkauf von Spielzeugschädeln und Skelettfiguren an Touristen zum Tag der Toten.[22] Für die städtische Mittelschicht Mexikos bietet dieser Tag eine Vision ihrer vermeintlichen Vergangenheit, für Kunst-

[21] Diego Durán, Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme, Bd. 2., Mexiko-Stadt 1880, 289: „[…] ví de patentemente celebrar la fiesta de difuntos […] y ofrecer en la una dinero cacao cera aves y fruta semillas en cantidad y cosas de comida y otro dia ví de hacer lo mismo y aunque esta fiesta caía por Agosto 10 que imagino es que si alguna simulacion hay ó mal respeto (lo cual yo no osaré afirmar) que lo han pasado aquella fiesta de los Santos para disimular su mal en lo que toca a esta ceremonia."

[22] Vgl. Roxana Alanis, Día de Muertos y marketing: cómo las marcas aprovechan esta festividad, URL: https://www.trendsights.ai/dia-de-muertos-y-marketing [Abruf: 22. Februar 2024].

handwerker unvergleichliche Verdienstmöglichkeiten und für Ausländer einen kostengünstigen Einblick in exotische Bräuche und Glaubensvorstellungen.[23]

Ein interessantes Beispiel für diesen Prozess ist die Entstehung der *Día de los Muertos*-Parade in Mexiko-Stadt. Der Film *James Bond 007: Spectre* aus dem Jahr 2015 enthält eine Eröffnungsszene mit einer derartigen Parade, die es zuvor in der Realität nie gegeben hatte. Das durch den Film gesteigerte Interesse führte dazu, dass die Regierung beschloss, eine solche Parade zur Förderung der mexikanischen Kultur zu organisieren. Der mexikanische Minister für Tourismus, Enrique de la Madrid, erklärte, dass man einen Karneval zum Tag der Toten erfinden müsse, da die Touristen nach dem James-Bond-Film erwarten würden, eine solche Parade zu sehen.[24] Diese wurde dann erstmals am 29. Oktober 2016 veranstaltet.

Ein weiterer Faktor, der die Interpretation des Festes stark beeinflusst hat, ist das aus den USA importierte Halloween. Die Unterschiede zwischen Allerheiligen/Allerseelen und Halloween, das sich weitgehend von einem religiösen zu einem säkularen Fest entwickelt hat, sind offensichtlich. Ebenso richten sich Allerheiligen und Allerseelen an Erwachsene und beinhalten feierliche Rituale, während Halloween traditionell ein Kinderfest ist, bei dem fröhliche Aktivitäten im Vordergrund stehen. Der Tag der Toten hat in Mexiko eine identitätsstiftende Bedeutung, während Halloween aus mexikanischer Sicht oft mit den USA assoziiert und als Symbol des kulturellen Imperialismus gesehen wird.[25]

Solche feinsinnigen Unterschiede werden aber vorwiegend in intellektuellen Kreisen gemacht. Die meisten Mexikaner und die Jugendlichen in Zentral- und Südmexiko feiern Halloween und den Tag der Toten synkretistisch, d. h. als ein Fest Ende Oktober/Anfang November, ohne viel zwischen den Traditionen zu unterscheiden.[26] Allerdings ist zu beobachten, dass immer mehr Familien

23 Vgl. Francisco Fernández Repetto – Alma Teresa Medina Várguez, Los Días de Muertos. Entrecruce de caminos, in: Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades 1 (2015) 139–159.

24 Vgl. Gabriela Torres Ramos, Espacios para los muertos en México: confluencia de tradiciones, culturas y creencias múltiples, in: Paisagens Hibridas 1 (2018) 70–89, hier: 75.

25 Die Entwicklung des Tags der Toten in der Filmproduktion ist ein gutes Beispiel für diesen Trend, vgl. Flora Mora Aymerich, La representación de la festividad de Día de Muertos en el cine mexicano de la década de los ochenta, in: Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada 48 (2017) 173–187; Giorgos Dimitriadis, Immersion through culture: representations of the Day of the Dead in film, Revista Canaria de Estudios Ingleses 81 (2020) 61–78. Besonders zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang *Coco* (2017), vgl. u. a. Charles Édouard Suremain, Coco, L'„Enfant du Patrimoine"? Sur la représentation de la fête des morts au Mexique à partir d'un „dessin anime patrimonial", in: Anthropo-Children 8 (2018) [DOI: 10.25518/2034-8517.3135].

26 Vgl. Ricardo Bernal, Día de Muertos en Oaxaca. Mercantilización y folklorización del patrimonio cultural, in: Kamchatka. Revista de análisis cultural 15 (2020) 497–517.

der Mittel- und Oberschicht die Tradition der *Días de Muertos* aufgeben und stattdessen Halloween feiern, da sie Ersteres mit der indigenen Bevölkerung assoziieren und sich bewusst von ihr distanzieren wollen.

Anders verhält es sich mit den in den USA und anderen Ländern lebenden Mexikanern, für die der Tag der Toten eine andere symbolische und affektive Bedeutung hat.[27] Heute ist eine Tendenz zu beobachten, das Fest in Richtung politischer und kultureller Kritik zu transformieren. Es herrscht jedoch eine verkitschte Sicht des Todes vor, wie sie für eine säkularisierte Gesellschaft kennzeichnend ist.[28]

2 Die wesentlichen Elemente und ihre Bedeutung

Trotz der gemeinsamen kulturellen und religiösen Grundlage sind die rituellen Elemente des *Día de los Muertos* nicht identisch und unterscheiden sich von Familie zu Familie und von Gemeinschaft zu Gemeinschaft.[29] Der Tag der Toten hat für indigene Bauern eine andere Bedeutung als für die Stadtbevölkerung. Ebenso hat die Ahnenverehrung für nicht-mesoamerikanische Gemeinschaften nicht die gleiche Bedeutung.[30] Deswegen gibt es nicht *den Día de los Muertos*, sondern zahlreiche Variationen eines zentralen Motivs: des Besuchs der Verstorbenen bei ihren Angehörigen um den 1. und 2. November.[31] In diesen Tagen empfängt und bewirtet man sie mit den *Ofrendas* (Gaben) und feiert ihre Rück-

27 Vgl. Lara Medina – Gilbert R. Cadena, Dias de Muertos. Public Ritual, Community Renewal, and Popular Religion in Los Angeles, in: Timothy Matovina – Gary Riebe-Estrella (Hgg.), Horizons of the Sacred. Mexican Traditions in U.S. Catholicism, Ithaca/NY 2002, 69–94; Regina M. Marchi, Day of the Dead in the USA. The Migration and Transformation of a Cultural Phenomenon, New Brunswick/NJ ²2022, 160–164.

28 Vgl. Stanley Brandes, El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana, in: Alteridades 10 (2000) 7–20; Jane Elizabeth Lavery, The Reception of Día de Muertos and Frida Kahlo and Their Reincarnations in the United Kingdom (2015–2020). A Question of Cultural Degeneration or Rejuvenation (Again!)?, in: Bulletin of Spanish Visual Studies 5 (2021) 135–167; Rosa Isela Aguilar Montes de Oca, The Day of the Dead. One Ritual, New Folk Costumes and Old Identities, in: Folklore. Electronic Journal of Folklore 66 (2016) [DOI: 10.7592/FEJF2016.66.aguilar].

29 Vgl. Felícitas Estela Vega Deloya, Todos Santos o Fieles Difuntos. La celebración del Día de Muertos, expresión de la diversidad cultural en México, in: Beatriz Carrera Maldonado – Zara Ruiz Romero (Hgg.), Abya Yala Wawgeykuna. Artes, saberes y vivencias de indígenas americanos, Sevilla 2016, 152–171.

30 So feiern die Völker der Tarahumara, Yaqui, Maya und Huichol (im Nordwesten Mexikos) die Karwoche mit weit größerer Inbrunst als den Tag der Toten, vgl. Akira Gustavo Casillas de la Vega, Ensayo acerca de la supervivencia o no del culto a los muertos prehispánico en el México actual, in: Revista Cultura y Religión 2 (2008) 1–15, hier: 9.

31 Vgl. Marina Anguiano u. a., Las tradiciones de Días de Muertos en México, Mexiko-Stadt 1987 (Regionen: Metepec, Oaxaca, Veracruz, Tlaxcala); Armando Solórzano –

kehr mit einem gemeinsamen Fest. Die Speisen zum Tag der Toten werden als *Ofrenda* bezeichnet, da sie als Geschenk der Erinnerung für die verstorbenen Verwandten, die zu diesem Anlass geehrt werden, dargeboten werden.

Die Ziele der *Ofrendas* sind, die Toten zu erfreuen und zu ehren, ihr vergangenes Leben in Erinnerung zu rufen, ihre Gunst bei den Lebenden zu gewinnen, sie auf die Anliegen der Lebenden aufmerksam zu machen, sie als Vermittler und Beschützer um Hilfe zu bitten und die Verbindung zwischen den Lebenden und den Toten zu stärken.[32]

Am Tag der Toten werden *Ofrendas* in zwei rituellen Zusammenhängen gereicht: auf dem Gabentisch (Altar) im Haus und auf den Gräbern während der Nachtwache auf dem Friedhof. Die *Ofrendas* können verschiedene Formen und Ausprägungen haben. Es kann sich um einen einfachen Tisch mit einem Bild des Verstorbenen handeln, umrahmt von Blumensträußen und Kerzen. Es kann sich aber auch um einen komplexeren Aufbau handeln, der eine Vielzahl von Gegenständen enthält, die dem Verstorbenen gehörten oder mit ihm in Verbindung standen. Diese Gestaltung drückt nicht nur Religiosität, sondern auch Status und wirtschaftlichen Erfolg aus.

Die Ursprünge der Errichtung von Altären oder Gabentischen für die Verstorbenen liegen im Dunkeln. Weder in vorspanischen Traditionen noch in christlich-europäischen Bräuchen des 16. Jahrhunderts gibt es klare Hinweise darauf. In einigen Regionen Spaniens war es üblich, Speisen für Verstorbene in der Küche aufzubewahren und Familienaltäre mit persönlichen Gegenständen der Verstorbenen zu schmücken. Trotz dieser Praktiken neigt Nutini dazu, die Ursprünge eher im vorspanischen Kontext zu sehen, wo sie sich im Zuge des Synkretismus mit dem Christentum weiterentwickelten.[33]

Der *Día de los Muertos* markiert den Übergang von einer Periode der Knappheit zum Überfluss, da er mit dem Abschluss des landwirtschaftlichen Zyklus zusammenfällt. In diesem Rahmen bieten indigene Gemeinschaften symbolische Tribute an ihre Ahnen als Anerkennung für die reiche Ernte. Von einem sozio-ökonomischen Augenstand ist die Feier des *Día de Muertos* nicht nur ein Mittel zur Regulierung sozialer Prozesse, sondern auch eine Gelegenheit, überschüssige Güter in einem kollektiven Rahmen zu teilen und zu konsumieren. Bei den Nahua z. B. bringen die Patenkinder an Allerheiligen ihren Paten Brot und Schokolade als zeremonielles Geschenk, um die verwandtschaftlichen Bande zu bekräftigen. Im Gegenzug schenken die Paten den Patenkindern neue Kleidung und legitimieren damit die hierarchische Beziehung zwischen

Adolfo Espinoza de los Monteros Cárdenas, Los estamos esperando: Día de Muertos en Zapotlán, Guadalajara 2020.

32 Vgl. Hugo Nutini, Todos Santos in Rural Tlaxcala, Princeton 1988, 229.

33 Vgl. ebd., 345.

ihnen. Dieser Austausch symbolisiert und bestätigt die familiären und sozialen Bindungen.[34]

Die *Ofrenda* des Hausaltars steht in der Regel in einem Raum auf einem Tisch oder einem Regal.[35] Die symbolische Deutung der verschiedenen Schichten, aus denen der Altar besteht, ist nicht einheitlich. Sie können z. B. die Schichten der Existenz darstellen. Am gebräuchlichsten sind zweistufige Altäre, die Himmel und Erde symbolisieren, während dreistufige Altäre diese Vorstellung um das Konzept des Fegefeuers erweitern. Ein siebenstufiger Altar symbolisiert die Stufen, die notwendig sind, um den Himmel zu erreichen und dort in Frieden zu ruhen.

Im Folgenden werden einige der repräsentativsten Objekte der Altäre vorgestellt.[36] Der lokale und familiäre Kontext des Tages der Toten bringt es mit sich, dass es keine starre Einheitlichkeit gibt, weder bei den Bestandteilen noch bei ihrer symbolischen Interpretation.[37]

Die häufigste Blume ist die *Tagetes*, auch *Cempasúchil* genannt. Sie zeichnet sich durch ihre leuchtend orangen oder gelben Blüten und ihren intensiven Duft

34 María Teresa Rodríguez, La festividad de Todos Santos entre los nahuas: muerte, culto e intercambio de dones, in: Cuadernos de Antropología 13 (2003) 85–89, hier: 88. Die Parallelen zur sizilianischen Tradition sind bemerkenswert als Beispiel für eine Synthese von vorchristlicher Totenverehrung, landwirtschaftlichem Zyklus und christlich-eschatologischer Deutung; vgl. Ignazio E. Buttitta, I morti e il grano. Tempi di lavoro e ritmi della festa, Roma 2006, 47–152; Luigi Lombardo, La festa dei morti/la festa dei vivi, in: Dialoghi Mediterranei 52 (2001) URL: http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/la-festa-dei-mortila-festa-dei-vivi [Abruf: 6. Februar 2024]. Aus der Sicht kultureller Prozesse von Synkretismus, Bereicherung und Transformation: Angélica Cabrera-Torrecilla, Worshiping Ancestors. A Comparative Approach between Okinawan Kyū Bon and Mexican Día de Muertos, in: The International Journal of Religion and Spirituality in Society 11 (2020) 29–47.

35 Zu den Hängealtären der Nahua-Gemeinde Coatetelco (Morelos) vgl. Janeth Pineda Paredes, Tradicional Fiesta Día de Muertos. Ofrendas elevadas o colgantes, in: El Tlacuache Nr. 700 (15. November 2015), 1–2.

36 Für eine Darstellung dieser Objekte und der bestehenden hermeneutischen Probleme vgl. Nutini, Todos Santos in Rural Tlaxcala (s. Anm. 32), 220–228; Anne Slenczka, Das Totenfest (Día de muertos) in Mexiko: eine indianische, christliche oder erfundene Tradition?, in: Wulf Köpke u. a. (Hgg.), Fiesta Latina. Lateinamerikanische Feste und Festbräuche (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg. N.F. 32), Bonn 2002, 56–87, hier: 75–83; Ulrike Umstätter, Sichtbare Ansichten – „Ich sehe was, was Du nicht siehst!" Eine museumsethnologische Untersuchung zur Präsentation und Repräsentation von Kultur am Beispiel von Ausstellungen über Mexiko [unveröff. Dissertation, Philips-Universität Marburg] 2007, 91–123 [DOI: 10.17192/z2007.0538].

37 Vgl. die unterschiedlichen Auslegungen von Antonio Guerrero Aguilar, Calaveras y altares de muertos en la tradición popular mexicana, Monterrey 1998, 16 f. und Francisco José Rodríguez Marín, ¿Instalación, perfomance o celebración tradicional? Sincretismo cultural en el altar de muertos mexicano, in: Isla de Arriarán 28 (2006) 327–338.

aus. Auch andere Blumen wie die *Cresta de Gallo* (*Celosia argentea L.*) oder die *Nube* (*Gypsophila paniculata*) werden verwendet. Historische Aufzeichnungen, unter anderem von Chronisten wie Bernardino de Sahagún (ca. 1499–1590), weisen auf die Existenz der *Cempasúchil* bereits in vorspanischen Zeiten hin, wobei auch damals eine Assoziation mit dem Tod bestand.[38] Die genauen Gründe dafür bleiben jedoch unklar. Darstellungen der Blume in Verbindung mit Licht und Sonne weisen häufig auf den aztekischen Sonnengott *Tonatiuh* hin. Die Assoziation mit Licht und Sonne wird durch die Tradition unterstützt, Blütenblätter entlang der Wege von den Hauseingängen zu den Hausaltären zu legen, um den Seelen der Verstorbenen den Weg zu erleuchten. Es wird angenommen, dass die Verstorbenen nur die Farbe Gelb sehen können.

Für viele sind die so genannten *Velas* (Kerzen) und *Veladoras*, d. h. in Gläser gefülltes Wachs mit einem Docht, dazu da, den Weg der verstorbenen Seelen zu erhellen, damit sie den Weg zu ihrem früheren Zuhause und ihrer Familie finden können. Dies ähnelt der Funktion der *Cempasúchil*. Die Bedeutung der Friedhofskerzen wird folgendermaßen interpretiert: Während sie brennen, werden die Seelen der Verstorbenen als anwesend betrachtet.

Lebensmittel werden auf Hausaltären arrangiert und auf Friedhöfen zwischen Lebenden und Verstorbenen sowie zwischen Familienmitgliedern geteilt. Wegen des festlichen Charakters des Totenfestes werden neben Früchten auch Lieblingsspeisen der Verstorbenen angeboten (*mole*, *tamales*, *tortillas* usw.). Die Funktion des Essens auf Friedhöfen und Altären besteht darin, die Welt der Lebenden mit der Welt der Toten zu verbinden und den Unterschied zwischen Lebenden und Toten aufzuheben. Es wird angenommen, dass die Seelen der Verstorbenen den Geschmack und das Aroma der Speisen genießen.[39]

Das süße *Pan de Muerto* wird zu Allerheiligen und Allerseelen gebacken und ist oft mit symbolischen Knochen verziert.[40] Es gibt auch andere Brotsorten, die zu Figuren, Kreisen oder Knochen geformt und mit bunten Teigblumen und -blättern verziert werden. Einige enthalten spezielle Gewürze wie Anis oder Zimt. In Oaxaca werden ovale Brote, *Pan de yema*, mit Sesam bestreut und mit kleinen

38 Vgl. Fray Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España, Madrid 1988, 785.

39 Da der Besucher ein Geist ist, kann er nur danach streben, das Aroma der *Ofrenda* zu genießen, das ihn zufrieden stellt. Das Aroma ist alles, was man erhoffen kann, denn wie das Volk von Mizquic sagt, sind die Seelen aus Wind und Wolken, ohne Zähne und ohne Gaumen, ohne Augen und ohne Haare, vgl. Jesús Ángel Ochoa Zazueta, Muerte y Muertos. Culto servicio, ofrenda y humor de una comunidad, Mexiko-Stadt 1974, 97.

40 David Lorente Fernández, Panes-hueso, panes-piedra, pan de Día de Muertos: de la ofrenda en el altar a la comensalidad cotidiana con los difuntos en la Sierra de Texcoco, in: Estudios De Cultura Náhuatl 60 (2020) 161–225, URL: https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78017 [Abruf: 10. Februar 2024].

bemalten Tongesichtern verziert, die die Seelen der Verstorbenen darstellen. Die gekreuzten Knochen, die man oft auf diesen Broten findet, waren in den ersten Jahrhunderten des Christentums ein Symbol der Hoffnung, des ewigen Lebens und der Auferstehung und wurden wahrscheinlich von den Spaniern eingeführt.

Die Tatsache, dass die Verstorbenen nach dem Heimgang nicht nur durstig, sondern auch verschwitzt sind, ist wahrscheinlich der Grund für den Brauch, ein kleines Gefäß mit Salz und Erfrischungsgetränke auf den Altar zu stellen. Das Verteilen von hochprozentigen Getränken und das Ausgießen auf die Gräber ist bei den *Ofrendas* auf den Friedhöfen üblich.



Abb. 2: Altar de muertos (Cancún 2023)

Auf der *Ofrenda* wird *Copal*, das getrocknete Harz des Baumes *Bursera jorullensis*, in einer Schale verbrannt. Bei Sahagún gibt es Hinweise auf die Verwendung von *Copal* im religiösen Kontext der präkolumbianischen Zeit, wo es als Opfergabe an die Götter erwähnt wird, um die Bitten der Menschen zu erhören.[41] Früher wurden auch Figuren aus Copalharz hergestellt, um die räumliche Trennung zwischen Erde und Himmel zu überbrücken und die Kommunikation mit den Göttern zu ermöglichen. Es ist jedoch unklar, ob *Copal* nur als Reinigungsmittel oder auch als Kommunikationsmittel mit den Verstorbenen zu verstehen ist.

Fotografien auf dem Altar zeigen, wem der Altar gewidmet ist, wobei die abgebildete Person symbolisch als anwesend betrachtet wird. In der Regel wird das Bild der zuletzt verstorbenen Person verwendet, da ihr Tod der Familie noch in lebhafter Erinnerung ist. Gelegentlich finden sich auch Fotos anderer verstorbener Familienmitglieder.

Die Errichtung des Kreuzes auf einem Totenaltar ist mit dem impliziten Bekenntnis zu einer christlichen Eschatologie verbunden, die nicht immer mit

41 Vgl. Fray Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España (s. Anm. 38), 189.

den lokalen postmortalen Vorstellungen übereinstimmt. Der Wert des Kreuzes hängt also vom Glauben der Familie und des Einzelnen ab. Die Präsenz des Kreuzes kann als Bekenntnis zum Glauben an die Auferstehung erlebt werden, als Erinnerung an eine vergangene Kultur oder als religiöses Symbol für Fruchtbarkeit und Wachstum (Lebensbaum), das zu einer synkretistischen Vorstellung vom Leben nach dem Tod beiträgt.

Unter den dargestellten Heiligen ist die *Virgen de Guadalupe*, die Schutzpatronin Mexikos, am häufigsten vertreten, hinzu kommen Stadt- oder Stadtteilpatrone oder Heilige, die im familiären Umfeld eine besondere Bedeutung haben. Sie können auf Hausaltären stehen oder an der dahinter aufragenden Wand hängen. Auf dem Altar können neben Heiligenbildern auch Bilder zum Thema Fegefeuer aufgestellt werden.

Die in vielen Geschäften angebotenen Zucker-*Calaveras* sind auch auf den *Ofrendas* zu finden. Es gibt jedoch Unterschiede zwischen ländlichen und städtischen Gebieten. In ländlichen Gebieten sind *Calaveras* selten, während sie in städtischen Gebieten häufiger anzutreffen sind. Normalerweise werden *Calaveras* vor allem unter Freunden und Familienmitgliedern verschenkt, um an die Unausweichlichkeit des Todes zu erinnern. Die farbenfrohen und ironisch-witzigen Zuckerschädel sollen dem Tod seine Bedrohlichkeit nehmen und zur Freude am Leben anregen. Durch das Verschenken der kleinen Zuckerfiguren, die mit dem Namen des Beschenkten versehen werden können, wird aber auch spielerisch darauf hingewiesen, dass jeder dem Tod unterworfen ist. Dieser ironische und doppeldeutige Aspekt scheint die Hauptintention der *Calaveritas* zu sein.[42]

Papel picado ist ein farbiges, leicht reißbares Papier, aus dem verschiedene Muster und Motive hergestellt werden und das häufig im religiösen Kontext verwendet wird. Ein beliebtes Motiv ist *La Catrina* von Posada und andere humoristische Darstellungen von Lebenden und Verstorbenen, die als Skelette dargestellt werden. Der *Papel Picado* verleiht dem Ganzem einen festlichen und fröhlichen Charakter. Bei der Dekoration der *Ofrendas* dominieren die Farben Violett, Weiß und Orange, was auf die vorherrschenden Farben von Halloween – Orange, Schwarz und Violett – hinweist.

Der mit Früchten und Blumen (z. B. *Cempasúchil*) geschmückte Bogen befindet sich an der Spitze des Altars und symbolisiert den Eingang in die Welt der Lebenden. Durch den Bogen als Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits können die Verstorbenen bis zur Nacht des 1. November in die andere Wirklichkeit eintreten. Nicht in allen Regionen Mexikos werden Bögen gebaut. Bekannt sind sie jedoch in Veracruz, Guerrero, Oaxaca und Chiapas.

42 Vgl. Umstätter, Sichtbare Ansichten (s. Anm. 36), 113.

Für die verstorbene Kinder werden deren Lieblingsspielzeuge hinzugefügt (oder solche, die ihnen gefallen hätten). Diese Spielzeuge können kleine bunte Tonfiguren oder Objekte aus Zucker sein, die oft als Skelette dargestellt sind. Für die Erwachsenen werden Arbeitsgeräte oder Musikinstrumente aufgestellt, damit es dem Verstorbenen gut geht und er sein soziales Ansehen behält.



Abb. 3: Friedhof (San Andres Mixquic 2009)

3 Die rituelle Form in Bezug auf die römische Liturgie

Die rituellen „Dispositiven" wie die Verwendung einer bestimmten Musik, die Länge, Breite und Dekoration der Wege, der Ort – im Haus, auf dem Friedhof, auf dem Dorfplatz usw. – und die Art und Weise, wie die *Ofrendas* angeordnet sind, sind für jede Gemeinschaft spezifisch und tragen zur Definition ihrer lokalen Identität bei.

Obwohl die Nacht zum 2. November den Höhepunkt des *Día de Muertos* darstellt, sind bereits die Tage davor dem Gedenken an Tote gewidmet, die unter verschiedenen Umständen gestorben sind. Die Reihenfolge, in der zuerst eine Kategorie von Verstorbenen gefeiert wird und dann eine andere, wird jedoch eher durch den Volksbrauch als durch die kirchliche Lehre bestimmt. Der Ur-

sprung dieser volkstümlichen Praxis ist Gegenstand wissenschaftlicher und populärer Debatten.[43]

In einigen Regionen wird in der Nacht vom 28. zum 29. Oktober der Seelen der Verstorbenen gedacht, die bei Unfällen, Selbstmord oder Mord zu Tode kamen. Es wird eine Kerze zu ihrem Gedenken entzündet. In der Nacht vom 29. zum 30. Oktober wird der Seelen der Verstorbenen gedacht, die ohne Taufe oder die Sakramente gestorben sind. In der Nacht vom 30. zum 31. Oktober wird der Seelen der Verstorbenen gedacht, die keine Angehörigen haben. Auch für sie wird eine Kerze entzündet. Die Nacht vom 31. Oktober zum 1. November ist die Ankunft der *Angelitos*, der als „Engelchen" bezeichneten toten Kinder. Wie schon erwähnt, wird ein spezieller Altar für sie errichtet, der Totenköpfe aus Zucker und ihre Lieblingsspeisen sowie Spielzeug umfasst. Die Nacht vom 1. zum 2. November ist die Ankunft der Seelen der verstorbenen Erwachsenen.

In San Pedro Amuzgo (Oaxaca) werden als Zeichen der Trauer ab dem 1. November die Kirchenglocken zweimal geläutet, einmal am Tag und einmal in der Nacht. Am Nachmittag desselben Tages findet eine Prozession mit einem Kreuz von der Kirche zu allen Häusern der Gemeinde statt, um ihnen Weihwasser anzubieten. Am 3. November gehen alle zusammen mit einem Priester zum Friedhof, um für die Verstorbenen zu beten. Eine Musikkapelle begleitet sie, um dem Ereignis eine besonders feierliche Atmosphäre zu verleihen.[44]

Eigenartig ist das Ritual der *Yoremes* oder *Mayos* von Sinaloa. Am 2. November geht eine Gruppe von Musikern in Begleitung des Vorbeters von Haus zu Haus und bittet um die Erlaubnis, in jedem *Tapanco* (Holzgerüst für die *Ofrenda*) beten zu dürfen. Der Altar und alles, was ihn umgibt, wird gesegnet,

43 Eine Einführung in einige der regionalen Bräuche und Traditionen findet sich bei Carlos Raúl Rivero Padilla u. a. (Hgg.), Antología. El Día de Muertos entre los pueblos indígenas de México, Mexiko-Stadt 2020; vgl. dazu auch die Artikel zu den einzelnen Regionen in Óscar Romero Rojas (Hg.), La festividad indígena dedicada a los muertos en México (Patrimonio cultural y turismo. Cuadernos 16), Mexiko-Stadt 2006, und Emma Alicia Vázquez Vázquez, Día de muertos. Tradición ancestral del Estado de México, Toluca 2013, 67–88. Regionalstudien: Holger von Jaruntowski, Días de muertos. Das Allerheiligen/Allerseelen-Fest bei den Purhépecha-Indianern in der Pátzcuaro Seeregion, Bonn 1994; Nutini, Todos Santos in Rural Tlaxcala (s. Anm. 32); Mary J. Andrade, Día de Muertos en México. Ciudad de México, Mixquic y Morelos, San José/CA 2000; Dies., Day of the Dead in Mexico. Puebla, Tlaxcala, San Luis Potosi, Hidalgo, San Jose/CA 2001; Dies., Día de Muertos in México. Oaxaca, San Jose/CA 2002; Dies., Day of the Dead in Mexico. Yucatán, San Jose/CA 2003; Dies. u. a., Day Of The Dead. When Two Worlds Meet in Oaxaca, New York 2004; Robert H. Jackson, The Public Rituals of Life, Death and Resurrection in Tlayacapn, Morelos (Mexico), Newcastle upon Tyne 2020, 95–160.

44 Vgl. Evelyn Ruiz Aragón, Amuzgos, in: Rivero Padilla, Antología (s. Anm. 43), 33 f.

drei besondere Gebete für die Verstorbenen werden gesprochen, dann tanzen sie zum Rhythmus der Flöten und Trommeln und schließen mit einem typischen und traditionellen Hirschlied der *Yoreme*. Sie bedanken sich für die Aufnahme in ihr Haus und erhalten als symbolische Bezahlung etwas vom Altar des Verstorbenen zu essen.[45]

In Oaxaca, anders als in vielen anderen Teilen Mexikos, ist das Fest jedoch nicht auf den Zeitraum vom 30. oder 31. Oktober bis zum 2. November beschränkt. Der 2. November bleibt der wichtigste *Día de los Muertos*, an dem die Familien, deren Angehörige im Friedhof *Panteón General* begraben sind, ihre Gräber schmücken und besuchen. Am darauffolgenden Montag, und an den darauffolgenden Montagen in November, werden abwechselnd andere Friedhöfe der Stadt geöffnet, um die Gräber zu schmücken und zu besuchen. Diese Montage im November werden nicht mehr als Teil des eigentlichen Tages der Toten betrachtet, sondern als *Días de Responsos* (Tage der *Responsoria*), die für besondere *Plegarias* (Gebete) reserviert sind, in denen der Himmel um Gnade für die Toten angefleht wird.[46]

In Ahuacatlán (Puebla) wird neben der *Ofrenda* das Kreuzzeichen am Altar gemacht, der Rosenkranz gebetet oder das „klassische" Gebet für den Verstorbenen (*Responsorium*) gesprochen. Die Familien besuchen den Friedhof, um Zeit mit ihren Verstorbenen zu verbringen. Die Lebenden erzählen von ihrem Alltag und ihren Problemen und beten zu Jesus Christus, zur Jungfrau Maria und den verschiedenen Heiligen, die sie verehren. Am Abend beginnen die indigenen Tänze, mit denen die Verstorbenen zur Teilnahme aufgerufen werden. Am Morgen des 2. November kehren alle zum Friedhof zurück, um die Eucharistie zu feiern oder Responsorien zu beten.[47]

Die Beispiele könnten beliebig fortgeführt werden. Aus journalistischer und ethnographischer Sicht gibt es eine Fülle von Werken, die die verschiedenen rituellen Abläufe des Tages der Toten beschreiben.[48] Daneben gibt es einige

45 Vgl. Cesar Eduardo García Martínez, Mayos o yoremes, in: Rivero Padilla, Antología (s. Anm. 43), 73 f.

46 Vgl. Kristin Norget, Days of Death, Days of Life. Ritual in the Popular Culture of Oaxaca, New York 2006, 197.

47 Vgl. Torres Ramos, Espacios para los muertos en México (s. Anm. 24), 81.

48 Vgl. u. a. Gustavo Corona Zarza u. a., Las tradiciones de Días de Muertos en México, Mexiko-Stadt 1987; Ellen Härig, Tote Besucher bei Doña Rosaleda, in: Herbert Gansl-mayr (Hg.), Lebende Tote. Totenkult in Mexiko, Bremen 1986, 53–68; Emma Alicia Vázquez Vázquez, Día de muertos. Tradición ancestral del Estado de México, Toluca 2013, 67–88; María Susana Somohano Martínez, Flor y canto en los altares chimalpenses de Día de Muertos. Una poética a la vida, in: Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas 99 (2014) 15–23.

Studien auf dem Gebiet (kinder-) pädagogischer Studien,[49] aber kaum liturgisch-theologische Reflexionen.[50]

Bemerkenswert ist, dass es keine spezifisch pastoralen Vorschläge seitens der mexikanischen Bischofskonferenz gibt. Die liturgischen Texte für die Eucharistiefeier und das Stundengebet sind dieselben, die in den *Editiones typicae* für den 1. und 2. November vorgesehen sind. Einige wenige katechetische Materialien für Kinder hat die Erzdiözese Mexiko-Stadt veröffentlicht,[51] außerdem findet sich eine Arbeitshilfe des Sekretariats für Liturgie der Erzdiözese Monterrey.[52]

Die Arbeitshilfe beschränkt sich auf den Besuch der Verstorbenen auf dem Friedhof oder in der Krypta, wo ihre Asche aufbewahrt wird. Der Ritus gliedert sich in Anrufung, Psalm, Gebet, neutestamentliche Perikope, Predigt, Fürbitte, Weihwasserbesprengung, Vaterunser, Schlussgebet und Verabschiedung. Der rituelle Ablauf ist nicht ganz unproblematisch. Das erste Gebet ist eigentlich ein *Responsorium*, welches das Sprechen des (ersten!) Vaterunsers vorsieht. Die Fürbitten und Schlussgebete sind dem Ritus der Friedhofsegnung entnommen.[53] Die Arbeitshilfe enthält jedoch drei Fragen und Antworten, die zum Nachdenken anregen und die einzige theologische Erklärung für einige Gesten des rituellen Programms darstellen. Interessanterweise wird die christliche Bedeutung der *Ofrendas* als solche nicht erwähnt. Die Arbeitshilfe beschränkt sich darauf zu erklären, warum Friedhöfe besucht werden und welche Bedeutung Kerzen, Blumen und das Besprengen mit Weihwasser haben.

Die gleichen Erzdiözesen haben auch eine Reihe von Kommentaren auf ihren Websites veröffentlicht.[54] Darin wird das Bemühen deutlich, dem

49 In den Grundschulen werden die Schüler aufgefordert, zu Ehren ihrer verstorbenen Angehörigen einen Totenaltar zu errichten. Vgl. Mauricio Piñón Vargas – José Sánchez Rodríguez, El Día de Muertos en los textos de primaria de México, in: Revista Electrónica de Investigación Educativa 18 (2016) 170–179; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, El día de muertos en la imaginería popular mexicana. Algunos aportes antropológicos, in: Revista Vida Pastoral 241 (2014) 68–75.

50 Der *Día de los Muertos* ist liturgiewissenschaftlich wenig erforscht. Auch die Monographie von Baumgartner widmet ihm nur wenige Zeilen, vgl. Jakob Baumgartner, Mission und Liturgie in Mexiko, Bd. 1: Der Gottesdienst in der jungen Kirche Neuspaniens, Schöneck – Beckenried 1971, 345.

51 Vgl. Arquidiócesis Primada de México, Catequesis Día Muertos, 2021. URL: https://arquidiocesismexico.org.mx/wp-content/uploads/2021/10/Catequesis-DIA-MUERTOS.pdf [Abruf: 5. Februar 2024].

52 Vgl. Secretariado de Pastoral Litúrgica de la Arquidiócesis de Monterrey, Recuerdo de los fieles difuntos, Monterrey 2022. URL: https://www.arquidiocesismty.org/arquimty/descargas [Abruf: 5. Februar 2024].

53 Vgl. Kap. 41: Bendición de un cementerio, 1312–1317, in: Bendicional, hg. v. Conferencia del Episcopado Mexicano, Mexiko-Stadt 2000.

54 Vgl. Arquidiócesis Primada de México, Guía para vivir el Día de Muertos (31. Oktober 2022). URL: https://desdelafe.mx/formacion/guia-para-vivir-el-dia-de-muertos [Ab-

Phänomen der *Ofrendas* eine christliche Deutung zu geben, dabei aber einerseits einen Synkretismus mit vorchristlichen indigenen Glaubensvorstellungen zu vermeiden und andererseits ein konstitutives Element der mexikanischen Identität nicht zu verleugnen. Nach den Erfahrungen, die der Verfasser in kurzen Interviews sammeln konnte, existieren in vielen Fällen beide Vorstellungen, die christliche und die indigene, in ein und derselben Familie oder Gemeinde nebeneinander.

Die Mängel an theologischer Reflexion und rituellen Vorschlägen seitens der Diözesen steht im Widerspruch zur Popularität des Festes und der Sorge um eine Säkularisierung des *Día de los Muertos*.

4 Fazit

Eine im Jahr 2020 durchgeführte Umfrage mit 720 Fragebögen, die überwiegend von einer gut gebildeten städtischen Mittelschicht im ganzen Land ausgefüllt wurden, zeigt, dass die Altäre eher kulturellen als religiösen Charakter haben. Auf etwas mehr als einem Drittel der Altäre finden sich religiöse Darstellungen von Christus und den Heiligen, was sowohl den religiösen Aspekt ihres katholischen Ursprungs als auch ihre heutige Säkularisierung bestätigt.[55]

Heute ist der Tag der Toten ein Faktor des sozialen Zusammenhalts und des Zusammenkommens der Bewohner. Die Menschen, die ins Dorf zurückkehren, bringen Geschenke für ihre Familien, Paten, Kameraden und Freunde mit. An diesem Tag geht es nicht nur um das Gedenken an die Toten, sondern auch um das Zusammenleben. Wie in den alten Religionen ist das gemeinsame Essen eine elementare Form der Vergesellschaftung, die zum Teil religiös aufgeladen und vielfach symbolisch besetzt ist.

Die eschatologischen Vorstellungen des heutigen *Día de Muertos* sind sehr verschiedene. Sie können christliche sein, aber auch synkretistische oder einfach nicht christlich. Aber all diese Rituale zeugen von einer Auffassung von Leben und Tod, die nicht von einer undurchdringlichen Barriere zwischen Diesseits und Jenseits durchzogen ist. Im Gegensatz zu anderen Kulturen, in denen rituelle

ruf: 20. Februar 2024]; Arquidiócesis de Monterrey, 8 maneras de celebrar el Día de Muertos, URL: https://www.arquidiocesismty.org/arquimty/8-maneras-de-celebrar-el-dia-de-muertos-2 [Abruf: 20. Februar 2024]; Pedro Sergio G. Roman, Ofrenda de Día de Muertos: ¿cómo darle un sentido cristiano? (30. Oktober 2022). URL: https://desdelafe.mx/noticias/sabias-que/ofrenda-muertos-iglesia-catolica-dia-muertos [Abruf: 20. Februar 2024]; Alejandro Peregrino, Día de muertos: ¿qué dice la Iglesia Católica? (31.Oktober 2022). URL: https://desdelafe.mx/noticias/sabias-que/dia-de-muertos-que-dice-la-iglesia-catolica [Abruf: 20. Februar 2024].

55 Vgl. Renée De la Torre – Cristina Gutiérrez Zúñiga, Los altares de muerto. Patrimonio cambiante de una tradición mexicana, in: Encartes 5/10 (2022) 279–296, hier: 289 f.

Programme die Verstorbenen auffordern, sich zu entfernen und nicht in diese Welt zurückzukehren, ist die Tendenz am Tag der Toten genau umgekehrt. Die rituellen Handlungen zielen darauf ab, die Toten einzuladen, für eine bestimmte Zeit zurückzukehren, um sich unter die Menschen zu mischen, gemeinsam zu „essen", und keine Angst vor ihrer spirituellen Präsenz zu haben. Wenn man sich nicht um seine Verstorbenen kümmert, bereitet man ihnen Schmerz. Sie zu vergessen, ist ein klares Zeichen dafür, dass im eigenen Leben nicht alles in Ordnung ist.[56]

Aus der Analyse der gegenwärtigen Feier des *Día de los Muertos* ergeben sich verschiedene Anknüpfungspunkte für die theologische Diskussion:

Die Dominanz der nonverbalen Sprache in den Traditionen um den Tag der Toten und ihr Fortbestand über die Zeit hinweg scheinen die anthropologische Konstante zu bestätigen, auf die die vergleichende Liturgiewissenschaft bereits hingewiesen hat, nämlich dass sich Ideen leichter ändern als rituelle Abläufe.[57] Allerdings führen neue Ideologien nicht nur zu einer Neuinterpretation des rituellen Programms, sondern beeinflussen auch die Praxis, wie die Entstehung der Parade zum Tag der Toten in Mexiko-Stadt im Jahr 2016 zeigt.

Was die Inkulturationsprozesse betrifft, so ist der heutige Wandel in der Interpretation der Inhalte des Festes ein Hinweis auf die Zerbrechlichkeit dieser Prozesse. Inkulturation ist kein abgeschlossener Prozess, sondern bedarf der fortwährenden Evangelisierung.

Der aktuelle Kontext des rituellen Synkretismus als Ergebnis wirtschaftlicher und kulturpolitischer Entwicklungen erfordert eine kontinuierliche Evangelisierung des *Día de los Muertos*. Die rituelle Erfahrung dieses Festes bietet zahlreiche Elemente, auf denen aufgebaut werden kann. Dazu gehören, erstens die Bedeutung des kollektiven Gedächtnisses angesichts des zeitgenössischen Individualismus; zweitens die Aufhebung des westlichen Tabus des physischen Todes als tragisches Ende der Existenz durch die Freude der Auferstehung; drittens die Förderung der Solidarität zwischen den Generationen, die eine Lebensgemeinschaft schafft und die Sorge für den anderen im fürbittenden Gebet einschließt.

56 Vgl. Garciagodoy, Digging the Days of the Dead (s. Anm. 4), 3 f.

57 Vgl. Juan Rego, Storia e liturgia. Bilancio e prospettive delle narrazioni del XX secolo, in: Annales Theologici 32 (2018) 343–360, hier: 355.

Bildnachweise

Abb. 1: *José Posada, Calavera de la Catrina, um 1910, Zinkätzung 34,5 x 23 cm*.
URL: https://es.wikipedia.org/wiki/La_Catrina#/media/Archivo:Posada2.Catrina.jpeg

Abb. 2: *Altar de muertos (Cancún 2023)*.
©José M. Rego

Abb. 3: *Friedhof (San Andres Mixquic 2009)*.
URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alumbrada9Mixquic.JPG

Traditionsabbrüche

Das „Gebet für Verstorbene“ im Spiegel katholischer Gesang- und Gebetbücher

Ansgar Franz

„Sterben und Singen gehören zusammen“, so beginnt Lukas Lorbeer seine eindrucksvolle Studie zu lutherischen Sterbeliedern des 17. Jahrhunderts. Er fährt fort: „In vielen Kulturen hat die Auseinandersetzung mit dem Ende des menschlichen Lebens gesungene Ausdrucksformen gefunden, die den Stellenwert und die Deutung des Todes innerhalb der jeweiligen Gesellschaft widerspiegeln.“[1]

Innerhalb der katholischen Tradition gilt dies auch für das gesungene „Gebet für die Verstorbenen“, das im Laufe der Geschichte des Kirchenliedes vom Barock bis zur Gegenwart ganz unterschiedliche kulturelle und theologische Akzentuierungen entwickelt hat.

Erste Erkundungen: „Kein Feindgebiet mehr“

Das 2013 veröffentlichte katholische Gebet- und Gesangbuch *Gotteslob* (GL²) hat nach seinem Erscheinen ein durchweg positives Medienecho ausgelöst. Der Germanist Hermann Kurzke[2] etwa bezeichnete es in einer vielbeachteten Rezension in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung als ein „starkes, eindrucksvolles Buch“, das ein „kulturelles Ereignis von europäischem Rang“ sei. Kurzke hebt speziell die ökumenische Offenheit bei der Zusammenstellung des Liedrepertoires hervor:

1 Lukas Lorbeer, Die Sterbe- und Ewigkeitslieder in deutschen lutherischen Gesangbüchern des 17. Jahrhunderts (FKDG 104), Göttingen 2012, 15.

2 Unter dem Schreiben dieses Beitrags erhalte ich die Mitteilung, dass mein Freund Hermann Kurzke am 17. Februar 2024 verstorben ist. Der Herr nehme ihn auf in die Himmlische Stadt.

DOI 10.17438/978-3-402-25135-5

> „Für die Methodik der Auswahl besonders bezeichnend aber war die gründliche Musterung aller derzeit im Gebrauch befindlichen christlichen Gesangbücher, darunter katholische und altkatholische, evangelisch-lutherische, evangelisch-reformierte und freikirchliche. Es galt, ohne Scheu das Beste auszulesen. Das hat es so noch nie gegeben. – Obgleich der Gesamteindruck [des Buches] ein dezidiert katholischer ist, gehört zu den wichtigsten Quellen das *Evangelische Gesangbuch* aus dem Jahr 1993 […]. Das Evangelische ist hier kein Feindgebiet mehr, sondern ein selbstverständlicher Bereich des Katholischen."[3]

Wie recht Kurzke mit dieser Einschätzung hat, zeigt ein Blick in die Stammteil-Rubrik „Tod und Vollendung". Befragt man die hier versammelten Lieder nach ihrer Entstehungszeit und ihren konfessionellen Wurzeln, ergibt sich folgendes Bild:

Nr.	**Incipit**	**Text / Melodie**	**Jh. (Text)**	**Konfession**
500	Nun lässest du, o Herr, mich aus der Welt	1967/1994 *Georg Thurmair*	20. Jh.	kath.
502	Näher, mein Gott, zu dir	1875/1859 *Erhard F. Wunderlich (nach Sarah F. Adams)*	19. Jh.	ev.
503	Mitten wir im Leben sind	11. Jh./1524 *Martin Luther nach „Media vita"*	11./16. Jh.	kath./ev.
504	Vater im Himmel, höre unser Klagen	nach 1980/1640 *Peter Gerloff*	20. Jh.	kath. (ev.)
505	Wir sind nur Gast auf Erden	1938/1938 *Georg Thurmair*	20. Jh.	kath.
506	Gott, wir vertraun dir diesen Menschen an	1999/1999 *Norbert Becker*	20. Jh.	kath.
507	Christus, der ist mein Leben	1609/1609 *unbekannt*	17. Jh.	ev.
508	Herr, lehre uns, dass wir sterben müssen	1973/2002 *Lothar Petzold*	20. Jh.	ev.
509	Nun sich das Herz von allem löste	1941/vor 1992 *Jochen Klepper*	20. Jh.	ev.
510	O Welt, ich muss dich lassen	1505/1539 *(Johannes Hesse?)*	16. Jh.	ev.

[3] Hermann Kurzke, Von guten Mächten, in: FAZ (24. November 2013). URL: https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/katholische-kirche-von-guten-maechten-12678951.html [Abruf: 15. Februar 2024].

Die Rubrik umfasst zehn Strophenlieder.[4] Sechs davon stammen aus dem 20. Jahrhundert, zwei aus dem 16. und je ein Lied aus dem 19. bzw. 17. Jahrhundert. Nur drei Lieder haben ihre Ursprünge in der katholischen Tradition, fünf dagegen in der evangelischen. Zwei Stücke führen auf je unterschiedliche Weise die beiden Traditionen zusammen: Nr. 503 ist die Version Luthers der mittelalterlichen Antiphon *Media vita in morte sumus*. Nr. 504 stammt von Peter Gerloff (*1957), der zunächst evangelischer Pfarrer war und nach seiner Konversion zum katholischen Priester geweiht wurde (1995); sein Lied endet mit der lapidaren Aussage: *Unser Bemühen ist am Grab zu Ende* – die ältere katholische Tradition hätte dem wohl heftig widersprochen. Der Schlusssatz des Liedes bittet dann doch für den Verstorbenen: *Komm und vollende.* Allerdings ist dies kaum als ‚katholische Korrektur' zu verstehen, sondern findet sich so ähnlich auch in evangelisch-lutherischen Agenden.[5]

Der Befund ist, verglichen mit anderen Rubriken des GL², ziemlich auffällig: Über die Hälfte der Lieder sind zeitgenössische Stücke aus dem 20. Jahrhundert; darunter sind sämtliche katholische Lieder dieser Rubrik sowie Lieder evangelischer Provenienz. Von den älteren Liedern dagegen stammt keines (!) aus katholischer Tradition. Es scheint, dass sich – zumindest nach Ausweis des GL² – das gegenwärtige katholische Glaubensbewusstsein im Bereich „Tod und Vollendung" unterschiedslos in zeitgenössischen katholischen sowie evangelischen Liedern wiederfinden kann. Dies gilt aber nicht für die älteren Lieder, die allesamt evangelischen Ursprungs sind; kein einziges ist der eigenen katholischen Tradition entnommen.[6]

Wie ist dieser offensichtliche Traditionsabbruch zu deuten? Was sind das für Lieder, die augenscheinlich nicht mehr geeignet sind, heutigen katholischen Vorstellungen von „Tod und Vollendung" Ausdruck zu geben? Ist dieser Bruch typisch für unsere Zeit oder gab es schon früher ähnliche Phänomene? Welche Rolle spielen in diesem Zusammenhang Lieder, die ausdrücklich für die Verstorbenen Fürbitte bei Gott einlegen?

Um Anhaltspunkte für Antworten auf diese Fragen zu finden, sollen im Folgenden ausgewählte Lieder der katholischen Tradition vorgestellt werden, wobei in einem diachronen Durchgang die für die Gesangbuchgeschichte charakteristischen Epochen Barock, Aufklärung, Restauration, Nachkriegszeit

[4] Nr. 501 ist ein kurzer Ruf, der aus Ijob 19,25 und Ps 116,9 gebildet ist.

[5] Vgl. Annette Albert-Zerlik, Vater im Himmel, höre unser Klagen, in: Ansgar Franz u. a. (Hgg.), Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur, Stuttgart 2017, 1093 f., die auf die 1996 erschienene Evangelisch-Lutherische Agende zur Bestattung verweist, wo es heißt: „Nimm sie/ihn gnädig auf und vollende dein Werk an ihr/ihm in Ewigkeit". Vgl. auch den Beitrag von Martin Hein in diesem Band (S. 65–76).

[6] Dieser Verzicht auf ältere Lieder der eigenen Tradition in der Rubrik „Tod und Vollendung" kündigte sich bereits in dem 1975 erschienenen *Gotteslob* (GL¹) an.

bis hin zur Gegenwart abzuschreiten sind. Quellengrundlage ist das Mainzer Gesangbucharchiv,[7] das derzeit etwa 8.000 deutschsprachige Gesangbücher der christlichen Konfessionen vom 16. bis zum 21. Jahrhundert der Forschung zur Verfügung stellt; etwa drei Viertel des Bestandes sind evangelischer und ein Viertel katholischer Provenienz. Um diesen für den katholischen Bereich immer noch sehr großen Quellenbestand einzugrenzen, soll eine regionale Fokussierung erfolgen, die aus naheliegenden Gründen auf die Gesangbücher des (Erz-) Bistums Mainz ausgerichtet ist; über eine sinnvolle Reduzierung des Quellenbestandes hinaus ist zu erwarten, dass Kontinuitäten und Diskontinuitäten in den Vorstellungen von „Tod und Vollendung" innerhalb einer begrenzten lokalen Tradition besser sichtbar werden als mit Blick auf den gesamten deutschsprachigen Bereich. Folgende Gesangbücher werden eingesehen:

1. Das 1683 erschienene *Allgemeine Gesangbuch*, das von Martin von Cochem bearbeitet wurde; mir liegt die Ausgabe *Mainz 1705[8] vor (Barock);
2. das *Neue Christkatholische Gesang- und Gebetbuch für die mainzer Erzdiözes* von Ernst Xaver Turin, *Mainz 1787 (Aufklärung);
3. das *Katholische Gebet- und Gesangbuch für die Diözese Mainz*, das im Auftrag von Bischof Wilhelm Emanuel von Ketteler herausgebracht wurde, *Mainz 1865 (Restauration);
4. *Gelobt sei Jesus Christus. Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Mainz*, *Mainz 1952 (Nachkriegszeit/Liturgische Bewegung);
5. der Mainzer Diözesan-Eigenteil des *Gotteslob*, *GL[2] Mz 2013 (Gegenwart).

Die Benennung der Rubriken, in denen für unsere Fragestellung relevante Lieder zu finden sind, kann sich je nach Gesangbuch ändern: „Von der Peyn des Fegfeurs", „Armeseelenlieder", „Todten=Lieder", „Lieder für die Abgestorbenen", „Bei Begräbnissen", „Bitte um einen guten Tod", „Tod und Ewigkeit", „Tod und Vollendung". Innerhalb dieser Rubriken lassen sich verschiedene Liedtypen unterscheiden:[9]

[7] Näheres siehe URL: https://www.gesangbucharchiv.uni-mainz.de/gesangbucharchiv [Abruf: 16. Januar 2024].

[8] Im Folgenden werden die eingesehenen Gesang- und Gebetbücher jeweils mit Sternchen (*), Erscheinungsort und Jahreszahl zitiert. Die vollständigen, teilweise sehr ausufernden Titel sind dem Quellenverzeichnis zu entnehmen.

[9] Vgl. Michael Fischer, Ein Sarg nur und ein Leichenkleid – Sterben und Tod im 19. Jahrhundert. Zur Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte des Katholizismus in Südwestdeutschland, Paderborn u. a. 2004, 229 f.; Michael Fischer – Rebecca Schmidt, „Mein Testament soll seyn am End". Sterbe- und Begräbnislieder zwischen 1500 und 2000 (Volksliedstudien 6), Münster u. a. 2005, 11.

- *Armeseelenlieder*, die Gott um die Befreiung der Armen Seelen aus dem Fegefeuer bitten (und zur Abschreckung der Lebenden deren Schicksal drastisch ausmalen);
- *Kasuallieder*, die bei Begräbnissen (Requiem und Beisetzung) gesungen werden;
- *De-tempore-Lieder*, deren Orte Allerseelen und die Monats- und Jahresgedächtnisse des Todestages sind;
- *Memento-mori-Lieder*, die angesichts der Vergänglichkeit der Welt und des eigenen Lebens zu einem christlichen Lebenswandel ermuntern;
- *Ars-moriendi-Lieder*, die auf ein gutes Sterben vorbereiten wollen.

Das „Gebet für die Verstorbenen" findet sich in den ersten drei Typen.

1 „Gott ihn gnädig woll erretten auß feurigen Band und Ketten" (*Mainz 1705)

Das erste in Mainz entstandene Gesangbuch „Catholisch Cantual" (*Mainz 1605) war Teil eines groß angelegten jesuitischen Reformprojekts. Überraschenderweise finden sich hier keinerlei Gesänge aus dem Bereich „Tod und ewiges Leben". Als es durch wiederholte Nachdrucke und die Wirren des Dreißigjährigen Krieges in Unordnung geraten war, wurde der schon zu Lebzeiten durch seine Andachtsbücher populär gewordene Kapuziner Martin von Cochem (1634–1712) mit einer Neubearbeitung beauftragt, die 1683 erschien (spätere, mir vorliegende Auflage *Mainz 1705). Zur Bewahrung der Tradition stützt sich das Buch in erster Linie auf jesuitische Vorlagen, wodurch die Mainzer Tradition „eine Führungsrolle im katholischen Kirchenlied übernahm"[10].

Uns interessierende Lieder finden sich in den Rubriken „Am aller Seelen=Tag" (S. 301–308) und „Todten=Lieder" (S. 342–356). Die erstgenannte Abteilung bringt neben einer deutschen Fassung des *Dies irae* (*An jenem Tag nach Davids=sag / soll Gottes Zorn entbrennen*) auch zwei drastische Fegefeuer-Lieder (*Ach, ach, och, och, O Peyn, O Schmertz / O wie betrübt ist mir mein Hertz* und *O Schwäre Gottes Hand*). Die andere Rubrik umfasst – wohl in numerischer Analogie zu den Bußpsalmen – sieben „Todten=Lieder", deren letztes das bekannte *Es ist ein Schnitter, heißt der Tod* ist, also eher in die Gruppe der *memento-mori*-Lieder gehört. Das vierte Lied (S. 350–352) dagegen ist ein Gebet für die Verstorbenen:

[10] Andreas Scheidgen, Kapitel 7, in: Dominik Fugger – Andreas Scheidgen (Hgg.), Geschichte des katholischen Gesangbuchs (Mainzer Hymnologische Studien 21), Tübingen 2008, 85–106, hier: 92.

Das vierdte Todten=Lied.

[1.] O Mensch betracht und nicht veracht
was du hie sichst vor augen/ ein Todenleich
gantz falb und bleich:
dir steht hiezu beschauen/
gantz taub und stumm gantz blind und tum:
ein Schrecken und ein grauen.

2. Er ist nun hin/ auß Augen und Sinn/
er hört nun auff zu leben;
Vor Gottes Gericht/ ist er verpflicht
scharff Rechnung jetzt zu geben:
Was er gethan/ was unterlahn
wornach er thäte streben.

3. V'leicht sitzt er heiß/ und bald im Schweiß/
v'leicht muß er jetztund leyden/
in heissem Feur/ bezahlen theur/
was er hät sollen meyden.
In schwärer Peyn v'leicht muß er seyn/
mit Tod und Marter streiten.

4. O frommer Christ/ sein nit vergiß/
thu für ihn treulich betten:
halt an bey GOtt/ daß er auß Noth/
ihn gnädig woll erretten/
auß aller Peyn/ und Marter sein/
auß feurigen Band und Ketten.

5. HErr JEsu Christ/für uns du bist/
am harten Creutz gestorben.
Und hast das Heyl und ewig Erbtheil/
uns gnädiglich erworben.
Hast uns gebracht/ auß Sathans Macht/
daß wir nicht seyn verdorben.

6. Wir bitten dich demüthiglich/
du wollest dich erbarmen;
Dein Gütigkeit/ zu dieser Zeit/
erzeigen wöllst den Armen:
Sieh an sein Noth/ O gütger GOtt/
hör an sein Klag und Karmen.

7. Sihe an sein Plag hör an sein Klag/
siehe an sein Peyn und Schmertzen:
Sih wie dein Kind/ so grausam brint/
gleich einer flammend Kertzen;
Ach dich erwaich/ sein peyn und streich/
ach nimm es doch zu Hertzen.

8. Barmherzigkeit/ und Gütigkeit/
O GOtt ihm doch erzeige:
Ach gib ihm Gnad/ gib Hülff und Rath/
zu ihm dich freundlich neige:
Von seiner Qual/ jetztund zumahl/
auß Gnaden ihn befreye.

9. Dein Angst und Noth/ dein bitter Tod/
sambt allem was gelitten:
Dein Schmertz und Leyd/ dein schwerer streit/
so du für uns gestritten:
Dein theures Blut komm ihm zu Gut/
drum wir demüthig bitten.

10. All opffern wir/ O JEsu dir/
Dein Marter und dein Sterben:
Und bitten dich andächtiglich/
erlöß ihm vom Verderben.
Gib ihm das Heyl/ laß ihn in Eil
das ewig Reich erwerben.

Das Lied hat eine kunstvolle Strophenform: Auf ein jeweils nur zweihebiges und männlich schließendes Reimpaar folgt eine dreihebige Zeile mit weiblicher Kadenz; dies wiederholt sich dreimal pro Strophe, wobei alle drei Teile durch den Reim des Dreihebers verknüpft sind (aabccbddb).[11]

Das Stück ist deutlich zweigeteilt: Die Strophen 1–4 richten sich an ein menschliches Gegenüber, die Strophen 5–10 wechseln in den Modus des Gebetes an Jesus Christus. Der erste Teil beginnt unvermittelt mit der Aufforderung, eine *Todenleich* zu betrachten und nicht unbeachtet zu lassen (*nicht veracht*). Das, was man sieht, die *Schrecken* und *grauen* erregende Beschaffenheit des Leichnams (*falb, bleich, taub, stumm, blind, tum*), scheinen ein Hinweis zu sein auf das vielleicht ebenfalls schreckliche postmortale Geschick des Toten. Dieser muss sich vor *Gottes Gericht* verantworten und erleidet möglicherweise im *heissen Feur* des Reinigungsortes *schwäre Peyn* und *Marter*. Strophe 4 formuliert wieder eine Aufforderung, die jetzt nicht mehr allgemein an den *Menschen*, sondern an den *frommen Christen* gerichtet wird: *thu für ihn* [den Verstorbenen] *treulich betten*. Das fürbittende Gebet soll *Gottes Gnade* erflehen, damit der Verstorbene *auß feurigen Band und Ketten* errettet werde. Der zweite Teil (Str. 5–10) kommt dieser Aufforderung nach und richtet sich in einem längeren Gebet an Christus. Gleich zu Beginn wird das traditionelle Motiv aufgerufen, dass Christus durch

[11] In einer kürzeren, zweiteiligen Version (aabccb) ist die Form in den Kirchenliedern des Barock relativ weit verbreitet; vgl. Horst J. Frank, Handbuch der deutschen Strophenformen (UTB 1732), Tübingen – Basel 1993, 412 f.

seinen Tod am *harten Creutz* das *Heyl* für die Menschen bereits erworben und sie *aus Sathans Macht* errettet habe (Str. 5). Sodann wird an die *Barmherzigkeit und Gütigkeit* Jesu appelliert: Er möge sich *Klag und Karmen* (Wehklage, Jammer)[12] des Gepeinigten *zu Hertzen* nehmen und ihn *auß Gnaden* befreien (Str. 6–8). Die Strophen 9 und 10 kehren zu den Motiven des Kreuzestodes Jesu zurück, nun aber mit einer neuen Wendung: *All opffern wir/ O JEsu dir/ dein Marter und dein Sterben*. Die Betenden begnügen sich nicht mit der Rolle der demütig um Gnade Bittenden, sondern treten nun selbst als Opfernde in Erscheinung. Was sie opfern, ist Jesu *Marter* und *Sterben*, und diese opfern sie nicht etwa Gott-Vater (was ein gängiger Topos der damaligen Eucharistietheologie war), sondern Jesus selbst.

Wie haben die damaligen Sägerinnen und Sänger des Liedes diesen für uns heute kaum nachvollziehbaren Gedankengang gedeutet? Eine mögliche Antwort ist weniger in den theologischen Traktaten der Barockzeit zu suchen als in Gebet- und Andachtsbüchern, die den Gläubigen vertraut waren. Das Büchlein „Königliche Halszierde einer Gott liebenden Seele", das erstmals 1761 ein Imprimatur erhielt und mir in einer „neuen, durchaus verbesserten Auflage" aus dem Jahr 1803 vorliegt (*Augsburg 1803), bringt nach den „Kleinen Tagzeiten, um den armen nothleidenden christgläubigen Seelen im Fegfeuer beyzuspringen" und einer „Litaney" auch ein längeres „Gebeth für die armen Seelen im Fegfeuer". Hier wird in einem ersten Abschnitt zunächst wortreich für die im „feurigen Kerker des Fegfeuers" verbannten Seelen an Jesu Barmherzigkeit appelliert. Da der Richter Jesus aber nicht nur Barmherzigkeit walten lassen kann, sondern auch Gerechtigkeit üben muss, heißt es in einem zweiten Abschnitt:

> „Damit aber auch deine Gerechtigkeit versöhnet, und diese Seele erlöset werde; deßwegen opfere ich dir, als ein Glied der Kirche, durch die Kraft deines göttlichen Herzens, den ganzen Schatz der heiligen Kirche, so viel als mir denselben zu opfern erlaubet ist. […] Ich opfere dir deine kindlichen Nothwendigkeiten, deine jugendliche Müheseligkeiten, und deine männliche Tugenden. Ich opfere dir deine müheselige Reisen, eifrige Predigten, schimpfliche Verspottungen, ungerechte Verfolgungen, herzliche Seufzer, saure Schweißtropfen, bittere Zäher, deinen blutigen Angstschweiß und dein rosenfarbes Blut. Ich opfere dir deine peinliche Wunden, gewaltige Schmerzen, grausame Marter, tyrannische Geißeln, spitzige Dörner, eiserne Nägel und deinen bittersten Tod. Dieß alles, o Jesu! ist ja unendlich mehr werth, als die liebe Seele schuldig ist, und deine unerschätzliche Verdienste haben ja unendlicher Weise mehr bezahlt, als diese arme Seele noch zu leiden hat. So kann sich ja deine strenge Gerechtigkeit nicht weigern, dieser Seele die noch übrigen Schulden nachzulassen, und die übrigen Peinen zu schenken. Und wenn vielleicht diese einzige Aufopferung deiner Verdienste zu der gänzlichen Genugthuung aller ihrer Schulden und Strafen nicht

[12] Vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 11, Sp. 219. URL: https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB&lemid=K01883 [Abruf: 20. Februar 2024].

genug wäre, so begehr ich dieß kräftige Opfer alle Stunden zu erneuern, und diese meine eifrige Bitte alle Stunden zu vermehren.“[13]

Der geistige Hintergrund unserer Kirchenliedstrophe ist also wohl folgender: Jesus Christus hat durch sein Leben und Sterben der Kirche einen gewaltigen Gnadenschatz erworben. Durch die Vermittlung des Priesters (Zuwendung der „Messopferfrüchte“) und der kirchlichen Leitung (Ausstattung von Gebeten und Frömmigkeitsübungen mit Ablässen) können die Gläubigen jeweils eines gewissen Quantums dieses Gnadenschatzes teilhaftig werden. Diese Gnade kann für das eigene Heil gebraucht oder aber anderen zugewendet (aufgeopfert) werden, etwa den Armen Seelen im Fegefeuer. Durch diesen Transfer wird hinsichtlich der Sühne für die von den Verstorbenen zu Lebzeiten begangenen und noch nicht abgegoltenen Sündenstrafen auch der göttlichen Gerechtigkeit Genüge getan.

2 „Wenn wir in der Tugend wandeln schreckt uns nicht die letzte Reise“ (*Mainz 1787)

Schon bald nach seiner Wahl im Juli 1774 setzte der Mainzer Erzbischof und Kurfürst Friedrich Carl Joseph von Erthal das aufklärungsorientierte Reformprogramm seines Vorgängers zügig fort.[14] Dies zeigte sich etwa in den Bereichen der Armenfürsorge, des Schul- und Universitätswesens sowie der Liturgie und Frömmigkeitspraxis. Auf letztgenanntem Gebiet konnte das zu spürbaren Eingriffen in Vollzüge der Breitenfrömmigkeit führen: Prozessionen, Wallfahrten und Umzüge wurden stark eingeschränkt, verboten wurden sogenannte „Arme-Seelen-Lotterien“[15] ebenso wie Sammlungen zugunsten der Errichtung Heiliger Gräber. Im Bereich der Liturgie ging es den Reformern um eine Vereinheitlichung der Pfarrgottesdienste. Der bis dahin übliche lateinische Choralgesang und die weit verbreiteten Instrumentalmessen sollten durch deutschsprachige Lieder und Gesänge abgelöst werden. Eine wichtige Säule der Reformen war deshalb die Schaffung eines neuen Diözesangesangbuchs, das Anfang des Jahres 1787 erschien (*Mainz 1787). Herausgeber und wohl auch Autor der meisten

13 *Augsburg 1803, 432–434.

14 Vgl. Friedhelm Jürgensmeier, Vom Westfälischen Frieden 1648 bis zum Zerfall von Erzstift und Erzbistum 1797/1801, in: Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 3/1, Würzburg 2002, 233–469, hier: 447.

15 „Wie bei einer Lotterie konnte man einzelne Nummern (meist 1–61) ziehen, die in einem Kästchen auslagen. Daneben befand sich eine Liste, auf der um Gebetshilfe für bestimmte Gruppen von Armen Seelen ersucht wurde, je nach der gezogenen Nummer.“ Günther Thomann, Die Armen Seelen im Volksglauben und Volksbrauch des altbayerischen und oberpfälzischen Raumes. URL: https://www.heimatforschung-regensburg.de/1876/1/1323108_DTL1375.pdf [Abruf: 21. Februar 2024].

Liedtexte war Ernst Xaver Turin, Pfarrer der Mainzer Stadtpfarrei St. Ignaz. Allein schon vom Liedrepertoire her gesehen vollzog Turin einen radikalen Bruch mit der Tradition: Von den 395 Liedtexten seines Buches lässt sich kaum ein Dutzend in älteren Mainzer Gesangbüchern nachweisen.[16]

Wohl auch deshalb geriet das Buch schon kurz nach der Einführung in den Verdacht, protestantische Lieder zu enthalten und damit die „Ketzerei" in Mainz propagieren zu wollen. Nachdem im März 1787 der im Diözesangesangbuch präsentierte deutsche Messgesang für alle Pfarreien verbindlich vorgeschrieben wurde, kam es in der Diözese zu Unruhen. In Rüdesheim am Rhein weiteten sich die Proteste zu einer regelrechten Rebellion aus, die zur Entsendung eines Militärkommandos von 300 Soldaten, sieben berittenen Husaren und zwei Kanonen führte. Der Aufruhr wurde schnell niedergeschlagen und die Rädelsführer mit drakonischen Strafen belegt.[17] Ungeachtet der Proteste erschien schon 1788 eine zweite Auflage des Gesangbuchs. Dieser ist eine umfangreiche Vorrede beigegeben, die die erhobenen Vorwürfe und Anschuldigungen aufnimmt und zu widerlegen versucht.[18] Besonders nachdrücklich wurde betont, dass das Buch kein einziges evangelisches Lied enthalte. Die Verteidigung scheint Turin gelungen zu sein, denn sein Gesangbuch erlebte bis 1836 insgesamt 13 Auflagen;[19] 1840 kam es zu einer überarbeiteten Neuausgabe, die bis zum Erscheinen des Ketteler'schen Gesangbuchs (*Mainz 1865) in Gebrauch war. Turins Buch hatte sich offenbar bewährt.

Die Konzeption des Turin'schen Gesangbuches ist strikt auf die gottesdienstlichen Vollzüge hin ausgerichtet. Die „Siebente Abteilung. Lieder und Gebete für die Abgestorbenen" wird unterteilt in „Bey Begräbnissen" (S. 405–413), „Beym Seelenamte" (S. 413–421), „Bey der Nachmittagsandacht" (S. 421–436)

16 Vgl. Lara Rosa Fischer, „Das Buch taugt nichts, es hat's ein Lutheraner gemacht". Charakterisierung des Liedbestands des Neuen christkatholischen Gesang- und Gebetbuchs für die mainzer Erzdiözes (1787) [unveröff. Hausarbeit zur Erlangung des Akademischen Grades Bachelor of Arts, vorgelegt dem Fachbereich 07 – Geschichts- und Kulturwissenschaften der Johannes Gutenberg-Universität Mainz], 2018, 31 f.

17 Einen detaillierten und auf zeitgenössischen Aufzeichnungen und Korrespondenzen beruhenden Bericht gibt der ehemalige Rüdesheimer Stadtarchivar Rolf Göttert, Rebellion des Meßgesangs wegen, in: Notizen aus dem Stadt-Archiv. Beiträge zur Rüdesheimer Stadtgeschichte. URL: https://www.yumpu.com/de/document/view/296049/notizen-aus-dem-stadt-archiv-rudesheim [Abruf: 26. Februar 2024].

18 Die namentlich nicht ausgewiesene, aber wohl von Turin selbst stammende Vorrede ist bei Küppers abgedruckt und kenntnisreich kommentiert; vgl. Kurt Küppers, „Neues christkatholisches Gesang- und Gebetbuch für die Mainzer Erzdiöces" (Mainz 1787), in: Franz Kohlschein – Kurt Küppers (Hgg.), „Der große Sänger David – euer Muster". Studien zu den ersten diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung (LQF 73), Münster 1993, 85–136, hier: 99–104.

19 Vgl. Küppers, Christkatholisches Gesangbuch (s. Anm. 18), 994.

und „Bey Jahresgedächtnissen“ (S. 436–438). Lässt man die zahlreichen Gesänge der vier Singmessen „beym Seelenamte“ unberücksichtigt, so zählt diese Abteilung nicht weniger als 16 Strophenlieder. Die meisten von ihnen machen den Gedanken des *memento mori* stark, der angesichts des fremden Todes an die eigene Sterblichkeit erinnert und ein gottgefälliges Leben einfordert. So wird etwa „Am Grabe […], Bey Versenkung der Leiche“ folgendes Lied vorgeschlagen (S. 412 f., Nr. 383):[20]

1. Schaufelt Schollen Erde nieder
auf die hier erstarrten Glieder!
Staub, ach! muß zu Staube werden!
doch du wirst nicht ewig sehen
die Verwesung, auferstehen
wirst du einst aus dieser Erden!

2. Herr! ach! laß uns all’ bedenken,
daß man uns auch wird versenken
bald ins Grab zur Würmerspeise!
wenn wir in der Tugend wandeln,
fromm, gerecht, und redlich handeln,
schreckt uns nicht die letzte Reise.

Die wenigen Lieder, die ausdrücklich für die Verstorbenen beten, verknüpfen dies ebenfalls mit der Mahnung an die Lebenden. So auch das Lied *O christliche Herzen! erwäget die Schmerzen* (S. 421–424, Nr. 408), das „bey der Nachmittagsandacht“ vorgesehen ist.[21] In drei Partien gegliedert ist es Teil eines umfangreichen Gebildes: Auf die erste Strophe folgt ein längeres Gebet, auf die zweite Strophe folgen eine Lesung aus 1 Thess 4, ein weiteres Gebet und das *Miserere* (Ps 50[51]), auf die dritte und vierte Strophe ein Wechselgebet zwischen Priester und Volk, das Evangelium Lk 12 und wiederum ein längeres Gebet.

1. O christliche Herzen!
erwäget die Schmerzen,
den traurigen Zustand der Seelen, die dort
in Peinen und Qualen
hart müßen bezahlen,
was sie hier gesündigt, am Reinigungsort.

[20] Vgl. zu dem Lied Fischer, Ein Sarg nur (s. Anm. 9) 244 f.: Es sei bemerkenswert, dass hier ein aufklärerisches Kolorit entstehe, „obwohl die dargebotene Theologie und die verwendeten Bilder der Tradition entstammen. […] Die Entsprechung von tugendhaftem Wandel und verheißener Belohnung wird nur vorsichtig ausgeführt. Behauptet wird nur, ein gutes Leben verbürge ein gutes Sterben; dem letzten Urteil des Richters wird damit nicht vorgegriffen.“

[21] Das Lied ist die tiefgreifende Umarbeitung eines älteren Barockliedes, vgl. unten S. 396 f.

2. Ach! laß dich erbarmen,
o Jesu! der Armen,
für die du die Marter des Kreuzes erduld't!
erhör' ihre Klagen,
ach! end' ihre Plagen,
und schenk ihnen gnädig Nachlassung der Schuld!

3. Wie streng und empfindlich,
wie ganz unergründlich
sind deine Gerichte, allmächtiger Gott!
wir zittern und beben;
ach! Herr! laß uns leben,
daß wir einst bestehen vor deinem Gericht!

4. Wie lang wird es werden,
dann wird in der Erden
das Grab uns verschlingen? vielleicht, ach! noch heut
ist's mit uns geschehen!
ach! Menschen vergehen
wie Gras, das hinwelket; kurz ist ihre Zeit!

Die Strophenform ist eine Variante zu der des Liedes *O Mensch betracht* (aabccb): Zweimal folgt auf zwei sechssilbige Verse mit weiblichem Schluss jeweils ein männlicher Elfsilber; das Metrum ist auftaktisch daktylisch, was dem Stück einen gewissen Schwung verleiht.

Strophe 1 hebt an mit der Aufforderung an die *christlichen Herzen*, die *Peinen und Qualen* der Seelen im Fegfeuer zu *erwägen*. Mit Strophe 2 beginnt ein Gebet an *Jesus*, das mit Hinweis auf seine am Kreuz erlittene Marter das Erbarmen und die *gnädige Nachlassung der Schuld* der Armen Seelen erfleht; die Bitten der Singenden verschränken sich dabei mit den *Klagen* der Verstorbenen. Der ganze zweite Teil des Liedes richtet den Blick dann auf die Lebenden, auf das „wir". Das Erwägen des Schicksals der Armen Seelen führt unmittelbar zur Betrachtung des göttlichen Gerichts und der Ungewissheit der eigenen Todesstunde.

Ganz derselbe Gedankengang charakterisiert auch das Gebet, das bei der Andacht nach der ersten Strophe des Liedes vorgesehen ist (S. 421 f.):

> „Allmächtiger ewiger Gott! Richter der Lebendigen und der Todten! wir fallen vor deinem allerheiligsten Angesicht nieder, und flehen in tiefster Demuth deine grundlose Güte und Barmherzigkeit für die Seelen unserer verstorbenen Mitchristen, die zwar in deiner Gnade von dieser Welt abgeschieden, aber für ihre ungebüßte Fehler und Sünden noch in der Ewigkeit leiden müßen! laß unsre Seufzer und Gebete für ihre Erlösung zu deinem Throne dringen, für welche dein geliebter Sohn, unser Herr und Heiland Jesus Christus die Marter des Kreuzes erduldet, sein kostbares Blut vergossen, und den bittersten Tod ausgestanden hat! laß uns aber auch selbst bey

> Betrachtung der Ewigkeit und der Strenge deines göttlichen Gerichts in eine heilsame Furcht gerathen, damit wir uns beständig der bevorstehenden Gefahr des Todes erinnern, und uns nicht von der Eitelkeit der Welt, und unsrer eigenen sündhaften Neigungen blenden lassen, unbedachtsam und freventlich unsre Tage zuzubringen, sondern damit wir mit der größten Vorsichtigkeit u. Wachsamkeit in den Wegen deiner Gebote wandeln, und beständig bereit seyn mögen, vor deinem göttlichen Richterstuhl in der Ewigkeit zu erscheinen. Amen."

Auch wenn die mit der Restauration aufgekommene gehässige Diffamierung des Turin'schen Gesangbuchs als ein „ächtes Kind der vom flachen Rationalismus influencirten Zeit"[22] sicherlich falsch ist,[23] sind die Unterschiede zu *Mainz 1705 und seiner barocken Frömmigkeit doch mit Händen zu greifen: Das Gebet für die Verstorbenen beruft sich zwar auf das traditionelle Motiv der Erlösung durch Christi Leiden und Tod, doch ist auf emotionaler Ebene die „Betriebstemperatur" der Gesänge und Gebete merklich heruntergekühlt; auf theologischer Ebene ist von einem mittels „Aufopferungen" bewerkstelligten Gnadentransfer keine Rede mehr. Dafür scheint ein katechetischer Zug nun vorherrschend: Der Blick auf die Verstorbenen wendet sich zu einem Blick auf die Lebenden.

3 „O! hoffet ihr Seelen" (*Mainz 1865)

1847 brachte der Direktor des Mainzer Gymnasiums Heinrich Bone (1813–1893) das Gesangbuch *Cantate heraus, das sowohl in zeitgenössischen Rezensionen als auch in der gegenwärtigen Forschung als „epochemachend" und „bahnbrechend" bezeichnet wurde.[24] Es gilt als der Beginn der kirchenmusikalischen Restauration, der einige Jahrzehnte später durch die beiden Jesuiten Joseph Mohr (1834–1892) und Guido Maria Dreves (1854–1909) fast flächendeckend zum Durchbruch verholfen wurde. Sein Anliegen sei es gewesen, so Bone in einer längeren Vorrede zu seinem Buch, „die alten Lieder, die wir geschmäht und verdrängt sahen, und die wir doch wie Gold und Edelstein schätzen gelernt

[22] Die Gebete und Lieder seien im „flauen, höchst ermüdenden und einschläfernden Kanzelton" gehalten sowie von einer „lauwarmen Moral" durchzogen – so der Mainzer Kirchenhistoriker Heinrich Brück (1831–1903), der ab 1899 dem Bistum als Bischof vorstand. Sein in der Zeitschrift Der Katholik 46 (1866) 202–214 erschienener Beitrag „Geschichte eines Gesangbuchs" (aus dem die Zitate oben entnommen sind, ebd., 205 f.) übte einen nachhaltigen Einfluss auf die spätere Beurteilung des Turin'schen Gesangbuchs aus.

[23] Michael Fischer hat am Beispiel der Sterbe- und Begräbnislieder überzeugend darstellen können, dass die Theologie Turins eher traditionell und aufklärungskritisch, keinesfalls aber „rationalistisch" war; vgl. Fischer, Ein Sarg nur (s. Anm. 9), 204–258.

[24] Vgl. Rebecca Schmidt, Gegen den Reiz der Neuheit. Katholische Restauration im 19. Jahrhundert: Heinrich Bone, Joseph Mohr, Guido Maria Dreves (Mainzer Hymnologische Studien 15), Tübingen 2005, 22.

und durch besonders theuere Bande mit uns verbunden hatten“[25], wieder in Gebrauch zu bringen. Das, was für etwa zwei Generationen aus den Gesangbüchern verschwunden war, sollte nun mit einem Rückgriff auf voraufklärerische Traditionen des 17. Jahrhunderts das Liedgut der Aufklärung verdrängen.

Knapp 20 Jahre nach dem *Cantate erschien das neue Mainzer Diözesangesangbuch (*Mainz 1865). Das von Bischof Emmanuel von Ketteler in Auftrag gegebene Buch orientiert sich ausdrücklich an dem, wie es in der Vorrede heißt, „um eine zeitgemäße Wiederherstellung unsrer deutschen Kirchenlieder so hoch verdienten Cantate von H. Bone“ (S. VIII). In der Rubrik „Lieder für die Abgestorbenen“ findet sich in *Mainz 1865 unter Nr. 223 ein Text, dessen aufklärerische Version wir oben schon gesehen hatten. Das Restaurationsgesangbuch greift programmatisch auf eine barocke Fassung (*Mainz 1725, S. 210–212) zurück.

***Mainz 1865**

1. O christliche Herzen!
Betrachtet die Schmerzen
Der leidenden Seelen, seht ihre Geduld!
In Peinen und Qualen
Sie müssen bezahlen,
Was ihnen noch übrig von zeitlicher Schuld.

2. Ach, höret das Klagen!
Ach, sehet die Plagen,
Betrachtet der armen Gefangenen Not!
Ach, helfet erretten
Von Banden und Ketten,
Helft rufen und flehen um Gnade zu Gott!

3. Mit Seufzen und Weinen,
In Schmerzen und Peinen
Verlangen die Seelen zur ewigen Ruh’;
O liebe Bekannte,
Ihr Freunde, Verwandte,
Mit Beten und Fasten, ach, helfet dazu!

***Mainz 1725**

1. O Christliche Hertzen!
Betrachtet die Schmertzen
Der Seelen in Flammen mit größter Gedult:
In Peinen und Qualen
Sie müssen bezahlen/
Was ihnen noch übrig an zeitlicher Schuld.

2. Ach! höret das Klagen/
Ach! sehet die Plagen
Betrachtet der armen Gefangenen Pein!
Ach helffet erretten
Von Banden und Ketten/
An welche die Seelen gebunden noch seyn.

3. Mit Seufftzen und Weinen
Die Seelen in Peinen
Verlangen mit Schmertzen zur ewigen Ruh’
O! liebe Bekannte/
Ihr Freund und Verwandte/
Mit Seufftzen und betten/ ach! helffet dazu.

[25] *Cantate 1847, XX.

4. O Vater der Armen,
Ach, laß dich erbarmen
Der klagenden Kinder in
Schmerzen und Leid!
Ach, stille das Klagen,
Vertilge die Plagen,
Führ', Jesu, die Seelen zur
himmlischen Freud'!

5. Der Seelen gedenke,
O Jesu, und schenke
Den Tau der Erquickung in
brennender Glut!
Ach, tilge die Schulden,
Für die sie noch dulden,
Durch Dein an dem Kreuze
vergossenes Blut.

6. O hoffet, ihr Seelen!
Nicht ewig wird quälen
Die Strafe, bald öffnet der Himmel
sich euch.
Dann geht ihr aus Leiden
Zu ewigen Freuden;
Dann denket auch unser im
himmlischen Reich!

4. O JEsu! der Armen
Ach! laß' dich erbarmen/
Die leyden im Feuer viel Schmertzen
und Leyd:
Ach! stille das Klagen/
Vertilge die Plagen/
Laß'/ JEsu, die Seelen zur
himmlischen Freud.

5. O klägliches Weinen!
O bittere Peinen
Auf brennenden Kohlen / auf
glühendem Rost:
Dein' traurige Stunden/
Dein' Schmertzen und Wunden
Laß'/ Jesu den Seelen heut werden
zum Trost.

6. Dein Leyden gedencke!
Aus Gnaden auch schencke
Ein Tröpfflein von deinem ver-
gossenen Blut.
Die Wunden lass' Bluten
Den Seelen zum Guten/
Und lösche die Flammen/ die
brennende Glut.

7. Ach! sehet ihr Hertzen!
Den Peinen und Schmertzen
Der leydenden Seelen mach JEsus ein
End.
Das Seufftzen und Betten
Zerreisset die Ketten/
Und löschet das Feuer/ so zeitlich nur
brennt.

8. Das Feuer / O Seelen!
Nicht ewig thut quälen:
Die Zeit der Erlösung euch kommet
auch zu:
So gehet von Leyden
In Himmel mit Freuden/
Gereinigte Seelen! geniesset die Ruh.

Das Lied umfasst in seiner restaurativen Version (*Mainz 1865) sechs Strophen, von denen die ersten drei an die christliche Gemeinde, die *Bekannten*, *Freunde* und *Verwandten* des Verstorbenen adressiert sind, die folgenden zwei an *Jesus*,

die letzte schließlich an die *Armen Seelen* selbst. Alle Strophen haben einen flehenden, drängenden Charakter; sechs indikativen Verbformen stehen 17 Imperative gegenüber, von denen sich acht an die Menschen, sieben an Jesus und zwei an die Seelen richten. Fünfmal erfolgt der Ausruf *o*, sechsmal *ach*. Dominant sind Substantive aus dem Wortfeld „Strafe", das durch nicht weniger als zehn verschiedene Lexeme konstituiert wird (*Schmerzen*, *Pein*, *Qualen*, *Plagen*, *Not*, *Banden*, *Ketten*, *Leid*, *Glut*, *Strafe*) und insgesamt 15-mal im Text erscheint. Die Gegenseite, das Wortfeld „Erlösung", ist dagegen nur fünfmal präsent (*ewige Ruh'*, *himmlische Freud'*, *Himmel*, *ewige Freude*, *himmlisches Reich*). Dementsprechend sind die stimmlichen Äußerungen der Menschen *rufen* und *flehen*, die der Seelen *seufzen* und *weinen*.

Der erste, an die Gemeinde gerichtete Teil des Liedes (Str. 1–3) führt mitten hinein in das Purgatorium. Das, was Menschen nicht möglich ist, mag den mitfühlenden *christlichen Herzen* gelingen: Sie sollen *die Schmerzen der leidenden Seelen* und die *Not der armen Gefangenen betrachten*, deren *Plagen sehen* und *ihr Klagen hören*. Der Grund für die zu erleidenden *Schmerzen und Peinen* der Seelen ist die noch abzuleistende *zeitliche Schuld*. Bei dieser Ableistung können die am Ende des Abschnitts angesprochenen *Freunde*, *Verwandte* und *Bekannte* mit *Beten und Fasten* behilflich sein (dreimal ergeht die dringliche Aufforderung *helfet*). Der zweite Teil (Str. 4–5) setzt diese Hilfe zumindest hinsichtlich des Betens in die Tat um. Er ist ein dringendes Gebet zu *Jesus*, dem *Vater der Armen*.[26] Motive dieses Gebetes sind einerseits die Barmherzigkeit Jesu (Str. 4), andererseits der Hinweis auf die schon erfolgte Erlösung durch seinen Kreuzestod (Str. 5), wobei das am *Kreuze vergossene Blut* als *Tau der Erquickung in brennender Glut* erscheint. Der dritte Teil (Str. 6) richtet sich nun an die Seelen selbst, die zur Hoffnung ermutigt werden: *Nicht ewig wird quälen die Strafe, bald öffnet der Himmel sich euch*. Sollten sie dann im *himmlischen Reich* angelangt sein, dann mögen sie ihrerseits auch der jetzt für sie Bittenden gedenken.

Vergleicht man diesen Text mit seiner barocken Vorlage in *Mainz 1725, so zeigen sich bei aller Gemeinsamkeit, die beide Fassungen gegenüber der aufklärerischen Version des Liedes miteinander verbindet, doch deutliche Bearbeitungsspuren. Zunächst fällt auf, dass die Restauration das Barocklied um zwei Strophen kürzt. Motivisch betreffen diese Kürzungen zum einen das Bild des „Fege*feuers*", das sich in *Mainz 1865 nur noch in der *brennenden Glut* (Str. 5,3) findet, das in der älteren Version dagegen das ganze Lied durchzieht (*Flammen* in Str. 1,3; 5,6; *Feuer* in Str. 4,3; 7,6; 8,1) und in Strophe 5 besonders drastisch

[26] Die Bezeichnung „Vater der Armen" für Christus war den Gläubigen aus der „Namen-Jesu-Litanei" vertraut, die meist fester Bestandteil der Gebetsliteratur speziell für die „Armen Seelen" war, vgl. etwa „Armer-Seelen-Monat oder dreißigtägige Andachtsübung zum Troste der armen Seelen im Fegfeuer" (*Schaffhausen 1860), 237.

dargestellt wird (*brennende Kohlen* und *glühender Rost*). Dementsprechend ist im Barocklied auch die das Feuer verlöschende Wirkung des Blutes Christi stärker hervorgehoben: *die Wunden lass' bluten* […] *und lösche die Flammen, die brennende Glut*. Zum anderen wird in der Restaurationsfassung mit dem Verzicht auf die ursprüngliche Strophe 7 die Zuversicht auf die Wirkung des fürbittenden Gebets erheblich gedämpft. Während sich das Barocklied erneut an die in Strophe 1 apostrophierten *Hertzen* wendet und vertrauensvoll feststellen kann, dass deren *Seufftzen und Betten* den Armen Seelen tatsächlich nutzt (*Ach! sehet ihr Hertzen! / Den Peinen und Schmertzen / der leydenden Seelen macht JEsus ein End* [Str. 7,1–3]), begnügt sich die Fassung aus dem 19. Jahrhundert mit der Hoffnung auf deren baldige Errettung: *O hoffet, ihr Seelen! Nicht ewig wird quälen / Die Strafe, bald öffnet der Himmel sich euch.* Möglicherweise hängen mit diesem unterschiedlich ausgeprägten Vertrauen auf die Wirkung des Gebetes auch die unterschiedlichen Schlusswendungen der beiden Versionen zusammen. Während die Restauration eine Gegenleistung der erlösten Seelen erwartet (*Dann denket auch unser im himmlischen Reich*), kann das Barocklied sich vorbehaltlos mit ihnen freuen: *Gereinigte Seelen! geniesset die Ruh*.

4 „Auch der süßen Mutter Schmerzen stellen wir Dir bittend vor" (*Mainz 1952)

Das Ketteler'sche Restaurationsgesangbuch blieb in Mainz über 70 Jahre in Gebrauch. Und auch als 1935 unter Bischof Ludwig Maria Hugo (1871–1935) ein neues Gesangbuch erschien, war man bemüht, „die Eigenart des alten Gesangbuch zu wahren"[27]. Von der mittlerweile erstarkten Liturgischen Bewegung findet sich hier keine Spur. Bischof Hugo, der „ängstlich darauf bedacht [war], keine theologischen Neuansätze aufkommen zu lassen"[28], verharrte in den Frömmigkeitsvorstellungen des 19. Jahrhunderts. Sein Nachfolger Albert Stohr (1880–1961) dagegen stand der Liturgischen Bewegung aufgeschlossen bis freundlich gegenüber.[29] Das in seinem Auftrag erschienene erste Mainzer Nachkriegsgesangbuch (*Mainz 1952) gibt sich trotzdem sehr zurückhaltend. In dem von Stohr unterzeichneten Vorwort heißt es: „Neuere Bestrebungen, die gute Gründe für sich haben, aber noch zu sehr umstritten sind, blieben ausgeschlossen; denn Gesangbücher dürfen kein Experimentierfeld werden." Für

27 *Mainz 1935 Vorwort.

28 Kirche auf dem Weg. Das Bistum Mainz, Bd. 5: 19. und 20. Jahrhundert, unter Mitwirkung von Friedhelm Jürgensmeier u. a., Strasbourg 1995, 28.

29 Davon zeugt das Vorwort, das er für Romano Guardinis Programmschrift verfasste, mit der dieser die unter den Verdacht des Sektierertums geratene Liturgische Bewegung verteidigte; vgl. Romano Guardini, Ein Wort zur Liturgischen Frage. Mit einem Geleitwort des Bischofs von Mainz, Mainz 1940.

die uns interessierende Thematik gibt es vorsichtige Innovationen lediglich in der Rubrik „Tod und Ewigkeit". Sie umfasst vier Lieder, von denen drei der Kategorie *memento mori* bzw. *ars moriendi* zuzuordnen und allesamt älteren Datums sind,[30] nur das vierte ist ein zeitgenössisches Stück, das „Lied von der Wiederkunft des Herrn" *Komm, Herr Jesus, komm* von Maria Luise Thurmair (1921–2005).[31] Gebete für Verstorbene finden sich ausschließlich in der traditionellen Rubrik „Armeseelenlieder" (Nr. 473–476), deren vier Stücke allesamt aus dem Ketteler'schen Gesangbuch (*Mainz 1865) übernommen sind – hier scheint die Tradition trotz der Erfahrungen zweier Weltkriege und der theologischen Aufbrüche in der Liturgischen Bewegung weitgehend stabil.

Als Beispiel sei hier ein Lied angeführt, das von Heinrich Bone stammt (*Cantate 1847) und mit einigen Veränderungen zunächst ins Ketteler'sche (*Mainz 1865) und von dort aus unverändert ins Stohr'sche Gesangbuch (*Mainz 1952) übernommen wurde. Mit dann allerdings erheblichen Veränderungen geht es in den Mainzer Eigenteil des aktuellen *Gotteslob* (*GL^2 Mz 2013) ein.[32]

***Mainz 1952, Nr. 475**

1. Herr, gib Frieden dieser Seele,
nimm sie auf zum ew'gen Licht,
schenk Erbarmen ihr und zähle,
Vater, ihre Mängel nicht.

2. Gib ihr, was Dein Sohn erworben
durch sein schweres Kreuz und Leid,
durch den Tod, den er gestorben:
Gnade und Gerechtigkeit.

3. Wasche, Herr, in deinem Blute
sie von allen Flecken rein;
Dein Verdienst komm ihr zu Gute;
Jesus, laß sie bei Dir sein.

***GL^2 Mz 2013, Nr. 907**

1. Herr, gib Frieden diesem Menschen,
sei ihm gnädig im Gericht,
gib ihm teil an deinem Leben,
nimm ihn auf ins ewge Licht.

2. Schließe ihn in deine Arme,
sein Versagen sieh nicht an
und vollende voll Erbarmen,
was er Gutes hat getan.

30 Nr. 497: *Mitten in dem Leben* (nach dem *Media vita*); Nr. 498: *Ich danke Dir für Deinen Tod* (nach Angelus Silesius) und Nr. 499: *Mein Testament soll sein am End'* (nach Köln 1700).

31 Zu dem Lied, das in seiner Erstfassung noch deutlich unter dem Eindruck der Verbrechen des NS-Regimes und der Zerstörung Deutschlands zu stehen scheint, vgl. Ansgar Franz, „Es mag sein, dass alles fällt". Krisen, Kriege und Seuchen im Spiegel von Kirchenliedern, in: LJ 73 (2023) 110–126, hier: 123–126.

32 Vgl. zur Entstehung und Wirkungsgeschichte des Liedes Schmidt, Gegen den Reiz der Neuheit (s. Anm. 24) 165–175. 200–202; Fischer – Schmidt, Mein Testament (wie Anm. 9) 229–246; Alexander Zerfass, Herr, gib Frieden diesem Menschen, in: Mechthild Bitsch-Molitor u. a. (Hgg.), Die Lieder des Mainzer Gotteslob. Geschichte – Musik – Spiritualität, Ostfildern 2022, 817–822.

4. Auch der süßen Mutter Schmerzen
stellen wir Dir bittend vor,
wie sie mit durchbohrtem Herzen
zu dem Kreuze blickt empor.

5. Ach, durch Deines Sohnes Leiden
und durch seiner Mutter Schmerz,
Vater, nimm zu ew'gen Freuden
diese Seele himmelwärts.

3. Schau auf deines Sohnes Schmerzen,
der für ihn trug Kreuz und Leid;
mit ihm lass ihn auferstehen,
führe ihn zur Seligkeit.

4. Herr, wir klagen und wir trauern,
weil wir nur das Sterben sehn,
doch dein Wort stärkt uns im Glauben,
dass wir mit ihm auferstehn.

In der Fassung *Mainz 1952 hat das Lied sechs Strophen mit jeweils vier paargereimten Versen. Die erste, an den *Vater* gerichtete Strophe setzt ein mit der Anspielung auf zwei hochkarätige Texte der katholischen Begräbnisliturgie, dem Introitus des Requiems („Herr, gib ihnen die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihnen") sowie dem *De profundis* (Ps 130,3: „Wenn du die Sünden nicht vergessen könntest, Herr, * Herr, wer noch könnte dann bestehen?").[33] Die Strophen 2 und 3 bringen das traditionelle Motiv der Erlösung durch Christi Kreuzestod, wobei sich relativ unvermittelt ein Adressatenwechsel ergibt: Ist die Bitte um *Gnade und Gerechtigkeit* wie in Strophe 1 an den Vater gerichtet, ruft Strophe 3 nun *Jesus* an, er möge in seinem *Blute* die Seele *von allen Flecken* reinwaschen. Wer eine trinitarische Struktur vermutend in der folgenden Strophe einen Hinweis auf den Heiligen Geist erwartet, sieht sich getäuscht. Strophe 4 erinnert im Stil des *Stabat mater* an die *Schmerzen* der mit *durchbohrtem Herzen* unter dem Kreuz ihres Sohnes ausharrenden *süßen Mutter*. Die Anrederichtung bleibt unklar. Die Schlussstrophe, nun wieder eindeutig an den *Vater* gerichtet, bittet darum, die *Leiden* des *Sohnes* und – mit diesen quasi parallelisiert – die *Schmerzen* der *Mutter* als Sühne für die Sünden anzunehmen und die *Seele himmelwärts* zu führen.

Die aktuelle Version im Mainzer Eigenteil des Gotteslob von 2013 (*GL^{2} Mz 2013), die wortgleich aus dem Anhang des Vorgängerbuches von 1975 übernommen wurde,[34] wahrt zwar durch das Incipit und die melodische Fassung eine gewisse Kontinuität, setzt aber völlig andere Akzente. Zunächst fällt im ersten Vers der Wechsel von *dieser Seele* zu *diesem Menschen* auf – eine in den 1970er Jahren oft bei Kirchenliedern vorgenommene Änderung, die einen an-

[33] Übersetzungen nach Anselm Schott, Römisches Meßbuch, Freiburg 1942, [171] und [200].

[34] Vgl. *GL^{1} Mz 1975, Nr. 926.

geblich hellenistischen Leib-Seele-Dualismus überwinden wollte.[35] Gravierender ist jedoch die schon im zweiten Vers vorgenommene Ort- und Zeitverschiebung: Die Bitte um *Frieden* bezieht sich nicht auf die eine (längere oder kürzere) zeitliche Sündenstrafe abbüßende Seele im Fegefeuer, sondern auf den Menschen vor Gottes Gericht. Ein Purgatorium hat in dem Lied keinen Ort mehr. Entsprechend ist in Strophe 2 nicht nur vom *Versagen* des/der Verstorbenen die Rede, sondern auch davon, was er/sie *Gutes* getan hat. In Strophe 3 kommen nicht nur Jesu *Kreuz und Leid* in den Blick, sondern auch seine *Auferstehung* und Erhöhung (*Seligkeit*). Der Verweis auf die Schmerzen Mariens, der die Mutter Jesu quasi zu einer Miterlöserin stilisierte, ist ersatzlos gestrichen. Insgesamt ist die Atmosphäre des Liedes vom Vertrauen auf die Nähe Gottes (*schließe ihn in deine Arme*)[36] und der Hoffnung auf die Auferstehung (*lass ihn auferstehen*) geprägt. Die letzte Strophe richtet den Blick auf die Lebenden. Anders als die Aufklärung, die den Tod und das Geschick der Toten nutzte, bei den Hinterbliebenen einen gottgefälligen Lebenswandel anzumahnen,[37] wird hier deren *Klagen und Trauern* Raum gegeben sowie der Überzeugung, dass Gottes *Wort im Glauben stärkt*.[38] Mit der Hoffnung, dass auch die Singenden dereinst auferstehen werden, schließt das Lied.[39]

35 Vgl. dazu die Überlegungen bei Alex Stock, „Und die alten Lieder singen". Umgangsweisen mit der Liedtradition bei der Entstehung des Einheitsgesangbuches „Gotteslob", in: LJ 45 (1995) 18–31. Am Beispiel des Liedes *O heilge Seelenspeise*, das in *GL[1] mit dem Incipit *O wunderbare Speise* erschien, kritisiert Stock zu Recht die bisweilen erkennbare Kurzsichtigkeit kirchlicher Selbstmodernisierungsversuche.

36 Die Bitte evoziert das Bild von der Heimkehr des verlorenen Sohnes in Lk 15.

37 Siehe oben S. 392 f.

38 Die ältere katholische Tradition hätte statt der Dimension „[Gottes] Wort" vermutlich eher „Sakrament" als glaubensstärkend angeführt.

39 Schmidt, Gegen den Reiz der Neuheit (s. Anm. 24), 201 f. zeigt anhand der Protokolle der Gotteslob-Kommission, dass die Doppeldeutigkeit des Pronomens „ihm" im letzten Vers (*mit ihm auferstehn* kann sich sowohl auf Christus als auch auf den Verstorbenen beziehen) bewusst in Kauf genommen wurde.

5 „Herr, gedenke doch der Namen“ (*GL² Mz 2013)

Die Rubrik „Tod und Vollendung“ des Mainzer Eigenteils umfasst zehn Strophenlieder.[40]

Nr.	Incipit	Text / Melodie	Jh. (Text)	Konfession
900	O heiligste Dreifaltigkeit, nimm auf, die von uns gehen	(1662) 1865/1713 *nach Wilhelm Nakatenus*	17. Jh.	kath.
901	Die Herrlichkeit der Erden	1650/15. Jh. *Andreas Gryphius*	17. Jh.	ev.
902	Wie sollen wir es fassen, was nicht zu fassen ist	2003/1603 *Eugen Eckert*	21. Jh.	ev.
903	Herr, aus der Tiefe ruf ich dir	1778/1637 *nach Ps 130*	18. Jh.	kath.
905	Du kannst nicht tiefer fallen	1941/1979 *Arno Pötzsch*	20. Jh.	ev.
906	Vater, du schenkst alles Leben, dass es heimkehrt in dein Licht	1974/1865 *anonym*	20. Jh.	kath.
907	Herr, gib Frieden diesem Menschen	1974 (1847)/1865 *nach Heinrich Bone*	20. Jh.	kath.
908	Gott, du Geheimnis, ewig unergründet	20. Jh./1640 *Jörg Zink*	20. Jh.	ev.
909	Herr, gedenke doch der Namen	1984 (1960)/1960 *Jürgen Henkys nach Matthaeus Verdaasdonk*	20. Jh.	ev./(kath.)
910	Wir sind mitten im Leben zum Sterben bestimmt	1970/1970 *Lothar Zenetti*	20. Jh.	kath.

Sieben dieser Lieder sind zeitgenössische Dichtungen aus dem 20. bzw. 21. Jahrhundert, nur drei haben ihre Wurzeln im 17. bzw. 18. Jahrhundert. Von diesen älteren Liedern stammen zwei aus katholischer, eines aus evangelischer Tradition. Bei den zeitgenössischen Stücken ist das Konfessionsverhältnis (fast) ausgeglichen: drei sind katholischen Ursprungs, drei evangelischen, wobei Nr. 909 eine niederländische katholische Vorlage hat. Fragt man nach den unterschiedlichen Liedtypen, so zeigt sich: Nr. 901, das bekannte Lied von Gryphius, ist ein klassisches *memento mori*; die Nrr. 905, 906, 908 und 910 wollen ange-

[40] Nr. 904 ist ein Ruf nach Joh 11,25, der im katholischen Begräbnisritus am Grab erklingt.

sichts des Todes das Vertrauen auf Gott stärken, gehören also im weiten Sinn zum Typ der *ars moriendi*; Nr. 902 soll die Hinterbliebenen trösten (der Verstorbene und sein Geschick kommen nicht in den Blick); Nr. 903 ist eine aus der Aufklärung stammende Liedfassung von Ps 130, die in einer Schussstrophe eine kurze Fürbitte für die *Seelen, die aus dieser Zeit von ihrem Leib geschieden* anfügt. Drei Lieder sind als Ganze „Gebete für die Verstorbenen": *O heilgste Dreifaltigkeit, nimm auf, die von uns gehen* (Nr. 900), eine Überarbeitung aus *Mainz 1865; *Herr, gib Frieden diesem Menschen* (Nr. 907), ein Lied, das zwar auf Heinrich Bone zurückgeht, das aber, wie wir oben gesehen haben, in den 1970er Jahren grundlegend neu gefasst wurde, und schließlich *Herr, gedenke doch der Namen* (Nr. 909), das im Folgenden kurz vorgestellt werden soll. Die Wahl fiel auf dieses Stück, weil es eine Besonderheit des Mainzer Liedteils widerspiegelt, der sich durch eine bemerkenswerte Internationalisierung auszeichnet. Von den etwa 185 Liedern des Mainzer Eigenteils gehen fast 30 Liedtexte auf fremdsprachige Vorlagen zurück, allein 15 haben ihren Ursprung in den Niederlanden. 14 Übertragungen fremdsprachiger Lieder stammen von dem evangelischen Hymnologen Jürgen Henkys (1929–2015), dem es gelingt, die Lieder mit großer Sensibilität für die poetischen Strukturen und die biblischen Zwischentöne in die deutsche Sprache zu übersetzen.

Herr, gedenke doch der Namen basiert auf dem niederländischen Lied zu Allerseelen des Juristen und engagierten Katholiken Mattheus Verdaasdonk (1918–1966), das seinerseits unüberhörbar Motive der mittelalterlichen Sequenz *Dies irae* verarbeitet.[41] Henkys gelingt es, in seiner deutschen Übertragung diese Anspielungen zu bewahren.

GL² Mz 2013, Nr. 909

1. Herr, gedenke doch der Namen
derer, die gestorben sind,
und vergiss nicht, wie sie kamen:
Schritt vor Schritt im Gegenwind,
übers Feld der langen Leiden,
durchs Gehölz der Einsamkeit,
sehnlich immer hoffend, ihnen
sei ein Vaterhaus bereit.

Sequenz *Dies irae*

9,1 recordare, Iesu pie

[41] Zur Sequenz vgl. Fidel Rädle, „Dies irae", in: Hansjakob Becker u. a. (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, Bd. 1 (Pietas Liturgica 3), St. Ottilien 1987, 331–340; Ansgar Franz, Präzedenzfälle vor dem Jüngsten Gericht, in: HlD 75 (2021) 234–244.

2.	Herr, gedenke, wie sie lauschen, wie sie im Verlies der Nacht Rufe mit der Leere tauschen, ohne Anwalt, ohne Macht.	**7,2**	quem patronum rogaturus?
	Du kannst in Gesichtern lesen:	**5,1**	Liber scriptus proferetur
	Narben, Runzeln, bis ins Grab	**5,2**	in quo totum continetur
	schuldzerrissne Menschenwesen. Wisch doch Schuld und Tränen ab.		
3.	Der Maria hat vergeben	**13,1**	qui Mariam absolvisti
	und den Räuber hoffen hieß:	**13,2**	et latronum exaudisti,
	Lass die Toten mit dir leben,	**13,3**	mihi quoque spem dedisti
	nimm sie auf ins Paradies. Herr, gedenke ihrer Namen. Wenn du richtest, sprich sie los. Decke alle ihre Schulden, birg ihr Haupt in deinen Schoß.		
4.	Wohin soll der Mensch sich kehren,	**7,1**	quid sum miser tunc dicturus
	wenn er, ins Gericht gestellt, deine Liebe muss entbehren, weil der Zorn das Urteil fällt?	**1,1**	Dies irae, dies illa
	Sieh die Angst in seinen Augen, hör, wie ihm die Stimme bricht. Herr, lässt du dich nicht bewegen – einen Andern hat er nicht.		

Anders als das *Dies irae*, das dem Gebet an den Richter eine eindrucksvolle Schilderung des Weltenendes voranstellt, ist das Lied von Anfang an ein Gebet, und zwar eines, das nicht für sich selbst, sondern für alle Verstorbenen bittet. Dabei bildet der Vers *pie Iesu recordare* („bedenke, gütiger Jesus“), mit dem der Beter der Sequenz Jesus an dessen eigenen mühevollen Lebens- und Leidensweg erinnert, hier nun programmatisch gewendet den Auftakt: Der Herr möge sich des Lebens- und Leidensweges der Verstorbenen erinnern. Dabei ist der *Name* im Resonanzraum der Bibel nicht die zufällige Benennung einer Person, sondern gehört zum Wesen des Menschen. Die Bilder der ersten Strophe charakterisieren den Weg als durch Einsamkeit und Leiden gekennzeichnet. Die einzige Hoffnung auf diesem Weg ist der, der diesen Weg selbst gegangen ist, der vorausgegangen ist, um Wohnungen im himmlischen *Vaterhaus* zu bereiten (Joh 14,2). Strophe 2 lenkt nach der Rückblende auf das vergangene Leben der Verstorbenen die Aufmerksamkeit des *Herrn* auf deren gegenwärtiges Geschick.

Ihr Grab ist ein Verlies, aus dem es aus eigener Kraft kein Entrinnen gibt, in dem ihr Rufen verhallt, ohne Antwort zu finden. Sie sind hier ohne Macht, ohne Anwalt – *quem patronum rogaturus?* („wen soll ich als Anwalt in meiner Sache angehen?") heißt es im *Dies irae*. Anstatt beim Gericht aus dem Lebensbuch der Verstorbenen zu lesen – *Liber scriptus proferetur / in quo totum continetur* („Ein geschriebenes Buch wird hervorgeholt werden, in dem alles verzeichnet ist") – möge der Richter in ihren Gesichtern lesen, deren *Narben* von den Verletzungen, deren *Runzeln* von den Mühen und Erschöpfungen zeugen. Die Schlussbitte der Strophe: *Wisch doch Schuld und Tränen ab* nimmt das biblischen Motiv aus Offb 7 auf: „Gott wird alle Tränen aus ihren Augen abwischen."

Strophe 3 nennt die aus dem *Dies irae* bekannten Exempel der Maria Magdalena und des mit Jesus gekreuzigten Räubers, die dem mittelalterlichen Beter Anlass zur Hoffnung werden (*mihi quoque spem dedisti*; „[damit] hast du auch mir Hoffnung gegeben"). Im Lied wird durch die Formulierung *der den Räuber hoffen hieß* ebenfalls nachdrücklich die Hoffnung zur einzigen Möglichkeit der Rettung erhoben: Dass die Toten leben, liegt allein in der Macht des der Namen gedenkenden Richters. Die Bitte *birg ihr Haupt in deinen Schoß* nimmt das jüdisch-altchristliche Bild des Ruhens der Toten im Schoß Abrahams auf und spitzt es christologisch zu: Der Richter erscheint hier wie eine Mutter, die ihre untröstlichen Kinder tröstend umfängt.

Die Schlussstrophe setzt mit der Dramatik des Gerichts ein, mit dem *Zorn*, der im *Dies irae* den Auftakt bildete: *Wohin soll der Mensch sich kehren, / wenn er, ins Gericht gestellt, / deine Liebe muss entbehren, / weil der Zorn das Urteil fällt?* Die Frage enthält unausgesprochen die harte Alternative: „Entweder gibt es unter den Worten *Gericht / Zorn / Urteil* (4,1 f.) die völlige Ausweglosigkeit und Hoffnungslosigkeit oder unter dem Vorzeichen der *Liebe* (4,2) eine unendliche Perspektive."[42] Dass die Hoffnung des Beters einzig und allein auf dem Richter selbst liegt, wird in einem rhetorischen Bedingungssatz formuliert, der – durch die Anrede *Herr* noch intensiviert – zum Appell wird: *Herr, lässt du dich nicht bewegen – einen Andern hat er nicht*.

Die exemplarische Tiefenbohrung innerhalb der Mainzer Gesangbuchgeschichte konnte zeigen, dass der im Stammteil des *Gotteslob* (2013) offensichtliche Traditionsabbruch in der Rubrik „Tod und Vollendung" kein Einzelfall ist, sondern sich analoge Phänomene auch in früheren Epochen aufzeigen lassen, nämlich zwischen Barock und Aufklärung einerseits und Aufklärung und

[42] Paul Deselaers, „Herr, gedenke doch der Namen". Von der Suche nach spirituellen Eigenschaften des Neuen Geistlichen Liedes, in: Siri Fuhrmann – Annette Albert-Zerlik (Hgg.), Auf der Suche nach dem neuen geistlichen Lied. Sichtung – Würdigung – Kritik (Mainzer Hymnologische Studien 19), Tübingen 2006, 163–176, hier: 171.

Restauration andererseits. Das durchaus Neue des gegenwärtigen Prozesses ist allerdings die deutliche konfessionelle Konvergenz. Barock und Restauration wollten zur Abwehr einer reformatorischen Theologie und Frömmigkeit bzw. zur Bewältigung der Folgen der Säkularisation ein katholisches Profil (bzw. das, was sie darunter verstanden) schärfen und profilierten darum in ihrem Liedbestand das Gebet für die Armen Seelen im Fegefeuer. Die Aufklärung war zwar darauf bedacht, die barocke Emotionalität in vernünftige Bahnen und den Blick von den jenseitigen Strafen auf den diesseitigen Lebenswandel zu lenken, doch stellte sie das Purgatorium prinzipiell nicht in Frage. Die Lieder des *Gotteslob* dagegen kennen kein Fegefeuer mehr.[43] Da, wo älteres Liedgut aufgegriffen wurde, wird es so bearbeitet, dass sich das fürbittende Gebet nicht auf die Armen Seelen im Purgatorium, sondern auf die Verstorbenen im Gericht bezieht. Dementsprechend kann sich das *Gotteslob* unbefangen auch evangelischen Liedern öffnen. Dass mit dem Liedtext des Konvertiten Peter Gerloff (*GL^2 504) genuin evangelische Vorstellungen nun auch „aus den eigenen Reihen" in ein katholisches Gesangbuch eingebürgert werden, besiegelt die konfessionelle Konvergenz im Kirchenlied. Hermann Kurzke hatte recht: „Das Evangelische ist hier kein Feindgebiet mehr, sondern ein selbstverständlicher Bereich des Katholischen."

[43] Anders der Katechismus der Katholischen Kirche (1992), Nr. 1030–1032, vgl. URL: https://www.vatican.va/archive/DEU0035/__P2T.HTM [Abruf: 9. April 2024].

Quellenverzeichnis

**Augsburg 1803*
Königliche Halszierde einer Gott liebenden Seele, in sich begreifend die auserlesensten Morgen= Abend= Meß= Beicht= und Kommunion=Gebether, Andachten zu dem hochwürdigsten Sakramente des Altars, der allerheiligsten Dreyfaltigkeit, und dem süßen Namen Jesu, Leiden Christi, zu der Mutter Gottes, den heiligen Engeln und Heiligen Gottes, wie auch für die armen Seelen in dem Fegfeuer. Nebst einigen Tagzeiten, Litaneyen und andern sehr nützlichen Gebethern. Allen christlichen Herzen zur Erweckung größerer Andacht zusammengetragen, und mit dem Kern aller Gebether vermehret. Neue, durchaus verbesserte Auflage. Augsburg 1803.

**Cantate*
Cantate! Katholisches Gesangbuch nebst Gebeten und Andachten für alle Zeiten und Feste des Kirchenjahres. Nach den alten, sonst allgemein gebräuchlichen Gesängen und Andachten, sowie nach dem lateinischen Kirchenritus bearbeitet von Heinrich Bone. Mainz 1847.

**GL[1]*
Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Stammausgabe, Stuttgart 1975.

**GL[1] Mz*
Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Mainz, Mainz 1975.

**GL[2] Mz*
Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für das Bistum Mainz. Herausgegeben von den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Mainz 2013 [6. Auflage 2021].

**Mainz 1605*
Catholisch Cantual oder Psalmbüchlein: Darinnen viel Lateinische vnnd Deutsche/ aber meistentheils alte Catholische Gesänge begriffen/ welche man auff die fürnembsten Fest deß gantzen Jahrs/ auch bey dem Ampt der H.Meß/ Processionen/ vnd sonst/ zusingen pflegt. Jetzt von Newem ubersehen/ verbessert/ vnd in seine Ordnung gebracht vnd gestelt: Ein jedes mit seinen Noten unnd Melodey: Außtheylung sampt einem Ordentlichen Register. Gedruckt in der Churfürstlichen Statt Meyntz/ durch Balthasar Lippen/ Im Jahr 1605.

**Mainz 1705*
Allgemeines Gesang=Buch/ In welchem Die außerlesenste so wol alte als neue Lieder/ so in den Mayntzischen/ Cöllnischen/ Trierischen/ Würtzburgischen und Speyrischen

Gesang=Bücheren Verfasst und begriffen/ in dieses allgemeine Gesang=Buch zusammen gesetzt/ und mit Notten gezieret seynd. Mit beyfügung der jenigen newen Lieder/ so in obgemelten Ertz= und Bistumben dieser Zeit üblich/ und dannoch in keinem deren Gesangbüchern zu finden seynd. Auß sonderbahrer Bewilligung eines Hochw. Vicariats zu Mayntz im gantzen Ertz=Stifft in Kirchen und Schulen zu gebrauchen. Mäyntz im Jahr 1705 [1. Auflage 1683].

**Mainz 1725*
Mission-Büchlein Zur Grösserer Ehr Gottes und Hülff der Seelen. In diese Form gerichtet Von denen PP. Missionariis Societatis Jesu, Provinciae Rheni Superioris. Mayntz 1725.

**Mainz 1787*
Neues christkatholisches Gesang= und Gebetbuch für die mainzer Erzdiözes. Mit Erlaubniß der Obern, Mainz 1787 [Hg. Ernst Xaver Turin].

**Mainz 1865*
Katholisches Gebet- und Gesangbuch für die Diöcese Mainz. Herausgegeben im Auftrage des Hochwürdigsten Herrn Wilhelm Emmanuel [Ketteler], Bischof des heiligen Stuhles von Mainz, Mainz 1865.

**Mainz 1935*
Gelobt sei Jesus Christus! Gebet= und Gesangbuch für das Bistum Mainz. Herausgegeben vom Bischöflichen Ordinariat, Mainz 1935.

**Mainz 1952*
Gelobt sei Jesus Christus. Gebet= und Gesangbuch für das Bistum Mainz. Herausgegeben vom Bischöflichen Ordinariat, Mainz 1952.

**Schaffhausen 1860*
Armer-Seelen-Monat oder dreißigtägige Andachtsübungen zum Troste der armen Seelen im Fegfeuer. Bestehend in Betrachtungen, Gebeten, Beispielen und Hilfeleistungen zu deren baldiger Erlösung, auf jeden Tag des November-Monats. Nach der dritten italienischen Ausgabe bearbeitet und mit auf diese Andacht bezüglichen Morgen=, Abend=, Beicht=, Kommunion=, Meßgebeten, sowie mit den vorzüglichsten approbirten Ablaßgebeten vermehrt. Verantwortet von P. Lauzenz Hecht, Benediktiner des Stifts Einsiedeln, Schaffhausen 1860.

Verstorbenen-Beziehung als personalisierte Hoffnung über den Tod hinaus

Ottmar Fuchs

1 Kleine Bestandsaufnahme der Totenbeziehung

Unter Menschen, die geliebt wurden und lieben können, wird der geliebte Mensch so geliebt, dass sein Dasein unbedingt ersehnt und erwünscht ist. Wer liebt, will, dass der geliebte Mensch ist, dass er da ist, dass er lebt, dass er vorhanden ist. Das Beste, was Menschen passieren kann, ist, dass sie von Anfang an ersehnt sind und dass es ihr Sein gibt, weil sie erwünscht sind. Viele Menschen bleiben mit geliebten Verstorbenen in entsprechender Zwiesprache, weil ihre Liebe weiterhin nicht auf ihr Sein verzichten kann. In vielen Gedichten und Erzählungen, in Prosa und Poesie, kommt dieses Verhältnis von Unendlichkeit und Liebe, von Liebe und Sein-haben-Wollen zum Ausdruck.[1] Das tun nicht nur Kinder ausgiebig, sondern auch Erwachsene, dass sie im Gespräch bleiben mit ihren Lieben.

Leider habe ich keine empirischen Untersuchungen zur Hand,[2] die meine Vermutung belegen könnten: Es ist für viele Menschen ganz wichtig, mit ihren geliebten Verstorbenen weiterhin in einem Kontakt zu sein, sie um Rat zu fragen, an ihren Gräbern mit ihnen Zwiesprache zu halten, oder auch mit Hilfe ihrer Fotografien zuhause. Es ist so: Die Liebe kann die Verstorbenen nicht zugrunde gehen lassen. Irgendwie sind sie gegenwärtig, etwa mit dem Fingerzeig nach oben und der Hoffnung, dass sie das, was jetzt ist, auch irgendwie miterleben, dass sie sich mit den Lebenden freuen und mit ihnen trauern. Liebe kann man

[1] Vgl. Ottmar Fuchs, Im Raum der Poesie. Theologie auf den Wegen der Literatur (Theologie und Literatur 23), Ostfildern [2]2015, 30–34.

[2] Zum diesbezüglich wenig aufschlussreichen Zustand vgl. Margaret Stroebe u. a., Continuing Bonds in Adaptation to Bereavement, in: Clinical Psychology Review 30 (2010) 259–268. – Hilfreiches und Weiterführendes zu diesem Thema findet sich im vorliegenden Sammelband bei Juan Rego (S. 359–380) und Rupert M. Scheule (S. 307–322).

DOI 10.17438/978-3-402-25136-2

nicht begraben,[3] das scheint eine verbreitete Einstellung zu sein, weit über die gefassten Religionen hinaus.

Vielerorts haben sich symbolische Formen entwickelt, in der sich diese Sehnsucht ausdrückt, z. B. in Todesanzeigen,[4] Sterbebildern bzw. Totenzetteln[5] und in Grabinschriften. Dabei steht auch eine genauere Wahrnehmung der Volksfrömmigkeit an, sowohl der kirchennahen wie auch der nebenkirchlichen und der nichtchristlichen bzw. säkularen Religiositäten und Spiritualitäten.[6] Eine Zusammenarbeit mit den volkskundlichen Wissenschaften ist ebenfalls nötig.[7]

Im Blick auf die Totenzettel, die je nach Brauch bei der Beerdigung, beim Trauergottesdienst oder beim Trauermahl verteilt werden, fällt bereits die beeindruckend vielfältige Beziehungsstruktur auf, in die dort der verstorbene Mensch aufgenommen wird. In differenzierten Sprechakten reden die Trauernden mit den Toten, spricht der tote Mensch seinerseits mit den Trauernden.[8] Der verstorbene Mensch spricht aber auch mit Gott, wie auch die Trauernden mit Gott sprechen, um darin ihre Wertschätzung des Toten sowie ihre Hoffnung auszudrücken. Auch spricht Gott mit den Trauernden, um ihnen angesichts des verstorbenen Menschen und seiner Auferstehung Hoffnung zu machen. Der Ausdruck dieser Beziehungen vollzieht sich im sprachlichen Medium von Sprüchen, Bibelworten, Gebeten und Gebetsrufen. Es begegnen häufig direkte Anreden im Dreieck der beteiligten Kommunikatoren (Trauernde, verstorbener Mensch und Gott).

In starker Expressivität werden Dankbarkeit und Nicht-Vergessen-Wollen ausgedrückt, aber auch die Hoffnung, dass der verstorbene Mensch in die Versöhnung Gottes aufgenommen wird, ja jetzt schon bei ihm lebt und von daher seinerseits bereits wieder eine Beziehung zu den Lebenden eingenommen hat, von der man hofft bzw. im Glauben weiß, dass sie helfend, befreiend und einen guten Weg vorausgehend ist. Derartig leben dann die Verstorbenen in der Er-

3 Auf einer Holzgrabstele im oberfränkischen Lichtenfelser Friedhof.

4 Vgl. Hans-Jürgen Geischer, „Tod und Leben". Volksfrömmigkeit im Spiegel von Todesanzeigen, in: ThPr (1975) 225–271.

5 Vgl. Todesanzeigen und Totenzettel, in: Stimmen aus Maria Laach 85 (1913) 471–474.

6 Vgl. Michael N. Ebertz – Franz Schultheis (Hgg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern (Religion – Wissen – Kultur 2), München 1986; am Beispiel Peru vgl. Herbert Gimpl, Volksreligiosität und Pastoral im andinen Peru. Zugänge und Perspektiven einer Pastoral der Volksreligiosität (Dissertationen. Theologische Reihe 60), St. Ottilien 1993.

7 Vgl. Klaus Guth, Tod und Trauer aus volkskundlicher Sicht, in: LJ 44 (1994) 237–251.

8 So auch noch bei älteren Grabinschriften, in denen „die Verstorbenen den hinterbliebenen Angehörigen ihre Liebe und Gebet versprechen": Monika Ausel, Das christliche Todesverständnis im Spiegel der Friedhofs- und Grabmalgestaltung, in: Klemens Richter (Hg.), Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde (QD 123), Freiburg i. Br. u. a. 1990, 93–105, hier: 102.

innerung und im Herzen wie auch in der Lebensgestaltung der Lebenden weiter. So erweisen sich die Sterbebilder tatsächlich als die intensive Konzentration einer Beziehungsbehauptung, ja Beziehungssteigerung gerade in einer Situation, wo der tödlichste Beziehungsabbruch erlebt wird. Die Totenzettel sind aus dieser Perspektive in ihrer kommunikativen Lebendigkeit ein massives Aufbäumen gegen den lebenszerstörenden Tod und setzen damit einen vitalen Widerstand gegen das Vergessen der Verstorbenen und gegen ihre „zweite Tötung". Dies geschieht im Medium des Glaubens an einen Gott, der diesen Lebenszusammenhang mit den Toten garantiert und der diesbezüglich mit Hoffnung auf Erfolg anrufbar ist. So ist auf einem Sterbebild aus dem Jahr 1997 (!) zu lesen: „... denn alles lebt für Gott und wer in Gott stirbt, der bleibt in der Familie."

Aufschlussreich sind auch die Grabinschriften. In ihrer Untersuchung mit dem Titel „Monumente des Todes – Dokumente des Lebens?" kommt Monika Ausel zusammenfassend auf folgende Relationen: Die persönliche Wertschätzung der Toten zeigt sich zunächst darin, dass man sie niemals vergessen will. Dabei gibt es auch Anzeichen von Schuldgefühlen und Selbstvorwürfen, die (z. B. kompensiert in kostenaufwendiger Grabpflege und in regelmäßigen Grabbesuchen) irgendwie das Bedürfnis nach Wiedergutmachung ausdrücken. Eine andere Relation stattet die Verstorbenen mit einer besonderen Autorität aus, in der sie dann den Hinterbliebenen zur Verpflichtung werden, in ähnlicher Weise miteinander umzugehen, wie sie es getan haben (oder wie dies von den Lebenden projiziert wird).[9]

Die Volksreligiosität leistet sich dabei einen eigenartigen Widerspruch. Auf der einen Seite wissen sich die Gläubigen zum Beten für die Toten aufgefordert, auf der anderen Seite fordern die Gläubigen die Verstorbenen ihrerseits auf, für sie einzutreten und ihnen zu helfen. So bekunden die Gläubigen ihre Solidarität mit den Toten, erwarten wiederum aber auch Solidarität der Toten mit ihnen.[10] Merkwürdig ist die Beobachtung: Auch ältere Grabsteine (die Untersuchung reicht 90 Jahre zurück) drücken die sichere Hoffnung aus, dass die Verstorbenen ihres Heiles bei Gott sicher sind und von daher auch die Rolle der Fürsprecher:innen bei Gott übernehmen können.

> „Im Hinblick auf das Gottesbild war festzustellen, dass auch zu Zeiten eines allgemein verbreiteten Klimas der Gottesangst fatalistischer Prägung der Glaube an die Treue und erbarmende Liebe Gottes von Christen durchgetragen wurde."[11]

9 Vgl. Monika Ausel, Monumente des Todes – Dokumente des Lebens? Christliche Friedhofs- und Grabmalgestaltung heute (MThA 1), Altenberge 1988, 72 f.

10 Vgl. ebd., 71: Zuweilen findet sich dieses Paradox auf ein und demselben Grabstein.

11 Ebd. 83; vgl. auch Ausel, Todesverständnis (s. Anm. 8), 97.

Damit erweist sich der Friedhof tatsächlich als ein besonderer „Ort der Verkündigung“[12]. Auch die Zeitfrage bereitet offensichtlich keine großen Probleme (mit Recht, denn in Gott fallen alle Zeiten zusammen[13]). Dorothee Sölles Einschätzung, dass die modernen Menschen „auf die ‚Brücken des Glaubens‘ wie die Hoffnung auf ein Wiedersehen und/oder auf individuelles Weiterleben verzichten“[14], stimmt nur zum Teil – vermutlich glauben viele eher an ihre eigene Verstorbenenbeziehung als an *die* Auferstehung.[15]

Und: Es gibt bei den gesellschaftlichen (zwar christlich vermittelten, mittlerweile aber als Selbstläufer vom kirchlichen Ursprung abgeschnittenen, also) gar nicht kirchennahen Todesbildern durchaus die mit Schuldgefühlen gegenüber den Verstorbenen verbundene Vorstellung, „Angst vor der schädigenden Reaktion des Toten“[16] haben zu müssen. Auch in unserer Kultur gab und gibt es im Umgang mit den Toten „brauchtümliche Abwehrhandlungen“[17].

2 Pastoraltheologie und Volksglaube

Der kirchliche Glaube an das Leben der Toten fällt nach diesen Einsichten kaum in ein religiöses Vakuum innerhalb der Volksfrömmigkeit. Wie sich die kirchliche Pastoral und Theologie allerdings darauf bezogen haben, ist eine andere Frage. Sie bezieht ihre Kriterien weitgehend von anderen theologischen Orten und formuliert sie dann als etwas, was dem Kirchenvolk mehr oder weniger beizubringen sei. Der Dogmatiker Herbert Vorgrimler kann diesbezüglich keine Praxis beim Volk Gottes erkennen, weil er sie dort von vornherein als nicht realisiert unterstellt: „In der durchschnittlichen christlichen Mentalität und Praxis wird das Leben der Verstorbenen in einer eigentümlichen Weise nicht

12 Vgl. Johannes H. Emminghaus, Der Friedhof als Ort der Verkündigung, in: Klerusblatt 66 (1986) 260–262.

13 Vgl. Ottmar Fuchs, Die „Heiligenverehrung“ als interpersonale Gestalt der Erinnerung, in: Martin Ebner u. a. (Hgg.), Die Macht der Erinnerung (JBTh 22), Neukirchen-Vluyn 2008, 333–359, hier: 344–353. Das Abschieben der Verstorbenen in ein von unserer Zeitvorstellung her lebloses Niemandsland widerspricht jenem Gottesverständnis, in dem Liebe und Leben miteinander in einer unendlichen alle Zeiten und Nicht-Zeiten durchdringenden Weise identisch sind.

14 Ausel, Monumente (s. Anm. 9), 84: mit dem Hinweis auf Dorothee Sölle, Atheistisch an Gott glauben, Olten – Freiburg i. Br. ^{5}1979, 121 f.

15 Vgl. Ottmar Fuchs, Eschatologie – mehr gefragt als vermutet?, in: Tobias Kläden (Hg.), Worauf es letztlich ankommt. Interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie (QD 265), Freiburg i. Br. u. a. 2014, 297–317.

16 Werner Fuchs, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1969, 153.

17 Klaus Guth, Sterben, Tod und Trauer aus volkskundlicher Sicht, in: Ders., Kultur als Lebensform. Aufsätze und Vorträge, Bd. 2: Kontinuität und Wandel. Beiträge zur Kirchen-, Kultur-, Bildungsgeschichte und Volkskunde, hg. v. Elisabeth Roth, St. Ottilien 1997, 291–303. 296 und 299.

realisiert."[18] So „müssen wir dann auch von unseren Toten sagen: Sie sollen und sie wollen von uns umarmt werden"[19].

Es gibt schon so etwas wie eine Intuition, wie ein Gespür bei Theolog:innen, indem sie in ihrer Themenauswahl und in ihren Publikationen intuitiv erspüren, wie die Glaubenssituation im Volk aussieht, welche Glaubensinhalte und welche Fragen sich herausgebildet haben. So nimmt Ladislaus Boros in seiner theologischen Abhandlung „Mysterium Mortis" zwar nicht explizit, aber doch inhaltlich jenen Glauben der Gläubigen in seine theologische These auf, der sowohl das Zeit- wie auch das Höllenproblem bezüglich der eigenen Verstorbenen schon längst zugunsten des gegenwärtigen Gerettetseins der Verstorbenen gelöst hat: Einmal dadurch, dass er die Auferstehung unmittelbar im Tod und zugleich als Endzeitereignis[20] konstituiert,[21] zum anderen darin, dass er mit der Entscheidungshypothese im Tod massiv die Möglichkeiten reduziert, sich angesichts der Liebe Gottes gegen ihn zu entscheiden.[22]

Nicht nur in diesem Zusammenhang, sondern auch hinsichtlich einer ganzen Reihe anderer Themen und Beobachtungen kommt Ausel zur Bestätigung ihrer Arbeitshypothese, „dass die neuere Theologie Glaubenseinstellungen ausgearbeitet hat, die bereits vor ihrer Zeit gewachsen waren und in der Volksfrömmigkeit ihren konkreten Ausdruck fanden [...]"[23]. Dies gilt besonders

18 Herbert Vorgrimler, Von der Gegenwart und dem Leben der Toten, in: Klemens Richter (Hg.), Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde (QD 123), Freiburg i. Br. u. a. 1990, 27–47, hier: 33. Der Autor fährt fort: „Im Unterschied dazu bemüht sich die Katholische Dogmatik in ihrer Eschatologie seit eh und je, aus der Offenbarung Gottes Schlussfolgerungen über das Leben der Verstorbenen zu ziehen." Leider kommt der Autor nicht dazu, der diesbezüglichen Praxis im Volke Gottes ähnlich bedeutsame „Inspirationen" zu entnehmen.

19 Ebd., 39 f.

20 Vgl. dazu ebd., 34 f.

21 Gerhard L. Müller spricht hier von Koinzidenz, präzisiert aber nochmals genauer dahingehend, dass damit dennoch nicht die in die Zeit reichende Beziehungsfähigkeit der Heiligen aufgehoben sei. Damit muss auch wieder eine „Beziehung zur Zeitstruktur der Materie" gegeben sein. „Denn ewiges Leben bedeutet keineswegs ein beziehungsloses Weiterdauern nach dem Tod." Gerhard L. Müller, Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie, Freiburg i. Br. u. a. 1986, 284; vgl. auch Hubert Ritt (Hg.), Für die Toten beten (Gottes Volk Lesejahr B. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde 8), Stuttgart 1991.

22 Vgl. Ausel, Monumente (s. Anm. 9), 71; Ladislaus Boros, Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung, Freiburg i. Br. u. a. [4]1964; Ders., Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung in christlichem Dasein (ThPubl 10), Olten – Freiburg i. Br. 1968, 35; vgl. auch Herbert Vorgrimler, Der Tod im Denken und Leben des Christen, Düsseldorf 1978, 119: Auch hier die Vorstellung, „dass Gericht und Auferstehung nicht erst am jüngsten Tag stattfinden, sondern sich für den einzelnen bereits im Tod ereignen." Zitiert bei Ausel, Monumente (s. Anm. 9), 75.

23 Ebd., 82.

hinsichtlich der aus der eigenen Kraft des Volkes heraus gedämpften Gottesangst. Auch dieser Trend wurde in den letzten Jahrzehnten in vielfältiger Weise von der Theologie aufgegriffen und manchmal mit Nachdruck, manchmal mit Vorsicht (allerdings ohne explizit auf den Volksglauben zu verweisen) bestätigt. An die Stelle des traditionellen Richtergottes[24] „tritt das Bild Jesu Christi, des Erlösers, der […] die Toten […] nach dem Maßstab der Liebe und des Erbarmens Gottes"[25] richten wird.

So gilt, „dass eine nicht mehr zeitgemäße Theologie vom Sensus fidelium nicht mehr aufgenommen, sondern vielmehr überrollt und korrigiert wird […]"[26]. Instinktsicher steuert die Volksreligiosität auf die je heilenderen Möglichkeiten des christlichen Glaubens zu und beansprucht sie.[27] Der Theologie, insbesondere der praktischen, fließt von daher eine besondere Verantwortung zu. Denn diese Spiritualität im christlichen Volk ist nicht einfach gesichert, sondern braucht in einer sich wandelnden gesellschaftlichen Umgebung umso mehr zugriffsfreie Unterstützung und Beistand aus dem Bereich der Liturgie und der Pastoral.

Mit diesen Einsichten gehen wir nun in die frühe Kirchengeschichte und sehen auch hier die Inversionsdynamik von der Fürbitte für die Verstorbenen zur Solidarität der Verstorbenen mit den Lebenden, also die Hoffnung, dass die eigenen Verstorbenen bereits bei Gott sind. Die Heiligenbeziehung strahlt auf die Verstorbenenbeziehung aus und rettet sie. Schon sehr früh übernehmen die Heiligen ein Patronat über die Lebenden *und* für die je eigenen Verstorbenen. Spätestens mit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird im Volksglauben und dann auch in den entsprechenden Theologien immer deutlicher, dass auch die eigenen Verstorbenen bei Gott gerettet sind und von daher Sorge für die Lebenden tragen können. Eine Hoffnung, die vorher jahrhundertelang „höllisch" und machtförmig hintertrieben wurde.[28]

[24] Zur Wirkung des Gerichtsgedankens auf das Verhältnis zu den Verstorbenen und auf die Liturgie vgl. Klemens Richter, Der Umgang mit Toten und Trauernden in der christlichen Gemeine: Eine Einführung, in: Ders. (Hg.), Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde (QD 123), Freiburg i. Br. u. a. 1990, 9–26, hier: 17–19.

[25] Ausel, Monumente (s. Anm. 9), 83.

[26] Ebd., 84. Vgl. dazu auch Dieter Wiederkehr (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? (QD 151), Freiburg i. Br. u. a. 1994.

[27] Die von Ausel beklagte Sprachlosigkeit bei einem Teil der modernen Grabsteine wird allerdings mit einer diesbezüglich anwachsenden Hoffnungsarmut zu tun haben; vgl. Ausel, Monumente (s. Anm. 9), 85–88.

[28] Man muss sich in den mittelalterlichen Jahrhunderten die starke Angst im Volk vor dem plötzlichen Tod (und dem Sterben in der Todsünde) vorstellen. Deswegen gab es innerhalb und außerhalb der Kirchen möglichst große Darstellungen des heiligen Christophorus, damit man ihn ja nicht übersehen konnte: Denn sieht man ihn, dann ist man an diesem Tag, so glaubte man, vom plötzlichen Tod bewahrt. In diesem Zusammenhang

3 Verstorbene in der Nähe der Heiligenbeziehung

Auch wenn es in der neutestamentlichen Briefliteratur offensichtlich noch keine direkten Belege für besondere Ausdrucksformen in der Beziehung mit den Verstorbenen gibt,[29] ereignet sich schon relativ früh so etwas wie eine Inkulturation des christlichen Auferstehungsglaubens in die heidnische Tradition des Totenmahles hinein. Um 200 versteht Tertullian diesen Brauch des Totenmahls als eine „neutral-heidnische" Feier der Begegnung mit den Verstorbenen, weil darin ebenfalls der Glaube zum Ausdruck kommt, dass die Verstorbenen gegenwärtig sind, dass sie leben, und dass sie mit zu Tische sitzen.[30] „Seit der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, vielleicht schon früher, wurde das Totenmahl am Grab durch ein vorausgehendes eucharistisches Mahl ergänzt oder durch ein solches ganz ersetzt."[31]

Die Quellen über den nordafrikanischen Bischof Cyprian, der 258 hingerichtet wurde, bemühen sich, den Vorbildcharakter des Märtyrers herauszustellen, seinen festen Glauben an die Auferstehung bis in den Tod hinein.[32] Diese Hoffnung auf die Auferstehung prägte bei den frühen Christen die Sicht des Todes als Durchgang zum Leben bei Gott und auch den festen Glauben daran, dass die Verstorbenen bei Gott leben. Die Nähe des Lebens der Märtyrer und Märtyrerinnen zum Tod und zur Auferstehung Jesu, insofern sie durch ihre Hinrichtung „in besonderer Weise Christus ähnlich geworden sind"[33], führte

wird deutlich, wie entlastend das „Fegefeuer" für die Bearbeitung der Todes- und der Höllenängste gewirkt hat, als weiter Raum zwischen Himmel und Hölle, wo die Leidenszeit ein Ende haben wird. Wenn die Verkündigung so barmherzig war, den Begriff der Todsünde nicht bereits auf die lässlichen Sünden zu übertragen, sondern wirklich darunter etwas ganz Extremes an Bösem und Zerstörung verstand, dann war die Verkündigung des Fegefeuers eine große Entlastung und eine Möglichkeit der Angstbewältigung, und eine starke Ermöglichung der Fürbitte für die eigenen Verstorbenen, nämlich zugunsten ihrer Erleichterung und Verkürzung des Fegfeuers.

29 Zur Forschung hinsichtlich des Verhältnisses des neutestamentlichen „Tut dies zu meinem Gedenken!" zur testamentarischen Formel „Zu meinem Gedenken" in der kultischen Erinnerung eines Verstorbenen im Rahmen eines Kultmahls und zur Bedeutung dieses Kontextes für die frühkirchliche Feier des Herrenmahls vgl. Bernhard Kötting, Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche, in: Peter Dinzelbacher – Dieter R. Bauer (Hgg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, 67–80.

30 Vgl. Otto G. Oexle, Die Gegenwart der Toten, in: Herman Braet – Werner Verbeke (Hgg.), Death in the Middle Ages (Mediaevalia Lovaniensia 9), Leuven 1983, 19–77, hier: 49.

31 Ebd., 50. – Das Frühe Christentum, darunter auch den Brauch des Totenmahles, behandelt Katharina Heyden in diesem Band (S. 23–44).

32 Vgl. Christoph Markschies, Das antike Christentum. Frömmigkeit – Lebensformen – Institutionen, München 2006, 116. 119.

33 Ebd., 116.

offenbar schon früh dazu, das Herrenmahl, also die Erinnerung des Todes und der Auferstehung Christi, mit der dazu analogen Erinnerung der Märtyrer:innen zu verbinden.
Jedenfalls weist die Katakombenmalerei des 3. Jahrhunderts interessante Gastmahlszenen auf mit zwei unterschiedlichen Bedeutungen:

> „Die Bilder zeigen meist eine kleine Gruppe von Personen, die um einen ovalen Tisch versammelt sind. Auf diesem befinden sich Brotkörbe und Dreifüße, auf denen der Fisch angerichtet ist. Zum einen scheinen diese Bilder sowohl das als Refrigerium bezeichnete, erquickende Mahl im Jenseits als auch das jährliche Mahl am Todestag des Verstorbenen darzustellen. Darüber hinaus versinnbildlichen sie aber auch das letzte Abendmahl. Zu diesen beiden wichtigen Bedeutungen kommt bisweilen noch eine eucharistische Bedeutung hinzu, wenn, wie beispielsweise in der Lucinagruft, zwei große Fische zwei Brotkörbe und zwei mit Rotwein gefüllte Gläser tragen."[34]

In Verbindung mit der anwachsenden Verehrung der Märtyrer und Märtyrerinnen konzentrierte sich diese Feier der sozialen Verbindung mit den Toten mit der Vorstellung, dass die Märtyrer:innen aus ihrem Grabe heraus gegenwärtig und wirksam werden können[35] und deswegen nicht als tot und verloren zu betrauern sind. Zu dieser Zeit werden Gebete an Märtyrer und Märtyrerinnen selbst gerichtet.[36] Zunehmend werden auch heilige Frauen und Männer verehrt, „die weder als Märtyrer noch als Bekenner ein Zeugnis vor staatlichen Stellen abgelegt hatten"[37]. Markschies betont dabei die soziale Funktion der Heiligen, insofern sie „in das antike System der Patronage" eintraten: Sie übernahmen damit für das Individuum wie für Gemeinschaften Schutz- und Garantiefunktionen. Der Fürbitte der Heiligen im Himmel wurde also eine beträchtliche Macht in das Diesseits hinein zugetraut. Basilius nennt die Heiligen und insbesondere die Märtyrer „mächtige Fürsprecher"[38]. Nicht nur hinsichtlich der Lebenden, sondern auch der Verstorbenen.

So zeigen sich in den künstlerischen Darstellungen des 4. und 5. Jahrhunderts Szenen, „in denen die Märtyrer sich bereits im Paradies befinden und als Patrone der gewöhnlichen Verstorbenen auftreten, wie beispielsweise im Fresko des Arkosols der Veneranda in der Domitilla-Katakombe aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Hier wird die Verstorbene von der ihr liebevoll zugeneigten

34 Fabrizio Bisconti, Die bildende Kunst des frühen Christentums, in: Marco Bussagli (Hg.), Rom. Kunst und Architektur, Königswinter 2007, 178–211, hier: 184.
35 Vgl. Oexle, Gegenwart (s. Anm. 30), 50; Theo Baumeister, Heiligenverehrung, historisch, in: LThK³ 4, Sp. 1296 f.
36 Vgl. Markschies, Christentum (s. Anm. 32), 118.
37 Ebd., 118.
38 Ebd., 115.

Märtyrerin Petronilla in den Paradiesgarten begleitet."[39] Weil die Gläubigen auf dem Hintergrund solcher Vorstellungen gerne nahe bei den Märtyrer:innen bestattet werden wollten, kam es in der Nähe ihrer Gräber im Retrosanctum zu einer Konzentration von Grabstätten.

Die Heiligen übernehmen das Patronat für die Verstorbenen. Dies ist ein hochinteressantes Zeugnis für die schon sehr frühe Verbindung von Heiligen- und Verstorbenenbeziehung, gewissermaßen für eine Demokratisierung der Hoffnung, dass unter dem Patronat der Heiligen auch die eigenen Verstorbenen in den Himmel aufgenommen sind. Je mehr von den Märtyrer:innen geglaubt wird, dass sie mit Sicherheit im Himmel sind, desto fester kann auch daran geglaubt werden, dass auch die eigenen Verstorbenen, sind sie diesen Heiligen möglichst nahe (lokal und auch inhaltlich), in den Himmel kommen. Hier zeigt sich die kräftige Dynamik, die Hoffnung für die eigenen Verstorbenen in einen möglichst sicheren Status zu transferieren.

Bei aller Kritik überbordender Totenmahlfeiern am Grab des heiligen Cyprian hat Augustinus Ende des 4. Jahrhunderts genau diese Sehnsucht der Gläubigen anerkannt und auch theologisch legitimiert, insofern dadurch der bzw. die Tote dem „Patrozinium" der Märtyrer und Märtyrerinnen anempfohlen und damit, modern gesprochen, in ihre Solidarität aufgenommen wird.[40]

4 Heiligenbegegnung als „Blaupause" der Verstorbenenbeziehung[41]

Interessant ist in c. 1187 des Katholischen Kirchenrechts (CIC/1983) die implizite Unterscheidung zwischen öffentlicher und nichtöffentlicher Verehrung der Verstorbenen als Heilige oder Selige.[42] Zumindest indirekt zeigt sich hier die Heiligenverehrung als Spitze des Eisbergs: Sie beanspruchen die Heiligkeit nicht exklusiv für sich, sondern in ihnen dürfen wir wahrnehmen und profiliert erfahren, was wir auch für unsere eigenen Verstorbenen und für uns selbst erhoffen: In unseren gewissermaßen unöffentlichen „privaten", oder besser in den mit kleiner Öffentlichkeiten um die Familien gepflegten Beziehungen zu den Toten. Denn immerhin darf sich die Familie (hier verstanden im weiteren Sinn der Verwandtschaft und der darin befindlichen Familien mit hetero- und gleichgeschlechtlichen Elternteilen, alleinerziehenden Väter und Mütter) als *Ekklesiola*,

39 Bisconti, Kunst (s. Anm. 34), 203.

40 Vgl. Oexle, Gegenwart (s. Anm. 30), 35; Markschies, Christentum (s. Anm. 32), 88.

41 Wenn im Folgenden von Heiligen die Rede ist, dann immer in der doppelten Bedeutung offizieller und privater Verstorbenenbeziehung.

42 Zur Verstorbenenbeziehung und zum Auferstehungsglauben hierzulande vgl. Ottmar Fuchs, Inkulturation christlichen Auferstehungsglaubens, in: Isidor Baumgartner u. a. (Hgg.), Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa [FS Paul M. Zulehner], Innsbruck – Wien 2000, 186–196.

als Kirche im Kleinen begreifen, insofern hier, wie in der Gesamtkirche, die Gemeinschaft der Gläubigen nicht nur die Lebenden umfasst, sondern auch die verstorbenen Menschen.

Die Erinnerungsstruktur der Heiligenverehrung verdeutlicht also die Erinnerung mit den eigenen Verstorbenen: Sie sind bereits im Himmel bei Gott, obgleich das alles ja erst am Jüngsten Tag, am Ende der Welt geschieht. Die Heiligenverehrung macht deutlich, dass dies für uns Menschen in dieser Geschichte bereits immer schon geschehen ist, weil bereits jetzt in Gott Wirklichkeit ist, was geschichtlich in der Zukunft liegt. In ihrer „geretteten und ewig gültigen Geschichte, in der sie vor Gott stehen", sind sie zugleich „in einer bleibenden Gemeinschaft mit uns verbunden […]"[43].

Die Beziehung zu den Heiligen (einschließlich der „privaten" Heiligen) ist ein Geschenk der Gnade Gottes. Die Vorgegebenheit dieser Gnade zeigt sich in der Vorgegebenheit von Menschen, denen wir in die Geschichte[44] wie auch in den Himmel hinein begegnen dürfen. Sie können uns von daher antlitzhaft vermitteln, wie sehr auch wir, wie sie, von ihrer Solidarität und durch sie hindurch von der Gnade Gottes getragen sind. Aus dieser Perspektive ist die Beziehung zu den Heiligen ein Vollzug der Doxologie, der Verehrung Gottes selbst und der Dankbarkeit dafür, dass sich Gottes Gnade in diesen Menschen, in ihrer Gebrochenheit, in ihrem Zeugnis und auch in ihrer eigenen Sündigkeit wirkungsvoll gezeigt hat.[45]

Die Heiligkeit der Heiligen besteht ja nicht in ihrer Werkgerechtigkeit gegenüber Gott, nicht darin, dass sie aus sich heraus Heiligkeit geleistet hätten. In ihnen spiegelt sich vielmehr die geschichtlich in vielen Farben gebrochene Heiligkeit Gottes wider, in ihnen werden konkret und lebenstief die Wirkungen des Heiligen Geistes erfahren, und zwar in einer doppelten zeitlichen Schiene:

43 Karl Rahner, Gebet zu den Heiligen, in: Johann B. Metz – Karl Rahner, Ermutigung zum Gebet, Freiburg i. Br. u. a. 1977, 41–110, hier: 93.

44 Auch Martin Luther betont die Gnadengabe der Heiligen, die erinnert sein will und für die auch an Gott Dank zu sagen ist. So dürfen die Heiligen geehrt werden als solche, an deren Beispiel man sich aufrichtet, und als man bei ihnen Trost und Gewissheit der Sündenvergebung und Sterben im Glauben erlebt. Sie sind uns in der Geschichte als Vorbild geschenkt. Über diese in die Vergangenheit der Geschichte hineinreichende Beziehung zu den Heiligen als Vorbild und Stärkung im Glauben hinaus lehnt Luther eine „Beziehung" zu den Heiligen im Himmel ab: vgl. Gerhard L. Müller, Heiligenverehrung. In den reformatorischen Kirchen, in: LThK^3 4, Sp. 1301; Georg Kraus, Heilige, Heiligkeit, Heiligung, in: Wolfgang Beinert (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg ^{2}1988, 239–241.

45 Vgl. Gerhard L. Müller, Heiligenverehrung, in: Christian Schütz (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg i. Br. u. a. 1988, 594–597, hier: 595; Ders., Gemeinschaft und Verehrung (s. Anm. 21); Ders., Heiligenverehrung. Systematisch-theologisch, in: LThK^3 4, Sp. 1297 f.

Einmal zurück in die Vergangenheit, in dem Versuch, diesen Menschen zu begegnen, wie sie in ihrer Zeit und Situation gelebt haben, sie also über die Begegnung über die Zeiten hinweg in ihren eigenen Verhältnissen und den darin liegenden Begrenzungen in ihrer irdischen Heiligkeit als Vorbild ernst zu nehmen.[46] Die andere Schiene verläuft in die Gegenwart, in die Begegnung mit den heiligen Menschen, wie sie jetzt bei Gott leben, befreit von den Beengungen irdischen Lebens, hineingestellt in die Macht Gottes und damit auch in seine tiefste Gesinnung der uns begleitenden Liebe und Solidarität. Vom Himmel her leuchten die Heiligen in dem, was sie auf Erden ansatzhaft gelebt haben, umso vollkommener in unsere Gegenwart hinein.

Das alles geschieht analog zu Jesus Christus, dem wir einerseits in den Texten des Evangeliums als dem Jesus von damals begegnen, den wir aber andererseits auch als den auferstandenen und erhöhten Christus jetzt auf unserer Seite wissen. Die Heiligen machen deutlich, dass die zweite göttliche Person die Heiligkeit nicht für sich exklusiv beansprucht, sondern in unendlicher Fülle weitergibt an all jene, die in seiner Nachfolge gelebt haben und mit ihm gestorben und auferstanden sind.

Derart partizipiert die Memoria der Heiligen an der Grundstruktur jüdisch-christlicher Erinnerung überhaupt, dass die erinnerten Vorgänge und Personen als gegenwärtige Wirklichkeiten erlebt werden. Erinnerung und Begegnung gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig. Indem das Erinnerte als unmittelbar gegenwärtig geglaubt wird, konstituiert sich eine aktuelle Beziehung. Was beispielsweise im Exodus geschehen ist, geschieht im Paschamahl. Insbesondere in den Sakramenten ist die Erinnerung nie nur eine Vergangenheitsgröße, sondern eine gegenwärtige Wirklichkeit, die durch den erhöhten Herrn aus der Vergangenheit in die Gegenwart hinein reicht, das Leben trägt und gestalten lässt und zugleich in eine ganz bestimmte Hoffnung für die Zukunft mündet. Nicht zuletzt kann man hier auch an die Theologie der solidarischen Erinnerung[47] denken, die in mancher Hinsicht zur gegenseitigen Solidarität zwischen den Lebenden und den Toten in der Volksreligiosität anschlussfähig ist.

So wird in eindrücklicher Weise deutlich, dass nicht nur im irdischen Bereich, sondern auch in der Beziehung zu der diese irdische Wirklichkeit transzendierenden Wirklichkeit in der unmittelbaren Nähe Gottes immer ein

[46] Solche personalen Vorbilder sind kein Gesetz, sondern verbinden in eigenartiger Weise beides, den Indikativ der Gnade und den Imperativ der Herausforderung, indem dieses als solches geschenkt ist und indem dieses Geschenk in Freiheit als Herausforderung angenommen wird, auf das eigene Leben einzuwirken: Vgl. Ottmar Fuchs, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift (PTHe 57), Stuttgart 2004, 137–139.

[47] Vgl. Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (Stw 231), Düsseldorf 1976, 273–282. 289–302.

menschliches Antlitz diese Nähe vermittelt. Diese „Bresche" hat der Menschensohn selbst in die Gotteswelt hineingeschlagen, indem er als der Menschensohn (mit seinem Leib und auch mit den Wundmalen seines irdischen Lebens) in Gott zurückgekehrt ist. Auch darin ist er der Erste von vielen: Nur über Menschen, vergangen oder gegenwärtig, erfahren wir vom Reichtum Gottes im Leben; nur in ihnen wird sein Heiliger Geist so konkret, dass der Funke überschlägt.

Selbstverständlich ist Gott unüberbietbar im Geist des menschgewordenen Gottessohnes selbst nahe (vgl. Röm 8,26 f.). Wo immer diese Nähe Gottes in guten und in schlimmen Tagen ohne die Heiligen erfahren werden kann, sind sie auch nicht nötig. So *empfiehlt* (c. 1186 CIC/1983) die Kirche die Heiligenverehrung, qualifiziert sie aber nicht als heilsnotwendig. Umgekehrt ist aber auch zu sagen: Wo die offizielle Verkündigung der Kirche Gott als patriarchalischen Übervater und Christus als Sieger und Richter verkündet und so die vom göttlichen Geheimnis her gegebene Unnahbarkeit Gottes nicht auch immer wieder von der Verkündigung seiner Nähe durchbrechen lässt, wie dies am intensivsten in Christus geschehen ist, ist die Heiligenverehrung als notwendige „gesunde" Reaktion auf „ungesunde" Verkündigungsverhältnisse anzusehen. Dann spiegelt sich in ihnen vieles von jener Heiligkeit Gottes, die ohnedem am „offiziell" vermittelten Gott nicht leicht zu entdecken wäre.[48] Solange Gott nur als fern und unnahbar, nur als gefährlich richtend geglaubt wird, kommt er dann doch über die Vermittlung der entsprechenden Heiligen mit jenen Charaktermerkmalen nahe, die Gott den (öffentlichen und privaten) Heiligen geschenkt hat.

5 Reiche Beziehungen

Gäbe es die Heiligen nicht, wäre die Gottesbeziehung vieler Menschen arm dran. Viele haben wenig andere Möglichkeit, die Nähe Gottes zu erleben. *Der* Heilige kann über *die* Heiligen konkret als nahe erlebt werden, wie dies in der Menschwerdung des Gottessohnes geschieht und wie dies durch die Geschichte hindurch in der analogen Inkarnation des Heiligen Geistes in den Heiligen grundgelegt ist. Wie die vierzehn Nothelfer den Bedrängten nahe sind, so ist Gott nahe, und die Heiligen können dies sein, weil sie selbst Gott nahe sind. Gott hat in ihnen bestätigt, was sein eigenes Wesen ist. Besser über die Heiligen Gottes Nähe begegnen als gar nicht. Besser geborgen in Maria als überhaupt nicht.

Die Beziehung, die viele Gläubige zu Heiligen (insbesondere zu Maria) haben, könnten und sollten sie zuallererst zu Gott haben dürfen. Doch kommt es

[48] Vgl. Ottmar Fuchs, „Vas spirituale". Maria als Gestalt des Heiligen Geistes, in: Alexandra Bauer – Angelika Ernst-Zwosta (Hgg.), „Gott bin ich und nicht Mann". Perspektiven weiblicher Gottesbilder, Ostfildern 2012, 105–133.

eben auf diese heilbringende *Beziehung* in die Transzendenz hinein an. So nimmt das Kirchenvolk über die Heiligen jene Beziehungen zum Himmel auf, die in verengten oder gar destruktiven Gottesbildern keinen Raum mehr haben. Das Volk setzt damit einen Widerstand gegen dunkle und unterdrückende Gottesbeziehungen. Es spürt: Je abstrakter ein Gottesbild ist, desto missbräuchlicher ist es. Je konkreter es aber in Jesus Christus und von ihm ermöglicht in heiligen Menschen aufscheint, desto eindeutiger und vorstellungsbarer darf Gottes Nähe in allen Situationen menschlichen Lebens (vor allem wo er als nicht nahe erfahren wird) erlebt werden.

So haben vor allem die Unterdrückten, Armen und Kranken immer wieder an diese Solidarität aus dem Himmel geglaubt, weil ihnen in dieser Weise vom Himmel her vorstellungsfähig Mitgefühl und Wegbegleitung, Achtung und Erlösung zugesprochen wurde. Diese Zusammenhänge kann man nicht einfachhin als kompensatorische herrschaftsstabilisierende Strategie der Mächtigen ansehen, auch wenn dieser „Schatten" der Heiligenverehrung nicht verdrängt werden darf. Die Heiligenverehrung ist aber auch ein Quellort der Kraft, in nicht veränderlichen Situationen durchzuhalten und nicht am Leben und an Gott zu verzweifeln. Die Heiligenverehrung zeigt sich aus dieser Perspektive als auch ambivalente, immer auch zur Stabilisierung der Verhältnisse missbrauchte, aber auch als von ihrem Urgrund her Ressourcen freisetzende Kraft zum Überleben und zum Widerstand in den jeweils gegebenen Möglichkeiten und darüber hinaus.[49] Wo sich die Marienverehrung mit dem umstürzlerischen Gebet des Magnifikat verbindet (vgl. Lk 1,50–54), wird Gottes Widerstand gegen die Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit erinnert: Die Armen und Unterdrückten gewinnen von ihm her eine Würde, die sie ihre eigene Macht zur Veränderung der Verhältnisse innewerden lässt. Hierzulande ist viel zu wenig verstanden worden, dass die spirituellen Wurzeln für die Theologie der Befreiung in der hier nur andeutbaren Volksfrömmigkeit und Heiligenverehrung des Volkes und der Basisgemeinden zu finden sind.[50]

Der Vitalität der Heiligenverehrung ist in vielen Kulturen die Inkulturation des Christentums zu verdanken: besonders mit ihrer Überbrückungs- und Transformationsfähigkeit zu autochthonen Gottheiten. Man kann mit Jan Assmann sogar sagen, dass mit der Heiligenverehrung das Verdrängte des jeweils Alten im Neuen gegenwärtig bleibt, nicht ohne kritische Transformationen, aber doch so, dass dieses Inkulturationsgeschehen entsprechend der katholischen Schöpfungstheologie eben keine „Verwerfung und Verleugnung des Alten" be-

[49] Vgl. Franz Weber, Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien. Eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz, Mainz 1996, 240–243.

[50] Vgl. Ders., Klagen und Anklagen. Unterdrückte und befreite Klage in der Volksfrömmigkeit, in: Martin Ebner u. a. (Hgg), Klage (JBTh 16), Neukirchen-Vluyn 2001, 301–324.

deutet,[51] sondern darin das Alte in neue Figurationen hinein aufgebrochen und aufgehoben wird.

So kann man von einer Auffächerung der geschichtlichen Wirksamkeit des *einen* Gottes in viele, auch kulturell unterschiedliche Erfahrungsfiguren hinein reden, die alle die eine Gnade Gottes durch ihre Biographie spiegeln, ohne dabei ihre Subjektivität zu verlieren. Was also formal den Polytheismus auszeichnet, nämlich verschiedene Identitäten der Transzendenz zu erfahren, wird hier in einer durchaus nicht immer unproblematischen, aber doch lebensdienlichen und pluralitätsfreudigen Weise als Repräsentanz des einen Gottes erfahren. Allerdings bekommt Assmann Recht, wenn man die oft abschätzigen Reaktionen der akademischen Theologien und kirchenoffizieller Kreise auf die Volksfrömmigkeit betrachtet. Die theologische Kritik, die vom Glauben des Volkes ausgehen könnte, kann damit nicht ernst genommen werden, zum Beispiel die zu explizierende Kritik einer patriarchalen Verkündung Gottes, einer abstrakten Gotteslehre, einer androzentrisch-herrschaftlichen Interpretation des Gottessohnes. Und der allzu schnell verfügbare Wenn-Dann-Magievorwurf greift gerade in der Volksfrömmigkeit äußerst selten, weil die Beziehung zur Gnade Gottes in den Heiligen seltenst aufgekündigt wurde, wenn die eigenen Wünsche nicht erfüllt wurden. Die Frömmigkeitsbeziehung bleibt wichtiger als ihr „Erfolg". Denn gerade sie überbietet den Letzteren durch jene Gebetsgattung, die in der offiziellen kirchlichen Spiritualität an den Rand gedrängt oder gar kriminalisiert wurde, nämlich durch die Klage, bis hin zur Anklage.[52]

6 Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen

Die Kirche hat also ein eigenartiges Verhältnis zur Vergangenheit. Sie nimmt das Vergangene genauso wichtig wie das Gegenwärtige und animiert die jetzt lebenden Christen und Christinnen dazu, nicht nur untereinander, sondern auch mit denen, die vor uns gelebt haben, in eine Beziehung zu treten, ihnen über Jahrzehnte und Jahrhunderte hinweg zu begegnen. Dies ist die Konkretion

[51] Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003, 163.

[52] Ein eigentümlicher Ausdruck dieser durchaus streitbaren Beziehung zu den Heiligen war in der mittelalterlichen Frömmigkeit die rituell geregelte Heiligendemütigung und Heiligenbestrafung; vgl. Oexle, Gegenwart (s. Anm. 30), 30. Hier konnte man sich gewissermaßen kleineren Repräsentanzen der Transzendenz gegenüber erlauben, was Gott gegenüber absolut unmöglich war, nämlich die eigene Aggression und Enttäuschung der Transzendenz gegenüber auszuleben. Was im Rahmen der biblischen Klagespiritualität als Widerspruch zu Gott nicht erlaubt wurde, fiel in solcher Heiligenbeziehung extrem aus dem Rahmen. Denn von Demütigung und Bestrafung Gottes kann in den biblischen Klagegebeten nicht die Rede sein.

dessen, was die Kirche „Tradition" nennt, nämlich dass diese Vergangenheit für die Gegenwart immer wieder Neues und Alternatives beinhaltet, so dass der Kampf gegen das Vergessen zugleich zum Kampf um ein menschlicheres und christlicheres Leben wird. Indem die Kirche auf das Gestern schaut, ist sie doch nicht „von gestern", sondern weiß sehr wohl, dass die Geschichten und Erfahrungen der Vergangenheit – insbesondere die Geschichten der Bibel, aber auch eben die Geschichten von ganz bestimmten Menschen in der Geschichte der Kirche bzw. der Familien – Verheißungen enthalten, die auch uns treffen und über unsere Gegenwart hinaus in die Zukunft hinein gültig sind.

Jede Heilig- oder Seligsprechung ist der Versuch, aus den unübersehbaren Geschichten der Vergangenheit eine Geschichte herauszuholen, in der ein bestimmter Mensch so Bedeutung gewinnt und so für die Erinnerung „unterstrichen" wird, dass er dem Vergessen entkommt.[53] Wie man in Familie und Verwandtschaft die Verstorbenen, und oft ganz bestimmte Verstorbene, nicht vergessen will, weil damit irgendwie die Identität der Familie bzw. ihrer Mitglieder zusammenhängt, so will auch die Kirche ganz bestimmte Leute nicht vergessen, weil ihre Erinnerung für die Identität der Kirche und ihrer Gläubigen wichtig bleibt.

Was schon bei den Lebenden gilt, das gilt dabei erst recht hinsichtlich der Verstorbenen: Unser Begegnungsradius ist begrenzt. Wie wir nicht mit allen Menschen einer Gemeinde oder gar der ganzen Kirche und noch weniger der ganzen Welt Kontakt haben können, so können wir es auch nicht mit den verstorbenen Menschen. Zunächst einmal konzentrieren wir uns auf unsere eigenen Verstorbenen aus der Verwandtschaft und Freundschaft, und auch dabei sind es immer einige, zu denen wir ein besonderes Vertrauen hatten und von denen wir unmittelbar glauben können, dass sie bei Gott sind. Viele Menschen spüren, dass sie mit ihren Sorgen und Hoffnungen zu ihren eigenen Verstorbenen gehen können, weil sie als lebendige Gegenüber geglaubt und erhofft werden.

Ähnliches geschieht mit den verstorbenen Gläubigen der Kirche. Es sind zu viele, als dass wir nicht die meisten vergessen würden. Und die unzähligen Gläubigen, die in den Jahrhunderten vor uns gelebt haben und verstorben sind, die wir nicht gekannt haben, wären alle vergessen, hätte die Kirche nicht wenigstens einige von ihnen kenntlich und namentlich gemacht, indem sie diese, stellvertretend für die vielen Vergessenen, die von Gott aber nicht vergessen sind, sondern ebenfalls zu den Heiligen gehören, ausdrücklich selig und heilig gesprochen hat.

Erinnerung ereignet sich immer auf dem Meer dessen, was vergessen wird und vergessen werden muss. Vor allem auch, weil wir von den meisten

[53] Zur Geschichte und Prozedur der Heiligsprechung vgl. Winfried Schulz, Heiligsprechung, in: LThK^3 3, Sp. 1328–1331.

Menschen (auch in Verwandtschaften) nichts mehr wissen, zum anderen, weil wir immer nur einer begrenzten Zahl von Menschen begegnen können, sowohl in die Gegenwart wie auch in die Vergangenheit hinein. So stehen die Heiligen und Seligen auch für Millionen, die in ähnlicher Weise das Leben bewältigt und den Glauben gelebt haben. In ihnen wird besonders bewusst, was auch für die anderen gilt. Sie gehören zur „kollektiven" kirchlichen Erinnerung, während die Verstorbenen, die wir gekannt haben, zu unserer kommunikativen Erinnerung gehören: Denn wir kennen sie von unseren Begegnungen mit ihnen her.[54]

Das Faszinierende ist nun, dass über die Heiligenverehrung bestimmte Personen von der kollektiven Erinnerung in die kommunikative Erinnerung gelangen, auch wenn man sie nicht gekannt hat, indem ihre Geschichten und Legenden erzählt werden, indem ihre Namen getragen werden, und vor allem indem daran geglaubt werden darf, dass sie *jetzt* leben und damit über die Todesgrenze hinaus von ihrem irdischen Leben her vorstellbare Partner und Partnerinnen einer lebendigen Kommunikation werden. Darin entfaltet sich der Traditionsbezug als „konkrete" Begegnung, verbunden mit einer entsprechenden Personalisierung bestimmter Inhalte, wie sie von den Heiligen bezeugt und dargestellt wurden und werden. Diese Begegnung hat immer auch Anteile der Konfrontation mit Fremdem: Gewissermaßen handelt es sich meist auch um interkulturelle Begegnungen in damalige, völlig andere Kontexte und Kulturen hinein.[55]

So wird man sich dem Gedanken annähern dürfen, dass die interaktive Beziehung zum auferstandenen Jesus Christus, die ja zugleich eine Begegnung mit dem in den Evangelien erzählten Jesus ist, nicht exklusiven, sondern generativen Charakter hat und jede Beziehung zu den individuellen Menschen der Vergangenheit in dieser intersubjektiven Form konstituiert. Denn nach 1 Kor 15 und Röm 6,3–11 bezieht sich auch die Auferstehung nicht nur auf Jesus Christus, sondern in ihm und durch ihn ermöglicht auf alle Verstorbenen. In diesem Sinne begegnen wir in den erinnerten Verstorbenen keinen Leichen oder Untoten, auch keinen eingefrorenen Gedanken im Gedächtnis Gottes, sondern

54 Zu diesen Begriffen des kommunikativen und kollektiven bzw. kulturellen Gedächtnisses vgl. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.

55 Zum Wesen dieser intersubjektiven Anamnese vgl. Ottmar Fuchs, Doppelte Subjektorientierung in der Memoria Passionis, in: Ders. u. a. (Hgg.), Zugänge zur Erinnerung. Bedingungen anamnetischer Erfahrung. Studien zur subjektorientierten Erinnerungsarbeit (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 5), Münster 2001, 309–345. Hier beziehe ich mich auf Paul Ricoeur, Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen (Essener kulturwissenschaftliche Vorträge 2), Essen 1998; auch auf Reinhard Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten (Stw 757), Frankfurt a. M. ^{3}1995.

über ihre irdische Geschichte hinausgehenden Subjekten. So repräsentiert und verwirklicht die Heiligenbeziehung tatsächlich die Überbrückung zwischen kollektivem und kommunikativem Gedächtnis, wobei der Glaube daran, dass sie *jetzt* bei Gott leben, in gnadenhafter Weise diese Überbrückung ermöglicht.

7 Ein ökumenischer Dissens?

In der zunehmenden Beachtung heiliger Menschen im Bereich der evangelischen Kirchen (zum Beispiel von Dietrich Bonhoeffer) bahnt sich längst eine Annäherung an eine besondere Achtung von Menschen in der Vergangenheit an, die in ihrem Zeugnis für die Gegenwart und für gegenwärtige Probleme eine herausragende Bedeutung gewinnen. Der Vorbildcharakter auch im gnadentheologischen Sinne wäre also nicht das Problem. Problematisch erscheint aus protestantischer Perspektive allerdings, wie dort gerne formuliert wird, dass es nicht nur nicht nötig, sondern auch höchst unorthodox sei, müsse und wolle man Gott durch die Intervention der Heiligen zu etwas bewegen oder gar zwingen.[56] Ja manchmal hört man sogar über den Vorwurf der Gottesbeschwörung hinaus die Unterstellung von Totenbeschwörung.[57]

Zunächst darf jedenfalls von der Gebetskultur der Bibel her einsichtig sein: Vor allem Bittgebet und Klagegebet sind in den Psalmen immer auch Texte, in denen Gott bestürmt wird, sich auf die Bitten und Notlagen der Menschen einzulassen und entsprechend einzugreifen. Diese Gebete sind bereits Interventionsversuche der Menschen auf dem Hintergrund eines Gottvertrauens,

[56] Zwischen anglikanischer und römisch-katholischer Kirche gibt es diesbezüglich weitergehende Übereinstimmungen: Vgl. Anglikanisch/Römisch-katholische Internationale Kommission (ARCIC), Maria: Gnade und Hoffnung in Christus. Eine gemeinsame Stellungnahme, Paderborn 2006, 69: „Gemeinsam erklären wir, dass Maria weiterhin einen Dienst ausübt, der dem Dienst Christi, unseres einzigen Mittlers, dient, dass Maria und die Heiligen für die ganze Kirche beten und dass der Brauch, Maria und die Heiligen zu bitten, für uns zu beten, nicht gemeinschaftstrennend ist." (Vgl. auch ebd., 59–67). Zur Gemeinschaft der Heiligen über den Tod hinaus vgl. Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Communio Sanctorum", hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 71), Bonn 2003, 37–39.

[57] Vielleicht steht dahinter die Totenbeschwörungsgeschichte in 1 Sam 28, wo Saul in seiner höchsten Not etwas im YHWH-Glauben Verbotenes tut, nämlich den toten Samuel heraufzubeschwören, um von ihm zu erfahren, was er tun solle. Eine solche Nekromantie hat selbstverständlich mit der Heiligenverehrung überhaupt nichts zu tun, denn diese werden nicht als Geister in eine bestimmte Gegenwart mit den Lebenden hineingebannt und sie befinden sich auch nicht in der Unterwelt, sondern bei Gott. Der Vorwurf der Totenbeschwörung unterstellt, dass die Verstorbenen tot oder „untot" sind und nicht bei Gott leben. Mit einer totengängerischen Beziehung zu den Verstorbenen hat die Heiligenverehrung absolut nichts zu tun. Vielmehr nimmt man darin 1 Kor 15 für die Spiritualität ernst, dass diejenigen, die in Christus gestorben sind, auch in ihm auferstehen.

das ihn als mitfühlend Hörenden voraussetzt. Zugleich sind diese Gebete, vor allem die Klagegebete, jene spirituellen Ereignisse, in denen am Ende letztlich alles in Gottes Hand gegeben wird und er nicht nur im Wohlergehen, sondern gerade in der Erfahrung äußerster Not als unmittelbar nah erlebt wird, womit diese Nähe nicht mehr an die Bedingung des Wohlergehens gebunden ist.[58] Beides gehört dialektisch zueinander, dass gläubige Menschen Gott um helfendes Eingreifen bitten und dass sie dennoch durch alles Scheitern hindurch ihr Gottvertrauen nicht an die Bedingung binden, dass er eingreift. Letzteres wäre Magie und Beschwörung. Aus dieser Perspektive ist die Heiligenbeziehung in der Volksfrömmigkeit, vor allem auch im Zusammenhang mit der Marienverehrung, wie biblische Klage und Bitte der Ort, wo eine starke Beziehung in den Himmel hinein gelebt wird, insofern auch Nichterfüllungen der Gebete ausgehalten und durchgetragen werden. Diese Beziehung war auch stärker als alle magischen Wenn-Dann-Versuchungen. Dies alles gilt auch für die private Heiligenbeziehung.

In diesem Zusammenhang darf an die Begegnung von Karl Rahner mit Karl Barth erinnert werden: „Während des letzten Konzils hatte der Verfasser zusammen mit ein paar anderen die Gelegenheit, sich in Rom mit dem großen Karl Barth zu unterhalten. Das Gespräch kam auch auf die Marienverehrung. Dabei fragte der Verfasser Karl Barth: Kann ich einen anderen Christen bitten, er möge für mich beten? Nach kurzem Zögern antwortete Barth: Man soll ihn bitten, *mit* uns zu beten."[59] Aus diesem Gespräch entwickelt Rahner eine Theologie der Heiligenfürbitte, wie sie beide Standpunkte ökumenisch verbinden könnte: Es geht gar nicht darum, die Fürbitte als dazwischentretende Vermittlung bzw. als inaugurierte Intervention der Heiligen für uns bei Gott zu begreifen oder gar zu verteidigen,[60] sondern die Fürbitte der Heiligen ist in sich

> „identisch mit ihrer einen und ganzen geretteten und ewig gültigen Geschichte, in der sie vor Gott stehen und in der sie in einer bleibenden Gemeinschaft mit uns verbunden sind, deren Auswirkung für uns natürlich auch abhängig ist von der ausdrücklichen oder impliziten Intensität, mit der wir selbst diese, unser Verhältnis zu Gott mittragende Gemeinschaft realisieren. Die Heiligen beten so ‚mit uns', und eben dies ist schon ein ‚für uns'. Ihre Anrufung um ihre Fürbitte ist darum nicht der Versuch einer neuen, von beiden Seiten her eigenen, fast spiritistisch anmutenden Interkommunikation, die sonst nicht gegeben wäre, sondern die konkrete Gestalt derjenigen Gemeinschaft der Heiligen, die schon besteht und in der wir Gott anbeten, ist die explizite Realisation dieser Gemeinschaft, die bei dem legitimen Pluralismus auf religiöse Akte einerseits unbefangen die Gestalt einer Bitte um Fürbitte annehmen darf,

58 Vgl. Ottmar Fuchs, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982, 330–341.

59 Rahner, Gebet zu den Heiligen (s. Anm. 43), 92 f.

60 Vgl. ebd., 76 f. 93.

> die aber andererseits doch auch wieder nichts anderes ist als die glaubende Realisation der Gemeinschaft der Heiligen, in der wir vor Gott stehen und seine Gnade und Hilfe erwarten können."[61]

Die Fürbitte ist also keine punktuelle Kontaktaufnahme, die ihrerseits erst die entsprechende Tätigkeit der Heiligen aktivieren würde, sondern der in unserer Spiritualität erfolgende Respons auf das schon immer bestehende Gebet der Heiligen mit uns, sozusagen der Vollzug, in dem uns das bewusst wird und in dem wir diese Gnade für unsere Existenz aktivieren bzw. mobilisieren und so fruchtbar werden lassen.

> „Wir rufen die Heiligen nicht an, weil sie sonst nicht für uns fürbitten würden, was sie doch immer durch ihre gerettete Existenz tun, sondern wir realisieren glaubend durch unsere Anrufung der Heiligen diese immer bestehende Fürbitte, weil wir auf diese Weise uns besser empfänglich machen in uns selbst, die Auswirkung dieser immer bestehenden Fürbitte entgegenzunehmen und uns anzueignen."[62]

Aus katholischer Perspektive ereignet sich das Heil von Gott her

> „auch im Verhältnis der Glieder des Leibes Christi zueinander in Liebe, Dienst, Fürbitte und wechselseitiger Sorge. Da Christus die Trennmauer des Todes überwunden hat, endet an der Todesgrenze keineswegs die Solidarität aller im gemeinsamen Heilsweg. Sie realisiert sich hier in gesteigerter Weise. Die in Gott vollendeten Heiligen sind ganz dem Heilswillen Gottes konform geworden."[63]

Hat sich schon Gott in seinem Sohn Jesus Christus leiblich ausgedrückt und berührbar gemacht, und zwar bis über seine Auferstehung hinaus (wie dies Thomas im Berühren der Wundmale wahrzunehmen vermag), so haben auch die himmlischen Heiligen Anteil an dieser Zuwendung Gottes.

Die Heiligen nehmen all ihre Beziehungen der Liebe und der Gerechtigkeit und ihres Mitsorgens mit. All diese Beziehungen werden in ihnen miterlöst, in eine versöhnte Weite hinein, die wir uns in diesem Äon nie vorstellen können.[64] Gerade weil sie mit Christus auferstehen, stehen sie auch in seine bleibende Solidarität mit den Menschen hinein auf. In ihm bleiben sie

61 Ebd., 94.

62 Ebd., 95.

63 Müller, Heiligenverehrung (s. Anm. 45), 595.

64 Von daher ist es für Christen und Christinnen nicht nötig, vor den Verstorbenen Angst zu haben. Zwar ist das, was ihnen gegenüber Schuld und Sünde war, nicht zu verdrängen, doch auch wieder so in den Glauben an die unendliche Versöhnung Gottes hineinzulegen, dass darauf vertraut wird: In der Liebe Gottes haben die Verstorbenen ein noch größeres Herz, als sie es schon hier hatten. Sie haben die Versöhnung Gottes erfahren, auch als Versöhnung mit sich selbst und mit allen, denen sie nicht gerecht geworden sind, mit allem, was in ihrem eigenen Leben Bruchstück geblieben ist; sie sind versöhnt mit ihren

den Lebenden nahe, ohne dabei ihr eigenes Profil zu verlieren: Sie gewinnen es vielmehr in Christus um so schärfer, um so versöhnter und um so proexistenter. So leben sie in der Doxologie vor Gott, in der Anbetung, die die Dimensionen dessen enthält, den sie anbeten: unendliche Versöhnung und Solidarität. Es würde Gottes Wesen selbst widersprechen, würden die ihm nahe lebenden Heiligen den Himmel diesbezüglich hirnlos und isolationistisch genießen. Sie befinden sich in der ewigen Seligkeit, aber, „solange" es diesen Äon gibt, auch in einer wenn auch „verklärten" Bereitschaft, um unseretwillen, analog zum auferstandenen Christus, „Wunden" ihrer Solidarität mit uns zu tragen. Dies schmälert nicht ihre Seligkeit, sondern vertieft sie bis zur Gesinnung dessen, der ihnen die Seligkeit schenkt.[65]

In der Eucharistiefeier kommt diese Hoffnung zum Ausdruck: Sie ist nicht nur die Erinnerung an den gekreuzigten und auferstandenen Menschensohn, sondern auch die Erinnerung an den kommenden Gottessohn. Die Eucharistiefeier ist die Memoria des himmlischen Hochzeitsmahls, das auch als Gegenwart erlebt werden darf, insofern der Tisch der Eucharistiefeier hineinreicht in das himmlische Hochzeitsmahl und sofern in jeder Eucharistiefeier am himmlischen Ende dieses Tisches die Heiligen auf ihre Weise dieses Mahl mitfeiern. Die darin ausgedrückten Hoffnungen und Verheißungen werden eng „mit der sakramentalkultischen Vorwegnahme dieses endzeitlichen Heils"[66] verbunden.

8 Durchbrüche und Kontakte

Immer wieder gibt es in Literatur und Theologie um der je größeren Liebe und Gerechtigkeit willen Durchbrechungsszenarien zwischen den abgegrenzten eschatologischen Bereichen. In der Christologie Hans Urs von Balthasars ist es Christus selbst, der am Karfreitag stirbt (und damit die Todesgrenze überschreitet), der am Karsamstag in den Rachen der Unterwelt steigt und die darin Seienden rettet und der am Ostersonntag aufersteht und damit die Grenze zum Himmel öffnet. Alle Grenzen werden heilsbedeutsam überschritten.[67]

Günter Eich erzählt in seinem Hörspiel „Festianus, Märtyrer":[68] Festianus, ein einfacher Mann, kommt nach seinem Tod in den Himmel; er war einer der wenigen Guten, die unter den Bösen leben und gut bleiben, und zwar deswegen, weil er arglos genug ist, im Menschen zuerst das Gute zu vermuten. Er war ein

ungelebten Möglichkeiten, weil sie diese in Überfülle nun vor sich sehen. Und so gönnen sie von Herzen Verzeihung denen gegenüber, die an ihnen schuldig geworden sind.

65 Vgl. Rahner, Heiligenverehrung (s. Anm. 43), 81–83.

66 Medard Kehl, Eschatologie, Würzburg ^{3}1996, 48.

67 Vgl. Hans Urs von Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle (Anstöße), Ostfildern ^{2}1987.

68 Vgl. Günter Eich, Fünfzehn Hörspiele, Frankfurt a. M. 1973, 524–563.

Mensch, dessen größte Kraft das Mitleiden mit den Kleinen war. Im Himmel angekommen, lernt er die Heiligen kennen: als satte Besitzer von Seligkeit, die fraglos ihr Paradies genießen. – Und er wagt etwas Unerhörtes; er stellt Fragen. „Man sollte nachfragen, Bruder", sagt er, „wo sind meine Eltern, wo sind meine Freunde, es fehlen Octavia, die Kellnerin und Salpiceus, der Wirt!" Festianus fragt hartnäckig weiter, obwohl die Heiligen ihn zurechtweisen und ihm sagen, er solle doch nicht an der Gerechtigkeit Gottes zweifeln. Schließlich eröffnet ihm Petrus: „Deine Freunde, deine Eltern, deine Verwandten: Das waren Sünder, sie leben jenseits dieses Tores, die breite Straße, die hinabführt!" Festianus begreift, und er begreift sofort seinen eigenen Weg: Er versteht diese Ortsbezeichnung als eine Wegbeschreibung für sich selbst. Er verlässt den Himmel und geht in die Hölle, um seine Freunde zu suchen.

Günter Eich lässt keinen Zweifel daran, dass er mit diesem Ort unsere Erde meint, mit ihren Maschinerien von Gewalt und Gegengewalt, wo sich die Menschen das Leben zur Hölle machen. „Denn wer müsste die Erde verlassen, um die Hölle kennenzulernen?", fragt Belial hämisch. Festianus verlässt den Himmel in der festen Überzeugung, dass schon ein einziger Unschuldiger, der den Himmel verlässt, entschlossen seine Zusammengehörigkeit mit den Gemarterten bekundet und bei ihnen bleibt, um ihr Schicksal zu teilen, die Hölle und ihren Teufelskreis sprengen kann. Er lässt Petrus ausrichten: „Ich bin zu den Sündern zurückgegangen, ich kann nicht im Paradiese leben, solange es noch Menschen gibt, die leiden." – Und im Schmerz dieses Mitleidens ruft er Belial, dem Bösen, und seiner Machtsucht zu: „Du hast jetzt endgültig verspielt!"

Annette von Droste-Hülshoff sehnt sich schon in diesem Leben danach, als Verstorbene für die Lebenden weiterhin sorgen zu dürfen. Das Band der Liebe zwischen Lebenden und Verstorbenen wird nicht zerstört, auch weil vor allem die Verstorbenen mit ihrer Für-Sorge und Fürbitte nie aufhören, gerade weil sie in der Liebe Gottes und damit in seiner Solidarität für die Lebenden gerettet sind.

Auch die Auferstehung gibt es nicht wegen egobezogener Existenzsicherung, sondern um weiterhin lieben zu können und geliebt zu werden. Es geht primär nicht darum, dass die Menschen weiterleben, sondern dass der Raum der Liebe Macht bekommt, ja jene Allmacht bekommt, in der es gar nicht anders denkbar ist, als dass Leben nicht vernichtet wird. In ihrem Gedicht „Letzte Worte" vertieft Annette von Droste-Hülshoff die Einsicht, dass der Tod die gegenseitige Solidarität nicht trennt:

„Geliebte, wenn mein Geist geschieden,
So weint mir keine Träne nach;
Denn, wo ich weile, dort ist Frieden,
Dort leuchtet mir ein ew'ger Tag!
Wo aller Erdengram verschwunden,

> Soll euer Bild mir nicht vergehn,
> Und Linderung für eure Wunden,
> Für euern Schmerz will ich erflehn."[69]

Es ist die Sorge um die Geliebten, die sie über den Tod hinaus weiterleben lässt. Liebe kann niemals ohne die anderen existieren. Es geht nicht um das Überleben des bürgerlichen oder siegergewöhnten bzw. fundamentalistischen Ichs und Über-Ichs im Jenseits. Es geht um die Auferstehung einer neuen Schöpfung, in der die Menschen im Horizont einer unerschöpflichen Liebe weder sich noch die anderen aufgeben müssen, sondern für sich *und füreinander* gerettet sind. Liebe ist die Ermöglichung von Sein, sie will nicht nur das eigene Sein, sondern auch das Sein der Anderen.

Theodor Storm, der bereits jede Art von religiösem Glauben verabschiedet hat, hängt gleichwohl immer noch an dieser Sorge: „Dass ich nichts mehr werde von euch wissen, nicht mehr für euch sorgen dürfen, das ist schrecklich!"[70]

Charles Péguy lässt Anfang des letzten Jahrhunderts in seiner „Vorhalle zum Mysterium der zweiten Tugend" die Seligen im Himmel zugunsten der Verdammten rebellieren.[71] Analog dazu, dass Menschen sich nicht mit der Beibehaltung des Elends anderer begnügen können, gilt es auch für die Seligen, nämlich dass sie sich nicht mit dem Leiden der auf dieser Erde Lebenden und auch nicht mit einer dortigen oder nochmals darüber hinausgehenden Hölle abfinden können. So spricht er von einem Aufstand der Heiligen im Himmel:

> „Denn alle zusammen verbringen sie all ihre Zeit, ihren ganzen heiligen Tag, um sich gegen Gott zu verschwören. Vor Gott. Damit Zoll um Zoll die Gerechtigkeit Schritt für Schritt weiche vor der Barmherzigkeit. Sie tun Gott Gewalt an. Wie gute Soldaten kämpfen sie um jeden Fußbreit … . Für das Heil der gefährdeten Seelen. Sie schlagen sich gut. Ganz bewegt, ganz beseelt von der Hoffnung, kühn gegen Gott. … Fetzen um Fetzen entreißen sie dem Reich der Verdammnis."[72]

Die Entgrenzung des Himmels durch die Solidarität der Seligen konfrontiert jene Himmelsvorstellung, in der der Himmel zu einem von den Seligen akzeptierten Ausschlussraum gegenüber den Verdammten wird, mit jenem Himmel, in dem die Seligen nicht ruhen, bis alle gerettet sind und der Himmel alles in allem sein wird.

69 Annette von Droste-Hülshoff, Sämtliche Gedichte, Frankfurt a. M. 1988, 380 f.

70 Zitiert bei Thomas Mann, Nachwort, in: Theodor Storm, Werke in einem Band (Knaur Klassiker), München 1954, 1023–1038, hier: 1037.

71 Vgl. Charles Péguy, Das Mysterium der Hoffnung, Wien ^{3}1983. Péguy starb 1914 zu Beginn des Ersten Weltkrieges in der Schlacht von Paris.

72 Ebd., 102 f.

Schon die heilige *Teresa von Avila* hatte ähnliche Gedanken: „Sehen wir jemanden […] in großen Bedrängnissen oder großen Leiden, so werden wir anscheinend naturhaft von Mitleid gepackt, und sind seine Schmerzen heftig, so empfinden wir sie höchst lebendig. Aber eine Seele in alle Ewigkeit zur Folter aller Foltern verurteilt zu sehen: Wer könnte so etwas ertragen?“[73] Und *Paulus* geht in Röm 8,39 hinsichtlich seiner jüdischen Mitgeschwister, die nicht zum Glauben an Christus kommen, sogar so weit, dass er in seinem Schmerz um sie lieber von Christus weggeflucht sein möchte als dass diese verloren seien.[74] Darf man sich dementsprechend nicht vorstellen, dass die Liebe der Seligen so abgrundtief ist, dass sie es im Himmel gar nicht aushalten könnten, wenn andere in der Verdammung wären? Wie Gott selbst es nicht ausgehalten hat, bei sich zu bleiben, sondern in Jesus Christus die Verlorenen gesucht hat und ewig suchen wird. Denn Gott will, „dass alle Menschen gerettet werden!“ (1 Tim 2,4; vgl. Röm 11,32).

Wenn ich mich recht erinnere, lässt William Shakespeare in einem Stück einen Unhold in einem Jahr wenigstens einen Tag oder eine Stunde die Hölle verlassen, weil er *eine* gute Tat getan hat. Es wäre nicht gerecht, würde er dafür nicht eine Belohnung bekommen. Denkt man diese Geschichte weiter, müssten fast alle in der Hölle Stunden, Tage, Wochen und Monate geschenkt bekommen, sie zu verlassen, weil sie nie *ganz* böse und für bestimmte Menschen auch eine Hilfe waren.

In der Geschichte von Lazarus (Lk 16,19–31) wird dieser Durchbruch allerdings verweigert: Der Reiche darf nicht zurück zu seinen Verwandten, um sie zu warnen. Er wird auch nicht belohnt für diese gute Tat, nämlich sich für seine Verwandten einzusetzen.[75] Entsprechend gibt es fundamentalistische Kreise in den Religionen, die die eschatologischen Grenzen hermetisch abschließen: So erzählt die Religionswissenschaftlerin *Elaine Pagels*:

> „Ich habe das Johannesevangelium stets fasziniert und oft auch andächtig gelesen. Mit vierzehn war ich einer evangelikalen Kirche beigetreten, und in den von Begeisterung und Hingabe geprägten Versammlungen wie auch bei dem von meinen Glaubensgenossen geschätzten und beliebten Johannes fand ich, wonach ich mich damals sehnte: die Sicherheit, dem richtigen Kreis von Menschen anzugehören, Gottes einzig wahrer ‚Herde‘.“[76]

Dann aber:

[73] Zitiert bei von Balthasar, Diskurs (s. Anm. 67), 11.

[74] Vgl. dazu ebd., 36 f.

[75] Vgl. zu dieser identitären Problematik biblischer Texte Ottmar Fuchs, Nichts ist unmöglich. Gott! Aspekte einer postkolonialen Bibelhermeneutik, Würzburg 2023, 65.

[76] Elaine Pagels, Das Geheimnis des fünften Evangeliums. Warum die Bibel nur die halbe Wahrheit sagt. Mit dem Text des Thomasevangeliums, München 2004, 36.

> „Nicht lange jedoch, und ich lernte den Preis des Dazugehörens kennen: Die Kirchenleitung erteilte ihren Gemeindegliedern die Anweisung, Kontakte zu Außenstehenden auf Missionierungsbemühungen zu beschränkten. Dann kam ein naher Freund von mir sechzehnjährig bei einem Autounfall ums Leben, und meine evangelikalen Brüder und Schwestern sprachen mir ihr Mitgefühl aus, versicherten jedoch, da er Jude und nicht ‚wiedergeboren' war, sei ihm die ewige Verdammnis sicher. Bekümmert über ihre Auffassung, mit der ich ganz und gar nicht einverstanden war – der zu widersprechen ich aber keine Gelegenheit erhielt –, machte ich mir klar, dass ihre Welt nicht länger die meine war, und trat aus der Kirche aus."

Damit kam Pagels auch mit dem Johannesevangelium ins Gehege, mit den „düsteren Warnungen der Sorte ‚Wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet', soll heißen: in alle Ewigkeit Verdammnis und Tod überantwortet"[77].

9 Überblick

Welche Beziehung zu den Verstorbenen möglich ist, hängt immer an der Eschatologie, die die Gläubigen in ihren Vorstellungen und in ihren Herzen haben. Alle diese Vorstellungen leben davon, dass sich das Gericht im Tode ereignet und dass sich dementsprechend diese Verstorbenen bereits in dem Zustand befinden, in dem sie entweder verdammt sind oder in dem für sie gebetet wird bzw. in dem sie für uns bitten.

a. Ist die Eschatologie *streng dualistisch* aufgeteilt zwischen Himmel und Hölle, dann ist kein Gebet nötig und möglich für diejenigen, die in der Hölle sind. Denn für diese gibt es keine Rettung. Ist die Vorstellung triadisch und schiebt ein *Fegefeuer* zwischen Himmel und Hölle, dann ist das Gebet für Verstorbene insofern sinnvoll, als die hiesige Solidarität ihr Leiden mindert, wenn man es zeitlich sagen will, „verkürzt". Wir müssen „den Seelen, die gestürzt sind, in der Qual des Purgatoriums durch Gebete und gute Werke zu Hilfe kommen!"[78] Jedenfalls zeigt sich, nicht zuletzt in der Er-Findung des Fegefeuers, die durch die Jahrhunderte gehende Sehnsucht der Menschen, für ihre Verstorbenen und mit ihnen die Schmerzen des Gerichtes zu tragen. Im mittelalterlichen eschatologischen Bild entsprechend formuliert: „Wer das Fegefeuer löschen will, soll Tränen darüber ausgießen!"[79]

Dabei mag es auch das grenzwertige Gebet geben, dass die Verstorbenen (obwohl sie nicht gut waren) doch nicht in die Hölle kommen möchten, sondern „nur" ins Fegefeuer. Die kirchliche Tradition unterstützt diese Barmherzigkeits-

[77] Ebd.

[78] Diese mittelalterliche Jenseitsvorstellung des Zwischenzustandes ist zitiert bei Andrea Riedl in diesem Band (S. 45–64, hier: 45 und 58).

[79] Zitiert bei Riedl, S. 59.

hoffnung dadurch, dass sie kaum von einem Menschen zu sagen wagte, er sei in der Hölle, wogegen es eine Vielzahl von Menschen gibt, von denen sie „sicher" weiß, dass sie im Himmel sind.

b. Ist die eschatologische Vorstellung *dualistisch-inklusiv*, insofern das Gericht als Begegnung mit der unendlichen Liebe Gottes erhofft wird, allerdings nicht den Dualismus zwischen Gut und Böse, zwischen Leid und Leidzufügung banalisierend, sondern eben darin umso schärfer zwischen Schmerz und Freude differenzierend – dann gibt es die solidarische Möglichkeit, für die Verstorbenen zu beten, und mit ihnen den Schmerz angesichts ihrer Taten mitzufühlen bis hin zur Vorstellung der stellvertretenden Reue, z. B. für schlimmste Täter aus der eigenen Familie zu beten (z. B. Nachkommen von Nazitätern gehen bis hin zur stellvertretenen Sühne, damit diese gerettet werden, oft auch weil sie ihre Väter und Großväter als liebende und sorgende Menschen erfahren haben) bzw. umso solidarischer für andere Menschen das eigene Leben zu gestalten[80] und darin auch die Reue dieser Verstorbenen mit auszuhalten bzw. ihren Schmerz in der *visio dei* zu lindern.[81] Die Feuervorstellung von Hölle und Fegefeuer wird dann zur Erfahrung in der Begegnung mit der unerschöpflichen Liebe Gottes, als schier unendlich brennende Konfrontation mit dem eigenen Leben.[82]

[80] Es ist also in den Blick zu nehmen, dass auch diesseitig stellvertretend Sühne gelebt und getan werden kann, für Täter und Täterinnen, die nicht gesühnt haben, weil sie nicht sühnen wollten, weil sie nicht sühnen konnten und können, oder weil sie gestorben sind. Zur Theologie der Stellvertretung vgl. Ottmar Fuchs, „Stellvertretung" – eine christliche Möglichkeit, in: ThQ 185 (2005) 95–126. Stefan Zweig sagt in seiner eindrucksvollen Beschreibung eines Besuches bei Albert Schweitzer im Jahre 1932: „Aber um seiner höchsten Tat willen, um jenes Spitals, das er aus reiner menschlicher Aufopferung, einzig um eine europäische Schuld zu sühnen, im Urwald von Afrika ganz allein, ohne irgendeine staatliche Hilfe gegründet und geschaffen, um dieser einzigartigen und beispielgebenden Selbstpreisgabe willen liebt und bewundert ihn jeder, der um das Menschliche weiß, all jene, denen Idealismus nur dann groß erscheint, wenn er über das geredete und geschriebene Wort hinausgeht und durch Selbstaufopferung zur Tat wird." In: Unvergessliches Erlebnis, in: Stefan Zweig, Jacques Feschotte, Rudolf Grabs, Albert Schweitzer, Genie der Menschlichkeit, Frankfurt a. M. 1961, 9–19. 11). Zweig schreibt weiter: „[…] dieser eine Mensch will für seine Person jenes ungeheure, unsagbare Unrecht sühnen, das wir Europäer, wir, die angeblich so kulturelle weiße Rasse, an dem schwarzen Erdteil seit hunderten Jahren begangen haben." (ebd., 12 f.). Hier zeigt sich eine Verstorbenenbeziehung, die unmittelbar der sozialen Wirklichkeit zugutekommt.

[81] Zum diesbezüglichen Verständnis der „Ablass"-Theologie vgl. Ottmar Fuchs, Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg ^{2}2009, 256–265.

[82] Vgl. Ders., „Weinen und Zerknirscht-sein": in oder außerhalb der Liebe?, in: Irmtraud Fischer u. a. (Hgg), Hölle (JBTh 36), Göttingen 2023, 225–248; Ders., Eschatologische Rettung als Raum unerschöpflicher „Satisfaktion", in: Julia Enxing – Dominik Gautier (Hgg.), Satisfactio. Über (Un-)Möglichkeiten von Wiedergutmachung (BÖR 122), Leipzig – Paderborn 2019, 58–88.

c. Über diejenigen, die im Himmel sind (sei es durch offizielle Heiligsprechungen, sei es durch „private" Überzeugungen) muss man sich keine Sorgen machen. Man kann aber dafür danken und in die Doxologie einstimmen, und darauf vertrauen, dass sich die Seligen um die Menschen Sorgen machen – übrigens auch dadurch, dass die Heiligen darum gebeten werden, sich für Verstorbene einzusetzen, die Leid gebracht haben. Sie werden also in doppelter Weise um Fürsprache gebeten: für die Lebenden und für die Verstorbenen.

d. Was für die Heiligen gilt, gilt auch für die verstorbenen Angehörigen. Sie begleiten uns und wir sind ihnen wichtig. In der Liebe Gottes haben die Verstorbenen ein noch größeres Herz, als sie es schon hier hatten, mit einer Großzügigkeit, die von Gott her kommt und die wir uns gar nicht vorstellen können. Vor den Verstorbenen Angst und das Gefühl nie vergebbarer Schuld zu haben, erübrigt sich völlig.

Sie sind bereits im Himmel bei Gott, obgleich das alles ja erst am Jüngsten Tag, am Ende der Welt geschieht. Die Heiligenverehrung macht deutlich, dass bereits jetzt in Gott Wirklichkeit ist, was geschichtlich in der Zukunft liegt. Angesichts der unvorstellbaren Unendlichkeit des Universums, in dem unser Universum möglicherweise nur ein Staubkörnchen ist, fällt mir der Glaube daran umso leichter, dass es darin ein *anderes* Universum gibt, ein Neben- und Folgeuniversum des diesseitigen, das zugleich schon im Gange ist.

D

Orte und Vollzüge des Gebets für die Verstorbenen

Stummgemachten Stimme geben

Beten für die Verstorbenen in der KZ-Gedenkstätte Dachau

Ludwig Schmidinger

1 Der historische Ort und der Gedenkort

Nachdem ich im März 2008 begonnen hatte, an der KZ-Gedenkstätte Dachau als katholischer Seelsorger zu arbeiten, habe ich mich erst einmal intensiver mit der Geschichte des Konzentrationslagers beschäftigt, die mir bis dahin nur in groben Umrissen bekannt war. Um die wichtigsten Daten anzugeben – hier die offizielle Vorstellung der KZ-Gedenkstätte Dachau:

> „Am 22. März 1933 eröffnete das NS-Regime ein Konzentrationslager auf dem Areal der stillgelegten Königlich Bayerischen Pulver- und Munitionsfabrik Dachau. Die Haft- und Terrorstätte bestand zwölf Jahre. Mehr als 200.000 Gefangene aus über 40 Nationen waren im KZ Dachau und seinen Außenlagern inhaftiert, mindestens 41.500 Menschen starben dort an Hunger, Krankheiten, Folter, Mord und den Folgen der KZ-Haft."[1]

Das Dachauer Lager war eines der allerersten offiziellen Konzentrationslager, das die Nationalsozialisten weniger als drei Wochen nach der Machtübernahme eingerichtet haben, d. h. die ersten etwa 150 Gefangenen wurden an diesem Tag in das KZ verbracht. Dies geschah in keiner Weise geheim, vielmehr hatte Heinrich Himmler zwei Tage zuvor eine Pressekonferenz abgehalten; Seine dabei gegebenen Informationen waren tags darauf in nahezu allen deutschen Zeitungen zu lesen. Und das betraf zunächst vor allem politische Gegenerinnen und Gegner wie Kommunisten, Sozialdemokraten und Gewerkschaftsleute – unter ihnen von Anfang an auch einige jüdische Mitglieder, die gleich be-

[1] KZ-Gedenkstätte Dachau, Historischer Ort und Gedenkstätte. URL: https://www.kz-gedenkstaette-dachau.de/historischer-ort/historischer-ort-und-gedenkstaette. – Alle Links wurden am 12. Oktober 2023 letztmalig aufgerufen.

DOI 10.17438/978-3-402-25138-6

sonders gefährlichen Schikanen und Misshandlungen ausgesetzt waren, was schon nach wenigen Wochen ihren gewaltsamen Tod zur Folge hatte. Der Terror und Schrecken steigerte sich bald ins Unermessliche, vor allem nach Kriegsbeginn und dem Überfall auf die Sowjetunion wurde das Lager immer voller. Ab November 1944 bis zur Befreiung waren statt der ca. 6.000 Häftlinge, für die das Lager konzipiert war, ca. 37.000 in den Baracken zusammengepfercht. Das führte dazu, dass sich ansteckende Krankheiten wie Fleckfieber und Typhus ausbreiteten und zahlreiche Menschenleben auslöschten.

> „Nach der Befreiung der Gefangenen durch Einheiten der US-Armee am 29. April 1945 nutzte die amerikanische Militärregierung das ehemalige Häftlingslager als Displaced Persons Camp. Ab Juli 1945 diente das Areal als Internierungslager für NS-Täter; 1948 richtete die Bayerische Staatsregierung dort ein Flüchtlingslager ein.
>
> *KZ-Gedenkstätte Dachau*
> Dank der Initiative der Überlebenden, die sich 1955 zum Comité International de Dachau (CID) zusammengeschlossen hatten, konnte das ehemalige Häftlingslager in einen Gedenk- und Erinnerungsort umgewandelt werden. Im Mai 1965 wurde die KZ-Gedenkstätte Dachau mit einer ersten Dokumentarausstellung eröffnet.
>
> Im Jahr 1997 begann die Umgestaltung der KZ-Gedenkstätte Dachau. Eine neue Hauptausstellung konnte 2003 eröffnet werden. Das Leitmotiv der Ausstellung, die bis heute zu sehen ist, folgt dem „Weg der Häftlinge". Das Schicksal der Verfolgten wird von ihrer Einlieferung, dem Leben, Leiden und Sterben im Lager bis zur Befreiung dokumentiert.
>
> Die Bayerische Staatsregierung übergab die Trägerschaft der KZ-Gedenkstätte Dachau sowie der KZ-Gedenkstätte Flossenbürg 2003 der neu gegründeten Stiftung Bayerische Gedenkstätten. Die Aufgabe der Stiftung besteht darin, die Gedenkstätten als internationale Lern- und Erinnerungsorte für künftige Generationen zu erhalten und zu gestalten.
>
> Ziel der KZ-Gedenkstätte Dachau ist es bis heute, an das Leiden und Sterben der Häftlinge zu erinnern und eine Auseinandersetzung mit den nationalsozialistischen Verbrechen zu fördern."[2]

2 (M)ein Zugang

Schon bald wurde ich immer wieder einmal von Freunden und Bekannten gefragt, wie man es aushalten könne, an so einem Ort tagtäglich zu sein und zu arbeiten – ist man dabei doch andauernd und immer wieder mit so unzähligen Geschichten des Leids, des Schreckens, der Brutalität, der menschlichen Niedertracht und Gemeinheit, ja und eben auch des zehntausendfachen Todes konfrontiert und muss sich damit beschäftigen.

[2] Ebd.

Sehr bald habe ich darauf antworten können, dass es für Einen allein wohl nicht möglich wäre, aber dass das ökumenische Team vor Ort[3] und auch die zum Teil sehr jungen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an der (staatlichen Einrichtung) KZ-Gedenkstätte Dachau und viele engagierte Referentinnen und Referenten, die als Rundgangsleiter an der Gedenkstätte tätig sind, ein menschliches und eben auch geistliches Umfeld bilden, in dem und mit dem der immer wiederkehrende Umgang mit dem Leid und dem Tod an diesem besonderen („verunsichernden") Ort[4] nicht nur erträglich wurde, sondern als eine immer neu zu gestaltende Aufgabe gesehen und verstanden werden konnte.

Nach kurzer Zeit wurde mir auch klar, wie bedeutsam die Präsenz der Schwestern im Karmel Heilig Blut ist.[5] Der Konvent, der seit 1964 in direkter (nördlicher) Nachbarschaft der KZ-Gedenkstätte angesiedelt ist und mit der Gründungsbezeichnung „Sühnekloster" errichtet wurde, hatte von Anfang an den Anspruch, an diesem „Ort, wo so gefrevelt wurde, wo so viele Menschen Unsagbares gelitten haben […]"[6], nicht nur die toten Steine an die Geschundenen erinnern zu lassen, sondern durch das Gebet deren Leiden zu würdigen und durch die Erinnerung an sie der offensichtlichen Sinnlosigkeit die Perspektive der Hoffnung, ja Erlösung entgegen zu setzen.

Eine wichtige Hilfe war mir auch mein Vorgänger Michael Buchmann an dieser Stelle, der ab 1990 als erster vom Erzbistum München und Freising für diese Aufgabe bestellter Seelsorger dort tätig war. Er hatte in Jahren seiner Tätigkeit zahlreiche Biografien von ehemaligen Häftlingen erstellt und erarbeitet, durch die etwas Wesentliches der kirchlichen Arbeit an diesem Ort zum Vorschein kam: das Erinnern einzelner, konkreter Menschen, ihrer Schicksale und ihrer Würde.[7] Von ihm wurde auch eine besondere Form eines Kreuzweges

3 Zum Team gehörten die beiden evangelischen Kollegen, Diakon Klaus Schultz und Pfarrer Dr. Björn Mensing, und die beiden von Jahr zu Jahr wechselnden Freiwilligen der Aktion Sühnezeichen-Friedensdienste mit der jeweiligen Teamassistentin in der Evangelischen Versöhnungskirche in der KZ-Gedenkstätte, sowie der damalige Hausgeistliche im Karmel Heilig Blut, Pater Klaus Spiegel OSB, der mir bis 2014 ein wichtiger Partner war.

4 Vgl. Barbara Thimm u. a. (Hgg.), Verunsichernde Orte. Selbstverständnis und Weiterbildung in der Gedenkstättenpädagogik, Frankfurt a. M. 2010.

5 Karmel Heilig Blut Dachau, Start. URL: https://dachau.karmelocd.de, und: Der Karmel „Heilig Blut" in Dachau. URL: https://www.gedenkstaettenseelsorge.de/files/Karmel.pdf.

6 Zit. nach Kai Kappel, Religiöse Erinnerungsorte in der KZ-Gedenkstätte Dachau, mit einem Beitrag von Björn Mensing und Ludwig Schmidinger, Berlin – München ^{2}2016, 36, und nach Karmel Heilig Blut Dachau, Lindenberg i. Allgäu 2021, 26.

7 Michael Buchmann (1943–2014, 1990–2008 Pastoralreferent für die Katholische Seelsorge an der KZ-Gedenkstätte Dachau). Vgl. Michael Buchmann (7. Oktober 2014). URL: https://www.kz-gedenkstaette-dachau.de/nachrichten/michael-buchmann. Eine ganze Reihe solcher Biografien sind in das Projekt „Gedächtnisbuch für die Häftlinge des

mit je sieben Station entwickelt, der jeweils am „Schmerzhaften Freitag“ (der Freitag vor dem Palmsonntag) auf dem Gelände der KZ-Gedenkstätte gegangen und gebetet wurde.[8] Ich selbst habe diese Praxis in meinen Jahren übernommen und weitergetragen, und für den KZ-Friedhof am Leitenberg jeweils am ersten Fastensonntag eine ähnliche Praxis begonnen.[9] Zuletzt konnte ich noch eine App zum Gedenken an die fast 2.800 Geistlichen etablieren, die im KZ Dachau inhaftiert waren. Darin gibt es auch zwei mit Erinnerungen an ehemalige Häftlinge gestaltete Kreuzweg-Meditationen, mit denen man sich zum einen Teilaspekte des Lagergeschehens und seiner Auswirkungen auf die Gefangenen vergegenwärtigen und zum anderen Einblicke in die geistliche Verfasstheit erschließen kann. Nicht zuletzt ist diese Gedenk-App auch ein einfacher Gedenkkalender, der die Namen der ehemaligen Gefangenen am Jahrestag ihres Todes sichtbar macht und so dazu einlädt, sich mit ihrem Leben und Schicksal zu beschäftigen.[10]

Darin ist schon ein wichtiges Merkmal des Gebets für die Verstorbenen sichtbar: Es würdigt jeweils einzelne Personen, stellt ihr individuelles Leben mit spezifischen Aspekten ihrer Verfolgungs- und Leidensgeschichte vor und holt sie damit aus dem (durch die Täterinnen und Täter kalkulierten – und durch die Gesellschaft in Kauf genommenen) Vergessen. Es ist somit auch ein Protest gegen dieses Vergessen und den so genannten „zweiten Tod“ und damit auch ein Bekenntnis gegen Gleichgültigkeit gegenüber dem Leid bzw. den Menschen, denen in so unsäglicher Weise Gewalt angetan wurde.

Indem die heutigen Beterinnen und Beter dies tun, begeben sie sich auch selbst auf den Weg einer „inneren“ Positionsbestimmung gegenüber den Leidenden und ihrer Geschichte.

Konzentrationslager Dachau“ eingegangen, das (Stand 2023) inzwischen über 200 solcher Biografien enthält; vgl. www.gedaechtnisbuch.org.

8 Vgl. Katholische Seelsorge an der KZ-Gedenkstätte Dachau, Geistliche Texte. Kreuzweg-Meditationen. URL: https://www.gedenkstaettenseelsorge.de/erinnern/geistliche-texte.php.

9 Vgl. Dies., Kreuzwegandacht am KZ-Friedhof Leitenberg bei Dachau-Etzenhausen. URL: https://www.gedenkstaettenseelsorge.de/files/dokumente/texte/1-Kreuzweg_Leitenberg_2021_2-Seiten.pdf.

10 Vgl. Dies., Gedenk-APP zu den Geistlichen in Dachau. URL: https://www.gedenkstaettenseelsorge.de/aktuelles/APP_Geistliche.php. Je nach sprachlicher Einstellung des Smartphones oder Tablets in Deutsch, Englisch oder Polnisch.

3 Beten?

Das bisher Gesagte könnte den Eindruck erwecken, es sei von vornherein klar, dass beten an diesem besonderen „herausfordernden“ (oder einem ähnlichen) Ort genauso „selbstverständlich“ sei wie an jedem anderen Ort (immer vorausgesetzt, dass sich Menschen überhaupt als gläubig verstehen und beten). Freilich gibt es kaum Orte, an denen dies weniger „selbstverständlich“ ist als an einem Ort wie Dachau. Die Frage, ob man nach Auschwitz noch beten kann, ist bis heute nicht verstummt, und eine Antwort darauf muss immer wieder neu gesucht, ja errungen werden.[11] Andererseits kann das Wissen um die Tatsache, dass auch in den Konzentrationslagern, in der „Welt ohne Gott“[12] gebetet wurde, helfen, sich selbst auf das Gebet einzulassen.

Viele Besucherinnen und Besucher, die sich in der Regel nicht unbedingt schon intensiv mit den Leidensgeschichten oder den konkreten Verbrechenszusammenhängen und -abläufen beschäftigt haben, empfinden nach einem Rundgang erst einmal ein Gefühl der Fassungslosigkeit, das sie zunächst oft verstummen lässt. Im inneren oder auch tatsächlich ausgeführten Kopfschütteln über das Ausmaß der Gewalt, der Willkür, des Schreckens und Leidens und der Todesangst weiß man meist erst einmal gar nicht, was man denken oder gar dazu sagen soll. Bei Manchen entsteht so etwas wie ein stummer Schrei – und dann kommen vielleicht die Fragen – vor allem: Wie war das nur möglich? Und immer wieder: Wie konnte Gott das zulassen – warum ist er nicht eingeschritten? Und in Fragen solcher Art steckt schon Klage und auch Anklage – je nach Glaubenseinstellung und Gottesbild oder Gottesbeziehung.

Was heißt es, an diesem ganz konkreten Ort der Klage und der Trauer für die Verstorbenen zu beten?

11 Siehe dazu Klaus Friedrich, Leserbrief: Fragen bleiben – Zum Kommentar „Gott weint“ [von Manfred Deselaers], in: CIG 76/6 (2024) 20: „[…] Elie Wiesel weist in seiner Autobiografie *Alle Flüsse fließen ins Meer* darauf hin, dass der Großteil der Täter in Auschwitz getaufte Christen waren. Jahre zuvor schon hat er den Satz geprägt: ‚Der nachdenkliche Christ weiß, dass in Auschwitz nicht das jüdische Volk gestorben ist, sondern das Christentum.‘“

12 Z. B. Sales Hess, KZ–Dachau. Eine Welt ohne Gott, Erinnerungen an 4 Jahre Konzentrationslager Dachau, Münsterschwarzach ^{5}2018, erstmals erschienen 1946. Siehe auch Sabine Arend, „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein.“ Widerstand und Selbstbehauptung. Christliche Praxen in den Konzentrationslagern Buchenwald, Ravensbrück und Sachsenhausen, in: Insa Eschebach u. a. (Hgg.), Religiöse Praxis in Konzentrationslagern und anderen NS-Haftstätten (Beiträge zur Geschichte der Nationalsozialistischen Verfolgung 02/2021), Göttingen 2021, 47–63.

4 Klage – Anklage?

Auch wenn ein Mensch im „gesetzten" Alter oder gar hochbetagt nach einem mehr oder minder erfüllten Leben stirbt, ist das für dessen Angehörige und Freunde ein Anlass und Grund zu trauern – darüber, dass eine gemeinsame Lebenszeit zu Ende gegangen ist, gemeinsame Erlebnisse und Erfahrungen nicht mehr gemacht werden können, gemeinsame Vergangenheit nicht mehr gemeinsam erinnert werden kann und die Weggemeinschaft in die Zukunft jetzt um einen Menschen ärmer ist. Oder auch, dass manche offene Frage nicht mehr geklärt oder gelöst werden konnte.

Und je früher oder tragischer ein Mensch heute sterben muss, umso mehr bringt das die Angehörigen und ihm Nahestehenden in eine Situation bzw. Verfassung, in der das Klagen ein notwendiges Bedürfnis ist.

Dieses Bedürfnis zu klagen, dem Schmerz Ausdruck zu verleihen, haben auch Viele, die sich mit den Lebens- und Leidensgeschichten der Häftlinge beschäftigen.

Wenn im Rahmen eines Gottesdienstes oder einer Andacht in einem der Kirchenräume auf dem Gelände der KZ-Gedenkstätte eines oder mehrerer der hier ermordeten oder umgekommenen Menschen erinnert wird, geht es immer auch darum, überhaupt zu klagen: darüber, dass diese Menschen zu Opfern gemacht wurden, dass sie dem Hass und der Willkür des Terror- und Verbrechenssystems der Nationalsozialisten – entgegen dem euphemistischen und doppeldeutig gebrauchten Begriff der „Schutzhaft" – schutzlos ausgeliefert waren. Mit der Trauer und Klage um ihren immer zu frühen Tod geht auch die An-Klage gegen die Täterinnen und Täter einher und gegen die Vielen, die weggeschaut haben – auch wenn das nicht immer ausdrücklich thematisiert wird.

Es steht also anders oder zumindest deutlich gewichtiger als bei einem „normalen" Todesfall die Frage nach Schuld und Verantwortung mit im Raum – auch im Raum des Gebetes.

Es ist dies auch immer eine „gefährliche Erinnerung"[13] in mehrfacher Hinsicht, denn es können bei diesen Anlässen und „Objekten" der Erinnerung und des Gedenkens Fragen in unterschiedlicher Richtung und Dringlichkeit auftauchen.

Wird doch bei der Offenlegung der Leidensgeschichten der Häftlinge immer auch deutlich, wie sehr diese darin einer extremen Entwürdigung durch die Täter ausgesetzt waren, wie sehr Letztere so unzählige und gewaltsame Praktiken der Erniedrigung ausgeübt haben, die die Gefangenen dazu bringen sollten, sich schlussendlich selber nicht mehr als Mensch sehen oder empfinden

[13] Vgl. Johannes Röser, Gefährliche Erinnerung für unsere Hoffnung. Der Münsteraner Theologe Johann Baptist Metz wird 90 Jahre, in: CIG 70/31 (2018) 333.

zu können. Bei einer Reihe von Gefangenen hat das ja dazu geführt, dass sie in einer Lage aus Not, Angst, Qual und Verzweiflung und einem letzten Rest an Selbstachtung ihrem Leben lieber ein Ende gesetzt haben, als sich ganz und gar dieser absoluten Erniedrigung und Entmenschlichung zu überlassen.

Gefährlich kann die Erinnerung auch deshalb werden, weil sich da plötzlich Fragen nach Mitverantwortlichkeiten innerhalb der eigenen Eltern- oder inzwischen (Ur-)Großelterngeneration auftun können, oder aber auch nach – oft jahrzehntelang verdrängten, verschwiegenen – Opfergeschichten und der damit verbundenen Scham über die Entwürdigung, die man über sich hatte ergehen lassen müssen.

Und früher oder später geht der Blick zurück aus der Vergangenheit in die Gegenwart: Schon Kardinal Julius Döpfner hat im Rahmen der Einweihung des Karmel Heilig Blut kritisch angemerkt, dass das stille Beten der Schwestern nicht genug sei, weil auch in einer Demokratie Dinge geschähen, die dem Geist von Dachau nicht unähnlich seien. Die Schwestern sollten nicht nur Sühne leisten, sondern ihr Gebet auch in die Welt hinausschicken.[14]

Wenn also heute an die Geschehnisse erinnert wird, die inzwischen mehr als 80 oder 90 Jahre zurückliegen, wenn dabei stellvertretend einiger Menschen und ihrer Schicksale gedacht wird, wenn dabei das Erbarmen Gottes erfleht wird und Worte vorgetragen werden, von denen wir sagen, sie seien Gottes Wort, so tun wir dies ja nicht nur, um die damals Erniedrigten und Geschändeten zu ehren und sie dem von den Tätern beabsichtigten Vergessen zu entreißen. Wir tun es auch um unseretwillen, um der heutigen Menschen und Gesellschaft willen, um unsere Sinne und Gedanken zu schärfen, damit wir fähig werden zur Unterscheidung, so wie es über das Wort Gottes (Hebr 4,12 f.) selbst gesagt ist.

5 Bitte

Freilich richtet sich der klagende Blick auf die entrechteten Menschen der Vergangenheit auch auf die Nöte der Menschen heute. Und so sind Klage und Bitte eigentlich zwei Seiten einer Medaille, zwei Ausdrucksweisen der Erfahrungsdimensionen des Menschen. Er kann das Vergangene nicht mehr ändern, aber hoffen, dass das Geschehene von Gott anders wahrgenommen wird, als es uns Menschen möglich ist, und dass für das Zukünftige sich neue Möglichkeiten auftun für einen menschenwürdigen Umgang miteinander.

Für all das bieten Gottesdienste und Andachten den Rahmen, es zum Ausdruck zu bringen: das Gedenken am ersten Freitag im Monat in der Todesangst-Christi-Kapelle, das wöchentliche Gebet unter dem Nagelkreuz von Coventry in der Versöhnungskirche und das tagtägliche Stundengebet der Karmelitinnen. In

[14] Vgl. Kappel, Religiöse Erinnerungsorte (s. Anm. 6), 38.

deren Klosterkirche können die Besucherinnen und Besucher der Gedenkstätte ihre persönlichen Anliegen und Nöte als Gebetsbitte an die Schwestern schriftlich weitergeben und ihre Eindrücke vom Besuch des Lagers von diesem Raum der Stille umfangen lassen.

6 Praxis

Vor allem Jahrestage bestimmter historischer Ereignisse stellen besondere Anlässe dar, an denen Gedenkgottesdienste gefeiert werden. Seit Jahrzehnten ist das allen voran der Jahrestag der Befreiung, der öffentlich am Sonntag um bzw. nach dem 29. April begangen wird. Vor der säkularen Gedenkfeier[15] finden auch religiöse Gedenkfeiern statt. Neben Ansprachen und einem Gebet in der jüdischen Gedenkstätte und einem eigenen Gottesdienst in der russisch-orthodoxen Kapelle gestalten in ökumenischer Verbundenheit die Evangelische Versöhnungskirche, die Katholische Seelsorge und Vertreter der griechisch-orthodoxen Kirche zusammen mit den Schwestern des Karmel Heilig Blut einen Gottesdienst, den in aller Regel Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus vielen Ländern mitfeiern. Seit einigen Jahren gehen die Liturginnen und Liturgen dieses Gottesdienstes als Zeichen der Verbundenheit zum Abschluss der Feier zum jüdischen Mahnmal.

Dieser Jahrestag der Befreiung zeigt auch in besonderer Weise die Doppelrichtung des Gedenkens und Erinnerns an: Einerseits steht da die Erinnerung an die Leiden und an die Umgekommenen, andererseits ist er zumindest in der christlichen Perspektive auch eine österliche Erinnerung an die Befreiung und Rettung und an das Vermächtnis der Überlebenden.[16] Ein wesentlicher Aspekt bei den Gedenkfeiern ist, dass zum einen möglichst alle Opfergruppen (rassistischer, nationalistischer, politischer oder sonstiger Abwertung und Verfolgung) benannt und repräsentiert werden können, dass zum anderen die Verbundenheit im Leid und in der Hoffnung auf eine gelingende gemeinsame Zukunft artikuliert und erbeten wird.

Wenn bei den Gottesdiensten oder Andachten zu besonderen Anlässen oder beim wöchentlichen Gebet vor dem Nagelkreuz von Coventry an einzelne Personen oder Personengruppen besonders erinnert wird, ist dabei unverzichtbar, auch die lange und oft marginalisierten Opfergruppen wie z. B. Sinti und Roma oder Homosexuelle oder auch Deserteure in das Gedenken mit einzubeziehen.

[15] Diese wird in Kooperation vom *Comité International de Dachau* (https://comiteinternationaldachau.com/de/) und der *KZ-Gedenkstätte Dachau* gestaltet und verantwortet unter Mithilfe zahlreicher Freiwilliger aus dem bürgerschaftlichen Bereich.

[16] Vgl. Erinnerung bewahren – authentische Orte erhalten – Verantwortung übernehmen (25. Januar 2009). URL: https://www.gedenkstaette-flossenbuerg.de/files/images/Startseite/Verm%C3%A4chtnis/Verm%C3%A4chtnis_DE.pdf.

7 Psalmen

Fast immer wird zu Beginn ein Psalm vorgetragen, meist einer der Klagepsalmen, die für den Beter die Möglichkeit bieten, sein Dasein und seinen Schmerz und Kummer, seine Einsamkeit, sein Verlorensein zum Ausdruck zu bringen, wie es Till Magnus Steiner in seinen Überlegungen zu den Psalmen treffend artikuliert hat:

> „Gott hat die Menschen vergessen. Er schweigt. Weder sieht noch erhört er uns – schläft er oder hat er sich von den Gläubigen bewusst abgewendet? Diese Vorwürfe sind – wenn sie in direkter Anrede zu Gott gesprochen werden – keine Aufforderung zum Atheismus, sondern Keimzelle des Betens, das der Psalter lehrt. Gott anzuklagen, ihm die eigene Situation zu beklagen und ihm gegenüber Widersacher zu verklagen, ist die biblische Antwort auf eine Erfahrung der Welt, die im Kontrast zum eigenen Glauben steht.
>
> Insbesondere die Anklage Gottes stellte in der damaligen Welt wie auch heute angesichts des fernen, als abwesend erlebten Gottes eine grundlegende Möglichkeit des Betens dar – und sie ist aufgrund göttlicher Zusage und biblischer Erfahrung gegeben. Gott hört das Klagen Israels in Ägypten, den Hilfeschrei des Volkes, und er führt es aus der Sklaverei in die Freiheit (siehe Exodus 2,23–25). Mose verkündet im Buch Deuteronomium, dass Gott seinen Gläubigen nahe und zugewandt ist (siehe Deuteronomium 4,7–8) – dies bewahrheitet sich auch direkt am Anfang des Psalters, im ersten Psalm, der als Anrede zu Gott formuliert ist: ‚Ich habe laut zum Herrn gerufen; da gab er mir Antwort von seinem heiligen Berg.' (Psalm 3,5).
>
> Dem als abwesend oder gar feindlich erlebten Gott kann man sich schweigend ergeben oder sich von ihm abwenden. Das Buch der Psalmen lehrt einen alternativen Weg: das Konfliktgespräch, in dem die Beziehung zu Gott trotz allem nicht aufgegeben wird. So ruft auch Jesus klagend gemäß den Evangelisten Markus und Matthäus am Kreuz mit den Worten aus Psalm 22,2: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?' (Markus 15,34)."[17]

Ein „modernes" Beispiel für einen nichtbiblischen Psalm, der thematisch an das Geschehene in den großen Vernichtungslagern anknüpft und die Frage nach dem Gebet als Zwiesprache mit Gott stellt, hat der iranisch-deutsche Schriftsteller Said in dichter Weise vorgelegt:

[17] Till Magnus Steiner, Mit den Psalmen das Klagen lernen (17. April 2021). URL: https://www.katholisch.de/artikel/29492-mit-den-psalmen-das-klagen-lernen.

herr
laß uns das gespräch wieder aufnehmen
nach langem erzwungenen schweigen
nachdem du deine geschöpfe denaturiert hast
in auschwitz
in hiroshima
in halabtsche
in srebrenica
gehst du nun auf die knie vor den opfern?
und vor den tätern auch?
und glaubst du
dass wir die versuchung zu einer noch radikaleren liebe überstehen
ohne dein wort?[18]

Nach dem Psalm folgt eine Reihe von Klagen über den Verlust von einzelnen Menschen bzw. über das ihnen zugefügte Leid, jeweils eingeführt mit den Worten: „Herr, wir klagen es Dir, dass N.N. in der Zeit der nationalsozialistischen Verfolgung […]".

Die einzelne Klage mündet in einen Kyrie-Ruf[19] – während dieser von der Gottesdienstgemeinde gesungen wird, entzündet die Person, die die Klage vorträgt, eine Kerze an der Osterkerze und stellt sie auf den Altar. Dieser Akt der konkreten Erinnerung stellt ein wesentliches Moment des liturgischen Geschehens dar und ist Teil der Verkündigung, die mit einem biblischen Text und dessen Auslegung weitergeführt wird. Mit Fürbitte, Vaterunser und Segenswort wird die Andacht beschlossen.

Im Rahmen einer (zumeist eher historischen) Einführung zu Beginn des Gottesdienstes oder aber in der Predigt kommen, soweit irgendwie vorhanden, Zeugnisse von Überlebenden zu Wort – das können Erinnerungen oder Betrachtungen oder auch Gedichte sein.[20]

Eine Reihe von Liedern bildet ebenfalls einen festen Bestandteil der gottesdienstlichen Feiern. Zu bestimmten Gelegenheiten findet auch ein Agape-Mahl[21] statt.

18 Said, Psalmen, München 2007, 9.

19 Meist GL² 154 oder GL² 155 ö oder GL² 619/5.

20 Z. B. Mein Schatten in Dachau. Gedichte und Biographien der Überlebenden und der Toten des Konzentrationslagers. Mit einem Vorwort von Walter Jens, zusammengestellt und kommentiert von Dorothea Heiser, hg. v. Comité International de Dachau, München 1993; Edgar Kupfer-Koberwitz, Dachauer Tagebücher. Die Aufzeichnungen des Häftlings 24814, München 1997; Adam Kozlowiecki, Not und Bedrängnis – Als Jesuit in Auschwitz und Dachau. Regensburg 2016.

21 So jeweils beim Ökumenischen Gottesdienst zum Befreiungstag in der Form der *Artoklasia* nach der griechisch-orthodoxen Tradition seit dem Zweiten Ökumenischen Kirchentag

Neben den beiden Kreuzwegandachten am KZ-Friedhof am Leitenberg (am 1. Fastensonntag) und in der KZ-Gedenkstätte (am Freitag vor Palmsonntag) gibt es auch einen Gang bzw. eine Prozession (gemeinsam mit den Schwestern des Karmel) zu den Aschegräbern beim Krematoriumsbereich am Allerseelentag mit Segnung der Gräber als fester Bestandteil der liturgischen Feiern im Jahreskreis.[22]

8 Résumé

In den religiösen Feiern, aber auch bei den durch die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Kirchen durchgeführten Rundgängen durch die KZ-Gedenkstätte, die in aller Regel mit einem geistlichen Impuls zum Abschluss kommen, kann von all dem etwas deutlich, spürbar und erfahrbar werden, dass die KZ-Gedenkstätte und gerade die Kirchen nicht nur ein Gedenk- und Lernort sind, sondern auch ein Ort der Begegnung – in mehrfacher Hinsicht:

Der Besucher, ob als Einzelner oder in einer Gruppe, begegnet hier nicht nur der Geschichte von 1933 bis 1945, er begegnet in erster Linie Geschichten von Menschen und ihren Schicksalen.

Oft begegnet die Besucherin dabei sich selbst in einer neuen Weise, sei es, weil sie auf den Spuren ihrer Verwandten oder Vorfahren eines Teils ihrer eigenen Geschichte gewahr wird, sei es, weil sie etwas erfährt, was ihr bisher ganz unbekannt und fremd war, ja in seiner Unbegreiflichkeit als verstörend und beängstigend erlebt werden kann.

Und der Besucher begegnet dem Ort mit seinen authentischen Zeugnissen und unterschiedlichen Erinnerungs- und Mahnmalen.[23]

in München im Mai 2010, bei dem die KZ-Gedenkstätte Dachau bzw. die Kirchen am Gelände ein thematisches Schwerpunktzentrum bildeten.

22 Bei dieser Prozession von der Todesangst-Christi-Kapelle zu den Aschegräbern wurde in den vergangenen Jahren immer wieder auch die Litanei gesungen: „Lasst uns das Lied singen vom Tod und vom Leben – lasst uns das Lied singen von unsrer Befreiung“, in: Gib mir ein Lied. Gesänge aus unserer Zeit, Publikation zum Einheitsgesangbuch EGB 10, hg. v. Paul Nordhues – Alois Wagner, Berlin – Wien, 14 f. Notation und Text dieses Liedes finden sich im Anhang dieses Beitrags.

23 In der KZ-Gedenkstätte sind das mit und neben der „Museum“ genannten dokumentarischen Dauerausstellung im (im Grundbau historischen) ehemaligen Wirtschaftsgebäude und dem Bunker (Einzelzellenbau) sowie den Krematoriumsgebäuden insgesamt fünf religiöse Gebäude, die am 5. August 1960 im Rahmen des damals in München stattfindenden 37. Eucharistischen Weltkongresses eingeweihte Todesangst-Christi-Kapelle, der 1964 errichtete Karmel Heilig Blut in unmittelbarer Nachbarschaft nördlich der KZ-Gedenkstätte, die 1967 eingeweihte Evangelische Versöhnungskirche, die im selben Jahr errichtete Jüdische Gedenkstätte und die am 29. April 1995 (dem 50. Jahrestag der Befreiung) eingeweihte russisch-orthodoxe Christi-Auferstehungs-Gedächtnis-Kapelle. Siehe hierzu Kappel, Religiöse Erinnerungsorte (s. Anm. 6).

In all dem begegnet der religiös und gar christlich geprägte Mensch der Frage nach dem Menschen überhaupt und der Frage nach Gott: Was ist der Mensch für den Menschen? Was ist er in den Augen Gottes? Wo war Gott, als all die Gräueltaten verübt wurden?

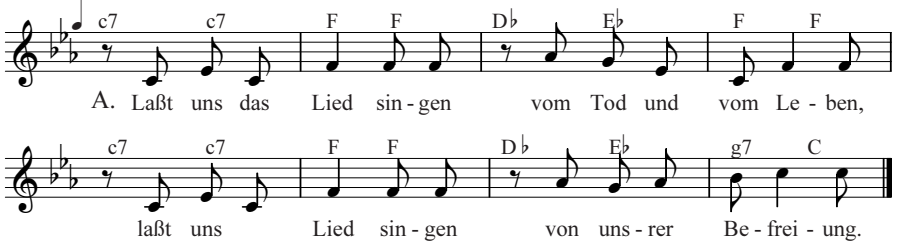
Diesen verschiedenen Dimensionen von Begegnung versuchen die Kirchen vor Ort nachzukommen – und dabei ihrem Urauftrag in vielgestaltiger Weise zu entsprechen.

Zu diesem Urauftrag der Kirche gehört die Erinnerung und das Gedenken an die Leiden von Verfolgten: die *memoria passionis* – bildet doch die Erinnerung an die Passion Jesu den historischen wie inhaltlichen Kern der Glaubensüberlieferung im christlichen Credo. Schon im Neuen Testament identifiziert sich Jesus mit allen Verfolgten, Unterdrückten und Gefangenen (Mt 25,31–46). Die Erinnerung der Jünger an den Gekreuzigten, ihre Zusammenkunft im Gedächtnismahl an den (miterlebten) Tod Jesu und der Glaube, dass gerade durch diesen Tod seine Auferstehung und damit die Auferstehung Aller begründet ist, hat zur Entstehung der Kirche geführt.
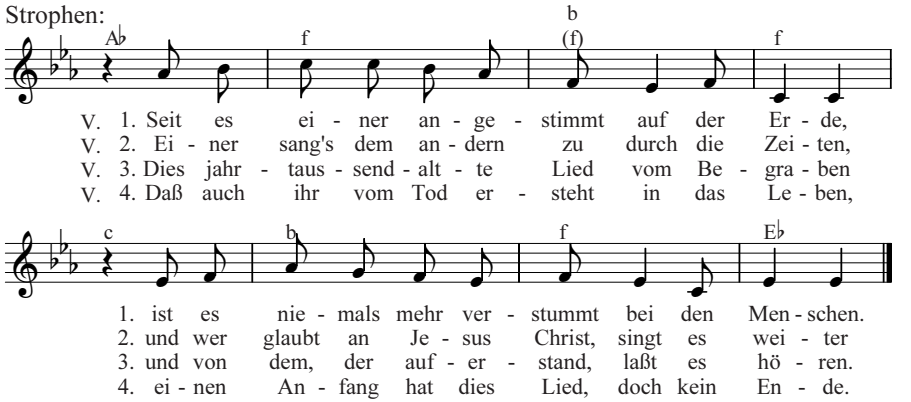
Darin aufgehoben ist auch das Gebet für die Verstorbenen. Die Kirchen sind so – je nach dem mit oder auch gegen Teile der Gesellschaft – Zeuginnen für die Hoffnung, die sich gegen das Vergessen richtet und immer wieder neu die Versuchung der Resignation überwindet. Indem sich Menschen versammeln, miteinander das Los der Entrechteten und Ermordeten beklagen und darüber beten und singen, geben sie der Überzeugung Ausdruck, dass die Verheißung und der Zuspruch von der Würde des Menschen als Ebenbild Gottes nicht verloren ist, sondern immer wieder neu entdeckt und bewahrheitet werden muss.

Anhang

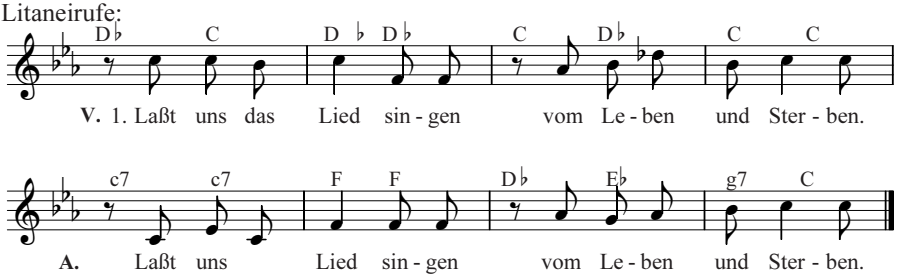
Kehrvers:



Strophen:



Litaneirufe:



V. 2. Laßt uns das Lied singen von dem, der uns rettet.
V. 3. Laßt uns das Lied singen von Gott und den Menschen.
V. 4. Laßt uns das Lied singen als seine Gemeinde.
V. 5. Laßt uns das Lied singen vom Wasser der Taufe.
V. 6. Laßt uns das Lied singen vom kommenden Leben.
V. 7. Laßt uns das Lied singen vom Atem des Geistes.
V. 8. Laßt uns das Lied singen vom Sturm und vom Feuer.
V. 9. Laßt uns das Lied singen von unserer Hoffnung.
V. 10. Laßt uns das Lied singen, solange wir leben.

Text: Lothar Zenetti 1972 | Musik: Erna Woll 1972 | Aus: gibmir ein lied | egb 10
Publikation zum Einheitsgesangbuch, Gesänge aus unserer Zeit,
hrsg. von Weihbischof Paul Nordhues, Paderborn, und Weihbischof Alois Wagner, Linz,
Morus Verlag Berlin, Fährmann Verlag Wien | ISBN-Nr. 3-8755-124-3

Stillwasser

Susanne Wübker

Das Wasser kommt nicht und geht nicht. Es bleibt. In Bewegung. Die Wellen plätschern oder branden weiter an den Strand, und doch gibt es einen Wasser-Stand, einen vorübergehend anhaltenden Pegel. Stillwasser nennt man dieses flüchtige, zumeist unbemerkt bleibende Innehalten beim Wechsel von Ebbe zu Flut, von Flut zu Ebbe.

Tritt der Tod ins Leben – erwartet, nach unheilbarer Krankheit etwa oder betagt und lebenssatt; oder unerwartet, wenn er einen jungen Menschen oder die geliebte Partnerin ohne jegliche Vorwarnung aus dem Leben reißt – ist es wie Stillwasser. Für die Nahestehenden hält die Zeit an, während alles Leben drumherum weitergeht. Es gibt einen Stillstand, der die Gezeiten in ein Davor und Danach unterteilt, und der in sich doch bewegt bleibt.

Als ich Anfang 2016 als Seelsorgerin auf die Ostfriesische Insel Langeoog kam, hatte ich schon vor dem Einführungsgottesdienst in der zweiten Januarwoche ein fixes Datum im Kalender stehen. In den letzten Dezembertagen war im hohen Alter ein Insulaner gestorben, der einzige Katholik in der Familie. Die erwachsenen Kinder, teils selbst schon im Rentenalter, wohnten nicht mehr auf der Insel und reisten zum Trauergespräch einen Tag vor der Urnenbeisetzung an. Die Trauerandacht würde in der evangelischen Kirche begangen werden, der Witwer sollte im Familiengrab auf dem umliegenden Friedhof seine letzte Ruhestätte finden. In der Vorbereitung und im Halten der Trauerandacht kamen noch weitere außergewöhnliche Umstände auf mich zu. Was mir damals im Zusammenhang mit meinem ersten Bestattungsdienst auf Langeoog merkwürdig und eigenartig vorkam, stellte sich auf Dauer im Wortsinne als merk-würdig heraus. Und als geradezu inseltypisch: Kaum etwas kann als gegeben und üblich vorausgesetzt werden, schon gar nicht, wenn der Tod an jemandes Tür geklopft hat.

DOI 10.17438/978-3-402-25141-6

Die Pfarrei St. Nikolaus hat gut 250 Mitglieder. Für ostfriesische Diasporaverhältnisse ist das bei etwa 1750 Einheimischen durchaus eine erkleckliche Dichte. Es gibt einen zupackenden Kirchenvorstand und bei konkreten Anfragen eine hohe Bereitschaft mitzutun. Doch bis auf wenige Ausnahmen macht sich die katholische Ortsgemeinde in Gottesdiensten rar. Die hiesigen Katholik:innen sind mir vorwiegend durch Hausbesuche zu Geburtstagen (jeglichen Alters) bekannt, nicht aus der Liturgie.

Ohne eine wachsende Zahl an Kur-, Bade- und Feriengästen wäre die St. Nikolauskirche in den 1960er Jahren nicht erbaut worden. 1992 verließ der letzte Pfarrer die Insel. Seit meinem Kommen ist wieder jemand verlässlich im Pfarrhaus anzutreffen und kontinuierlich zuständig für die Pastoral und Gemeindeleitung. In den Jahren dazwischen gab es den Einsatz von Kurpastoren: Welt- und Ordenspriester, die ihre Ferien auf der Insel verbringen und den sakramentalen Feiern vorstehen. Geschah das einst in loser Folge und vor allem während des Sommers, wirken inzwischen das ganze Jahr über Kurpastoren an St. Nikolaus. Ähnlich den – allermeist spontanen – Organist:innen und sonstigen Musiker:innen, den Ministrant:innen und Lektor:innen sind sie mit allen Mitfeiernden Gäste am Tisch des Herrn. Je nachdem, wer wie lange bleibt, versammeln sich werk- und sonntäglich stets andere Gläubige um den Altar, in der Hochsaison mehr, in den Wintermonaten weniger.

Auch dieses Gemeindeerleben von Abschiednehmen und Willkommenheißen spiegelt das Naturerleben von Ebbe und Flut, von permanenter Veränderung und Dynamik wider. Ebenso gibt es Stillwasser-Phasen, von denen einige im Folgenden betrachtet werden sollen – vor dem weiten Horizont des Umgangs mit Tod und Trauer, des Totengedenkens und der Begleitung von Trauernden auf dieser Nordseeinsel.

Die Inselkirche als Ort des Totengedenkens

Das Portal der Inselkirche St. Nikolaus ist tagsüber weit geöffnet. Schon vom Vorplatz aus fällt einem draußen das Lichtermeer all der Kerzen ins Auge, die vor der Madonnenfigur im Eingangsbereich entzündet sind. Nahe dem Kerzenständer liegt eine Kladde aus, in die Menschen ihren Dank, ihr Staunen, ihre Sorgen, Nöte und Bitten notieren können. Jahr für Jahr füllen sich mehrere Bücher. Etwa ein Viertel der Einträge ist eine Erinnerung an oder eine Bitte für Verstorbene:

> „Die Ruhe hier tut gut, möge es meiner Schwägerin, meiner Frau und mir noch viele Jahre gutgehen. Unsere Gedanken sind auch bei unserem lieben Richard.“[1]

[1] Sämtliche Namen in diesem Beitrag wurden geändert.

„Eine Kerze für Papa – zum 28. Todestag. – Du fehlst, auch nach so vielen Jahren noch! Schade, dass du am Freitag nicht dabei sein kannst. Ich bin mir sicher, du guckst von oben zu und hast einen Fensterplatz im Himmel Ich liebe dich [Herzchen] Eine Kerze für alle Anderen im Himmel, die dort auf uns warten. Bis bald [Herzchen]".

„Und wieder ist der Todestag meiner Mutter und ich bin hier, voller Dankbarkeit, dass ich erneut das Meer sehen kann; Danke!"

„Opa, leider konnten wir uns nicht kennenlernen. Mama und Oma erzählen viel von dir. Mama vermisst dich sehr und du fehlst uns."

„Gott, beschütze unsere Männer, die wir viel zu früh verloren haben.
Ein Schiff, das hinter dem Horizont verschwindet, ist nicht fort, man kann es nur nicht mehr sehen.
In Liebe haben wir Kerzen entzündet."

„Für Samuel, der an der ‚Impfung' gestorben ist."

„Eine Kerze für Mama und eine Kerze für Papa
Erinnerungen an meine Kindheit
Erinnerungen an unsere Urlaube hier".

„‚Erinnern ist Gegenwart' – Du bist für immer Teil meiner Gegenwart!"

„Zwei Kerzen für meine heute vor 5 Jahren verstorbene, geliebte Ehefrau, die morgen 70 Jahre alt geworden wäre.
In stillem Gedenken und ewiger Liebe".

„Lieber Gott, lass unsere Eltern im Himmel glücklich wieder vereint sein. R.I.P."

„Du fehlst mir so sehr.
Trotzdem bin ich so froh, auf „unserer" Insel zu sein.
Hier finde ich wieder zu mir!
Für immer und ewig und mindestens noch 3 Tage!
Und pass bitte weiter auf Luise und Phillip auf!"

„Lieber Herbert, ‚Ruhe in Frieden'
Die Kerze soll auf deinem Weg leuchten und dir den ewigen Frieden geben."

„Die Kerze, die ich angezündet habe, leuchtet für Sabine, Renate und Wilhelm.
Menschen, die ich 2024 für IMMER verabschiedet habe."

„Lieber Gott, schütze meine Familie und hilf, ein gesundes Enkelkind auf die Erde zu bringen. Und nimm unseren verstorbenen Sohn fest in Deine Arme. Bitte lass uns weiter in Frieden leben und dass dies auch für viele Teile der Erde gilt."

„Eine Kerze für meine Freundin Mathilde – mit ihr habe ich viele Urlaube auf Langeoog verbracht.
Mathilde du fehlst mir! Alwine".

Diese kleine Auswahl, die auf nur wenigen aufeinanderfolgenden Seiten zu Papier gebracht worden ist, führt mehr als deutlich vor Augen: Tote sind im

Leben der Hinterbliebenen präsent. Insbesondere an Jahrestagen, aber nicht nur. Die Toten fehlen und sind doch gegenwärtig. In der Erinnerung, in Liebe und Freundschaft. Im Aufschreiben, das bisweilen ein Gebet ist, aber längst nicht immer, sind sie ansprechbar. Es gibt eine Verbindung zwischen Himmel und Erde; einen „Fensterplatz" „oben", der die Heimgegangenen teilhaben lässt an den Ereignissen im Leben der Lebenden.

Tote kommen auch mit in den Urlaub. Es kann schmerzlich und manchmal sogar quälend sein, ohne die Eltern, ohne den Partner, ohne die Freundin Ferien zu machen auf der geliebten Insel. Aber die Erinnerung an gemeinsame unbeschwerte Zeiten kann ebenso einen Raum eröffnen für das Zulassen von Trauer, für Dankbarkeit, für eine unverhoffte, neuartige Nähe.

Selbst wenn Langeoog nicht der Bezugspunkt ist, den jemand mit einem oder einer Verstorbenen verbindet: Tote kommen trotzdem mit in den Urlaub. Die Erinnerung an Menschen, die gestorben sind, ist nicht ortsgebunden. Die Beziehung, die verwandtschaftlich, freundschaftlich oder kollegial bestanden hat, bis der Tod sie schied, besteht und wirkt weiter. Und das Gotteshaus bietet eine gute Gelegenheit, diese Beziehung zu pflegen.

Wenn jemand verstirbt, wird in der Regel den nächsten Angehörigen kondoliert, und das Verständnis für ihre Trauer ist (eine Zeit lang) groß. Die Trauer, die vermeintlich Fernstehende – und seien es noch so enge Freund:innen – empfinden, wird jedoch übersehen oder ihnen nicht zugestanden. In dieser Weise Leidtragenden kann eine Niederschrift im Anliegenbuch eine Hilfe sein, ihre Trauer behutsam aus dem Tabu zu holen und ihr Ausdruck zu geben.

So wie von den Toten, zu ihnen oder über sie geschrieben wird, scheinen sie sehr lebendig. Und das nicht erst, wenn Gott in der Anrede genannt ist. In den an Gott gerichteten Bitten potenziert sich die Lebendigkeit indes noch, denn Gott macht die Toten lebendig (vgl. Röm 4,17), ist ein Gott der Lebenden und nicht der Toten (vgl. Lk 20,38). Bei Gott setzen Menschen auf Schutz und Nähe, auf Wiederbegegnung, Glück und Frieden.

Für die, deren Lebenslicht auf Erden erloschen ist, eine Kerze zu entzünden, ist ein einfaches und zugleich starkes Zeichen der Hoffnung. Still und beharrlich und stellvertretend leuchtet die Flamme auch dann noch, wenn die Person, die sie für eine:n Verstorbene:n entzündet hat, längst schon wieder gegangen ist. Die Kerze steht für das Lebenslicht, das auch im Tod nicht erlischt. Und kann ein Rettungsanker sein, wenn Worte fehlen.

Ein persönliches Anliegen in die ausliegende Kladde zu schreiben, ist ein wagemutig-inniger Augenblick. Stillwasser. Es setzt das Vertrauen voraus, dass die, die in dem Buch blättern, pietätvoll mit dem Gelesenen umgehen; es bestenfalls sogar zu ihrem eigenen Anliegen machen und mit ins Gebet nehmen. So wie es gemeinschaftlich geschieht, wenn das Buch in manchen Gottesdiensten

zum Altar gebracht wird. Weil wir nicht glauben, dass unsere Namen in Wasser geschrieben sind.[2] Sondern in Gottes Hand.

Der Umgang mit den Verstorbenen: neue Herausforderungen und bewährte Traditionen

Wie auf Dörfern über Jahrzehnte hin – und zuweilen heute noch – üblich, hat auf Langeoog ein Inseltischler im Todesfall die Sarganfertigung übernommen und Angehörige bei einem Teil der anfallenden Formalitäten unterstützt. Nachbarinnen und Nachbarn halfen im Trauerhaus beim Waschen, Ankleiden und Einbetten der verstorbenen Person, waren Sargträger bei der Überführung zum Aufbahrungsort und bei der Beerdigung.

Durch Wegzug der jüngeren Generation und den Verkauf alter Inselhäuser an Auswärtige waren derartige traditionelle Nachbarschaftsdienste immer seltener umsetzbar. In den vergangenen Jahren fanden sich daher einige Freiwillige zusammen, die im Bedarfsfall zum Sargtragen gerufen werden konnten. Aus dieser Gruppe heraus und quasi als Vermächtnis des langjährigen zuständigen Inseltischlers und Bestatters wurde im August 2023 der Verein „Letzte Reise" gegründet. Er hat sich zur Aufgabe gemacht, bewährte Traditionen aufrecht zu erhalten und ehrenamtlich alles Nötige zu veranlassen und zu übernehmen, wozu auf dem Festland ein Bestattungsinstitut angefragt worden wäre. Bis dahin, dass ein engagiertes Unternehmerpaar dem Verein einen eigens erworbenen Friedhofsbagger zur Verfügung stellt und nach Abschreibung überlassen wird. Vereinsmitglieder haben sich mit dessen Handhabung vertraut gemacht. Nunmehr ist der Grabaushub wieder gewährleistet. In Ermangelung von Arbeitskräften drohten Erdbestattungen zuvor gänzlich eingestellt werden zu müssen.

Freiwillige übernehmen die Versorgung des Leichnams. Bei Kirchenzugehörigkeit wird zur Aussegnung die Pastorin gerufen – das ist im Sprachgebrauch der Insulaner:innen wahlweise die evangelische Pfarrerin oder die katholische Seelsorgerin. Im Sterbezimmer wird mit Angehörigen und Helfenden eine Feier der Verabschiedung gehalten, bevor die jeweilige Theologin in Talar oder Albe mit den Zusammengekommenen die Überführung des:der Verstorbenen mit der Kutsche zur Aufbahrungskapelle auf dem evangelischen Kirchfriedhof oder dem kommunalen Dünenfriedhof (bei Erdbestattung) oder zum Inselbahnhof begleitet (wenn der Leichnam für eine Urnenbeisetzung zunächst zur Kremation aufs Festland verbracht werden muss).

[2] Der britische Dichter John Keats (1795–1821) ist auf dem *Cimitero accatilico* in Rom beigesetzt. Auf seinem Krankenlager hatte er verfügt, dass dies auf seinem Grabstein steht: *Here Lies One Whose Name was writ in Water*.

Verstirbt ein:e Inselbewohner:in im Krankenhaus, das heißt auf dem Festland, wird der Sarg in einem eigenen Leichencontainer per Frachtfähre und Inselbahn zum Bahnhof Langeoog überführt, wo ihn eine oftmals große Trauergemeinde in Empfang nimmt. Von hier aus setzt sich der Leichenzug hinter der schwarzen Kutsche in Bewegung. Nach Möglichkeit führt der Weg zur letzten Ruhestätte nochmals an der letzten Wohnstätte oder Wirkungsstätte der verstorbenen Person vorbei. Während des ganzen Weges läutet weithin hörbar die Totenglocke der Inselkirche.

So sehr ein Leichenzug die gelebte Anteilnahme zum Ausdruck bringt und Trauernde tröstet, so sehr kann er Inselgäste – wie auch Einheimische – irritieren. In Ferienlaune unterwegs, aus buntem Treiben kommend oder im Ortskern bummelnd, werden sie plötzlich ausgebremst und konfrontiert mit der Vergänglichkeit. Der Trauergesellschaft mit dem sichtbaren Sarg auf der schwarzen Kutsche vorneweg kann man nicht ausweichen. Dessen ungeachtet wagen Radfahrer:innen absonderliche Überholmanöver; Passant:innen wenden sich taktlos ab und huschen in den nächsten Seitenweg, andere starren geradeaus und versuchen, möglichst unbehelligt vorbeizukommen. Im Rathaus und bei den Kirchengemeinden sind bereits Beschwerden eingegangen, „so etwas" dürfe den Urlaub nicht stören! Demgegenüber haben Gäste auch schon gewitzelt über das, was sie für Inselfolklore halten. Selbst vor Foto- oder Videoaufnahmen von dem Zweispänner mit Sarg und den Trauerenden schrecken manche nicht zurück.

Angemessen wäre eine Stillwasser-Reaktion. Ein Unterbrechen der Geschäftigkeit, eine Geste des Mitgefühls, ein Memento Mori, das diese Weise des Abschiednehmens anderer im eigenen Sinnen auslöst. Todeserfahrungen müssen auch auf einer Urlaubsinsel präsent und ansichtig sein dürfen. Wenn sie fehlen, fehlt etwas vom Leben.

Der Initiative der Gründungsmitglieder des Vereins „Letzte Reise" hat die Inselgemeinschaft bereits nach Jahresfrist viel zu verdanken. Es ist nicht selbstverständlich, dass Menschen um der Toten willen ihre reguläre Arbeit, der sie nachgehen, liegen lassen und sich der würdigen Versorgung der sterblichen Überreste einer Person widmen. Es ist nicht selbstverständlich, dass sie um der Lebenden willen den Hinterbliebenen ihre ganze Aufmerksamkeit zuwenden.

Das Wegbrechen nachbarschaftlicher Gefüge, demografische Entwicklungen und weil der Tod allzumal auf der „Insel fürs Leben" (so der Slogan, mit dem für Langeoog geworben wird) kein willkommener Gast ist, hat die Sichtbarkeit des Todes immer mehr aus der Öffentlichkeit und dem – touristischen – Bewusstsein gedrängt. Seit der Vereinsgründung ist der Tod und die Frage nach dem Umgang mit den Toten wieder vermehrt Gesprächsthema. Es gehört zum Leben und auf die „Insel fürs Leben". Es aus dem Urlaubsgefühl verbannen zu wollen, greift zu kurz; selbst in einem säkularen und nicht (mehr) religiös

geprägtem Kontext. Zahlreiche Insulaner:innen sind neu ins Nachdenken und aktiv ins Handeln und Helfen gekommen. Mit gestärktem Ehrgefühl praktizieren sie im Heute althergebrachte, lebenswerte Weisen des würdigen Umgangs mit Verstorbenen und des Trostes, den eine Gemeinschaft beim Geleit auf der letzten Reise Hinterbliebenen spenden kann.

Übergänge und kirchliche Begräbnisfeiern

Selbst wenn jemand im Leben deutlich Distanz zur Kirche und zu kirchlichen Vollzügen gehalten hat oder die Angehörigen fernstehend oder konfessionslos sind, wird mir gegenüber relativ häufig der Wunsch geäußert, noch ans Sterbebett zu kommen oder spätestens dann ans Totenbett. Vielleicht steckt die tief verankerte Ahnung dahinter: da weiß eine mit dieser extremen Situation des Übergangs umzugehen, da kann eine Hebammendienste leisten ins andere Leben hinein (falls es das doch geben sollte). Als Seelsorgerin die meisten Menschen aus dem Inseldorf zu kennen und mit ihnen den Lebensalltag zu teilen, eröffnet gelegentlich die Chance, ihnen gerade im Sterben und Tod sehr nahe sein und beistehen zu dürfen. Im stillen Gebet, mehr durch kleine Zeichen als durch große Worte, durchs Dasein und Aushalten. Ein lateinisches Wort für Trost ist *con-solatio*. Übersetzt mit „Mit-Einsamkeit", oder „Im-Alleinsein-Mitsein" ist es die Haltung, mit der ich versuche, gegenwärtig zu sein bei Sterbenden sowie bei Toten und ihren Hinterbliebenen. Den Schmerz des Abschieds stillen muss und kann nur ein anderer – Gottes Paraklet. Doch darauf zu hoffen und dafür einzustehen, ist eine zutiefst erfüllende pastorale Aufgabe in diesen Stillwasser-Phasen der endgültigen Lebenswende. Nach einem solchen Besuch am Sterbetag im Trauerhaus entzünde ich in St. Nikolaus die Osterkerze, die erst nach der abendlichen Eucharistiefeier wieder gelöscht wird.

Die Osterkerze ist auch den Tag über, an dem die Beisetzung stattfindet, entzündet, um von der Auferstehungsbotschaft für die verstorbene Person zu künden. Zumal die Trauergottesdienste vornehmlich in der Friedhofskapelle des Dünenfriedhofs (bei einer Beisetzung dort), in der evangelischen Inselkirche (bei einer Beisetzung auf dem Kirchfriedhof) oder auf See gefeiert werden. Noch nie ist nach einem Requiem gefragt worden während meiner Zeit auf der Insel. Manchmal folgen Hinterbliebene der Einladung, in einer der allabendlichen Messfeiern ihres oder ihrer Verstorbenen zu gedenken. Zur Eucharistiefeier an Allerseelen und zur anschließenden Gräbersegnung kommen über den Kurpastor und die Seelsorgerin hinaus nur wenige Gläubige zusammen, schon gar nicht finden sich Angehörige an den Grabstellen ihrer Lieben ein. Katholisches Brauchtum ist eher unbekannt; Requiem, Sechs-Wochen-Amt, Jahresmesse, Allerseelen und Gräbersegnung sind eine fremde Welt. Wenn überhaupt, hat das Totengedenken eher eine protestantische Prägung.

Das kirchliche Gedenken für die verstorbenen Gemeindemitglieder ist von daher eine Initiative der Seelsorgerin. Niemandem (von den Angehörigen) würde es auffallen, wenn die Osterkerze nicht leuchtete, wenn der Toten nicht namentlich gedacht würde in den Messen, wenn die Gräbersegnung entfiele. Gleichwohl: wie die Insel vom Wasser umschlossen ist, so ist die Gemeinschaft der Gläubigen im Wasser der Taufe vereint. Die Taufe verbindet unauslöschlich mit Christus, sie verbindet unauslöschlich alle Getauften untereinander und sie verbindet unauslöschlich auch über den Tod hinaus. Dieses Taufgedächtnis nicht zuletzt im Totengedenken wachzuhalten – und sei es stellvertretend für die in den liturgischen Feiern Abwesenden – sehe ich mich als Gemeindeleiterin zuinnerst verpflichtet.

Sehr wohl gibt es eine anteilnehmende Gemeinde bei der kirchlichen Begräbnisfeier selbst. Angefangen mit dem Geleit bei der Überführung oder dann in der Dünenfriedhofskapelle, in der Inselkirche oder an Bord eines Bestattungsschiffes. Die liturgische Abfolge in der Wort-Gottes-Feier ist den meisten Versammelten zwar nicht vertraut. Aber sie sind aufgehoben in einem Ritus, der trägt; können an der einen oder anderen Stelle mithilfe eines Gottesdienstblattes, das individuell auf die verstorbene Person hin gestaltet ist, einstimmen in ein Lied oder Gebet. Die Zumutung eines relativ festen Ablaufs, in den die Liturgin die Anwesenden möglichst mit einbezieht, ist zugleich eine Ermutigung, sich dem Geschehen zu überlassen. Weihwasser, Kreuzzeichen, Wechselrufe, Gesänge, Orgelspiel, Psalmengebet und biblische Texte rufen Aufmerksamkeit hervor. Gottes Wort und Zusage kann von manchen – wenngleich tränenverschwommen – mit allen Sinnen wahrgenommen werden.

Der mit starken Emotionen einhergehende Anlass eines Trauergottesdienstes erfordert Feingefühl seitens der Leiterin, um gut auf die nächsten Angehörigen und die ganze versammelte Gemeinde eingehen zu können. Häufig greife ich schon in der Eröffnung und Begrüßung etwas auf, das die Hinterbliebenen im Trauergespräch ins Wort gebracht haben; einen Gedanken, eine Erinnerung, ein Bild. In der Auswahl von Schrifttext und Liedern sowie in der Ansprache kommt dieses Motiv wieder zum Tragen. Die frohe Botschaft vom Leben mit dem gelebten Leben einer verstorbenen Person rückblickend und ausblickend zu verknüpfen, ist ein starker Moment der Verkündigung, die in überaus aufnahmebereite Herzen dringt. Wie sehr Gott eines jeden Menschen Leben wertschätzt und würdigt, vermittelt die kirchliche Begräbnisfeier auch als Lebens-Hilfe für die Hinterbliebenen.

Vor ein paar Wochen starb eine betagte Langeoogerin. Sie war in einer Bäckersfamilie aufgewachsen und als junge Servicekraft auf die Insel gekommen. Zusammen mit ihrem Mann bewirtete sie ihr Leben lang Gäste im eigenen (anfangs bescheidenen) Restaurantbetrieb. Als gute Seele des Hauses war sie Insulaner:innen wie Inselgästen gleichermaßen wohlbekannt. Für ihren Ge-

denkgottesdienst wählte ich den Kehrvers „In deinem Zelt möchte ich Gast sein auf ewig“ (Psalm 61,5) im Zusammenspiel mit Psalm 15 sowie das endzeitliche Gastmahl in Jesaja 25,6-9. Die Texte konnten vom Leben dieser Frau her neu gelesen werden und warfen zugleich ihr Hoffnungslicht auf deren Leben:

„Herr, wer darf Gast sein in deinem Zelt, wer darf weilen auf deinem heiligen Berg?“ – Schon im gepachteten Lokal, später über 50 Jahre lang in der Gastronomie auf dem Dünenhügel durfte jeder weilen und verweilen, Einkehr halten, Platz nehmen am Tisch, Gastfreundschaft erfahren. Hier traf sich die Welt. Es war Reginas Welt. Wie viele Festmähler zu besonderen Anlässen sind gehalten worden unter ihrer freundlichen, zugewandten Obhut, mit feinsten Speisen, mit erlesenen, reinen Weinen?! Vermutlich hat ein jeder und eine jede von uns hier Versammelten mindestens eine Erinnerung an Regina als aufmerksamer, liebevoller Gastgeberin. Im Restaurant und eben auch, als sich ihr Wirkungsradius immer mehr einschränkte, zu Hause. Sie konnte umgekehrt die Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft anderer genießen. […] Der Psalmbeter spricht zu Gott: ‚In deinem Zelt möchte ich Gast sein auf ewig. Mich bergen im Schutz deiner Flügel.‘ Nicht ohne Grund ist biblisch Brot das Lebens-Mittel Gottes für uns Menschen. Das fleischgewordene Wort Gottes ist seit dem letzten (und ersten) Abendmahl Brot des Lebens, das bis heute reicht. Es ist Wegzehrung zum Leben in Fülle, hier auf Erden schon erfahrbar und im ewigen Leben vollendet. Nicht ohne Grund ist die Tischgemeinschaft, das Mahl, das Fest, die Üppigkeit biblisch ein Bild, das von Gottes und Jesu Liebe zu den Menschen spricht. Bei Gott ist jeder Mensch unbedingt herzlich willkommen. Er will alle um seinen Tisch vereinen. Anders als seinerzeit im Fährhaus von Bensersiel, ist in Gottes Festsaal für Ernst und Regina Platz, wieder vereint und eng beieinander wie zu Lebzeiten. Sie sind jetzt geladen zum Mahl der Seligkeit, zum Fest ohne Ende.“

Eindrücklich wirkt die jahrhundertealte Antiphon „Zum Paradies mögen Engel dich geleiten“. War sie im Mittelalter Teil der Sterbeliturgie im Übergang vom Leben zum Tod, wird sie heute am Ende der Trauerandacht gesungen, an der Schwelle vom Gottesdienstort zur Grabstätte. Sie ist ein Begleitgesang der Hoffnung auf den Übergang vom Tod ins ewige Leben.

Neben der Erdbestattung im Sarg und der Urnenbeisetzung auf dem Friedhof ist die Urnenbeisetzung zur See auf Langeoog eine naheliegende Bestattungsform. Für eine Seebestattung wird die Asche aus der Krematoriumsurne in eine umweltfreundliche, wasserlösliche Seeurne umgebettet. Immer ist es die Urne, die vom Schiff aus im Meer beigesetzt wird. Ein Ausstreuen der Asche auf dem Wasser ist in Deutschland nicht erlaubt. Die Seebestattungsstätte im Bereich des Küstenmeeres ist „rauer Grund“. „Rauer Grund“ bezeichnet Gebiete, in denen nicht gefischt und kein Wassersport betrieben wird.

Ursprünglich waren Seebestattungen ausschließlich für auf See Verstorbene vorgesehen, da ein Leichnam nicht für die zumeist lange Dauer der Schiffsfahrt an Bord verbleiben konnte. Als zu Anfang des 20. Jahrhunderts mehr und mehr die Feuerbestattung aufkam, verlor die Seebestattung den Charakter der Notbestattung für auf See Verstorbene und wurde zugänglich für Menschen, die aus unterschiedlichsten Gründen dem Meer verbunden sind und nach ihrem Ableben und der erfolgten Einäscherung im Element Wasser ihre letzte Ruhe finden möchten. Auch finanzielle Überlegungen können die Wahl auf eine Seebestattung fallen lassen, da viele Kostenpunkte einer herkömmlichen Friedhofsbeisetzung entfallen. Es gibt stille Seebestattungen, bei denen während einer Fahrt mehrere Urnen dem Meer übergeben werden. Angehörige sind dann nicht zugegen. Bei begleiteten Seebestattungen geht es um die Verabschiedung von der Asche eines Menschen in Anwesenheit der zugehörigen Trauergesellschaft an Bord.

Leiter der Seebestattung ist grundsätzlich der Kapitän. Er hält die Trauerrede, nachdem die Angehörigen auf dem Weg zur Beisetzungsposition die Gelegenheit hatten, nahe der Urne zu verweilen und des:der Verstorbenen zu gedenken. Der Kapitän lässt die Urne mit letztem seemännischem Gruß zu Wasser und schlägt dann acht Glasen mit der Schiffsglocke. Dieses Signal des Wachwechsels steht dafür, dass die sterblichen Überreste des Menschen das Schiff verlassen haben. In Ehrerbietung vor dem Leben der verstorbenen Person umfährt das Schiff drei Mal die Beisetzungsposition, ehe es wieder Kurs auf den Heimathafen nimmt.

Im Rahmen dieses festen Rituals kann an Bord des Schiffes auf der Fahrt zur Meeresgrabstätte eine christliche Trauerandacht gehalten werden. Bei gut einem Drittel der Todesfälle in meiner Langeooger Zeit wurde ich dazu angefragt. Abgesehen von der nichtsakralen Umgebung im Schiffsinnern oder an Deck und dem mitunter schwankendem Boden, ist der Ablauf ähnlich dem in einer Friedhofskapelle oder Kirche. Für die Trauergemeinde sind Lied- und Gebetsblätter vorbereitet. Ideal ist es, wenn etwa ein:e Akkordeonist:in die Verabschiedungsfeier musikalisch begleiten kann. Aber auch der (hin und wieder nicht so) leise Gesang des Windes und der Wellen trägt das seine zur gottesdienstlichen Atmosphäre bei.

Ob in die Erde oder auf Meeresgrund: Das Hinablassen des Sarges, das Versenken der Urne eines geliebten Menschen zu erleben, ist für viele Hinterbliebene der schmerzlichste Punkt des unabänderlichen Abschieds. Eingebunden in die Segensgesten und Zeichenhandlungen, die kurzen Gebete und Bitten für die verstorbene Person wird dennoch deutlich, dass weder der oder die Tote noch die Hinterbliebenen der Verlorenheit preisgegeben sind. Das gemeinsame Gebet des Vaterunser bekräftigt diesen Glauben, und der (feierliche) Schlusssegen lässt die Lebenden gestärkt ins Leben gehen. Dass die schlichten, aber intensiven,

tröstlichen Zeichenhandlungen, die am Grab vorgesehen sind, bei einer Seebestattung entfallen, macht meinem Empfinden nach einen wesentlichen Unterschied.

Der Dünenfriedhof: Ort der Ruhe und der Erinnerung an die Geschichte

In den Dünen und abseits des Dorfes gelegen, hört man auf dem Dünenfriedhof stets das Meer rauschen. Man hört den Wind in den Kiefern, die das Areal umgeben. Hier finden Insulaner:innen ihre letzte Ruhestätte, in Familiengräbern oder in individuellen Grabstellen oder auf einem Gemeinschaftsgrabfeld für halbanonyme Urnenbestattungen. Wie vielerorts pflegen und besuchen Angehörige die Gräber ihrer Toten. Im handgreiflichen Tun – Säubern des Grabsteins, Unkraut jäten, Blumen gießen, Gestecke arrangieren – oder beim stillen Verweilen ist die Grabstelle für manche ein Ort, an dem sie mit ihren Verstorbenen den Alltag teilen und sich ihnen nahe fühlen.

Durch die besondere Lage – an einem der Wege zum Strand – und Anlage suchen auch etliche Gäste den Dünenfriedhof auf. Sie kundschaften nach den Gräbern von Menschen, die ihnen jahrzehntelang herzliche und freundliche Gastgeber gewesen sind, in deren Haus sie während ihrer Urlaube gewohnt und die ihnen unvergessliche Stunden bereitet haben. Zum Grab der 1972 verstorbenen Wahl-Langeoogerin und Sängerin Lale Andersen pilgern besonders viele Inselgäste. Lale Andersen wurde bekannt als Interpretin des Liedes „Lili Marleen“, das Wehrmachtssoldaten wie auch den Soldaten auf britischer und amerikanischer Seite viel bedeutet hat.

An einer Stelle des Dünenfriedhofs wird neunzehn deutscher Soldaten gedacht, die kurz vor Kriegsende ertrunken am Langeooger Strand aufgefunden worden waren und hier bestattet wurden.

Seit August 1941 gab es auf der Insel ein Kriegsgefangenenlager für Angehörige der Roten Armee. Die sowjetischen Soldaten wurden zu schwerster Arbeit herangezogen. 113 von ihnen starben an Krankheiten, Hunger und der Brutalität der Wachmannschaft – offiziell an „Allgemeiner Körperschwäche“ – und wurden in einem Massengrab verscharrt, fremd und namenlos. Dank des Volksbunds Deutsche Kriegsgräberfürsorge wurden 1952 sechs Stelen mit den Namen und Todesdaten auf dem Gräberfeld errichtet. Durch eine gute Zuwegung gehört nunmehr auch diese Gedenkstätte zum Dünenfriedhof.

Errichtet wurde dieser kommunale Friedhof erst 1945. Seit den 1960er Jahren bis zu seinem Tod im Jahr 2008 hat sich Jürgen Baron von Schilling um die Gestaltung des Dünenfriedhofs verdient gemacht. In Frühjahr 1945 wurden nach einer dramatischen Rettungsaktion vor der heranrückende Roten Armee etwa 350 vertriebene Deutsch-Balten auf Langeoog angesiedelt. Manche

waren von den Entbehrungen der Flucht so geschwächt, dass sie gleich in den ersten Tagen starben. An einem einzigen Tag im März wurden sechzehn Tote im Dünensand, fern der Heimat, beigesetzt. Auch der Vater Jürgen von Schillings zählte zu den Flüchtlingen. Er ist 1946 im Langeooger Altenheim der Deutsch-Balten verstorben und auf dem Dünenfriedhof bestattet worden. Sein Sohn setzte bei zahlreichen Arbeitseinsätzen mit Gleichgesinnten Bäume, um das Gelände einzufrieden. Zu den Grabstellen errichtete er eine Backsteinmauer mit Gedenktafeln für die Deutsch-Balten.

Auf den Grabfeldern des Dünenfriedhofs sind im Tod die unterschiedlichsten Menschen vereint: Insulaner:innen, die schon seit Generationen auf Langeoog leben; Frauen und Männer, die ursprünglich nur für eine Saison als Arbeitskräfte auf die Insel kommen wollten und dann – oftmals der Liebe wegen – blieben; Familien, die aus beruflichen oder gesundheitlichen Gründen gezielt auf die Insel gezogen sind; Ertrunkene, die das Meer an den Strand gespült hat; deutsche Soldaten und sowjetische Zwangsarbeiter; nach einer dramatischen Odyssee gerettete Deutsch-Balten. Unzählige persönliche Lebensgeschichten kommen hier zusammen. Eingewoben in die neuere Geschichte von Vertreibung und Flucht sowie die Katastrophe des Zweiten Weltkriegs. Trotz und in seiner Abgeschiedenheit und Idylle gemahnt der Dünenfriedhof die Lebenden eindringlich, die Drangsale von Gewaltherrschaft und Unrechtssystemen nicht zu vergessen und für Völkerverständigung und Integration, für Gerechtigkeit und Frieden einzutreten.

Stillwasser ist am ehesten wahrzunehmen an der Wasserlinie, wenn sie für eine kleine Weile weder fällt noch steigt. Mag auch die Gezeitenströmung ruhen, das Wasser bleibt immerdar in Bewegung. Nur wenige Schritte weiter im Meer kann sogar eine starke Drift herrschen, die vom Strand aus nicht erkennbar ist. Dennoch gilt hinsichtlich der Trauerpastoral und kirchlichen Bestattungskultur auf der Insel, was die Pfingstsequenz Gottes Geist zuschreibt: „In der Unrast schenkst du Ruh." Die lebenspendende Schöpferkraft Gottes hat den Chaoswassern des Todes ihre lebensvernichtende Urgewalt genommen. „Wenn du durchs Wasser schreitest, bin ich bei dir, wenn durch Ströme, dann reißen sie dich nicht fort" (Jes 43,2 EÜ). Das ist göttliche Verheißung für Lebende und Tote. Stillwasser.

Totengedenken und Totengebet in evangelisch-freikirchlicher Tradition

Eine Reflexion frei evangelischer Gemeindewirklichkeit samt Impulsen für eine neue Praxis[1]

Jochen Wagner

Die Kontinuität einer Gemeinschaft
und das Aufgehobensein des Einzelnen
hängen von der Integration der Verstorbenen ab.[2]

Einleitung

Auf den ersten Blick scheint es, als gäbe es für die evangelisch-freikirchliche Tradition kaum ein Thema, das ihr ferner läge als das Totengebet – unabhängig davon, ob es das Gebet der Verstorbenen oder das Gebet für die Verstorbenen meint. Die vehemente Kritik an der römisch-katholischen Praxis ließ keinen Raum für die Entwicklung einer eigenen Tradition – wenn überhaupt, dann nur im Sinne eines Totengedenkens. Doch auch dies nimmt in der Praxis einen sehr geringen Raum ein. Um diese Thematik genauer in den Blick zu nehmen, erfolgt zunächst eine Bestandsaufnahme. Daran schließen sich eine theologische Reflexion sowie Impulse für eine erneuerte Praxis an – beides im Rahmen einer evangelischen Tradition,[3] denn Freikirchen und Landeskirchen, so der evangelische Systematiker Wilfried Härle, „bezeichnen nicht nur ekklesiologische Denkmöglichkeiten, sondern erfassen zugleich die ekklesiale Realität des

1 Mein Kontext ist der *Bund Freier evangelischer Gemeinden* (BFeG) in Deutschland. Zur liturgischen Praxis in der *United Methodist Church* (UMC) vgl. den Beitrag von Hans-Jürgen Feulner in diesem Band (S. 159–191, hier: 184).

2 Frei nach Dorothee Sölle, Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung – Texte und Überlegungen, Stuttgart [4]1977, 179 f.

3 Vgl. den Beitrag von Martin Hein in diesem Band (S. 65–76).

DOI 10.17438/978-3-402-25139-3

evangelischen Christentums“[4]. Die beschriebenen Schritte geschehen aus einer praktisch-theologischen Perspektive. Dabei soll unter anderem der Frage nachgegangen werden, warum das Totengedenken/-gebet in Freien evangelischen Gemeinden solch einen geringen Stellenwert hat. Möglicherweise ist es Ausdruck einer Verlegenheit, da man auf protestantischer Seite im 20. Jahrhundert davon sprach, dass „das eschatologische Büro geschlossen“ habe. Dies hatte auch Auswirkungen auf die Freikirchen. Theologisch mag hier die Ganztodtheorie ihren Einfluss gehabt haben. Eine weitere Ursache für die geringe Bedeutung des Totengedenkens/-gebets in Freien evangelischen Gemeinden könnte das dort vorherrschende Verständnis des Gebets sein. So führt die große Bedeutung des Fürbittgebets (mit der Erwartung, die Hand Gottes zu bewegen[5]), verbunden mit der Überzeugung, dass sich das Heil des Menschen bereits zu seinen Lebzeiten entscheide und sich damit das Gebet für Verstorbene erübrigt habe, zu dieser Geringschätzung in der Praxis – so meine Annahme. Das Nachdenken über das Totengebet führt darüber hinaus unweigerlich zu der grundsätzlichen Frage: Was ist Gebet? Und schließlich gilt es, ein bestimmtes Glaubensverständnis, das Freie evangelische Gemeinden prägt, zu reflektieren. Diesen Fragestellungen soll nun im Einzelnen nachgegangen werden in der Hoffnung, Aspekte des Totengebets zu würdigen, herauszuarbeiten und für ein evangelisch-freikirchliches Totengedenken und -gebet (!) fruchtbar zu machen.

1 Zum Begriff „Freikirchen“ bzw. freikirchlich

Da der Begriff „freikirchlich“ im Titel verwendet wird, erfolgen hier zunächst einige Klärungen: Der Begriff „Freikirchen“ wird unterschiedlich gebraucht und weckt je nach Kontext unterschiedliche Assoziationen.[6] Zudem ist er umstritten,[7] unter anderem weil man in der öffentlichen Wahrnehmung „Freikirchen“ oft mit unabhängigen Einzelgemeinden verbindet, die spezielle Lehren vertreten (man

4 Wilfried Härle, Kirche. VIII: Dogmatisch, in: TRE 18, 277–317, hier: 306.

5 Dies zeigt sich für die Bitte um gutes Wetter bei Gemeindeveranstaltungen, für das Krankengebet bis hin zum Gebet für einen freien Parkplatz beim Einkaufen. Das Nichteintreffen kann zu nicht geringen Erschütterungen des Gebetsverständnisses führen; oft kommt es zu einer Verleugnung der erlebten Nichterhörung durch eine bestimmte Lesart und zur Vereinseitigung biblischer Aussagen zur Erhörungsgewissheit wie z. B. Mt 18,19; Joh 15,7.

6 Dies wurde zum Beispiel bei dem Workshop zu diesem Buchprojekt deutlich, wo sich zeigte, dass man in Deutschland und Österreich unterschiedliche Dinge mit dem Begriff „Freikirche“ assoziiert und diesem Begriff auch unterschiedliche Kirchen zuordnet.

7 Zur Problematik vgl. Karl Heinz Voigt, Freikirchen – Anmerkungen zu einem konfessionskundlich komplizierten Begriff, in: MdKI 73 (2022) 182–187. Vgl. aber auch Markus Iff, Unbrauchbar und unverzichtbar? Zur bleibenden Bedeutung des Begriffs ‚Freikirche‘ im deutschsprachigen Raum, in: MdKI 72 (2021) 18–26.

muss sich nur die Berichterstattung zu Freikirchen in der Pandemie anschauen). Manche schlagen als Alternative die Bezeichnung „Minderheitenkirche" vor; in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland wird der Begriff „HKK" („hierzulande kleine Kirchen") gebraucht. Mir erscheint der Begriff „Freikirchen" jedoch im deutschsprachigen Raum auch aus Mangel an Alternativen der beste zu sein. Ich meine damit zunächst einmal die „klassischen"[8] Freikirchen und darunter vor allem[9] die *Evangelisch-methodistische Kirche* (EmK), den *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* (BEFG), den *Bund Freier evangelischer Gemeinden* (BFeG) und die *Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland* (AMG). Gleichzeitig muss festgehalten werden, dass es „die" Freikirchen nicht gibt, da sich die unter dieser Bezeichnung versammelten Kirchen und Gemeindebünde nicht unerheblich voneinander unterscheiden. Folglich ist in diesem Beitrag vor allem an den Bund Freier evangelischer Gemeinden zu denken, wenn ich von Freikirche spreche.

[8] So Erich Geldbach, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung (Bensheimer Hefte 70), Göttingen [2]2005, 191–197. Während in Österreich nur die Evangelisch-methodistische Kirche Vollmitglied im *Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich* (ÖRKÖ) ist, sind es in der *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK) alle hier genannten „klassischen" Freikirchen.

[9] Der *Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden* (BfP) ist an dieser Stelle nicht genannt, da er noch einmal eine originäre Entwicklung genommen hat und erst im Jahr 2000 Vollmitglied der *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (VEF) wurde.

2 Totengebet und -gedenken – Ein Blick in die Praxis Freier evangelischer Gemeinden[10]

Grundsätzlich wird in Freien evangelischen Gemeinden[11] nicht für die Verstorbenen, sondern für die Angehörigen gebetet. Da es keine Agenden gibt, beziehe ich mich an dieser Stelle vor allem auf die Lehrgegenstände (d. h. Handouts der Vorlesung „Kasualien" des Praktischen Theologen Wolfgang Theis, der von 1993–2021 an der Theologischen Hochschule [vormals Theologisches Seminar] lehrte, sowie Mitschriften dieser Veranstaltung) an der Theologischen

[10] Die Ergebnisse habe ich durch persönliche Befragung einiger Kolleg:innen sowie durch Antworten auf eine Anfrage in einem Onlineportal, in dem ca. 105 Kolleg:innen Mitglied sind, gewonnen. Eine empirische Studie zum Thema Totengebet/-gedenken steht leider noch aus. Diese ist äußerst wünschenswert, da – so zumindest die These einiger Theolog:innen – die Logik des Betens (*lex orandi*) die Logik des Glaubens (*lex credendi*) bestimmt. Die Diskussion greift dabei auf eine Wendung des Mönchs Prosper von Aquitanien zurück: *ut legem credenti lex statuat supplicandi*, zitiert nach Michael Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre (Neue Theologische Grundrisse), Tübingen ^{2}2020, 108. Zur Diskussion vgl. Jochen Arnold, Theologie des Gottesdienstes. Eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Liturgie, Leipzig ^{3}2020, 43–46. Meyer-Blanck untersucht jedoch einen wichtigen Flügel des Protestantismus nicht, nämlich die kongregationalistisch verfassten Gemeinden/Kirchen. Ändert sich etwas an dem Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi*, wenn eine Kirche streng von unten nach oben von der konkret versammelten Gemeinde her gedacht wird? Zumindest muss dieses Verhältnis auch für die Ortsgemeinde bestimmt werden. Wenn man Glauben vom Menschen und vom konkreten Vollzug her denkt, kann die Zuordnung von Prosper nur bestätigt werden. Anders urteilt Arnold, Theologie (s. Anm. 10), 46 im Blick auf stärker verfasste Kirchen – er nennt (ebd., 39) die drei großen Weltkirchen römisch-katholisch, orthodox und protestantisch (reformiert, lutherisch, methodistisch) –, wenn er unter Aufnahme von Dürig eine Umkehrung favorisiert: „„durch das Gesetz des Glaubens soll das Gesetz des Betens bestimmt werden"".

[11] Dies gilt für den Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland. Ähnlich und sogar noch deutlicher dürfte dies auch für den Bund Freier evangelischer Gemeinden in der Schweiz gelten, dessen Gemeinden erfahrungsgemäß konservativer ausgerichtet sind. Leider enthält ihr Werkbuch in den Ausführungen zur „Abdankung" keine Gebete. Jedoch wird in den einführenden Worten sehr deutlich, dass es um die Hinterbliebenen geht und nicht um den Verstorbenen. „Wir wissen zwar, dass uns nichts von unserem Herrn Jesus Christus trennen kann, auch nicht der Tod. Andererseits kann der Tod als letzte tiefe Anfechtung des Glaubens erlebt werden. Darum brauchen Menschen, die von einem Todesfall in ihrer Mitte betroffen sind, den Beistand der Gemeinden. […] Ein christliches Begräbnis soll aber getragen sein von der Hoffnung und vom Trost, welche wir durch den Glauben an Jesus Christus empfangen haben. Inmitten allen Trostes und Zuspruchs steht Jesus Christus, der Herr über Leben und Tod. Unter angemessener Berücksichtigung der Situation bietet ein solcher Anlass die Gelegenheit, die Menschen im Angesicht des Todes zur Umkehr und Neuausrichtung ihres Lebens zu ermutigen." Werkbuch für Kasualanlässe und Gottesdienste, hg. v. Arbeitsgruppe best. aus Vertretern von: Bund Freier Evangelischer Gemeinden (Schweiz) / Chrischona-Gemeinden Schweiz / Vereinigung Freier Missionsgemeinden, o. O. 1999, 107.

Hochschule Ewersbach, der Hochschule dieser Freikirche.[12] Allgemein kann – unabhängig vom jeweiligen theologischen Verständnis im Detail – festgehalten werden: Der Tote wird Gott anvertraut. Wie das in der Praxis geschieht und benannt wird, ist jedoch sehr unterschiedlich, da das Kirchenverständnis kongregationalistisch ist und damit die Selbstständigkeit der Ortsgemeinde betont wird. Die Fokussierung bzw. die Konzentration auf die Hinterbliebenen wird unter anderem in einem Zitat deutlich:

> „Die Reformatoren haben mit der Vorstellung gebrochen, dass es möglich ist, durch Gebete oder Handlungen auf das Geschick eines Menschen nach seinem Tode einzuwirken. In den Mittelpunkt rückt nun der Trost für die Hinterbliebenen und Lebenden."[13]

In direktem Zusammenhang wird – sozusagen als Negativfolie – die römisch-katholische Praxis benannt: „Aus der Struktur der Bestattungshandlungen wird klar ersichtlich, dass nach römisch-katholischer Lehre der Verstorbene im Mittelpunkt des Bestattungsritus steht."[14] Und die Ausführungen schließen mit: „Aus einer stark auf den Toten und sein Seelenheil bezogenen Handlung ist die Verkündigung der Auferstehung angesichts des Todes geworden."[15] Dies bestätigt ein Blick in die liturgischen Vorschläge. So werden aus Psalm 121 nur die Verse 1 und 2 als Eingangsvotum vorgeschlagen, während das Ende des Psalms (Vers 7[16] und vor allem Vers 8[17]) liturgisch nicht vorkommt. Dies ist insofern von Bedeutung, als man die Verse durchaus als Gebet für den Verstorbenen verstehen kann. In gewisser Weise im Widerspruch dazu steht, dass bei der Aussegnung, die hier als Segnungshandlung für Sterbende (akute Sterbephase) oder für gerade Verstorbene verstanden wird, folgender Text als Gebet für die betreffende Person vorgeschlagen wird:

12 Vgl. FeG Theologische Hochschule Ewersbach. URL: www.th-ewersbach.de [Abruf: 28. Februar 2024].

13 Wolfgang Theis, Handout zur Vorlesung „Kasualien" an der Theologischen Hochschule Ewersbach (SoSe 2003), 4. Der erste Satz ist stark angelehnt an Friedemann Merkel, Bestattung. IV. Historisch. 3. Reformationskirchen, in: TRE 5, 746. Dies dürfte inhaltlich bis Ende der 2010er Jahre Lehrgegenstand gewesen sein und damit die allermeisten der aktiven Pastor:innen geprägt haben.

14 Ebd.

15 Merkel, Bestattung (s. Anm. 13), 746.

16 „Der Herr behüte dich vor allem Übel, er behüte deine Seele." (Lutherbibel)

17 „Der Herr behüte deinen Ausgang und Eingang von nun an bis in Ewigkeit." (Lutherbibel)

> „Jesus Christus, der Herr, sei bei dir, dich zu beschützen. Er gehe vor dir her, dich sicher zu geleiten. Er stehe hinter dir, dich zu schirmen. Er schaue dich gnädig an, bewahre dich und segne dich."[18]

Sofern dieses Gebet auf einen Verstorbenen bezogen wird, kann durchaus von einem Gebet für den Verstorbenen gesprochen werden. Dies wird in den Ausführungen dann auch benannt, indem darauf hingewiesen wird, dass dieses Gebet theologisch problematisch sei, wenn die Person bereits verstorben ist.[19] Grundsätzlich bleiben diese Aussagen unter dem Vorbehalt, dass nach der für einen kongregationalistischen Gemeindebund vorgenommenen Zuordnung von *lex orandi* und *lex credendi* die Praxis bzw. der Vollzug des Gebets in den einzelnen Ortsgemeinden maßgeblich ist – auch aufgrund der liturgischen Freiheit der Handelnden.[20] Dies bestimmt (langfristig) die Lehre. Neben dem liturgischen Totengebet sei noch darauf hingewiesen, dass nicht wenige Angehörige (z. B. am Grab) mit der/dem Verstorbenen reden. Je nach Verständnis dieses Redens stellt dies ein Totengebet *sui generis* dar.

Da das Kirchenjahr in Freien evangelischen Gemeinden – vorsichtig gesagt – nicht überall eine allzu große Rolle spielt, gibt es für die Gemeinden im Jahresablauf keinen festen Ort für das Totengedenken, was auch mit der bereits genannten Selbstständigkeit der Ortsgemeinde und der damit verbundenen Gestaltungsfreiheit einhergeht. Insgesamt lassen sich in Freien evangelischen Gemeinden folgende Gedenkweisen beobachten: Totengedenken findet im Gottesdienst nach dem Versterben des Gemeindemitglieds statt. Die Verstorbenen werden im Gottesdienst genannt, aufgrund der Selbstständigkeit der Ortsgemeinden ist die formale Gestaltung jedoch sehr unterschiedlich. Je nach Bekanntheit der Person können dabei auch persönliche Worte der Liturg:innen einen Raum haben. Dies hat freilich den Nachteil, dass Gemeindemitglieder unterschiedlich behandelt werden und eine Würdigung oft davon abhängt, ob der jeweilige Liturge den Verstorbenen persönlich kannte.[21] Es bleibt also der Ortsgemeinde überlassen, ob die Nennung auch ein Gedenken mit liturgischer

18 Theis, Handout (s. Anm. 13), 18.

19 Ebd.; Mitschrift J.W.

20 Was Meyer-Blanck in seinem Beitrag in diesem Band für die evangelischen Landeskirchen festhält, gilt in verstärktem Maße für evangelischen Freikirchen: „Schon immer haben die protestantischen Pfarrer (und seit 1975 auch die Pfarrerinnen) Wert darauf gelegt, liturgisch situativ und das heißt autonom zu amtieren." (S. 133–157, hier: S. 142).

21 In Gottesdiensten Freier evangelischer Gemeinden werden Gottesdienstleitung/Liturgie und Verkündigung meist von unterschiedlichen Personen wahrgenommen. Die Gottesdienstleitung haben häufig ehrenamtliche Gemeindeglieder inne. Leider ist dafür bis heute der Begriff „Moderation" geläufig, der eher an ein TV-Format denken lässt, als an eine liturgische Aufgabe. Möglicherweise deutet er auch auf eine Gewichtung hin, wenn neben der Predigt als Zentrum nur moderiert wird.

Form ist. Ebenso bleibt offen, ob dazu ein Gebet gehört. Ein Gebet hat zumeist die Angehörigen sowie Trost zum Thema. Freilich gibt es auch Gemeinden, in denen die Toten im Gottesdienst, der auf die Bestattung folgt, nicht genannt werden.

In einigen Gemeinden werden die Toten des vergangenen Jahres im Gottesdienst des Totensonntags/Ewigkeitssonntags genannt sowie ihrer gedacht. Hie und da gibt es besonders gestaltete Gedenkgottesdienste. In anderen Gemeinden finden Treffen an einem Abend in der Woche des Toten- bzw. Ewigkeitssonntags statt, um der Verstorbenen zu gedenken. In manchen Gemeinden wiederum wird am Altjahresabend, an dem man die Gemeindeereignisse des vergangenen Jahres noch einmal Revue passieren lässt, an die in diesem Jahr Verstorbenen erinnert. Auch in anderen Kontexten begegnet (zumindest mir) vermehrt dieses Anliegen. Ich denke an eine Trauung, bei der das Brautpaar in der Vorbereitung ausdrücklich den Wunsch äußerte, dass das Totengedenken für verstorbene Angehörige im Gottesdienst Raum haben solle. Insgesamt gewinnen nach meiner Wahrnehmung in den letzten 20 Jahren Gedenkformen an Bedeutung, was wahrscheinlich von einem Wandel in der Theologie und (vor allem) der Praxis zeugt.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen: Das Totengebet spielt in Äußerungen der Kirchenleitung und „der" Lehre des Bundes Freier evangelischer Gemeinden keine Rolle.[22] Ein detaillierter Blick in die Praxis der Ortsgemeinden sieht aber ein wenig anders aus. Argumente für das Totengebet werden an anderer Stelle in diesem Beitrag zu entfalten sein. Daneben lässt sich beobachten – so deute ich auch die Berichte der Kolleginnen und Kollegen –, dass das Totengedenken in frei-evangelischen Gemeinden an Bedeutung gewinnt. Dies lässt vermuten, dass sich im Zuge dessen auch die Frage nach dem Totengebet neu stellt.

3 Ursachen

In der Kritik des Totengebets beruft man sich, wie bereits ausgeführt, auf die Reformatoren. Einhergehend mit der massiven Kritik am Fegefeuer verlor auch die Fürbitte für die Verstorbenen an Bedeutung.[23] Martin Luther räumte der Fürbitte für die Toten eine sehr begrenzte Bedeutung ein, zwar nicht als gottesdienstliche Fürbitte, aber als persönliches Gebet.[24] Bei Johannes Calvin liest sich

22 Mit „Lehre" ist hier die zentrale Ausbildungsstätte, die Theologische Hochschule in Ewersbach, gemeint.

23 Vgl. den ersten Hauptpunkt im Beitrag von Michael Meyer-Blanck in diesem Band (S. 133–157, hier: S. 134–136).

24 „Für die todten, weil die schrifft nichts davon meldet, halt ich, das aus freyer andacht nicht sunde sey so idder des gleichen zu bitten: Lieber Gott, hats mit der seelen solche gestalt, das yhr zu helffen sey, so sey yhr gnedig etc. Und wenn solchs eyn mal geschehen ist od-

dagegen die Kritik ganz grundsätzlich.[25] Diese Kritik der Reformatoren wird in „der" Lehre und Theologie Freier evangelischer Gemeinden pauschal – d. h. ohne die Differenzierung bei Luther (Gebet für die Verstorbenen im Kämmerlein[26] und in den reformatorischen Stellungnahmen[27]) – übernommen. Die übertriebene Abgrenzung beruht wohl auch zu einem nicht geringen Teil auf einem Zerrbild der römisch-katholischen Theologie und Praxis. Dazu kommt in weiten Teilen eine Geringschätzung des Kirchenjahres, sei es aufgrund der lange vorherrschenden Kritik an den Landeskirchen (zu feste Formen, zu wenig Lebendigkeit bzw. Wirken des Geistes), sei es aufgrund der Selbstständigkeit der Ortsgemeinde. Darüber hinaus ist das Glaubensverständnis in Freien evangelischen Gemeinden zu nennen. Nach ihrer Sicht ist für den Glauben des Einzelnen keine Stellvertretung möglich[28] – weder in der Taufe noch im bzw. nach dem Tod. Folglich erübrigt sich ein Gebet für Verstorbene, selbst wenn man davon ausgeht, dass Gott durch Gebete eingreift und konkret handelt. Denn das Heil des Menschen hängt nach traditionell evangelisch-freikirchlichem Verständnis allein von der Gnade Gottes und der Antwort des Menschen ab. Diese Aneignung des Heils wird beim einzelnen Menschen verortet und als unvertretbar verstanden, so dass sie nur durch diese konkrete Person erfolgen kann. Dabei und vielleicht auch dagegen muss jedoch festgehalten werden, dass letztlich Gott der souverän Handelnde und Aktive ist. Ferner mag auch das vorherrschende Verständnis des Gebets eine Ursache für die Ablehnung des Totengebets sein. Denn wenn man das Gebet vor allem als „Gottes Arm bewegen" versteht, wie es oben mit dem Begriff „eingreifen" benannt wurde und nach meiner Wahr-

der zwyr, so las es gnug seyn. Denn die vigilien und seelmessen und ierliche begengnisse sind kein nütz und ist des teuffles iarmarckt." (Martin Luther, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, in: WA 26,508,1–6) Für weitere Beispiele verweise ich auf den Beitrag von Martin Hein in diesem Band (S. 65–76).

25 „Nun gibt uns aber das ganze Gesetz und das ganze Evangelium nicht mit einer einzigen Silbe die Freiheit an die Hand, für die Toten zu beten, und deshalb bedeutet es eine Entweihung der Anrufung Gottes, wenn wir uns hier mehr zu tun unterstehen, als er uns vorschreibt!" Johannes Calvin, Institutio III 5,10; Unterricht in der christlichen Religion / Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, im Auftrag des Reformierten Bundes bearb. u. neu hg. v. Matthias Freudenberg, Göttingen [4]2022, 372.

26 Vgl. den Beitrag von Martin Hein in diesem Band (S. 65–76).

27 Meyer-Blanck führt in seinem Beitrag unter 3.1.1 vor allem Beispiele aus dem 16. Jahrhundert an, wenn er einerseits von der bleibenden Umstrittenheit der Fürbitte für die Verstorbenen spricht und andererseits als Fazit der reformatorischen Stellungnahmen festhält: „Empfehlen wollen wir die Fürbitte nicht – aber wir wollen sie auch nicht verbieten." (S. 145).

28 Vgl. die Stellungnahme des BFeG zur Leuenberger Konkordie, in: FeG Deutschland, Zum Verständnis des Evangeliums. Stellungnahme der Bundesleitung (Dezember 2009), 7. URL: https://downloads.feg.de/FeG-Text_2009_Evangelium.pdf [Abruf: 7. März 2024].

nehmung in Freien evangelischen Gemeinden vorherrschend ist, und nicht eher im Sinne eines „Anvertrauens" und „ins große Ganze einfügen", dann eröffnet sich kein Zugang zum Totengebet.[29] Darüber hinaus mag auf theologischer Ebene – und das heißt vor allem bei den Hauptamtlichen – auch die Ganztod-Theologie eine Rolle gespielt haben, allerdings keine allzu große. Letztlich sind natürlich auch die umstrittenen biblischen Belege für ein Gebet für Verstorbene eine Ursache für die fehlende Bedeutung in Freikirchen. Einige Exegeten[30] sehen zwar in 2 Tim 1,18 (siehe außerdem die Gebete in 2 Makk 12,42–45[31]) zumindest „die biblische Möglichkeit des Gebets für Verstorbene"[32], allerdings handelt es sich hier im strengen Sinn nicht um ein Gebet, sondern eher um einen „Gebetswunsch"[33]. Zudem wird im Text die Person, für die „gebetet" wird, nicht als gestorben vorausgesetzt.[34]

4 Weiterführende theologische Aspekte zum Totengebet

4.1 Beten

Wesentlich für den Zugang zum Totengebet ist die Frage, was man unter „Beten"[35] versteht. Je nach Definition kann es Teil der eigenen Tradition sein oder eben auch nicht. Deshalb möchte ich einige Gedanken dazu entfalten: Das Beten ist der „Vollzug von Religion selbst" (Oswald Bayer). Es bringt damit alle Theo-

29 Vgl. dazu auch den Beitrag von Rupert M. Scheule in diesem Band (S. 307–322).

30 Artur Weiser, Der zweite Brief an Timotheus (EKK 16/1), Düsseldorf u. a. 2003, 146 nennt in seinem Kommentar als Beispiele für nicht-katholische Kommentare die von Wohlenberg, Lock, Wastin, Holtz, Kelly und Merkel.

31 Für die Zeit des Neuen Testaments ist das Gebet für Verstorbene jedoch bereits christlich belegt; siehe ApkPetr 14, die mit einiger Wahrscheinlichkeit in den ersten Jahrzehnten des weiten Jahrhunderts verfasst wurde. In der Theologietradition wurden freilich weitere Bibelpassagen mit dem Totengebet in Verbindung gebracht; siehe dazu die Beiträge von Katharina Heyden (S. 23–44) und Andrea Riedl (S. 45–64) in diesem Band.

32 Helmut Merkel, Die Pastoralbriefe (NTD 9/1), Göttingen 1991, 61. S. E. ist Onisephoros, für den gebetet wird, bereits verstorben.

33 Weiser, Timotheus (s. Anm. 30), 140.

34 Zur Diskussion siehe ebd., 135–146 mit Diskussion der Positionen der Exegeten. Seinen Schlussfolgerungen zu 2 Tim 1,15–18 (ebd., 142) ist jedoch nicht zuzustimmen, da sie auf eine theologische Begründung der Möglichkeit eines Gebets für Verstorbene hinausläuft, für die 2 Tim 1,18 letztlich unerheblich ist. Mit anderen Worten: Der theologischen Möglichkeit eines Totengebets ist zuzustimmen, eine Ableitung jener von 2 Tim 1,18 jedoch nicht.

35 Ich gebrauche in diesem Kapitel bewusst nicht das Substantiv „Gebet", sondern die verbale Form „Beten". Dadurch soll verdeutlich werden, dass Beten sich ereignet und etwas ist, „was sich durch den Menschen, an ihm und in ihm vollzieht"; Dietrich Ebeling, Beten als Wahrnehmen der Wirklichkeit des Menschen, wie Luther es lehrte und lebte, in: LuJ 66 (1999) 151–166, hier: 152.

logie, Vorstellungen und Überzeugungen zusammen und zum Ausdruck. Beten ist Kommunikation mit Gott[36] und damit relationales Beziehungsgeschehen.[37] Folgende Aspekte des Betens lassen sich für den Kontext des Totengebets fruchtbar machen: „anvertrauen", „auf-hören", „wahrnehmen" und „sich nach dem größeren Ganzen ausstrecken".[38]

… sich anvertrauen

Zunächst stellt der Aspekt des Anvertrauens eine inhaltliche Nähe zu unserem Thema dar. Denn dass man den Toten Gott anvertraut, ist naheliegend sowie Ausdruck eines seelsorgerlichen Bedürfnisses. Folglich wird an dieser Stelle noch einmal ausführlicher auf das Anvertrauen eingegangen.

Beten heißt sich anvertrauen: sich dem anvertrauen, was mich in der Tiefe meines Wesens anspricht, mich beim Namen nennt (Jes 43,1). Beten bedeutet, sich dem Unverfügbaren anzuvertrauen, dem unaussprechlich Heiligen. Sich anzuvertrauen beinhaltet, sich die eigene Ohnmacht einzugestehen und auch anzuerkennen. Gleichzeitig liegt in diesem Anvertrauen das Potenzial, andere – diejenigen, die einem selbst anvertraut wurden – dem Heiligen anzuvertrauen. Es umfasst also auch die Elemente, die man gemeinhin als Bitt- und Fürbittgebet beschreibt. Dabei vollzieht sich die mit dem Anvertrauen erbetene und erhoffte Verwandlung der Wirklichkeit am Betenden selbst. Denn ich spreche aus, lasse los und bin mit den Themen, die mich beschäftigen, nicht allein. Und das verändert. Das Anvertrauen führt zu einer Transformation. Es meint, dass man Gott bittet, die gegebene Situation in Richtung ihrer Erfüllung zu lenken.[39] Denn Gott ist die alles zu seinem Ziel hin bestimmende Wirklichkeit. Dabei geht es nicht um die Erfüllung meiner Wünsche und das entsprechende Eingreifen Gottes, sondern um mein Einfinden in Gottes lenkendes Schaffen – neutestamentlich gesprochen: „Dein Wille geschehe." (Mt 6,10) Das Anvertrauen ist ein sehr machtvoller Faktor. Es verwandelt die existentielle Situation des Beters/

[36] Vgl. Karl-Heinrich Ostmeyer, Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament (WUNT 197), Tübingen 2006.

[37] Dabei gilt: „Nicht wie wir uns Gott vorstellen, ist für wahres Beten konstitutiv, sondern als wen sich Gott uns vorstellt." Ebeling, Beten (s. Anm. 35), 153.

[38] Vgl. hierzu Jochen Wagner, Auf-hören. Beten in Zeiten des rasenden Stillstands, in: GuL (2024) 116–122, wo ich die Punkte „anvertrauen", auf-hören" und „sich nach dem größeren Ganzen ausstrecken" entfalte.

[39] Dieser sowie die folgenden Sätze paraphrasieren Paul Tillichs Aussagen zum Gebet und stellen sie in den Kontext des Anvertrauens. In gewisser Weise versuche ich mit ihnen das Anvertrauen inhaltlich zu bestimmen, auch wenn Tillich meinen letzten Vorbehalt nicht teilen würde; vgl. Paul Tillich, Systematische Theologie 1/2, Berlin – New York 1987, 307 f. Die Wendung, Gott als „die Alles bestimmende Wirklichkeit" zu verstehen, stammt von Rudolf Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? [1925], in: Ders., Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen ^{2}1954, 26–37, hier: 26.

der Beterin. Denn das Neue, das darin „geschaffen wird, ist der Geist-gewirkte Akt, in dem der Inhalt unserer Wünsche und Hoffnungen in die Gegenwart des göttlichen Geistes erhoben wird. Ein Gebet, in dem das geschieht, ist ‚erhört'."[40] Darüber hinaus gilt es festzuhalten: *Wie* das fürbittende Beten und das stellvertretende Vertrauen – mit anderen Worten: das Anvertrauen – „*anderen Menschen* oder *bestimmten Ereignissen* zugute kommen kann, zumal wenn es nicht den Weg über das gegenseitige Wissen darum und eine dadurch bewirkte Bewusstseinsveränderung nimmt, können wir nicht sagen"[41]. Wir stoßen somit an eine Grenze. Dies muss nicht verwundern, da Gott selbst als Grenze verstanden werden kann. Grundsätzlich gilt (auch wenn es theologisch durchaus mehr gibt als Kreuzestheologie): „Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz. Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns."[42] Folglich verändert das Beten nicht Gott, sondern die Beterin und den Beter.[43] Schließlich muss an dieser Stelle die Perikope Mt 9,1–8 par. als Beispiel für stellvertretenden Glauben (und damit in gewisser Weise als Argument für stellvertretendes Gebet) genannt werden, in welchem die Glaubensgemeinschaft über den Einzelnen hinaus betont und hervorgehoben wird.

… auf-hören

Auch das Aufhören als Aspekt des Betens hat im Kontext des Totengebets/-gedenken sein inhaltliches Recht. Denn durch dieses Beten können die Lebensgeschichte des Verstorbenen und die Erfahrungen mit ihm noch einmal Raum erhalten und Resonanzen auslösen. Dies scheint sowohl dem Leben des Verstorbenen gegenüber angemessen, als auch (und das ist nicht unbedeutend) für das Loslassen des Verstorbenen ein nicht unerheblicher Aspekt zu sein.

… wahrnehmen

Das Auf-hören beinhaltet bereits Elemente des Wahrnehmens, folglich gehen die Aspekte ineinander über. Denn das Auf-hören ermöglicht die Wahrnehmung der eigenen Existenz, der eigenen Lebenszusammenhänge, des in die Welt ge-

40 Paul Tillich, Systematische Theologie 3, Berlin – New York ^{4}1987, 222.

41 Dirk Ansorge – Medard Kehl, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg i. Br. u. a. ^{3}2018, 340 [Hervorhebung: JW].

42 Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Vollständige Ausgabe versehen mit Einleitung, Anmerkungen und Kommentaren (DBW 8), Gütersloh 2011, 534.

43 Sebastian Painadath fasst Tillichs Verständnis der Wirkung des Betens in vier Punkten zusammen: a) Wachsendes Bewusstwerden; b) Wachsende Freiheit; c) Wachsendes Verbundensein; d) Wachsende Selbst-Transzendierung; vgl. Sebastian Painadath, Gott als Subjekt des Betens, in: Werner Schüssler – Allen J. Reimer (Hgg.), Das Gebet als Grundakt des Glaubens. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Gebetsverständnis Paul Tillichs (Tillich-Studien. Beihefte 2), Münster 2004, 29–48, hier: 39 f.

stellt Seins, kurzum: Die Wahrnehmung des Geheimnisses der Wirklichkeit. Und dies beinhaltet christlich gesprochen auch die Wahrnehmung der eigenen Existenz vor Gott, denn „Gott ist das Geheimnis der Wirklichkeit“[44]. Wahrnehmen ist folglich ein zentrales Element des Betens, vor allem in der Wahrnehmung des Lebens. „Vergegenwärtigt man sich […] diejenigen Augenblicke, in denen sich das Gebet einstellt oder auf die es als geordneter Brauch eingestellt ist, so entdeckt man vornehmlich solche Momente, in denen es um das Leben selbst geht, sei es um Lebensgewährung, sei es um Lebensgefährdung.“[45] Mit anderen Worten: Es um das Leben des Menschen vor allem hinsichtlich dessen, wo ihm die eigene Verfügungsmacht entzogen ist.[46] Und das gilt für den Tod in besonderem Maße. Dabei kann das Wahrnehmen als „von innerster Lebendigkeit durchwirkte Passivität“[47] verstanden werden.

… sich ausstrecken nach dem größeren Ganzen

Das Beten führt mich über mich selbst. Man könnte es so definieren: „Beten ist unendliche Sehnsucht eines endlichen Wesens nach seinem unendlichen Ursprung.“[48] Auf diese Weise werden die eigenen Grenzen und Begrenzungen überschritten. Das Beten löst aus „der Fixierung auf das eigene Ich“ und kann „über die eigene Endlichkeit“ erheben.[49] Ich kreise nicht mehr nur um mich selbst, sondern entdecke Weite. Es drückt die Überzeugung bzw. die Erfahrung aus, mit einem unfassbaren Größeren, mit dem unbedingten Grund verbunden zu sein, ohne darin aufzugehen. Im Beten für die Verstorbenen kann ich dies einüben, denn auch die Toten sind Teil des größeren Ganzen, sei es, weil sie in Gott aufgehoben sind (in seinen Händen ruhen), oder weil ihre Seelen fortexistieren. Diese Ausführungen machen deutlich, warum ich für ein Beten für

44 Dietrich Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1: Prolegomena und Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, Tübingen [4]2012, 187. „Wer zu Gott redet und zwar so, dass er ihm in bestimmter Lebenssituation sein Leben überhaupt als von ihm empfangenes hidarbringt, der befindet sich bereits innerhalb einer Gotteserfahrung, die dazu einlädt, alle Lebenserfahrung in das Gebet einzubeziehen und sie zum Material der Gotteserfahrung werden zu lassen.“ (ebd., 199). Den Begriff des Wahrnehmens habe ich auch bei Ebeling entdeckt, ohne seine weiteren Definitionen und Grundannahmen zu übernehmen (z. B. die Begriffe Grundsituation und Sprachsituation; ebd., 189. 192 ff.).

45 Ebeling, Dogmatik I (s. Anm. 44), 196.

46 Ebd., 199.

47 Ebd.

48 Paul Tillich, Religiöse Reden, 3. Folge: Das Ewige im Jetzt, Berlin – New York 1987, 86 [422]. Folglich kann Tillich auch auf die Frage, ob er denn bete, antworten: „Always and never.“; Peter H. John, Tillich: The Words I Recorded, the Man I Knew, in: Newsletter of the North American Paul Tillich Society 29/1 (2003) 7. URL https://www.napts.org/pages/newsletter.html [Abruf: 6. März 2024].

49 In Anlehnung an W. Pannenbergs Aussagen über das Evangelium in: Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 150.

Verstorbene auch in Freikirchen plädiere. Dies erfordert jedoch eine Weitung des Gebetsverständnisses, wofür das Anvertrauen einen Anknüpfungspunkt bildet: Man befiehlt die Verstorbenen dem Heiligen an. Das Anbefehlen entspricht dem existentiellen Bedürfnis der Angehörigen. Auch die anderen Punkte können für ein Verständnis des Totengebets fruchtbar gemacht werden. Jedoch fehlt dieses Verständnis in einigen evangelisch-freikirchlichen Traditionen, zumindest in der Form des Totengebets. Zudem bleibt die Vorstellung, dass die Verstorbenen für uns beten, dem evangelisch(-freikirchlichen) Denken weiterhin sehr fremd.

4.2 Biblische und anthropologische Aspekte im Gespräch mit der Ganztodtheorie

Das Beten für die Toten hat einen Gegenstand: die verstorbene Person (bzw. deren Seele).[50] Nun herrscht in Teilen der evangelischen Theologie seit dem 20. Jahrhundert die Vorstellung der Ganztodtheorie, in der Leib und Seele mit dem Tod vergehen.[51] Die Auferweckung der Toten wird dabei als eine Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) verstanden. Damit entfällt der Gegenstand des Gebets und entleert somit das Totengebet. Freilich kann man dagegen einwenden, dass es auch im Totengebet letztlich um den Adressaten – also um Gott – gehe und dass die Bitte für die Toten den Zeitpunkt der Auferstehung meine. Es bleibt jedoch ein nicht unerheblicher Unterschied bestehen. Deshalb erfolgen an dieser Stelle einige Überlegungen zur Ganztodtheorie.

Die protestantische Tradition macht ernst mit dem alttestamentlichen Verständnis, dass der Mensch keine lebendige Seele hat, sondern eine lebendige Seele ist.[52] „Die traditionelle, z. B. in Bibelübersetzungen anzutreffende Wiedergabe mit ‚Seele' ist irreführend, da sie mit dem Begriff Vorstellungen verbindet,

50 In anderer Weise zeigt folgende Erfahrung aus einem Trauergespräch, dass diese Fragen durchaus eine Praxisrelevanz haben – hier ausgeführt anhand unterschiedlicher Aussagen der biblischen Tradition: Der Bund Freier evangelischer Gemeinden, die Freikirche, in der ich als Pastor arbeite, versteht sich als Bibelbewegung. Bei älteren Gemeindemitgliedern zeigt sich das durch ein nicht unerhebliches Bibelwissen. Dies wird mit dem Leben und den existentiellen Erfahrungen – also auch mit dem Tod – ins Gespräch gebracht. So kann ich mich an ein Trauergespräch erinnern, in dem einer der Trauernden mich fragte: „Wo ist meine Frau jetzt, ist sie bei Jesus oder schläft sie bis zur Auferstehung / Wiederkunft Christi?" Für ersteres führte er die lukanische Tradition an, für letzteres die paulinische.

51 Vgl. Uwe Swarat, Jenseits des Todes? Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Leibes?, in: Ders. – Thomas Söding (Hgg.), Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch (QD 257), Freiburg i. Br. u. a. 2013, 13–35, hier: 14–16. Als prominenter Vertreter sei an dieser Stelle exemplarisch Eberhard Jüngel genannt: Eberhard Jüngel, Tod, Stuttgart ^{5}1993.

52 Hans Walter Wolff, Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu hg. v. Bernd Janowski, Gütersloh ^{2}2018, 33 hat hier prägend gewirkt.

die alttestamentlichem Denken fremd sind.“[53] Der hebräische Begriff שפנ, der in deutschen Bibelübersetzungen unter anderem mit „Seele“ übersetzt wird, meint „Kehle, Hals, Atem/Hauch“ und in gewisser Weise auch umfassend das Leben des Menschen.[54] Auf die Frage, was nach dem Tod fortexistieren könnte, gibt der biblische – v. a. der alttestamentliche – Begriff keine Antwort. Als Folge dieses Befundes und des damit einhergehenden ganzheitlichen Verständnisses des Menschen wird nun von Einigen die Vorstellung eines Weiterlebens der Seele verneint. Damit fällt der Begriff der „Seele“ aus, wenn man das beschreiben will, was nach dem Tode fortexistiert (sofern man dies überhaupt annimmt). Leider kam es in Teilen der protestantischen Theologie mit dieser Erkenntnis auch zur Streichung des kompletten Sachverhalts. Dies begünstigte die Etablierung der Ganztodtheorie.[55]

4.2.1 Fragen an die Ganztodtheorie

Auch wenn man den Gebrauch des Seelenbegriffs ablehnt, lohnt es sich, über die Grenze des Todes nachzudenken. Im Alten Testament sprechen einige Texte (im Zuge der Kompetenzerweiterung Gottes) davon, dass die Gottesbeziehung über den Tod hinaus besteht (Ijob 19,25–27; Ps 16,10 f.; Ps 73,23–26).[56] Auch wenn Koh 12,9 nicht von Auferstehung oder Unsterblichkeit spricht, kommt hier die Gewissheit zum Ausdruck, dass ein Teil des Menschen (der „Atem-Geist“ [*ruach*]), und damit evtl. das Leben, „nur in der Gemeinschaft mit Gott als bleibendes/r gedacht und erfahren werden kann“[57]. Über diese biblischen Texte, die davon sprechen, dass Gott die Beziehung zum Menschen auch über den Tod hinaus aufrechterhält, könnte man auch mit Martin Luther argumentieren: „Mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, der ist gewiss unsterblich.“[58] Bleibt die Frage nach dem „Träger der Identität“:

> „Wenn die Auferstehungshoffnung einen Sinn haben soll, dann muss es eine Kontinuität geben zwischen dem Ich, das jetzt in diesem sterblichen Leib lebt, und der

[53] Jürgen van Oorschot, Seele/naefaesch (AT) (November 2020), in: WiBiLex. URL: https://bibelwissenschaft.de/stichwort/80314 [Abruf: 7. März 2024].

[54] Vgl. ebd.

[55] Vgl. Hanna Stettler, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten im Neuen Testament. Die frühchristlichen Schriften als Achillesferse der Ganztodtheorie, in: Theologische Beiträge 54 (2023) 6–25, hier: 9.

[56] Vgl. Bernd Janowski, Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019, 92. 499.

[57] Ludger Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (HThK.AT), Freiburg u. a. 2004, 538; Vgl. Janowski, Anthropologie (s. Anm. 56), 78.

[58] Martin Luther, Genesisvorlesung, in: WA 43, 481, 32–34.

> Person, die dann in einem neuen Leib ewig leben soll. Zur Identität der Person gehört eben auch ihre Kontinuität."[59]

Diese Identität ist in der Ganztodlehre nicht gegeben: „Die auferstandene Person kann unter dieser Voraussetzung höchstens der *gleiche* Mensch sein, aber nicht *derselbe*."[60] Hinzu kommt: Wenn Gott das Verhältnis zum Menschen über den Tod hinaus durchhält, dann muss, um dem relationalen Verhältnis – der Beziehung[61] – von Gott und Mensch gerecht zu werden, auch der Mensch von Gott (bzw. die menschliche (Geist-)Seele vom Geist Gottes) über den Tod hinaus erhalten werden. Gerade der biblische Begriff des Gedenkens – Vertreter der Ganztodtheorie arbeiten mit dem Begriff des Andenkens – beinhaltet doch Gegenwart und Zukunft als Gegenüber Gottes.

4.2.2 Zum Begriff der Seele

Einige frühjüdische Schriften behalten den Begriff der Seele als Trägerin der Identität bei,[62] so dass für sie gesagt werden kann, „dass der Glaube an die zukünftige Auferstehung eine gewisse Art von Kontinuität nach dem Tod *beinhaltet*, für die manchmal das Wort ‚Seele' verwendet werden kann"[63]. Das Matthäusevangelium kennt zwar keine unsterbliche Seele im platonischen Sinn, gleichzeitig verwendet es den Begriff ψυχή für einen Zwischenzustand des Personkerns (nach dem Tod) sozusagen als Trägerin der Identität, und zwar getrennt vom Leib. Ferner unterscheidet Paulus den Leib vom „Personkern" des Menschen. Er gebraucht dafür die Wendung „inneres" und „himmlisches" Haus bzw. Behausung und „jetziges" vs. „himmlisches Kleid" (vgl. 2 Kor 5,1–10). Er unterscheidet also den Leib von etwas, das weiter existiert:

> „So sind wir allezeit guten Mutes, auch wenn wir wissen, dass wir, solange wir im Leib zu Hause sind, fern vom Herrn, in der Fremde leben – im Glauben gehen wir unseren Weg, nicht im Schauen –; wir sind aber guten Mutes und wünschen noch viel mehr, unseren Leib zu verlassen und beim Herrn zu Hause zu sein." (2 Kor 5,6–8; Zürcher Bibel)

59 Swarat, Jenseits (s. Anm. 51), 18. Als Kritikpunkte an der Ganztodlehre nennt er: „Die Zerstörung personaler Kontinuität", „Auferstehung als creatio ex nihilo?", „Verkürzung biblischer Anthropologie"; vgl. ebd., 18–28.

60 Ebd. Im Folgenden beziehe ich mich auch auf Uwe Swarat.

61 „Dass Gott zum Menschen eine Beziehung aufnimmt, ist nichts weniger als der Daseinsgrund des Menschen, und weil diese Beziehung dauerhaft ist, ist auch der Mensch als personhaftes Gegenüber Gottes unvergänglich." Swarat, Jenseits (s. Anm. 51), 20.

62 Vgl. Stettler, Unsterblichkeit (s. Anm. 55), 10–16.

63 Nicholas T. Wright, Die Auferstehung des Sohnes Gottes, Marburg 2014, 241 (Anm. 304).

Wirft man darüber hinaus einen Blick in die Geschichte, dann haben die Kirchen bei der Frage nach dem Weiterleben des Personkerns[64] bzw. des Trägers der Identität – in Anlehnung an griechisches Denken, aber auch an biblische Aussagen (siehe u. a. Mt 10,28)[65] – den Begriff der Seele gewählt. Und auch bei Martin Luther muss geklärt werden, ob man ihm darin folgt, wenn er das, was nach dem Tod fortexistiert, „Seele“[66] nennt oder vom „Seelenschlaf“[67] spricht.

Diese Beobachtungen verlangen bei der Frage nach der Tragfähigkeit des „Seele“-Begriffs bezogen auf die Frage des Weiterlebens nach dem Tod (Personkern / Träger der Identität) nach einer Abwägung. Die Missverständlichkeit des Seelenbegriffs sowie das alttestamentliche Verständnis der נפש legen nahe, den Seele-Begriff (er schreibt es immer anders: Seele-Begriff, Seelenbegriff, „Seele“-Begriff …) für den hier behandelten Themenkomplex zu meiden. Jedoch gibt es auch – bei der bleibenden Ablehnung eines Dualismus, der Seele oder Leib einseitig abwertet – durchaus Argumente dafür, den Begriff der Seele aufgrund mangelnder Alternativen weiterhin zu gebrauchen,[68] und zwar nicht im Sinne

64 Zumindest נפש als „vitaler Kern“ bietet hier möglicherweise Anknüpfungspunkte – andererseits aber auch gerade nicht, da es nicht mehr um den „vitalen“ Kern geht, aber doch um den Kern.

65 Vgl. auch 2 Makk 6,30; 4 Makk 13,13–15. Matthias Konradt, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 2015, 169–171 geht in seiner Auslegung der Stelle nicht auf den Begriff der ψυχή ein. Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/2), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1990, 126 schreibt zur Stelle: „Die Unterscheidung von Leib, den Menschen töten können, und Seele, die sie nicht töten können, spiegelt den Einfluss griechischer, dichotomischer Anthropologie auf weite Kreise des Judentums. Wichtig ist, dass die griechische Vorstellung von der unsterblichen Seele hier gerade nicht übernommen wurde: Auch die Seele kann Gott in der Hölle vernichten.“

66 Martin Luther, Die Promotionsdisputation von Petrus Hegemon: „[Es stimmt, dass] die Seele des Menschen der unsterbliche, den Untergang des Körpers überlebende Geist ist … Unsterblich ist sie nämlich nicht aus sich selbst heraus (*per se*), sondern durch Zueignung (*per accidens*), will sagen: weil Gott denjenigen Teil der menschlichen Natur, in den er sein Ebenbild eingegossen hat, nicht sterblich sein, sondern nach dem Tod des Körpers bestehen bleiben lässt.“ (WA 39 II, 400, 34–38)

67 Zum Motiv des Schlafs vgl. den Beitrag von Martin Hein in diesem Band (S. 68–70).

68 Vgl. Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3: Der Glaube an Gott den Vollender der Welt, Tübingen [4]2012, 458 f.: „Wenn man das biblische Verständnis mit aller Schärfe gegen den Gedanken der Unsterblichkeit der Seele meint ausspielen zu müssen, so trifft man damit zwar die griechisch-philosophische Fassung, nicht aber ohne weiteres die traditionelle theologische Verarbeitung des Gedankens. Überdies würde man zwangsläufig Verwirrung anrichten, wenn man die Kritik an der genuinen Konzeption von Unsterblichkeit der Seele einfach durch Negation zum Ausdruck brächte und die Sterblichkeit der Seele behauptete.“

eines An-sich-Seins, sondern im Sinne eines Angesprochenseins durch Gott[69] – letzteres scheint mir angemessener. In diesem Sinne, aufgrund des bleibenden Angesprochenseins durch Gott, kann von „Unsterblichkeit" gesprochen werden. Die Rede von der Seele könnte unter anderem zumindest ein Anknüpfungspunkt an (noch) vorhandene Jenseits-Verständnisse der Menschen sein. Folglich handelt es sich bei der Wendung „Auferstehung des Leibes *oder* Unsterblichkeit der Seele" um falsche Alternativen, da man beides durchaus zusammendenken kann, also: „Auferstehung des Leibes *und* Unsterblichkeit der Seele"[70]. In der Praxis werden freilich nicht selten Wendungen gebraucht, die den hier behandelten Fragen zum Teil aus dem Weg gehen. So wird zum Beispiel häufig davon gesprochen, dass die verstorbene Person in den Händen Gottes ruhe.

5 Ein Blick in die Praxis weiterer evangelischer Freikirchen

Da der Fokus in diesen Überlegungen vor allem auf dem Bund Freier evangelischer Gemeinden lag, muss an dieser Stelle der Blick noch einmal geweitet werden, um andere Freikirchen in den Blick zu nehmen.[71] Dies kann jedoch nur exemplarisch und in der gebotenen Kürze geschehen. Deshalb seien hier zwei Beispiele angeführt, und zwar die Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland und die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) im Verbund mit der Konferenz der Mennoniten der Schweiz (Alttäufer).

Nimmt man die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) in den Blick, so findet man in ihrer Agende (aus dem Jahr 1994) in einem längeren Gebet anlässlich des Abschieds im Trauerhaus folgende Formulierungen: „Nimm die/den Entschlafene/n auf in dein ewiges Reich", „Wir befehlen den/die Verstorbene/n deiner Güte an"[72], oder in Klammern: „Lass sie/ihn schauen, was sie/er geglaubt hat."[73] In der EmK kann also durchaus von einem Gebet für die Verstorbenen gesprochen werden. Dies wird durch das neue Formular zur Bestattung, das sich gerade (bis Herbst 2024) in der Erprobung befindet, bestätigt und verstärkt, wenn es dort heißt:

69 Vgl. ebd., 459: Es wäre „am angemessensten, nicht im substanzhaften An-sich-Sein der Seele, sondern im Angesprochensein durch Gott den Grund einer Unsterblichkeit zu sehen, die nach beidem hin offen ist: zum ewigen Tod und zum ewigen Leben".

70 Vgl. Swarat, Jenseits (s. Anm. 51), 34 f.

71 Für Beispiele aus der *Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD) sei auf den Beitrag von Meyer-Blanck verwiesen, der sowohl Gebete aus Agenden wie auch aus der Orientierungshilfe „Zeit mit Toten" der Liturgischen Konferenz anführt (S. 133–157, hier: S. 143)

72 Agende, hg. v. Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland, Stuttgart 1994, 205 f.; Intranet-Agende der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, Fassung 2017, 210. Letztere ist eine überarbeitete Version der Agende von 1994 und als kircheninternes Computernetzwerk angelegt.

73 Ebd., 211, 215.

„Gepriesen bist du, unser Gott, immerdar,
jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Wir bitten dich:
Mögen die Chöre deiner Engel N.N. empfangen
und zum Paradies/in dein Reich begleiten,
die Heiligen aller Zeiten ihn/sie begrüßen
und in die zukünftige/bleibende Stadt führen.
Und durch Christus,
der für ihn/sie gestorben ist,
soll ewiges Leben N.N. erfreuen.
Das rufen wir zu dir,
heiliger Gott,
Vater, Sohn und Heilige Geistkraft.
Amen.“[74]

Oder: „Lass N.N. für immer in deiner Weite und Barmherzigkeit geborgen sein.“[75]

Oder:
„Guter Gott, deiner Liebe vertrauen wir heute N.N. an.
Mit seiner/ihrer Lebens- und Leidensgeschichte,
mit allem Guten und allem Schweren,
befehlen wir ihn/sie deiner Treue an.
Vergib uns, was wir an N.N. versäumt haben,
und lass auch vergeben sein,
was er/sie uns schuldig geblieben ist.
Jetzt bringen wir vor dich
alles, was uns bewegt:
Die Erinnerung, die Traurigkeit,
die Freude, die Wünsche.
Verbinde uns miteinander an diesem Tag
und über diesen Tag hinaus
in der Hoffnung auf ein neues Leben,
auf gewendetes Leid, auf deine Welt,
in der kein Schmerz und kein Tod mehr sein wird.
Dies bitten wir dich
im Namen deines Sohnes Jesus Christus,
der mit dir und dem Heiligen Geist lebt und regiert in Ewigkeit.
Amen.“[76]

74 Evangelisch-methodistische Kirche, Trauerfeier mit Bestattung (18. November 2022), 13. URL: https://emk-gottesdienst.org/besondere-zeiten/2022/11/18/trauerfeier-mit-bestattung [Abruf: 7. März 2024]. Hierbei handelt es sich um den Text des Gesangs *In paradisum deducant te angeli*, vgl. dazu auch den Beitrag von Jürgen Bärsch in diesem Band (S. 95–131, hier: S. 113).

75 Ebd., 14.

76 Ebd.

Die Form des Totengebets nimmt in den aktuellen Vorlagen einen viel größeren Raum ein, als dies in den früheren Agenden der Fall war. Folglich ist – und damit wird die Entwicklung vermutlich nicht überbewertet – eine größere Offenheit und Praxis des Totengebets zu beobachten.

Ähnliches gilt für die AMG und die Alttäufer. Dort heißt es im 2004 erschienenen Gesangbuch im hinteren Teil:

> „Wir bitten dich jetzt bei unserem Abschiednehmen: Lass den Ausgang von … … voll Ruhe und Frieden sein. Erwecke du ihn/sie an deinem Tage. Vergib uns, wo wir aneinander schuldig geworden sind. Heile durch deine Liebe unseren Schmerz und unsere Trauer. Sei uns nahe durch deine Barmherzigkeit."[77]

Über dies hinaus wäre aus ökumenischer Sicht ein zusätzlicher Blick auf die Neuapostolische Kirche (und ihr Entschlafenenwesen)[78] äußerst wünschenswert. Da sie aber schwer den klassischen Konfessionsfamilien zuzuordnen ist und aus eigener Sicht nicht unter die Freikirchen fällt, muss dies an anderer Stelle erfolgen.

6 Totengedenken/-gebet: Ein Ausblick

In dem oben dargelegten Verständnis des Betens könnte das Totengebet im Sinne eines Gebets für die Verstorbenen auch in evangelischen Freikirchen durchaus ein wichtiges Element der Seelsorge sein, das über das Anvertrauen hin zum Loslassen führen kann. Daneben wäre es wünschenswert, wenn es liturgische Formen des Totengedenkens gäbe – zum einen, um die Verstorbenen nicht zu vergessen, zum anderen, um die theologische Füllung nicht der „Willkür" oder – vorsichtiger formuliert – der Spontaneität der Liturg:innen zu überlassen. Das „nicht Vergessen" könnte im Gebet durch das Einfügen ins größere Ganze geschehen, womit die Aussage Dorothee Sölles, mit der dieser Beitrag eröffnet wurde, eingelöst würde. Nach innen – also in die evangelisch-freikirchliche

77 Mennonitisches Gesangbuch, hg. v. Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland und der Konferenz der Mennoniten in der Schweiz (Alttäufer) ²2015, 1095.

78 Vgl. den Katechismus der Neuapostolischen Kirche, hg. v. Neuapostolische Kirche International, Zürich 2012. Zum Entschlafenenwesen vgl. ebd., 353–361. Zur Fürbitte heißt es dort: „Schon aus der Zeit des Alten Bundes ist der Glaube bezeugt, dass man Toten Wohltaten erweisen und dazu beitragen könne, ihnen ihr Los zu erleichtern […]. Die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten ist jeher fundamentalter Bestandteil der christlichen Lehre. Damit verbindet sich auch die Überzeugung, dass Fürbitte für Verstorbene erforderlich ist und sich für sie auswirkt. […] Neuapostolische Christen treten in Fürbitte für Entschlafene ein: Sie bitten den Herrn, er möge den Seelen helfen, die unerlöst in die jenseitige Welt gegangen sind." (ebd., 358 f.) Zudem wird ausdrücklich bejaht, dass auch Verstorbene Fürbitte leisten können; vgl. ebd., 359.

Tradition hinein – gesprochen müsste das Verhältnis von Individuum zu Kirche/Gemeinde/Gemeinschaft auf der einen Seite und zu Gott auf der anderen Seite noch einmal neu bedacht und gegebenenfalls neu justiert werden, um einer Verabsolutierung des Individuums entgegenzuwirken. Die Verwendung des Begriffs „Seele" für das Fortbestehen des Personkerns als Träger der Identität bleibt aus biblischer und aus evangelisch-freikirchlicher Sicht ambivalent. Es mag wissenschaftlich angemessen sein, mit der Rede von der „Seele" als Trägerin der Identität nach dem Tod – auch aufgrund der Missverständlichkeit eines Verständnisses im klassisch hellenistischen Sinn – zurückhaltend zu sein. Gleichzeitig scheint es mir aufgrund einer mangelnden Alternative, einiger biblischer und frühjüdischer Belege und der Notwendigkeit einer Benennung in der Praxis das geringere Übel zu sein, um nicht sprachlos zu werden.

Zusammenfassend hat die Beschäftigung mit dem Thema zu folgender Einsicht geführt: Das Gebet für die Verstorbenen hat eine existentielle Bedeutung und ist ein wichtiges Element der Seelsorge an Angehörigen. Dies gilt es auch in evangelisch-freikirchlicher Theologie anzuerkennen und entsprechende Formen dafür zu finden.

Worte, die trösten – Feiern, die tragen – Begegnungen, die begleiten

Trauerfeiern – zwischen Trost für die Hinterbliebenen und Hoffnungszusage für die Verstorbenen

Felicitas Ameling

In einer Schweizer Pfarrei, in der ich als Pfarreiseelsorgerin angestellt bin, findet eine Beerdigung statt. Auf dem Weg der Vorbereitung dieser Feier begleite ich die Angehörigen bei der Entscheidung, welche Form der Feier für sie stimmig ist. Dies kann ein Gottesdienst in der Kirche mit oder ohne Kommunionfeier sein, mit anschliessender Beisetzung des Sarges oder der Urne auf dem Friedhof, eine Abschiedsfeier mit oder ohne Kommunionfeier in der Friedhofskapelle mit anschliessender Beisetzung oder die Bestattung direkt am Grab ohne vorherige Feier.

Vom Bestattungsinstitut erhalte ich die wichtigsten Daten des/der Verstorbenen; Geburtstag und -ort, Sterbedatum, Zivilstand, letzter Wohnort sowie eine Telefonnummer der Hinterbliebenen (oder eines Beistandes). Diese Nummer rufe ich an, kondoliere und verabrede ein Gespräch, um die Beerdigung vorbereiten zu können. Meistens findet dieses Gespräch in den Räumlichkeiten der Pfarrei statt, seltener bei den Verwandten zu Hause.

Oftmals kommt der Augenblick im Gespräch, an dem es heisst: „Mein Vater war eigentlich nur noch auf dem Papier in der Kirche, aber geglaubt hat er nicht so richtig, und wir sind schon lange ausgetreten." Oder aber: „Meiner Mutter war die Kirche noch sehr wichtig und auch ein kirchliches Begräbnis, aber wir, wir sind nicht gläubig, und mit der katholischen Kirche haben wir sowieso unsere Schwierigkeiten." Immer seltener kommt es vor, dass jemand ein aktives Gemeindemitglied war und auch die Familie noch kirchlich engagiert ist.

Und nun?

Nun ist es an mir, der/dem Verstorbenen eine Beisetzung und den Angehörigen eine Trauerfeier zu ermöglichen, die ihnen entspricht, die das Leben

DOI 10.17438/978-3-402-25140-9

der/des Verstorbenen würdigt und die sich auch dem katholischen Glauben und seiner Tradition verpflichtet sieht.

Ich nehme es hier gleich vorweg: Das *Rituale Romanum* für die kirchliche Begräbnisfeier nutze ich dabei nicht. Eine vertane Chance? Vielleicht. Allerdings möchte ich anmerken, dass ich weiss, was dieses bezüglich Aufbau und Bedeutung einer katholischen Begräbnisfeier vorsieht. Darauf basierend versuche ich nach bestem Wissen und Gewissen, die Inhalte des *Rituale Romanum* so zu übersetzen, dass Worte entstehen, die bleiben, die tragen und die im besten Fall auch über die Verabschiedung hinaus in den Gedanken der Angehörigen Nachhall finden.

In der katholischen Tradition ist die Trauerfeier eine Feier der Hoffnung auf die Auferstehung des/der Verstorbenen, eine Feier, die zeigen will, dass der Tod überwunden ist und wir auf ein neues Leben hoffen dürfen.[1]

> „In den Texten und Zeichen für die Toten stand oft eine spiritualistische Frömmigkeit im Vordergrund, die den Leib dem Grabe und die Seele dem Himmel überließ. Doch nicht das unaufhörliche Leben der Seele, sondern der neue Mensch ist das Ziel christlicher Hoffnung. Nicht der Himmel als Ort seliger Geister, sondern die neue Welt als Stätte der neuen Menschheit ist das umfassende Ziel gläubiger Erwartung. Es geht darum, nicht einen jenseitigen Himmel, sondern die Herrschaft Gottes in der neuen Schöpfung zu bezeugen. Diese Zusage der neuen Schöpfung gehört in den Rahmen der ordentlichen Verkündigung."[2]

Hier zeigt sich die Ambivalenz des christlichen Auferstehungsglaubens und der Trauer der Hinterbliebenen, die diese Zusage auf die neue Schöpfung so nicht immer teilen. Entweder weil sie diese Hoffnung nicht kennen, oder mit diesem Konzept wenig anfangen können, da es in ihrer Lebensrealität keine Rolle (mehr) spielt. Damit wird die Trauerfeier zu einer Feier des Trostes für die Hinterbliebenen, bei der der Glaube an Auferstehung und Versöhnung in den Hintergrund rückt und in der für diese Hoffnungszusage von den Seelsorgenden ein dezidierter Ort in der Feier gefunden werden muss.

Ich bringe dieses Vertrauen auf das ewige Leben am Anfang jedes Gottesdienstes zum Ausdruck, indem ich auf die Verbindung von Taufe und Auferstehung hinweise. Auch wenn im weiteren Verlauf der Trost der Hinterbliebenen im Vordergrund steht, bette ich die Feier in eine andere Hoffnung, in eine andere Wirklichkeit ein, die einmal alles verwandeln wird. Ich spreche folgende Worte, in dieser oder in einer abgewandelten Form:

1 Vgl. dazu den Beitrag von Jürgen Bärsch in diesem Band (S. 95–131, bes. ab S. 111).

2 Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht (20. Juni 2005) (Die deutschen Bischöfe 81), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005, 36.

> Hier vorne brennt die Osterkerze. Das Licht ist Zeichen der Hoffnung auf die Auferstehung und möchte uns in der Zuversicht auf ein Wiedersehen bestärken. Als Christinnen und Christen dürfen wir auf ein himmlisches Wiedersehen hoffen, bei dem alles auf den Kopf gestellt sein wird, bei dem unsere irdischen Massstäbe nicht mehr gelten. Ein Wiedersehen, bei dem unsere Wunden geheilt, bei dem keine Kämpfe mehr nötig sein werden, weil das *Sein* ein unbeschwertes ist. Wir dürfen auf ein Wiedersehen in einer neuen, verwandelten Wirklichkeit, in einer neuen Schöpfung hoffen.
>
> Als Symbol des Kreislaufs des Lebens segne ich den Sarg mit Weihwasser, das uns an die Taufe erinnert – mit diesem Wasser wurde (Name) in die Gemeinschaft der Christinnen und Christen aufgenommen und mit diesem Wasser empfehlen wir ihn/sie Gott.
>
> (*Name*), mit Wasser und dem Heiligen Geist wurdest du getauft. Du bist ein geliebtes Kind Gottes. Gott vollende an dir, was er in der Taufe begonnen hat (+) und nehme dich in seine Gegenwart auf. Amen.

Was diese Hoffnungszusage erschwert ist, dass die christlichen Kirchen an gesellschaftlicher Relevanz verloren haben und ihre kulturelle wie spirituelle Deutungshoheit über die verschiedenen Lebensbereiche ebenfalls einem Wandel unterliegen. Während die Hoffnungsbilder der Kirche über Jahrhunderte gleichgeblieben sind, hat sich die Gesellschaft weiterentwickelt und sich von diesen Hoffnungsbildern abgewandt. Durch den Einfluss von Literatur, Kultur, durch den stetigen Kontakt mit anderen Kulturen und Religionen, des viel einfacheren Zugangs zu Wissen und zu zwischenmenschlichem Austausch, durch die Digitalisierung der Welt scheinen neue Bilder und neue Ausdrücke von Hoffnung und Glauben entstanden zu sein. Und somit stellt sich die Frage: Welche konkrete Hoffnung kann die Kirche im Leben der Menschen (noch) bieten – hier in der Schweiz, aber auch weltweit?

Worte, die trösten

Wenn sich also die Welt verändert, das Zusammenleben der Menschen, Glaubensformen und die Art und Weise, wie Glaube gelebt wird, warum sollten Gebete und Rituale bei Begräbnisfeiern nicht auch einer ständigen Veränderung unterliegen? Und welche Aufgaben haben Pfarrer, Diakone oder Seelsorgende in diesem Wandlungsprozess?

Mein Ansatzpunkt hierzu ist der Folgende: Als Seelsorgerin in der Katholischen Kirche kann ich trösten. Ich habe Zeit zuzuhören, ich habe Zeit, mir ein Bild von der verstorbenen Person zu machen, von seinem/ihrem Leben, von seiner/ihrer Familie und deren Konstellation(en), und auch darüber, woran diese Person geglaubt hat, was ihr im Leben und im Sterben wichtig war. Ich

merke, dass dies im Trauerprozess wertvoll und vielleicht mein wichtigstes Angebot ist: meine Zeit, die ich zur Verfügung stellen kann, meine Zeit für die Menschen, die trauern, und meine Zeit für die Vorbereitung und Durchführung der Verabschiedung.

Gleichzeitig bleibt ein grundsätzliches Dilemma bestehen, denn „[d]ie katholische Ordnung richtet das kirchliche Begräbnis in seiner Grundgestalt bis heute vorrangig auf den Verstorbenen aus“[3] – auf einen Verstorbenen/eine Verstorbene, von dem/der nicht immer gesagt werden kann, dass er/sie in der Hoffnung auf die Auferstehung starb.

Dementsprechend stellt sich die Frage, ob ich mich nicht, in meinem Wirkungsfeld, stellvertretend für die Kirche, als Seelsorgerin so weiterentwickeln kann, dass Trost für die Hinterbliebenen die zentrale Aufgabe der Begräbnisfeier wird. Dass ich es schaffe, Worte zu wählen, die bleiben, die tragen, die begleiten und trotzdem die Hoffnung auf die Auferstehung im Blick behalten. Eine Sprache finden, die verständlich ist, ohne das Tragende und Verbindende des katholischen Glaubens, der Liturgie, ihrer Gebete und Riten ausser Acht zu lassen und so „die Bindung, die Beteiligung der betenden Person“[4] zu ermöglichen. Denn die Sprache der katholischen Gottesdienste, so Annette Jantzen weiter, scheint auch aus meiner Perspektive wenig geeignet, um Gläubige in ihrem Glauben und Beten zu unterstützten, wenn sie nicht kirchlich sozialisiert und mit der liturgischen Sprache vertraut sind. Eine Sprache, die „Ewigkeitscharakter aufzeigen soll“[5], hat es schwer, persönlich zu berühren, und wirkt stattdessen lebensferner, abstrakter und abgehobener als eine Sprache, die aus dem Leben gegriffen ist.

Hinzukommt, dass bei den Fragen nach dem Glauben des Verstorbenen/der Verstorbenen und nach seiner/ihrer Hoffnung die Angehörigen im seltensten Fall etwas sagen können. Es scheint, als gäbe es diese Frage im Leben der meisten Menschen nicht mehr. Woran glaubst du – hier auf der Erde und für das Jenseits? Der Tod und der Glaube an das Jenseits werden aus unserem Leben ausgegrenzt, marginalisiert, ihnen wird kaum mehr eine Sprache zugestanden. Unterhaltungen im Familienkreis oder im Freundeskreis über Tod und was danach kommt finden immer seltener statt. Statt des ewigen Lebens ist das unbeschwerte Leben hier auf Erden von Bedeutung.

3 Ebd., 54.

4 Annette Jantzen, Gebetet ohne zu beten. (30. Januar 2023). URL: https://www.feinschwarz.net/gebetet-ohne-zu-beten [Abruf: 1. Februar 2023].

5 Ebd.

Feiern, die tragen

Wie eingangs geschildert versuche ich im Vorbereitungsgespräch mit den Angehörigen so viel wie möglich über das Leben der/des Verstorbenen zu erfahren. Diese Informationen nutze ich als roten Faden im gesamten Gottesdienst; in der Einleitung, der Predigt, die immer auf den biblischen Text und das Leben des/der Verstorbenen eingeht, in den Fürbitten und, wenn es sich ergibt, auch in Gebeten und Segen, die ich so anpasse, dass sie das Leben und/oder die Vorlieben der/des Verstorbenen reflektieren.

Die Trauergemeinde darf merken, dass ich mich mit dem Leben des/der Verstorbenen auseinandergesetzt habe, dass sie/er keine Nummer für mich ist, sondern ich versuche, in Worte zu fassen, was nur für diese Person gilt; dass sie/er im Leben einmalig war, so wie er/sie es jetzt im Tod auch ist. Die Texte im Gottesdienst sollen trösten, in dem während der Abschiedsfeier oder auch am Grab noch einmal das Leben des/der Verstorbenen nachgezeichnet wird, möge es auch nur ein kurzes Blitzlicht sein, ein Streifzug durch das, was die Familie wichtig genug gefunden hat, um es mit mir zu teilen. Dieses Leben stelle ich dann in einen grösseren Kontext, in dem ich es mit (mindestens) einem biblischen Text in Verbindung bringe, der mir für diese eine, bestimmte Person passend erscheint. Ich hoffe, dass die Trauergemeinde sich in diesem Gottesdienst aufgehoben fühlt, sich dankbar zurückerinnert und vielleicht sogar mit einem Gedanken des Trostes oder der Hoffnung nach Hause geht.

Anhand von Fürbitten möchte ich zeigen, wie ich auf das Leben einer im hohen Alter Verstorbenen eingegangen bin. Ich habe die Fürbitten so konzipiert, dass ich um die Aufnahme der Verstorbenen bei Gott gebetet habe, um Beistand und Trost für die Angehörigen, für Orte der Erinnerung und für das, was die Angehörigen bewegt. Bei der letzten Fürbitte oder im Abschlussgebet halte ich bewusste eine längere Pause, um der Trauergemeinde Zeit zu geben, sich Gedanken zu machen, um das vor Gott zu bringen, was bis jetzt noch nicht in den Fürbitten vorgekommen, für sie aber wichtig ist.

Fürbitten

Guter Gott, wir kommen mit all unseren Bitten und Anliegen vor dich.

- Zeit ihres Lebens war (*Name*) gläubig und hat aus ihrem Glauben Kraft und Mut geschöpft, besonders Maria war für sie wichtig und eine Quelle der Inspiration. Guter Gott, nimm du (*Name*) bei dir auf und schenke ihr deine ewige Geborgenheit. Wir bitten dich, erhöre uns.
- (*Name*) war eine wunderbare Mutter, Grossmutter, Urgrossmutter, Schwester, Tante und Freundin. Das Telefon nutzte sie rege, um in Kontakt mit ihrem Umfeld zu bleiben. Guter Gott, wir bitten für alle, die in (*Name*) einen wichtigen

Menschen verloren haben, besonders für ihre Familie. Tröste du sie in ihrer Trauer. Wir bitten dich, erhöre uns.

- (*Name*) war kulturell sehr interessiert, liebte Konzerte, Ausstellungen und das Reisen. Guter Gott, wir bitten dich, hilf, das Andenken an (*Name*) lebendig zu halten, und schenke uns immer wieder Momente der Erinnerung und Freude. Wir bitten dich, erhöre uns.
- (*Name*) war ihre Familie sehr wichtig und auch die Familienfeste. Am 1. August wurde auf dem Bauernhof, auf dem sie aufgewachsen ist, immer mit der Grossfamilie zusammen gefeiert. Guter Gott, wir bitten dich um ein Wiedersehen (*Name*) mit all den Menschen, die ihr zu dir vorausgegangen sind, besonders auch mit ihrem Mann (*Name*). Wir bitten dich, erhöre uns.

Uns liebender Gott, nimm all die Gebete, Gedanken und Bitten der hier Versammelten an. (PAUSE). Du weisst, was uns bewegt, auch wenn wir es nicht laut aussprechen. Amen.

Das Leben einer aktiven, engagierten und gut in das Gemeinde- und Quartierleben eingebundenen Frau wurde hier bedacht. Aber auch schwere Seiten dürfen in Fürbitten vorkommen. Die meisten Leben verlaufen nicht glatt und schmerzlos, und viele Angehörige weisen auch auf die Schwierigkeiten und Schattenseiten eines Lebens hin. Auch darauf kann ich eingehen.

„Wir danken dir für das Leben von (*Name*). Sie war eine starke Frau, die viel gekämpft und auch gelitten, aber nie aufgegeben hat. Wir bitten dich, erhöre uns.

Wir bitten dich, lass ihr Leben Vorbild für uns sein, dass wir uns nicht von Rückschlägen, Krankheiten oder Frustration entmutigen und entkräftigen lassen. Wir bitten dich, erhöre uns."

Auch in diesen Fürbitten nutze ich immer noch Worte, die vielleicht nicht mehr im aktiven Sprachgebrauch zu finden sind, wie z. B.: „Wir bitten dich um ein Wiedersehen mit allen Menschen, die ihr zu dir vorausgegangen sind", aber doch wesentlich leichter zu verstehen sind als:

„Für unseren verstorbenen Bruder (unsere verstorbene Schwester) N., der (die) einst in der Taufe das Samenkorn des ewigen Lebens empfangen hat, bitten wir den Herrn, dass er ihm (ihr) die ewige Gemeinschaft der Heiligen schenke. Allmächtiger Gott, demütig rufen wir zu dir."[6]

Wie bereits erwähnt, treffe ich vielfach auf kirchenferne Personen, denen die traditionelle Liturgie nicht mehr vertraut ist. Für sie muss es Worte geben, die ihnen entsprechen, mit denen sie etwas verbinden und die für sie Bedeutung

6 Rituale Romanum: Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969, Freiburg i. Br. u. a. 2009, 191.

haben. Diese Worte werden je nach Gegenüber, Region, kulturellem Hintergrund, Lebensweise variieren und es bedarf Feinfühligkeit, um herauszufinden, welche Texte und Themen passend sein könnten, sowie Mut, sich auf Neues einzulassen. Wesentlich ist meiner Meinung nach aber auch, dass es trotzdem Gebete und Strukturen gibt, die immer gleichbleiben und die dadurch Halt geben können. Den Ablauf des Gottesdienstes ändere ich nie. Es ist immer der Ablauf eines Wortgottesdienstes mit oder ohne Kommunionfeier. Es soll erkennbar sein, dass es sich um einen katholischen Gottesdienst handelt und nicht um eine beliebige Abschiedsfeier. Auch das Vorkommen von Gebeten und Zeichenhandlungen, die genuin christlich sind, ist mir wichtig, so zum Beispiel das „Vater Unser", der Friedensgruss oder der Schlusssegen. Auch wenn eventuell nicht alle einer Trauergesellschaft das „Vater Unser" mitbeten können, erinnert es sie vielleicht an eine Zeit, als sie mit ihren Eltern noch in die Kirche gegangen sind, an ein Weihnachtsfest, eine Erstkommunion oder eine frühere Beisetzung, und sie können so punktuell das Verbindende des Glaubens erleben. Hier kann es hilfreich sein, den ausgedruckten Text auf die Stühle oder Bänke zu legen, wenn man möchte, dass alle eine Möglichkeit haben, mitzubeten.

Ein Beispiel für ein Gebet, das einfach gehalten ist und dadurch viele Menschen ansprechen kann, das aber von einer Tiefe und der Hoffnung auf Mehr zeugt, ist folgendes Gebet von Carl Boetschi, einem reformierten Pfarrer aus St. Gallen.

„Hier am Grab tun wir das letzte, das wir für (*Vorname*) tun können:
Einfach da sein.
Ihn/sie nicht vergessen.
Mit ihm/ihr verbunden bleiben und ihn/sie loslassen.
Einfach da sein
mit unseren Gedanken,
mit unseren Gefühlen.
Mit unseren Erinnerungen.
Mit unserem Schweigen vor dem,
was unabwendbar ist, unendlich geheimnisvoll, göttlich.
Einfach da sein. Voller Respekt und Dankbarkeit.
So nahe sind wir jetzt beim Tod
Und dabei dem Leben ganz nahe!
Nahe bei (*Vorname*)!
Nahe bei uns selbst!
Nahe beieinander!
Und in allem: Nahe bei Gott!
Nahe beim Geheimnis der Auferstehung
– der Verwandlung in Gott hinein.
Gehalten von Gott
Verbunden in ihm.

So geben wir (*Vorname*) dir, Gott, zurück.
Gönnen uns einen Moment der Stille.
Sagen ihm/ihr A-Dieu – geh' zu Gott."[7]

Bei neuen Formulierungen oder Gebeten, wie dem eben zitierten, ist sicherlich zu beachten, dass jede/r Seelsorgende mit gewissen persönlichen Vorlieben und Abneigungen Texte auswählt, und diese die Abschiedsfeier wesentlich mehr prägen, als es Gebete aus dem *Rituale* getan hätten. Daher ist es besonders wichtig, sich die Trauergemeinde zu vergegenwärtigen und zu überlegen, was für sie passt und welche Texte oder Gebete eher unpassend wären, z. B. inhaltlicher oder sprachlicher Art. Für mich waren immer die nächsten Angehörigen ein Indikator, aber auch, wer sonst noch alles zur Feier eingeladen wurde. Nur Familie? Freunde und Freundinnen des/der Verstorbenen (welches Alter), Pfarreiangehörige? Worte bei Beerdigungen müssen sorgsam gewählt werden, da die Gemeinschaft in ihrer Trauer vulnerabel ist, viele unterschiedliche Meinungen über und Erlebnisse mit dem/der Verstorbenen aufeinandertreffen. Eine vermeintliche Kontextualisierung des Lebens des/der Verstorbenen, der vermuteten Erfahrungen der Trauergemeinde mit dem/der Verstorbenen können Gebete irrelevant erscheinen lassen, wenn sie es nicht schaffen, alle Anwesenden mit einzubeziehen.

Neben sorgsam gewählten Worten können auch Rituale beim Abschiednehmen helfen. Sie verbinden und stärken die Trauergemeinde und können so trösten und begleiten. Durch das Ansprechen von unterschiedlichen Sinnen, durch das eigene aktiv Werden, kann des/der Verstorbenen noch einmal auf andere Art und Weise gedacht werden, kann die eigene Trauer zum Ausdruck gebracht werden. Wichtig beim Einsatz von Riten ist, dass sie immer mit der Trauerfamilie abgesprochen werden, eine über die blosse Handlung hinausreichende Hoffnung veranschaulichen und nicht allein um der Aktion willen getan werden.

Bei einem katholischen Begräbnis gibt es bereits Rituale, die alle Sinne ansprechen und weit über das hinausreichen, was wir verstehen. Mit Weihwasser und Erde den Sarg oder die Urne besprengen und so noch einmal auf den Kreislauf des Lebens aufmerksam machen. Der Mensch kehrt zum Staub zurück, aus dem er geschaffen wurde, und das Weihwasser erinnert an die Taufe der/des Verstorbenen mit der Bitte, dass Gott vollenden möge, was er in der Taufe begonnen hat. Bei einem individuellen Grab besteht auch die Möglichkeit, Blütenblätter (oder ein anderes Naturmaterial) anzubieten, die für all die Liebe, Freude, Erlebnisse stehen, die die Trauergemeinde mit dem/der Verstorbenen verbindet und die auch mit ins Grab gegeben werden können.

7 Evangelisch-reformierte Kirche des Kanton St. Gallen, Rund um den Gottesdienst. Abdankung – Textvorschläge am Grab. URL: https://www.ref-sg.ch/arbeitsstelle-pastorales/rund-um-den-gottesdienst.html [Abruf: 26. Dezember 2023].

Bei der Beisetzung einer/eines Verstorbenen in einem Gemeinschaftsgrab fallen diese Zeichenhandlungen am Grab weg, da die Asche abgelassen wird und nichts weiter dem Grab hinzugefügt werden darf. Aber auch hier kann das Grab von jeder Person noch einmal gesegnet werden, Blumen, die die Liebe ausdrücken, die mit dem Verstorbenen verbunden wird, können in eine Vase gestellt werden.

Bei Ritualen am Grab ist es wichtig, sich Gedanken über die Art des Begräbnisses zu machen, im besten Fall auch zu wissen, wo das Grab in etwa sein wird, was für eine Art des Grabes es ist: Einzel-, Familien-, Gemeinschaftsgrab, um die Rituale entsprechend vorbereiten zu können. Lieber keine Handlung, als eine halbherzige, nicht durchdachte, bei der die Blumen nicht für alle reichen oder der Ort eine Durchführung verhindert.

Aber nicht nur am Grab bieten sich Rituale an. Auch während der Trauerfeier setze ich sie – nach Wunsch – ein. Welche Form und welcher Ort ist abhängig vom Verstorbenen/von der Verstorbenen und der Trauerfamilie. Impulse mit Kerzen, Steinen, Musik, Weihrauch, Blumen, Erde oder Wasser sind in den meisten Kirchen und Abdankungshallen möglich. Im Gottesdienst bette ich diese Handlungen meistens nach der Predigt ein, so dass ich sie mit den Fürbitten verbinden kann. Wenn die Anwesenden eine Kerze im Altarraum anzünden, können sie dies mit all dem Schönen in Verbindung bringen, das sie mit der verstorbenen Person erlebt haben. Diesen Dank nutze ich dann als Überleitung zu den Fürbitten. Auch bei Ritualen in den Gottesdiensten gibt es praktische Komponenten zu beachten. Ist die Trauergemeinde gross, bietet sich ein Kerzen- oder Weihrauchritual eher nicht an, weil der Gottesdienst unter Umständen sehr lang und in diesem Moment auch unruhig werden kann. Vielleicht ist es dann besser, ein Lied zu singen oder zu hören, das der/dem Verstorbenen wichtig war, oder einen Dank auf einen vorbereiteten Zettel schreiben zu lassen und diesen dann mit ins Grab zu geben.

Diese Zeichenhandlungen bieten einen Rahmen für die persönliche Trauer und stellen gleichzeitig ein Gemeinschaftsgefühl her: Ich bin nicht allein in meiner Trauer, auch du hast eine Kerze angezündet oder den Weihrauch zum Himmel steigen lassen.

Die katholische Kirche kennt eine Vielzahl von Ritualen, um bei der Trauerbewältigung zu helfen und die Verstorbenen Gott anzuempfehlen. Als Seelsorgende können wir aus diesem Reichtum schöpfen, ihn gegebenenfalls adaptieren und so dazu beitragen, dass sich die Trauergemeinde begleitet und ernstgenommen fühlt.

Begegnungen, die begleiten

Durch die Begegnungen mit den Hinterbliebenen habe ich gemerkt, dass die Verbindung, der Kontakt zum/zur Seelsorgenden auch nach der Beerdigung trostreich sein kann und die Angehörigen das Angebot der Nachsorge und der Begleitung in der Trauer schätzen.[8] Deswegen melde ich mich 4-6 Wochen nach der Beerdigung noch einmal bei dem/der Hinterbliebenen, der/die als Hauptansprechperson bei mir vermerkt ist, und erkundige mich, wie es ihr/ihm, wie es der Familie geht. Dies mache ich auf zwei Wegen. Zum einem schreibe ich eine Karte, mit einem Sujet aus dem Pfarreiumfeld, je nach Jahreszeit passend (Kirche im Schnee, Osterstrauch in der Kirche, Blumen aus dem Pfarrgarten, Roratelichter), und zum anderen rufe ich an. Durch das Telefonat ist ein persönlicher Kontakt möglich, und der Brief hat etwas Bleibendes und ruft vielleicht noch einmal die eine oder andere Erinnerung an die Beerdigung oder das Leben des/der Verstorbenen hervor.

Für die Angehörigen soll bemerkbar werden, dass die Pfarrei auch nach der Begräbnisfeier für sie da ist, dass sie weiterhin ein Ort sein kann, an dem Trost gespendet wird, an deren Mitarbeitende man sich wenden kann, und dass die Angebote der Pfarrei helfen können, Trauer zu verarbeiten. Dazu gehören bei uns, neben offenen Kirchentüren, einer Erinnerungswand in der Kirche, Gesprächsangeboten, auch die Feier des Dreissigsten (ähnlich dem Sechswochenamt in Deutschland), die Möglichkeit der Jahrzeit, die weniger oft angenommen wird als der Dreissigste, und ein speziell gestalteter Gottesdienst um Allerheiligen. In dieser meditativen Feier werden die Namen der Verstorbenen des letzten Jahres verlesen und es wird für alle eine Kerze entzündet, umrahmt von Musik und besinnlichen Texten. Es ist Zeit für persönliche Gedanken und Erinnerungen der Hinterbliebenen, und im Anschluss wird eine Gesprächsmöglichkeit mit den Pfarreiseelsorgenden bei einem Apéro angeboten. Wichtig ist hierbei auch, dass alle Seelsorgenden, die im letzten Jahr beerdigt haben, wenn möglich bei diesem Gottesdienst dabei sind, da dies von einer grossen Wertschätzung den Hinterbliebenen gegenüber zeugt.

Gerne hätte ich auch einen Besuchsdienst etabliert, der die nächsten Angehörigen 2–3 Monate nach der Begräbnisfeier besucht. Dieses Angebot des Begleitens hat sich leider nicht durchgesetzt. Es gibt zu wenig Zeit der Hauptamtlichen und/oder zu wenig Freiwillige, die dies hätten übernehmen können. Dennoch halte ich an der Idee fest und überlege nach weiteren Möglichkeiten, wie die Zeit nach der Beerdigungsfeier für die Angehörigen durch die Pfarrei ermutigend gestaltet werden kann.

[8] Vgl. Jürgen Bärschs Gedanken zur Wichtigkeit und der Entwicklungen des Totengedenkens (ab S. 121).

Wünsche und Hoffnungen

Ich hoffe, wünsche und bin dabei zuversichtlich, dass Seelsorgende weiterhin offen für neue Gebetsformen, Begräbnisrituale und Texte bleiben und/oder werden, so dass Begräbnisfeiern individuell und auf das Leben des/der Verstorbenen sowie auf die Hinterbliebenen eingehen. Ich hoffe, dass die Angst wegfällt, dass wir dabei unsere genuin christliche (katholische) Haltung verlieren und mit freien Begräbnisredner/innen austauschbar werden. Es gibt vermutlich einen Grund, warum so viele Theolog/innen Ritualbegleiter/innen werden: Sie wissen, wie man Feiern strukturiert, Texte arrangiert und Reden aufbaut, und sie wissen um die Wichtigkeit des Daseins und Dableibens für die Hinterbliebenen. Aber all dies können Seelsorgende auch, und vor allem haben sie die Hoffnung auf die Auferstehung auf ihrer Seite. Die Zuversicht, dass es ein Wiedersehen gibt, dass nichts verloren geht, mit dem Tod nicht alles vorbei ist und unser Leben einst vollendet und verwandelt sein wird. Diese Hoffnung ist die Grundlage des Trostes, den wir schenken können, und ist das Unverwechselbare unseres Glaubens.

Liturgie am Lebensende

Sterben und Tod als narrative Elemente im Spielfilm

Thomas Bohrmann

Menschen werden geboren. Menschen sterben. Sterben und Tod gehören untrennbar zum Leben dazu. Es handelt sich um biologische Vorgänge, die existentiell interpretiert und mit einem Sinn versehen werden können. Religion ist dabei eine Hilfe, denn in allen Kulturen hat sie geholfen, das Leben mit seinen zentralen Ereignissen sinnhaft zu deuten. Der folgende Beitrag konzentriert sich auf die Frage, mit welchen religiösen Handlungen, Symbolen und Worten der Spielfilm das Lebensende inszeniert. Denn der Spielfilm erzählt über das Leben und spart dabei den Tod des Menschen nicht aus. Zunächst soll im ersten Kapitel der Spielfilm als audiovisuelles Medium des Erzählens vorgestellt werden. Dann wird im zweiten Kapitel theoretisch erläutert, wie Religion im Spielfilm dargestellt werden kann. Anhand von ausgewählten Filmbeispielen kommt im dritten Kapitel das zugrundeliegende Thema praktisch zur Sprache. Eine liturgische Analyse beschließt im vierten Kapitel den Beitrag.

1 Der Spielfilm als audiovisuelles Medium der Narration

Der heilige Franz von Sales ist der Schutzpatron der Journalisten und Schriftstellerinnen. An seinem Gedenktag, dem 24. Januar, veröffentlicht der jeweilige Papst seit 1967 eine Botschaft zum Welttag der sozialen Kommunikationsmittel, in der grundlegende Fragen der Massenmedien aus der Perspektive der katholischen Gesellschaftslehre bzw. christlichen Sozialethik behandelt werden. Papst Franziskus hat sich in der 54. Botschaft (2020) dem Thema des Erzählens gewidmet. Damit hat er einen zentralen anthropologischen Gedanken angesprochen: Der Mensch ist ein Erzähler.

DOI 10.17438/978-3-402-25142-3

> „Seit unserer Kindheit hungern wir nach Geschichten, so wie wir nach Nahrung hungern. Ob es nun Märchen, Romane, Filme, Lieder oder Nachrichten sind: Geschichten beeinflussen unser Leben, auch wenn wir uns dessen nicht bewusst sind. Oft entscheiden wir anhand der Charaktere und Geschichten, die wir in uns aufgenommen haben, was richtig oder falsch ist. Geschichten prägen uns, sie formen unsere Überzeugungen und unser Verhalten, sie können uns dabei helfen, zu verstehen und zu sagen, wer wir sind."[1]

In diesen Geschichten kommen zumeist männliche und weibliche Figuren (Helden und Heldinnen) vor, die ein Abenteuer zu bestehen haben und das Böse zu bekämpfen suchen. Häufig werden sie dabei von der Kraft der Liebe getrieben. „Der Mensch", so schreibt der Papst weiter, „ist ein erzählendes Wesen, weil er ein werdendes Wesen ist, das sich im Gewebe des täglichen Lebens entdeckt und darin Bereicherung findet."[2] Und dieses erzählende Wesen findet in den erzählten Geschichten Halt und Kraft für das eigene Leben, es bringt sich in diesen Geschichten selbst zum Ausdruck und reflektiert sein eigenes Dasein, denn in „jeder großen Geschichte kommt auch unsere eigene Geschichte vor"[3]. Hinter den Aussagen von Papst Franziskus steht eine spezifische Theorie des Erzählens, die auf den US-amerikanischen Kommunikationswissenschaftler Walter Fisher zurückgeht. Nach ihm ist der Mensch das Geschichten erzählende Wesen – ein *homo narrans*.[4] Das Erzählen von Geschichten ist eine der ältesten und universellsten Formen der Kommunikation. Durch das Erzählen von Geschichten erschließt sich der *homo sapiens* seine soziale Welt, die er damit deutet und für sich selbst erklärbar macht. Menschen haben sich zu allen Zeiten und an allen Orten Geschichten erzählt.[5] Es gibt eine Universalität des Erzählens. Das filmische Erzählen ist aber eine besondere Form der Narration, denn es bringt das Visuelle mit dem Auditiven zusammen und konstruiert aus den bewegten Bildern eine Handlung. Aufgrund seiner stilistischen Bauweise auf der narrativen, visuellen und auditiven Ebene vermittelt der Film ein spezielles Erlebnis bei der Rezeption, welches gleichermaßen die Kognition mit dem Sehen und Hören verbindet. Darüber hinaus ist der Film ein Medium der Illusion, da

1 Franziskus, „Damit du deinem Sohn und deinem Enkel erzählen kannst" (Ex 10,2). Das Leben wird Geschichte. Botschaft zum 54. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel (24. Januar 2020). URL: https://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/communications/documents/papa-francesco_20200124_messaggio-comunicazioni-sociali.html [Abruf: 1. Februar 2024].

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Vgl. Walter R. Fisher, Narration as a Human Communication Paradigm. The Case of Public Moral Arguments, in: Communication Monographs 51 (1984) 1–22.

5 Vgl. Albrecht Koschorke, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt a. M. ^{4}2017, 9. Zum *Homo compensator* als Geschichtenerzähler siehe auch den Beitrag von Rupert M. Scheule in diesem Band (S. 307–322).

er dem Publikum bei der Rezeption die Illusion von Wirklichkeit vermittelt. „Eine der grundlegenden Qualitäten des filmischen Bildes besteht darin, die Illusion von Räumlichkeit zu erzeugen und den Rezipienten über lange Strecken in dieser Illusionshaltung zu belassen."[6] Wenn diese Illusion von Wirklichkeit für das Publikum während der gesamten Filmlänge aufrechterhalten wird, dann bietet der Film ein besonders gelungenes Unterhaltungsvergnügen. Filmrezipierende werden dann von der Bilderwelt gefesselt, tauchen in eine imaginäre Filmwelt ein und schauen den Figuren bei ihren Handlungen zu. Kein anderes Medium ist in der Lage, realistischer und anschaulicher zu erzählen.

Einerseits wird ein Film durch Bilder und Töne auf der sinnlichen Ebene erlebt, andererseits verstehen die Rezipierenden die filmische Erzählung auch auf der kognitiven Ebene und setzen sich reflexiv mit dem Inhalt auseinander. Filmrezeption ist Filmverstehen und verlangt eine intellektuelle Auseinandersetzung.[7] Aber es stellt sich die Frage, „[w]arum sind Zuschauer überhaupt gewillt, sich auf Geschichten von Menschen einzulassen, die sie nicht kennen, die nichts mit ihnen zu tun haben und denen sie nie begegnen werden?"[8] Darauf kann leicht eine Antwort gegeben werden: Der Mensch nimmt am Schicksal anderer Menschen teil, denn er ist das empathische Lebewesen, das Mitgefühl zeigen und folglich mit seinen Mitmenschen *mitleiden* und *mitfühlen* kann. Empathie ist die Bereitschaft und Fähigkeit, sich in andere Menschen einzufühlen, in ihre Lebenswelt und Probleme, in ihr Glück und Leid. Figuren, die bei den Rezipierenden ein empathisches Gefühl auslösen, ermöglichen ein emotionales Filmerlebnis und erleichtern die Identifikation.

2 Religion im Spielfilm

Filme können über alles erzählen, was möglich und denkbar ist. Im filmischen Erzählen kommt die Faszination des Menschen am Leben der anderen zum Ausdruck. Aber dieses Leben ist immer auch ein Spiegelbild des eigenen Lebens, der eigenen Wünsche, Ideen und sozialen Realitäten. In diesem Sinne ist dem Filmsoziologen und -theoretiker Siegfried Kracauer zuzustimmen: „Filme spiegeln unsere Realität. Schauen wir also in diesen Spiegel."[9] Wenn wir Filme rezipieren, dann setzen wir uns mit uns selbst und mit der Gesellschaft, in der wir leben, auseinander. Immer ist es eine Welterschließung, die der Film mit seiner typischen Erzählsprache anbietet, sowie eine Wissensvermittlung über

6 Eva Fritsch – Dirk Fritsch, Filmzugänge. Strukturen und Handhabung, Köln 2010, 28.

7 Vgl. Roland Zag, Dimensionen des filmischen Erzählens. Drehbuchschreiben für Film und Serie mit dem „human factor", Freiburg i. B. u. a. 2018, 49.

8 Ebd., 50.

9 Siegfried Kracauer, Kino. Essays, Studien, Glossen zum Film, hg. v. Karsten Witte, Frankfurt a. M. 1974, 249.

das Leben, die im filmischen Erzählen ausgedrückt wird. Filme thematisieren Krieg und Frieden, Liebe und Hass, Schuld und Vergebung, Freundschaft und Feindschaft, Moral und Unmoral, Glaube und Unglaube, Geburt und Tod etc. Sie setzen sich u. a. mit politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, technologischen Themen auseinander – und auch mit *religiösen* Fragen. Da Religion für sehr viele Menschen ein wichtiger Bereich des Lebens ist und sich Menschen von ihr Sinngebung und Trost, Hoffnung und Zuversicht versprechen, gehören religiöse Fragen zur menschlichen Realität und werden ebenso filmisch präsentiert.

Der Film kann religiöse Inhalte sehr unterschiedlich darstellen; die *Präsentationsformen* sind mannigfaltig: religiöse *Figuren* (z. B. Priester, Ordensleute, Heilige), *Handlungen* (z. B. Rituale wie etwa das Kreuzzeichen oder sakramentale Riten), *Worte* (z. B. Gebete, Ansprachen), *Symbole* (z. B. Kreuz, Wasser, Weihrauch, Licht/Kerzen, Blumen, Glocke), *Kleidung* (z. B. Kasel, Talar, Rochett, Stola), *Gebäude* (z. B. Kirchen, Kapellen, Klöster) und *Orte* (z. B. Pilgerwege, Wallfahrtsstätten, Friedhöfe). Die Liturgiewissenschaft ordnet diese religiösen Präsentationsformen im Film wie folgt ein:

> „Um Bezüge zur Religion herzustellen, bedienen sich deswegen Regisseure oft solcher Phänomene wie religiöser Gebäude und Menschen, die eine Religion verkörpern, wie beispielsweise Priester, um so die Zuschauer Religionen einfach erkennen zu lassen. Eine beliebte Art, das Religiöse im Film sichtbar zu machen, ist aber auch der Einsatz von religiösen Ritualen.“[10]

[10] Hans-Jürgen Feulner – Daniel Seper, Liturgie auf der Leinwand, in: HID 70 (2016) 167–184, hier: 170.

3 Filmbeispiele

Der Tod wird in den modernen westlichen Gesellschaften häufig verdrängt und in Alten- und Pflegeheime sowie Krankenhäuser abgeschoben. Die wenigsten Menschen sterben noch zu Hause inmitten ihrer Familie. Obwohl der Tod in der sozialen Öffentlichkeit tabuisiert wird, ist er in den Medien sehr präsent.[11] Zum einen wird der reale Tod fast täglich in den Nachrichten, etwa anhand von Kriegstoten, dokumentiert und der Gesellschaft schonungslos vor Augen geführt, zum anderen erzählt der Unterhaltungsfilm in zahlreichen Beispielen vom Sterben und vom Tod. „In vielen Filmgenres gehören die Toten zum festen Figurenrepertoire. Kriegsfilme, Western, Krimis oder Horrorfilme leben davon, dass Menschen erschossen, enthauptet, gehängt oder auf andere Weise zu Tode gebracht werden."[12] Im Folgenden sollen ausgewählte Filmszenen vorgestellt werden, die Sterben und Tod in einen religiösen Kontext stellen. Dabei ist besonders zu fragen, welche Präsentationsformen des Religiösen (Figuren, Handlungen, Worte, Symbole, Kleidung, Gebäude, Orte) in den Szenen zu sehen sind. Bei den folgenden Beispielen wird nicht zwischen dem erfolgsorientierten Mainstream-Film und dem eher kunstorientierten Arthouse-Film unterschieden, denn sowohl in den von den großen Hollywoodstudios produzierten Spielfilmen als auch in den kleineren Filmen, die weniger kommerziell sind, wird Religion narrativ, visuell und auditiv präsentiert.

„Gran Torino" (USA 2008, Regie: Clint Eastwood): Eine Szene zu Beginn des Films – eine katholische Kirche, Orgelmusik, ein mit einem weißen Tuch bedeckter Sarg, Blumen und Kerzen im Altarraum, die Osterkerze, das Foto der Verstorbenen, am Rahmen hängt ein Rosenkranz, auf einem Tisch liegen Sterbebildchen. Der trauernde Witwer steht am Sarg und nimmt die Kondolenz eines Freundes entgegen. Die beiden erwachsenen Söhne, die mit ihren Familien in den Kirchenbänken sitzen, beklagen sich flüsternd über ihren mürrischen Vater, der jetzt – nach dem Tod der Mutter – vermutlich noch launischer werden wird. In dieser Exposition wird Walt Kowalski eingeführt, der – im Gegensatz zu seiner verstorbenen Frau – nicht religiös ist. Der Priester trägt eine weiße Kasel und spricht in seiner Ansprache folgende Worte, die den Tod christlich zu deuten versuchen:

[11] Vgl. Rolf Sistermann, Tod, in: Kristian Fechtner u. a. (Hgg.), Handbuch Religion und Populäre Kultur, Stuttgart 2005, 304–314, hier: 308–313; Stephan Moebius – Tina Weber, Tod im Film. Beitrag über die mediale Repräsentation des Todes, in: Markus Schroer (Hg.), Gesellschaft im Film, Konstanz 2007, 264–308.

[12] Josef Lederle, Alles wird gut. Zur Darstellung des Todes in aktuellen Hollywoodfilmen, in: Thomas Bohrmann – Werner Veith – Stephan Zöller (Hgg.), Handbuch Theologie und populärer Film, Bd. 1, Paderborn u. a. 2007, 269–283, hier: 271.



Abb. 1: Gran Torino (USA 2008, Regie: Clint Eastwood, © Warner Bros. Pictures)
Der Priester predigt am Sarg. Er trägt ein weißes Messgewand als Zeichen der Auferstehung.

> „Der Tod ist oftmals ein bittersüßes Ereignis für uns Katholiken. Bitter in seinem Schmerz, süß in seiner Erlösung. Bitter ist der Schmerz für den Dahingegangenen und die Hinterbliebenen. Süß ist er für jene von uns, die wissen, dass sie erlöst werden. Und mancher fragt sich: Was ist der Tod? Ist er das Ende? Oder ist er der Anfang? Und was ist das Leben? Was ist das, was wir Leben nennen? Alle diese Fragen können uns in den Zeiten wie diese hilflos machen. Und deshalb müssen wir uns an den Herrn wenden. Denn der Herr ist die süße Liebe."

„Der Pate" (Originaltitel: The Godfather, USA 1972, Regie: Francis Ford Coppola): Ein Friedhof. Die Totenglocke schlägt. Es findet die Beerdigung des Mafiabosses Don Vito Corleone statt. Limousinen mit üppigen Blumen fahren auf den Friedhof. Die Trauergäste bekreuzigen sich vor der Grabstätte der Familie Corleone und werfen rote Rosen auf den geschmückten Sarg. Ein Priester, bekleidet mit Soutane und Rochett, steht im Hintergrund. Die violette Stola weht im Wind.

„Die durch die Hölle gehen" (Originaltitel: The Deer Hunter, USA 1978, Regie: Michael Cimino): Auch in diesem Film, der dem Genre Kriegsfilm zuzuordnen ist, wird eine Szene auf einem Friedhof gezeigt. Eine Totenglocke ist zu hören. Der Sarg mit dem Leichnam des vom Vietnamkrieg schwer traumatisierten Kriegsveteranen Nick wird aus einer russisch-orthodoxen Kirche herausgetragen und auf einen Friedhof gefahren. Ein russisch-orthodoxer Priester schwingt vor dem Grab das Weihrauchfass, hält ein Kreuz in der Hand und macht ein Kreuzzeichen über dem Sarg. Die Trauergäste werfen Blumen auf den Sarg.

„Amadeus“ (USA 1984, Regie: Miloš Forman): Im Off ist als musikalisch-dramaturgisches Stimmungsmotiv das *Lacrimosa* aus Mozarts Requiem[13] zu hören. In dieser Filmbiografie über Wolfgang Amadeus Mozart aus der Perspektive des Wiener Hofkomponisten Antonio Salieri stirbt Mozart am Ende. Der Sarg mit seinem Leichnam wird auf einen Pferdekarren geschoben und zu einem Friedhof außerhalb der Stadt gefahren. Ein Priester mit einem Weihwasserkessel schreitet voran. Familie und Freunde bleiben am Stadttor zurück. Auf dem Friedhof wird der in einem Tuch eingewickelte Körper in ein Massengrab gegeben. Der Priester segnet das Grab mit Weihwasser, spricht *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* und bekreuzigt sich.

„Batman v Superman: Dawn of Justice“ (USA 2016, Regie: Zack Snyder): Eine Person, aber zwei Beerdigungen. Zum einen wird der Reporter Clark Kent im Beisein seiner Mutter Lois Lane und seiner Freunde beerdigt. Lois Lane hält ein wenig Erde in der Hand und imitiert damit das Ritual beim christlichen Begräbnis. Und zum anderen erhält der vom Planeten Krypton stammende Superheld Superman, der Helfer der Menschheit und Kämpfer für das Gute, ein Staatsbegräbnis mit militärischen Ehren (die US-amerikanische Flagge auf dem Sarg, Ehrensalut, aufsteigende Kampfjets, salutierende Soldaten). Am Abend haben sich unzählige Menschen mit brennenden Kerzen in den Händen um Supermans Grab versammelt und trauern um ihren Retter.



Abb. 2: Batman v Superman: Dawn of Justice (USA 2016, Regie: Zack Snyder, © Warner Bros. Pictures) Clark Kent alias Superman wird beerdigt. Lois Lane nimmt Erde auf: „Staub bist du und zum Staub kehrst du zurück. Der Herr aber wird dich auferwecken.“

13 *Lacrimosa dies illa, qua resurget ex favilla, judicandus homo reus, huic ergo parce, deus, pie Jesu Domine, dona eis requiem. Amen.* Deutsche Übersetzung: „Tränenreich ist jener Tag, an welchem auferstehen wird aus dem Staube, zum Gericht der Mensch als Schuldiger. Gewähre ihm Schonung, Gott, treuer Herr Jesus. Schenke ihnen Ruhe. Amen.“ Appenzeller Kammerorchester. Mozart-Requiem Aufbau und Text (lat. und wörtl. dt.), KV 626. URL: https://www.kammerorchester-ar.ch/cms/index.php/aktuelles/archiv/107-mozart-requiem-aufbau-und-text [Abruf: 22. Februar 2024].

„Mr. May und das Flüstern der Ewigkeit“ (Originaltitel: Still Life, UK 2013, Regie: Uberto Pasolini): Mr. May arbeitet bei der Stadtverwaltung von London und organisiert Beerdigungen für vereinsamte Verstorbene. Zu Beginn des Films werden drei Gottesdienste gezeigt, bei denen aber nur der Protagonist und jeweils ein Geistlicher anwesend sind. Mr. May hat die abgespielte Musik ausgesucht und die Ansprachen für die Geistlichen verfasst. Bei den drei Gottesdiensten stehen die Zelebranten andächtig (im Gebet versunken?) vor den Särgen, nur der griechisch-orthodoxe Geistliche inzensiert den Sarg. Während der Arbeit verliebt sich Mr. May in die Tochter eines der Verstorbenen. Am Ende des Films stirbt er durch einen Unfall. Auch er ist einsam und hat keine Verwandten. Schließlich besuchen die Seelen der Verstorbenen (als Geistwesen), um die sich Mr. May während seiner Berufsausübung gekümmert hatte, nach seiner Beerdigung das Grab und erweisen ihm so in Dankbarkeit die letzte Ehre. Der Film thematisiert die soziale Situation, die in immer mehr Großstädten anzutreffen ist, nämlich das einsame Sterben und das Bemühen der städtischen Verwaltung, ein würdevolles Begräbnis zu feiern.



Abb. 3: Mr. May und das Flüstern der Ewigkeit (Still Life, UK 2013, Regie: Uberto Pasolini, © Redwave Films/Embargo Films)
Mr. May sorgt sich würdevoll um die Verstorbenen. Oft sind nur er und ein Geistlicher bei den Gottesdiensten anwesend.

„Dein Weg“ (Originaltitel: The Way, USA 2010, Regie: Emilio Estevez): Der Augenarzt Tom Avery reist nach Frankreich, um den Leichnam seines Sohnes Daniel in Empfang zu nehmen, der auf dem Jakobsweg in Frankreich bei einem Unwetter ums Leben gekommen ist. Der Vater beschließt, den Sohn kremieren zu lassen und stellvertretend für seinen Sohn den Jakobsweg zu Ende zu gehen, im Gepäck die silberne Dose mit der Asche des Verstorbenen. Damit verarbeitet

er seine Trauer und verstreut im stillen Gedenken an mehreren Stellen am Weg die Asche. Der Jakobsweg wird für Tom zu einem einzigen großen Trauerritual und zum Ort der Selbstfindung und Heilung seiner Seele. Als Tom und die kleine Pilgergruppe, die sich ihm angeschlossen hat, Santiago de Compostela mit dem Grab des hl. Apostels Jakobus erreicht haben, beschließen sie, nach Muxía weiterzupilgern, damit Tom dort die Asche seines Sohnes in den Atlantik werfen kann. Er küsst die in Plastikfolie verpackte Asche und wirft sie gedankenversunken oder im stillen Gebet in das tosende Meer.



Abb. 4: Dein Weg (The Way, USA 2010, Regie: Emilio Estevez, © Filmax/Elixir Films)
Tom trauert am Meer. Am Ende des Jakobswegs hat er die Asche seines Sohnes der Schöpfung anvertraut.

„Dead Man Walking" (USA 1995, Regie: Tim Robbins): Die Ordensschwester Helen begleitet den wegen zweifachen Mordes verurteilten Strafgefangenen Matthew Poncelet als Seelsorgerin. In diesem Film werden Pro- und Contra-Argumente der Todesstrafe von den einzelnen Filmfiguren vorgestellt und diskutiert. Auf dem Weg zur Hinrichtung mit der Giftspritze betet Sr. Helen und liest dabei zwei Verse aus dem Buch Jesaja[14] vor. Auf dem Weg zum Hinrichtungsort wird Poncelet vom katholischen Gefängnispfarrer mit den Worten „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" gesegnet. Während die Giftinjektionen in den Körper des Todeskandidaten eindringen,

[14] „Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst! Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein. Wenn du durchs Wasser gehst, ich bin bei dir, und durch Ströme, sie werden dich nicht überfluten. Wenn du durchs Feuer gehst, wirst du nicht versengt werden, und die Flamme wird dich nicht verbrennen." (Jes 43, 1–2 Elberfelder Bibel).

streckt Sr. Helen ihren Arm aus, so als ob sie Poncelet festhalten, trösten oder segnen möchte. Dabei bewegt sie ihre Lippen zu einem nicht hörbaren Gebet. Tränen laufen über ihr Gesicht. Bei der Beerdigung auf dem Gräberfeld der Schwesternkongregation spricht der Bischof (bekleidet mit einer weißen Stola), der Sr. Helen bei ihrer Arbeit unterstützt hat, ein Segensgebet: „Möge die Liebe Gottes und der Friede unseres Herrn Jesus Christus uns segnen und uns trösten und sanft die Tränen auf unserem Gesicht trocknen. Amen. Der allmächtige Gott segne Euch: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Amen." Und dann folgt der Ruf zur Entlassung: „Gehet hin in Frieden und der Liebe Christi", worauf die versammelte Trauergemeinde „Gelobt sei Gott"[15] spricht.

„Im Labyrinth des Schweigens" (D 2014, Regie: Giulio Ricciarelli): Dieses deutsche Filmdrama erzählt die Vorgeschichte der Frankfurter Auschwitzprozesse in den 1960er-Jahren, die die NS-Verbrechen im Konzentrationslager Auschwitz juristisch aufarbeiteten. Gegen Ende des Films wird ein nichtchristliches Totengedenken präsentiert. Der junge Staatsanwalt Johan Radmann und der Journalist Thomas Gnielka sprechen gemeinsam auf einer Wiese vor dem eingezäunten Gelände des ehemaligen KZs Auschwitz das *Kaddisch* und ehren mit diesem traditionellen jüdischen Totengebet die ermordeten Jüdinnen und Juden. Diese kleine Szene wird ritualisiert dargestellt: Zuerst legen sie kleine Steine auf einen großen Stein. Dann setzen sie sich eine Kippa auf. Schließlich beten sie in Transliteration der hebräischen Sprache das *Kaddisch*,[16] das ein Holocaustüberlebender den beiden aufgeschrieben hat. Diese Szene ist deshalb so bedeutsam, weil Radmann und Gnielka die christliche Religion repräsentieren und sie als Nichtjuden ein jüdisches Ritual vollziehen.

„Windtalkers" (USA 2002, Regie: John Woo): In diesem Kriegsfilm spricht der sterbende Sergeant Joe Enders das *Ave Maria*, während Private Ben Yahzee, der Navajo-Codesprecher, ihm tröstend die Hand hält. Nach „Du bist gebenedeit unter den Frauen, und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes, Jesus. Heilige Maria …"[17] gerät Joe Enders ins Stocken und stirbt. Ben Yahzee ehrt nach

15 Im englischen Original des Films sagt die Trauergemeinde leise: „Thanks be to God", was der liturgischen Antwort im deutschen Sprachraum, nämlich „Dank sei Gott", näher ist als das „Gelobt sei Gott" in der filmischen Synchronisation.

16 „Erhoben und geheiligt werde sein großer Name auf der Welt, die nach seinem Willen von Ihm erschaffen wurde – sein Reich soll in eurem Leben in den eurigen Tagen und im Leben des ganzen Hauses Israel schnell und in nächster Zeit erstehen. Und wir sprechen: Amein! Sein großer Name sei gepriesen in Ewigkeit …" Chajm Guski, Das Kaddisch-Gebet (13. Dezember 2013). URL: https://www.talmud.de/tlmd/das-kaddisch-gebet [Abruf: 23. Februar 2024].

17 Neben dem *Vater Unser* ist das *Gegrüßet seist du, Maria* oder *Ave Maria* das meistgesprochene Gebet im Christentum. Es besteht aus dem Mariengruß des Erzengels Gabriel bei

dem Krieg in seiner Heimat im Monument Valley vor den Augen von dessen Frau und Sohn mit einem schamanischen Ritual den verstorbenen Joe Enders als Freund. Und der Sohn soll nun von ihm und seinen Heldentaten erzählen und die Erinnerung weitertragen. Damit interpretiert der Regisseur John Woo, der sich *expressis verbis* selbst als Christ bezeichnet,[18] das jesuanische Wort im Johannesevangelium: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt."[19]

4 Liturgische Analyse

Die in den beispielhaften Filmszenen kurz angesprochenen Präsentationsformen des Religiösen sollen abschließend auf ihre liturgische Bedeutung hin analysiert werden, ohne die Filme im Einzelnen nochmals zu nennen. Das Kreuzzeichen hat am Lebensende und bei der Begräbnisliturgie eine zentrale Rolle, wie viele der Filme gezeigt haben. Es ist ein „Zugehörigkeitszeichen zu Christus"[20]. Die Verstorbenen gehören seit ihrer Taufe zu Christus. Der irdische Tod kann diese Zugehörigkeit nicht eliminieren. Was während der liturgischen Eröffnung der Taufe bei der Bezeichnung mit dem Kreuz anfing, endet mit dem Tod nicht. Das Kreuzzeichen wird durch das trinitarische Begleitwort[21] noch einmal sprachlich verstärkt und bildet in der Einheit aus Tun und Wort das kürzeste Gebet, das bei allen gottesdienstlichen Handlungen vorkommt. Wenn der Priester mit dem Manualsegen das Kreuzzeichen über einen Sarg oder ein Grab setzt, dann wird auch den Verstorbenen Gottes Heil und Beistand gut zugesprochen, denn der lateinische Begriff für Segen heißt *Benediktion* (lat. *benedicere* aus *bene* = gut und *dicere* = sprechen). Das Kreuzzeichen mit oder ohne Begleitwort wird in den besprochenen Filmen von Geistlichen ausgeführt, die die Begräbniszeremonien leiten und mit ihren Worten versuchen, den Hinterbliebenen Trost zu spenden. Sie sind mit liturgischen Gewändern bekleidet, in den Farben violett oder weiß, am Friedhof tragen die Priester eine Stola, die „so sehr priesterliches Amtszeichen

der Verkündigung des Herrn (vgl. Lk 1,28) und dem Jubelruf Elisabeths beim Besuch Marias bei ihr (vgl. Lk 1,42). Anschließend folgt eine Bitte um die Fürsprache Marias in der Todesstunde, die von Papst Pius V. 1568 eingefügt wurde. Vgl. Andreas Heinz, Ave Maria, in: LThK^3 1, Sp. 1306 f.

18 Thomas Bohrmann, Von Kindern, Krankenhäusern und Kirchen. Die religiöse Filmwelt von John Woo, in: Till Brockmann (Hg.), John Woo (Film-Konzepte 72), München 2024, 74–91.

19 Joh 15,13.

20 Andreas Heinz, Kreuzzeichen, in: LThk^3 6, Sp. 468 f., hier: 468.

21 Vgl. Mt 28,19.

geworden ist“[22]. Violett oder schwarz sind die traditionellen liturgischen Farben bei einer Begräbnisfeier, allerdings ist in den vorgestellten Filmen auch die weiße Farbe zu sehen, die dann in besonderer Weise den österlichen Charakter im Sinne einer „Auferstehungsfeier“ betont. Primäre Orte für das liturgische Totengedenken und -gebet sind in den genannten Filmbeispielen Kirchen, Kapellen und Friedhöfe. In Kirchen und Kapellen findet die gottesdienstliche Zeremonie im engeren Sinne statt, anschließend wird der Sarg auf den Friedhof gebracht. Der Friedhof trennt die Welt der Lebenden von der Welt der Toten,[23] er ist „Stätte der Besinnung und Hinweis auf die kommende Welt“[24]. Es sind jedoch auch noch andere Orte für die letzte Ruhestätte denkbar, so etwa das Meer im Sinne einer Seebestattung. Ein Begräbnis ist voller gegenständlicher Symbole, die bei den präsentierten Filmen nicht nur dekorativ eingesetzt werden und Teil der Requisite sind, sondern darüber hinaus einen religiösen Kern der christlichen Botschaft zum Ausdruck bringen, denn ein Symbol ist im allgemeinen Sprachgebrauch ein „Gegenstand, insofern er auf etwas anderes verweist“[25]. Herausragende Symbole, die in den besagten Filmen gezeigt werden, sind Weihrauch, Weihwasser, Kerzen und Blumen. Diese gehören fest zu gottesdienstlichen Veranstaltungen, erhalten aber im Kontext der Begräbnisfeier nochmals eine spezielle theologische Bedeutung. Religiöse Symbole wollen durch eine leise Andeutung oder ein einfaches Zeichen auf etwas hinweisen, das einer anderen Wirklichkeit oder Welt angehört. Letztlich zeigen alle christlichen Symbole auf den trinitarischen Gott.[26] Das Besprengen mit Weihwasser bei der Beerdigung weist darauf hin, „daß der Christ bereits durch die Taufe für das ewige Leben bestimmt wurde“[27]. Und „Weihrauch ist ein Zeichen der Ehrung. Er erinnert daran, daß der Verstorbene in der Taufe Tempel des Heiligen Geistes geworden ist.“[28] Brennende Kerzen am Sarg oder in den Händen der Trauernden verweisen auf Jesus Christus, das „Licht der Welt“[29]. Diese Christus-Symbolik gipfelt unüberbietbar in der brennenden Osterkerze. Sie soll während der Begräbnisfeier

22 Rupert Berger, Liturgische Gewänder und Insignien, in: Hans B. Meyer u. a. (Hgg.), Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3), Regensburg 1987, 309–346, hier: 340.

23 Vgl. Reiner Sörries, Ruhe sanft. Kulturgeschichte des Friedhofs, Kevelaer 2009, 13.

24 Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebiets, hg. i. A. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln u. a. 1972, 20 (Nr. 38).

25 Oswald Schwemmer, Symbol. III. Philosophisch, in: LThk^3 9, Sp. 155 f., hier: 155.

26 Vgl. Josef A. Jungmann, Der Gottesdienst der Kirche. Auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erläutert, Innsbruck u. a. 1955, 78–81.

27 F.Begräbnis (s. Anm. 24), 18 (Nr. 31).

28 Ebd. Siehe allgemein zum Thema: Michael Pfeifer, Der Weihrauch. Geschichte, Bedeutung, Verwendung, Regensburg ^{3}2018.

29 Joh 8, 12.

in der Kirche „an einem gut sichtbaren Platz aufgestellt werden, gegebenenfalls beim Sarg mit dem Leichnam, um die Hoffnung auf die Auferstehung in Christus zu versinnbilden und zu stärken“[30]. Blumen gehören meistens zu einer Begräbnisfeier dazu, wie die Filme gezeigt haben. Sie werden wie schöne, aber dennoch vergängliche Gaben in das Grab oder auf den Sarg gelegt. Trotzdem symbolisieren sie in ihrer duftenden und farbenprächtigen Schönheit das Leben, die Schöpfung und den Schöpfergott selbst. Darüber hinaus vermitteln Blumen „den Ausdruck der Freude und der Dankbarkeit Gott gegenüber; sie tragen dazu bei, das Herz zu bewegen, angesichts der Größe Gottes, wie sie sich in den kleinen Dingen und ihrer verborgenen Schönheit offenbart.“[31] Gottesdienste und rituelle Handlungen sind ohne das gesprochene Wort nicht vorstellbar, denn jede religiöse Feier ist eine Repräsentation des Wortes Gottes und eine Ansprache an Gott im Gebet. Im Gebet findet der/die Sterbende Trost. Im Gebet wird der Toten auf vielfältige Weise gedacht,[32] unabhängig von der Religion. Im Gebet können die Hinterbliebenen den Tod eines lieben Verstorbenen besser bewältigen.

Filme mit religiösen Inhalten und Präsentationsformen können „verzaubern, erleuchten, erheben und verwandeln“[33] und aufgrund der Bilderwelt, Geräusche und Musik den Rezipierenden nicht nur unterhalten, sondern sogar eine religiöse Erfahrung vermitteln. In diesem Sinne motivieren sie zur inhaltlichen Auseinandersetzung mit liturgischen Handlungen und ihrer reichhaltigen Symbolwelt. Wenn das Publikum aus der eigenen Lebenswelt mit religiösen Bildwelten vertraut ist, dann wird es diese im Film wiedererkennen und selbst zu deuten wissen. Und wenn es zunehmend religiös „unmusikalisch“ ist, was in einer säkularisierten und entkirchlichten Gesellschaft immer mehr der Fall sein wird, dann kann der Film mit liturgischen Inhalten zumindest neugierig machen und gegebenenfalls zu einer eigenen religiösen Spurensuche animieren.

30 Adolf Adam – Winfried Haunerland, Grundriss Liturgie, Freiburg i. Br. u. a. ^{2}2014, 356.

31 Franz Kardinal König, zitiert nach: Der Sakristanendienst. Das Handbuch für die Praxis, hg. v. der Arbeitsgemeinschaft der Sakristanenverbände des deutschen Sprachgebiets – ADS, Freiburg i. Br. u. a. ^{2}2005, 301.

32 Vgl. Reiner Kaczynski, Diakonie in der Gemeinschaft der Heiligen. Zum kirchlichen Totengedenken, in: Konrad Hilpert – Thomas Bohrmann (Hgg.), Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten [FS Alois Baumgartner], Regensburg 2006, 153–163.

33 Jörg Herrmann, Film, in: Kristian Fechtner u. a. (Hgg.), Handbuch Religion und Populäre Kultur, Stuttgart 2005, 63–73, hier: 63.

„Gib ihr deinen Frieden“

Praxiserfahrungen am Sterbeort und Grab

Cornelia Egg-Möwes

1 Dass dein Herz treue sei

Wir beten am Grab der Großeltern – und es funkelt. Selbst das erschreckende Bild von Blut und Tod kann es nicht vertreiben. Mich fasziniert jenes Buch, in dem alle unsere Namen eingetragen sind, ein schönes Band hält das große Werk zusammen.

Zu meinen Kindheitserinnerungen auf dem Friedhof gehören zwei Strophen aus einem alten Gesangbuchlied. Sobald wir beim Grab der Großeltern ankamen, widmeten sich die Erwachsenen dem Wegräumen von Verblühtem und altem Laub. Ich wartete auf den Abschluss. Dann würden die Sätze vom Funkeln kommen. Und ich lauschte den Worten:

> In meines Herzens Grunde dein Nam und Kreuz allein
> funkelt all Zeit und Stunde, drauf kann ich fröhlich sein.
> Erschein mir in dem Bilde zu Trost in meiner Not,
> wie du, Herr Christ, so milde, dich hast geblut’ zu Tod.
>
> Schreib meinen Nam aufs beste ins Buch des Lebens ein
> und bind mein Seel gar feste ins schöne Bündelein
> der’, die im Himmel grünen und vor dir leben frei,
> so will ich ewig rühmen, dass dein Herz treue sei.[1]

[1] Evangelisches Gesangbuch für Bayern und Thüringen, Nr. 523,3 und 5; Liedtext „Valet will ich dir geben“ von Valerius Herberger 1614.

DOI 10.17438/978-3-402-25143-0

Das Funkeln beim Beten am Grab und Sterbebett ist mir als Erwachsene nie ganz verloren gegangen. Obwohl die offiziellen Sätze der Evangelischen Kirche in Deutschland zu dem Thema eher spröde klingen:

> „Das […] Gebet empfiehlt den Verstorbenen der Barmherzigkeit Gottes an, in der die Toten geborgen und die Lebenden bewahrt sind."[2]

Am Grab der Großeltern hatten wir damals als traditionelle lutherische Pfarrfamilie kein Gebet parat, das unsere Verstorbenen der Barmherzigkeit Gottes empfiehlt. Seit der Beerdigung war längere Zeit vergangen, und die konkrete Bitte für die Verstorbenen rückte in den Hintergrund.

Die alten Liedstrophen handeln vom eigenen Ergehen angesichts des Todes. Wir übertragen die Hoffnung, selber geborgen zu sein, auf die Toten. Diese stehen aber nicht im Zentrum der Worte. Der Text wird zum Gebet für die Verstorbenen, indem wir stellvertretend für sie auf Gottes bleibende Treue hoffen.[3]

Der Reformator Martin Luther hat der evangelischen Kirche hinterlassen, dass das Gebet für die Verstorbenen weder geboten noch verboten sei.[4]

Letztlich bleibt für uns beides: Auf der einen Seite verspüren wir das menschliche Bedürfnis, noch einmal etwas Gutes für die Verstorbenen zu tun, ein gutes Wort bei Gott einzulegen. Auf der anderen Seite wollen wir als Erben der reformatorischen Gedanken die Endgültigkeit des Todes und damit die einzigartige Bedeutung der Gnade Gottes nicht in Frage stellen.

Die folgenden Erfahrungen aus der Praxis als Gemeindepfarrerin am Grab und Sterbeort erzählen von der immer wieder neuen Herausforderung, wie wir Verstorbene der Barmherzigkeit Gottes anempfehlen können, in der die Toten geborgen und zugleich die Lebenden bewahrt sein mögen.[5]

2 „... damit ihr nicht traurig seid" – Christlicher Umgang mit Sterben und Tod. Eine Handreichung der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland und der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2018. URL: https://www.ekd.de/damit-ihr-nicht-traurig-seid-beten-im-angesicht-des-todes-33799.htm [Abruf: 19. Januar 2024].

3 Vgl. Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd. 3: Die Amtshandlungen, Teil 5: Die Bestattung, hg. v. d. Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Hannover 1996, 55: „Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt. In dieser Hoffnung bringen wir den Leib *unserer Schwester/unseres Bruders* in Christus Namen zu seiner Ruhestätte."

4 Vgl. Martin Luther, Ein Sermon secundum Lucam am 16. von dem verdammten reichen Mann und seligen armen Lazarus (1522), in: WA 10.3, 194 f.

5 Vgl. https://www.ekd.de/damit-ihr-nicht-traurig-seid-beten-im-angesicht-des-todes-33799.htm [Abruf: 19. Januar 2024].

2 Frieden finden – Herausforderungen am Grab

Nach einer aufwühlenden Trauerfeier war ich mit der Bestatterin einig: Jede Beerdigung ist anders. Die Verstorbenen wirken mit ihrem individuell gelebten Leben in unser beider Arbeiten hinein. Jede Familie bringt ihr spezielles System mit, die Beziehungen tragen ihre ganz eigenen Freuden und Lasten in sich. Jede Vorbereitung einer Trauerfeier beinhaltet auch, dass ich einen kritischen Blick darauf werfe, ob die bewährten Texte für die aktuelle Situation stimmig sind.

Die Gebetsbitte für den Verstorbenen, dass er Frieden finde und bei Gott geborgen sei, ist vielleicht der kleinste gemeinsame Nenner für kirchliche Abschiedsfeiern. Doch auch hier habe ich meine Anfragen: Was weiß ich schon, was kurz nach dem Tod noch zwischen dem Verstorbenen und einzelnen Angehörigen (oder weiteren Zugehörigen) steht? Die Bitte, dass Frieden möglich wird auch für das Leben der Hinterbliebenen, hängt eng mit allen Gebeten für den Verstorbenen bei der Trauerfeier zusammen.

Hinterbliebene brauchen beim Abschiednehmen Raum für ihre Vielfalt an Beziehungen zum Verstorbenen, für Vielfalt persönlicher Anliegen. Es wird nicht möglich sein, allen unerledigten Dingen in der Trauerfeier gerecht zu werden. Aber es gleicht einem ersten Wegabschnitt, der hier gemeinsam beschritten wird.

Ein Teil der seelsorgerlichen Verantwortung der Pfarrerin besteht für mich darin, den Zugehörigen zu vermitteln: Zum Trauerschmerz von uns Menschen gehört auch, dass nicht alles Zwischenmenschliche bereinigt werden kann. Im Gebet legen wir das, was ihr auf dem Herzen habt, gemeinsam vor Gott.

Der liturgische Abschied eröffnet eine Möglichkeit dazu:

> Abschied nehmen heißt auch: innehalten, um Danke zu sagen,
> und zu bedenken, was unfertig geblieben ist.
> Wer NN geliebt hat, trage diese Liebe weiter.
> Wen er geliebt hat, danke ihm für alles Gute,
> das in der gemeinsamen Zeit möglich war.
> Wer ihm etwas schuldig geblieben ist, bitte Gott um Vergebung.
> Wen er verletzt hat, bitte Gott um die Kraft, ihm vergeben zu können.
> In Gottes Frieden legen wir unsren Dank und unsre Bitten.[6]

[6] Der Wortlaut ist eine freiere Formulierung, die sich an Agende 3/5: Die Bestattung (s. Anm. 3), 52 anlehnt. Im Zusammenhang mit den vorhergehenden Ausführungen ergibt sich für die Autorin in der Bestattungspraxis die Notwendigkeit, den Agendentext abzuändern.

Die in der Agende vorgesehene Abschluss-Formulierung „So nehmen wir Abschied mit Dank und im Frieden“[7] grenzt den eröffneten Raum bereits wieder ein. Wer von den Trauernden kann innerhalb weniger Sätze und Momente Frieden schließen mit einer Vergangenheit, die als belastend empfunden wird? Der appellative Charakter in den vorhergehenden Sätzen wirkt dann problematisch.

Eine Trauerfeier kann nur erste Schritte ermöglichen. Abschied im Frieden wird länger dauern. Der gemeinsame Wunsch der Gottesdienstgemeinde, der Verstorbene möge jetzt seinen Frieden finden, ist ein erster Schritt dazu. Doch manchmal wird es bei einer stellvertretenden Gebetsbitte durch die Pfarrerin bleiben.

Die gesamte Formulierung des Abschied-Textes verdeutlicht das Endgültige des Todes. Entscheidend bleibt allein die Gnade Gottes für Verstorbene und Angehörige. Dass das *sola gratia* in den Abschiedsworten noch mehr funkeln könnte, sehe ich durchaus selbstkritisch.

3 Angesichts des Unbegreiflichen – Herausforderungen am Sterbeort

a Notfall-Seelsorge beim Verkehrsunfall

Die Weste der Notfall-Seelsorge fühlt sich viel zu groß an. Ich stehe auf der abgesperrten Bundesstraße zwischen den Rettungsfahrzeugen. Vor mir liegt der getötete Motorradfahrer, neben ihm kniet ein hauptamtlicher Notfall-Seelsorger.

Ich fühle mich unendlich hilflos angesichts der Situation und bin froh, den erfahrenen Kollegen dabei zu haben. Er schlägt die Plane über dem Verstorbenen zurück, hält in der anderen Hand ein kleines Heft und spricht leise ein Gebet. Seine Worte, Gott möge den Toten zu sich nehmen, kann ich kaum verstehen.

Es wirkt ein wenig seltsam, jetzt aus einem vorgefertigten Heft etwas zu lesen, aber auch der langjährige Seelsorger findet Halt in Worten, die er angesichts des gewaltsamen Todes nicht selber finden muss. Dann legt er das Heft weg und zeichnet ein Kreuz über dem Leichnam.

Und hier entdecke ich: Es ist dieses Zeichen, das ich in der überfordernden Situation brauche. Viel mehr als Worte drückt es aus, worauf ich für den Verstorbenen und für mich selber vertrauen will.

Am Sterbeort und kurz nach Eintritt eines plötzlichen Todes helfen Gesten und kleine Zeichenhandlungen, wo Worte fehlen. Sie werden zum Gebetsruf für den Verstorbenen, weil sie in ihrer Wirkkraft Gott an die alten Verheißungen erinnern, auf die wir uns jetzt berufen, ja an die wir uns klammern. Und sie

[7] Ebd., 52. Hier ist der Abschied bereits bei der Feier in der Kirche oder Friedhofshalle vorgesehen. M. E. fügt sich die knappe Zusammenfassung stimmiger in den Ablauf am Grab ein.

eröffnen den Raum, den sowohl Angehörige, Rettungskräfte wie Seelsorgende brauchen angesichts von unbegreiflichem Geschehen.

b Aussegnung am Sterbebett

Manchmal kommt der Telefonanruf ganz früh am Morgen: In der Nacht ist jemand zu Hause verstorben. Und bevor die Verstorbene vom Bestatter abgeholt wird, wünscht die Familie eine Aussegnung[8] durch die Pfarrerin.

Worte und Gesten ergänzen sich, wenn ich ans Sterbebett trete. Das Anzünden einer Kerze begleitet den Dank an Jesus Christus, dass er versprochen hat, auch jetzt da zu sein, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind. Für die Hinterbliebenen ist die Verstorbene in diesem Moment ein letztes Mal sichtbarer Teil der kleinen Gemeinde im Namen Jesu. Es tröstet die Anwesenden, ihr nochmals ein gutes Wort mitzugeben.

Dem entspricht, dass der Segen über der Verstorbenen nicht nur gesprochen, sondern durch Handauflegen und Kreuzeszeichen verdeutlicht wird. Die Nähe und direkte Zuwendung zur Verstorbenen, welche diese Gesten erfordern, erzählen davon, wie nahe das Evangelium uns auch im Tod kommt. Mitten in der Zerbrechlichkeit unseres Daseins wird Gottes Treue erfahrbar. An Gott adressierte Gebetsworte treten hier in den Hintergrund. Direkter Zuspruch für einen Menschen, der für die Angehörigen jetzt nicht mehr erreichbar ist, wird als tröstlich erfahren.

> Es segne dich Gott, der Vater,
> der dich nach seinem Bild geschaffen hat.
> Es segne dich Gott, der Sohn,
> der dich durch sein Leiden und Sterben erlöst hat und dir jetzt entgegenkommt.
> Es segne dich Gott, der Heilige Geist,
> der dich zum Leben gerufen und geheiligt hat.
> Unser Gott geleite dich durch das Dunkel des Todes.
> Er berge dich in seiner Gnade, er gebe dir Frieden und ewiges Leben. Amen.[9]

Eben hat die Ehefrau, Mutter, Tochter oder Schwester noch geatmet und war als Bettlägrige auf Hilfe angewiesen. Von einem Moment auf den anderen ist für die Familie alles anders geworden. Die gewohnten Abläufe fallen weg, es

[8] Im evangelischen Bereich meint die Aussegnung eine kurze Andacht meist am Sterbebett/Sterbeort, in deren Zentrum das Kreuzzeichen und der sog. Valetsegen über der Verstorbenen steht.

[9] Angelehnt an Agende 3/5: Bestattung (s. Anm. 3), 223 lautet im Original: „[...] „Er sei dir gnädig im Gericht und gebe dir Frieden und ewiges Leben.“ Die Autorin nimmt sich die Freiheit hier den Agendentext abzuändern. Die Erfahrung aus der Praxis hat gezeigt, dass die Situation am Sterbebett Klarheit braucht: Der Segenswunsch, die Verstorbene möge in Gottes Gnade geborgen sein, umfasst auch solche Geborgenheit im Gericht.

fühlt sich an, als ob der Boden unter den Füßen fehlt. In dieser Situation setzt das Zeichnen des Kreuzes über der Verstorbenen und das Segnen im Namen Jesu Christi der Macht des Todes etwas entgegen, es zeigt den Horizont auf: Der Tod hat keine endgültige Macht über die Verstorbene. Darauf vertrauen wir, die wir hier ohne sie weiterleben müssen. Und wir vertrauen darauf, dass die zugesprochenen Segensworte die Verstorbene durch Gott trotz allem noch erreichen.

Verdeutlicht wird dieser Übergang, indem ich ein kleines Holzkreuz in die Hand der Verstorbenen lege und sie abschließend nochmals direkt anspreche: „Du gehörst zu Jesus Christus, dem Auferstandenen."

Manchmal regt die letztgenannte Geste die Familie an, der Verstorbenen selber noch kleine Beigaben wie z. B. einen Brief als letzten Gruß mitzugeben. Auch hier spielt das Vertrauen, dass Gott Mittler zwischen den Lebenden und der Verstorbenen ist, mit hinein. Deshalb kann das Anliegen direkt an die Verstorbene adressiert werden, im Sinne von „Was ich dir noch sagen wollte" oder „Was ich noch auf dem Herzen habe".

Für viele Angehörige ist schließlich das gemeinsame Beten des Vaterunsers in besonderer Weise tröstlich, weil sie damit etwas für die Verstorbene tun können, das ihnen noch vertraut ist. Die bekannten Worte tragen sie trotz eigener Hilflosigkeit. Sie müssen nicht nach Worten suchen, die sie nicht haben, oder auf formelhafte Texte der Pfarrerin hören, die ihnen fremd vorkommen. Was sonstige Gebetestexte betrifft, ist inhaltlich im Valetsegen alles enthalten, was wir der Verstorbenen mitgeben und erbitten können.

Es bleibt eine Herausforderung, in solcher Situation die angemessene Mischung aus Ritual- und Alltagssprache zu finden. Fürbitte bzw. Segen für die Verstorbene und Anrede an die Hinterbliebenen mischen sich, es ist keine starre Form, die Angehörigen lassen sich viel leichter mit einbinden als bei der anschließenden Bestattung. Sich als Pfarrerin hinter Gebeten zu verstecken, die nur Formeln enthalten, würde dem Anliegen einer Aussegnung nicht gerecht.

4 Leere Worthülsen und Schweigen

a Wenn kein Körper zum Abschiednehmen da ist

Die junge Mutter hatte ihr Baby sehr früh in der Schwangerschaft verloren. Für den Wunsch nach einer Bestattung ging alles zu schnell, die Hektik im Klinikbetrieb nahm keine Rücksicht. Im Nachhinein verspürte sie aber den Wunsch nach einem Abschiedsritual in der Kirche.

Unsere Gebetstexte stehen besonders dann auf dem Prüfstand, wenn wir uns als „Profis" am hilflosesten fühlen. Wenn die Worthülsen traditioneller Formulierungen offensichtlich werden und das für uns Pfarrer*innen Vertraute nicht mehr trägt.

Wenn die Angehörigen zwar kirchlichen Beistand wünschen, aber mit biblischen Psalmen z. B. in der Luther-Übersetzung nichts anfangen können, bin ich dankbar für neuere Übertragungen dieses Schatzes an Gebeten.

Mich umfingen die Fesseln des Todes
mich befielen die Ängste der Unterwelt
mich trafen Bedrängnis und Kummer

Da blieb ich
auf einmal nicht mehr dieser Qual ausgeliefert
Durch dein Ansprechen und Ansehen
konnte ich meinen Schmerz ausdrücken

Hilfe annehmen
Dir in die Augen schauen
traurig sein
darin neuen Lebensmut schöpfen
im Sein vor aller Leistung.[10]

b Am Kindergrab

Wir hatten uns im Haus der Familie gemeinsam Fotos angeschaut, die eine Sternenkind-Fotografin aufgenommen hatte. Diese Aufnahmen erinnerten die Mutter an die kostbaren Stunden, die sie mit ihrem kurz nach der Geburt verstorbenen Baby noch verbringen konnte. Jetzt waren wir zum Grab des Kindes gegangen. Die Großmutter hatte uns verabschiedet mit „Sagt Grüße!“

Schreib meinen Nam aufs beste ins Buch des Lebens ein.[11] – Wenn das Leben gerade erst begonnen hatte und schon wieder zu Ende war, gibt es keine Worte. Manchmal ist Schweigen das einzige Gebet, das wir haben. Zusammenstehen, versuchen, der Mutter darin Halt zu geben und schweigen. Den Namen des kleinen Menschen auf dem Holzkreuz vor Augen, und Gott im Stillen erinnern, was er versprochen hat: Sich auch an das kurze Leben zu erinnern und dieses Menschenkind bei seinem Namen zu rufen.[12]

Auch hier steigen kleine Gesten wie Gebete auf: eine Kerze anzünden und aufs Grab stellen und die Grüße der Großmutter ausrichten. Tränen laufen lassen, weil sie mehr ausdrücken, als Worte könnten. So bleibt es in diesem Fall dabei: Die Pfarrerin betet für Verstorbene und Angehörige, indem sie mit den

[10] Der Text trägt den Titel „Angesprochen werden“, ist Psalm 116,3 nachempfunden und stammt aus Pierre Stutz, Du hast mir Raum geschaffen. Psalmengebete, München 1996, 128. Als weiteres Beispiel der Psalmen-Übertragung sei genannt Peter Spangenberg, Höre meine Stimme. Die Psalmen, Hamburg 1995.

[11] Evangelisches Gesangbuch (s. Anm. 1), Nr. 523, 5.

[12] Vgl. Jes 43,1.

Weinenden weint und sich mit den Fröhlichen freut.[13] Und manchmal liegt beides ganz nahe beieinander. Beides wird in den jeweiligen Momenten zum Gebet. Im Vertrauen, dass die göttliche Geistkraft dieses Mitgehen im Leid zur Bitte um Geborgensein bei Gott für das verstorbene Kind (und seine Familie) formt.[14]

c Umbettung

Zu den wertvollsten Möglichkeiten, das eigene Beten angesichts des Todes zu überprüfen, gehört für mich, die Perspektive zu wechseln, weil man selber Abschied nehmen muss.

Wie unbegreiflich plötzliche Todesfälle bleiben, habe ich über zwei Jahrzehnte nach dem Abschiednehmen am Grab erlebt. Die Umstände führten dazu, dass wir uns zu einer Umbettung zweier Angehöriger entschlossen hatten, die beide jeweils bei Unfällen ums Leben kamen.

Ein Pfarrer-Kollege stand uns am Grab bei, als die beiden Särge gebracht wurden. Jetzt braucht es Worte, die die Wucht dieser erneuten Begegnung mit dem Verlust von geliebten Menschen auffangen. Das Leben um uns herum, der Straßenlärm, das Knirschen des Kies unter den Füßen anderer Friedhofsbesuchender, das alles ging weiter. Für uns blieb in dem Moment die Zeit stehen.

Verse aus Psalmen oder Liedstrophen fingen uns ein Stück weit auf. Und insbesondere Momente ohne Worte. Diese vor allem. Raum zu haben, dem eigenen nachspüren zu können, mag nicht für jede*n passend sein. Für mich war es hilfreich. Und ich sage: Pfarrer*innen dürfen öfters und länger schweigen, als sie meinen. Miteinander Schweigen und Aushalten. Darin habe ich uns begleitet gefühlt und mit den erneut aufgerissenen Wunden ernst genommen.

Vaterunser und Segen schlossen die Grablegung ab und wir konnten uns der Hoffnung auf ein gemeinsames Sein bei Gott vergewissern.

5 Wo bleibt das Funkeln?

Christliche Hoffnung geht über alle Bemühungen, Gebete zu formulieren, hinaus. Sie bewahrt „den ihr eigentümlichen Charakter einer Verbindung von Zuversicht und Demut“[15].

Im Hoffen werden wir einerseits mit dem Unbegreiflichen konfrontiert und nehmen andererseits den Horizont schon wahr, der sich hinter dem öffnet, was wir jetzt sehen. Wenn es etwas gibt, das angesichts der Vergänglichkeit

13 Vgl. Röm 12,15.

14 Vgl. Röm 8, 26 f.

15 Johannes Greifenstein, Das Gebet der Lebenden für die Toten. Anmerkungen zur Fürbitte für die Verstorbenen, in: JLH 58 (2019) 8–26, hier: 26.

unseres Lebens funkelt, dann ist es die Gnade, solche Hoffnung als tragfähig zu erleben.

> Hier reis ich bis zum Grabe; dort in der ewgen Ruh
> ist Gottes Gnadengabe, die schließt all Arbeit zu.[16]

Mit dem Liederdichter Paul Gerhardt empfinde ich es entlastend, dass unser Tun für die Verstorbenen am Grab zu Ende sein darf.

[16] Evangelisches Gesangbuch (s. Anm. 1), Nr. 529,1; Liedtext „Ich bin ein Gast auf Erden“ von Paul Gerhardt 1666/67.

Abkürzungsverzeichnis

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ACart	Analecta Cartusiana
ADBK	Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz
AHC	Annuarium Historiae Conciliorum
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte
AK	Ἀναλέκτα Κρυπτοφέρρης
AKuG	Archiv für Kulturgeschichte
ALit	Analecta Liturgica
ALw	Archiv für Liturgiewissenschaft
AOSBM.O	Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni, Ser. 2, Sectio 1: Opera
BBGG	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BCP	Book of Common Prayer
BEL.S	Biblioteca „Ephemerides Liturgicae". Subsidia
BEL.SL	Biblioteca „Ephemerides Liturgicae". Subsidia: Instrumenta Liturgica Quarreriensia
BEL.SLS	Biblioteca „Ephemerides Liturgicae". Subsidia: Supplementa
BFeG	Bund Freier evangelischer Gemeinden
BGPhMA	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
BJVK	Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde
BÖR	Beiheft zur Ökumenischen Rundschau
BRHE	Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique
BSLK	Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014
BT.H	Bibliothèque de Théologie, Série 4: Histoire de la Théologie
Byz	Byzantion. Revue internationale des Études Byzantines
CAO	Corpus Antiphonalium Officii, Rom 1963–1979
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis
CCSG	Corpus Christianorum. Series Graeca
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CIG	Christ in der Gegenwart
Const. Ap.	Les constitutions apostoliques, 3 Bde., hg. v. Marcel Metzger (SChr 320. 329. 336), Paris 1985–1987
CR	Corpus Reformatorum
CSCP	Cornell Studies in Classical Philology
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
DBW	Dietrich Bonhoeffer Werke
DEL	Dokumente zur Erneuerung der Liturgie

DH	Heinrich Denzinger, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verb., erw., ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. v. Peter Hünermann, Freiburg i. Br. u. a. [45]2017
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DOS	Dumbarton Oaks Studies
EDIL	Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae, 4 Bde., hg. v. Reiner Kaczynski – Angelo Lameri, Turin – Rom 1976–2018
EKGP	Evangelisch-Katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EL	Ephemerides Liturgicae
ErS	Erudiri Sapientia
ESt	Eichstätter Studien
ESV	English Standard Version
EThS	Erfurter theologische Schriften
EuA	Erbe und Auftrag
ExCl	Excerpta Classica
ExF	Ex Fonte – Journal of Ecumenical Studies in Liturgy
F.Begräbnis [2]2009	Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969, Freiburg u. a. [2]2009
F.Krankensakramente [2]1994	Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenspastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite Auflage, hg. i. A. d. Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Solothurn u. a. [2]1994
FC	Fontes Christiani
FKDG	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte
FMSt	Frühmittelalterliche Studien
FRKG	Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte
FSÖTh	Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie
FVK	Forschungen zur Volkskunde
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
GaB	The Bobbio-Missal. A Gallican Massbook (Ms. Paris. Lat. 13246), Text, hg. v. Elias A. Lowe (HBS 48/49), London 1920
GaG	Missale Gothicvm e codice Vaticani Reginensi latino 317 editum, hg. v. Els Rose (CCCM 159D), Turnhout 2005

Gd	Gottesdienst. Zeitschrift der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz
GdK	Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft
GeG	Liber Sacramentorum Gellonensis, hg. v. Antoine Dumas (CCSL 159), Turnhout 1981
GeV	Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum) (RED.F 4), hg. v. Leo C. Mohlberg, Rom ^{3}1981
GL^{1}	Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Stammausgabe, Stuttgart 1975
GL^{2}	Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, hg. v. d. (Erz-) Bischöfen Deutschlands, Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Stuttgart ^{2}2013
GOTR	The Greek Orthodox Theological Review
GrH	Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, hg. v. Jean Deshusses (SpicFri 16. 24. 28), Fribourg 1971–1992
GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik
HBS	Henry Bradshaw Society
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte
HlD	Heiliger Dienst. Zeitschrift für Liturgie und Bibel
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
HThKVatII	Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bde., hg. v. Peter Hünermann und Bernd J. Hilberath, Freiburg i. Br. u. a. 2004–2006
ICUR	Inscriptiones Christianae Vrbis Romae Septimo Saecvlo Antiqviores Nova series, hg. v. Ioannes B. de Rossi u. a., Vatikanstadt 1922–1992
IGMR	Institutio Generalis Missalis Romani
IKaZ	Internationale Katholische Zeitschrift Communio
ITS	Innsbrucker theologische Studien
JAC.E	Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie
JECS	Journal of Eastern Christian Studies
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JThF	Jerusalemer Theologisches Forum
JThS	Journal of Theological Studies
KRSW	Karl Rahner Sämtliche Werke
LG	Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche, *Lumen gentium*

LH	Liturgia Horarum
LJ	Liturgisches Jahrbuch
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen
LThK^{2}	Lexikon für Theologie und Kirche, 14 Bde., hg. v. Josef Höfer – Karl Rahner, Freiburg i. Br. ^{2}1957–1968
LThK^{3}	Lexikon für Theologie und Kirche, 11 Bde., hg. v. Walter Kasper u. a., Freiburg i. Br. ^{3}1993–2001
LuJ	Lutherjahrbuch
MarL	Marienlexikon, 6 Bde., hg. v. Remigius Bäumer – Leo Scheffczyk, St. Ottilien 1988–1994
MB	Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe [...], Einsiedeln u. a. ^{2}1988
MdKI	Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim
MEL	Monumenta Ecclesiae Liturgica
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MGH.FU	Monumenta Germaniae Historica. Fontes Iuris in Usum Scholarum
MGH.SRM	Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum
MGMA	Monographien zur Geschichte des Mittelalters
MJTh	Marburger Jahrbuch Theologie
MLCT	Monumenta Liturgica Concilii Tridentini
MLJb	Mittellateinisches Jahrbuch
MLST	Mittellateinische Studien und Texte
MM	Miscellanea Mediaevalia
MMAS	Münstersche Mittelalter-Schriften
MMS	Monumenta Musicae Sacrae
MRom 1570	Missale Romanum. Editio princeps (1570), hg. v. Manlio Sodi – Achille M. Triacca (MLCT 2), Vatikanstadt 1998
MRom 1962	Missale Romanum. Anno 1962 promulgatum (BEL.S 2), hg. v. Cuthbert Johnson – Anthony Ward, Rom 1994
MRom ^{3}2002	Missale Romanum. Editio typcia tertia, Vatikanstadt 2022
MThA	Münsteraner theologische Abhandlungen
MThS.K	Münchener theologische Studien, Kanonistische Abteilung
NTApo	Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung
NTD	Das Neue Testament Deutsch
OBC	Orientalia Biblica et Christiana
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	Oxford Dictionary of Byzantium
OECS	Oxford Early Christian Studies

OKS	Ostkirchliche Studien
ÖSLS	Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie
ÖTBK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
OLS	Orthodox Liturgy Series
OP	Ordo Praedicatorum
OR	Les Ordines Romani du haut moyen âge, 5 vols., hg. v. Michel Andrieu (SSL 11. 23. 24. 28. 29), Löwen 1931–1961
OrChr	Oriens Christianus
OrSyr	L'Orient Syrien
ParOr	Parole de l'Orient
PG	Patrologia Graeca
PiLi	Pietas Liturgica
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
PrEnc	Православная Энциклопедия, hg. v. Sergei L. Kravets, Moskau 2000–
PTh	Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis
PTHe	Praktische Theologie heute
PThW	Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs
PTS	Patristische Texte und Studien
QD	Quaestiones Disputatae
QLP	Questions Liturgiques et Paroissiales
RAfTh	Recherches Africaines de Théologie
RB	Regula Benedicti
RBen	Revue Bénédictine
RED.F	Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Fontes
RitRom	Rituale Romanum
SAAWW.PH	Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse
SBLWGRW	Society of Biblical Literature: Writings from the Greco-Roman World
SC	Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*
SChr	Sources Chrétiennes
SECL	Studies in Eastern Christian Liturgies
SKUL	Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz
SpicFri	Spicilegium Friburgense
SPLi	Studien zur Pastoralliturgie
SOC.Ae	Studia Orientalia Christiana. Aegyptiaca
SoCo	Le soleil dans le coeur
SSL	Spicilegium Sacrum Lovaniense
StA	Studia Anselmiana

StLi	Studia Liturgica
StLit	Studi Liturgici. Grottaferrata
STPIMS	Studies and Texts, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto
StT	Studi e Testi
Stw	Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft
SVigChr	Supplements to Vigiliae Christianae
TDW	Theologie der Dritten Welt
ThA	Theologische Arbeiten
ThG	Theologie der Gegenwart
ThGl	Theologie und Glaube
ThKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
ThPh	Theologie und Philosophie
ThPQ	Theologisch-Praktische Quartalschrift
ThPr	Theologia Practica
ThPub	Theologia Publica
ThQ	Theologische Quartalschrift
ThRv	Theologische Revue
ThULB	Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TSEC	Texts and Studies in Eastern Christianity
TThSt	Trierer Theologische Studien
TU	Texte und Untersuchungen
TzF	Texte zur Forschung
UR	Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Ökumenismus *Unitatis Redintegratio*
UTB	Uni-Taschenbücher
VBGK	Veröffentlichungen zur bayerischen Geschichte und Kultur
Ve	Sakramentarium Veronense (Cod. Bibi. Capit. Veron. LXXXV[80]). In Verb. m. Leo Eizenhöfer – Petrus Siffrin hg. v. Leo C. Mohlberg (RED.F 1), Rom ^{2}1966
VGI	Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie
VHOR	Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg
VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
WA	D. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe
WiBiLex	Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie
ZVK	Zeitschrift für Volkskunde

Autor:innen

Felicitas Ameling ist Spitalseelsorgerin und Teil des Care-Teams am Kantonsspital Luzern. Sie studierte Anglistik und katholische Religion auf Lehramt an der Universität Graz und der University of Nottingham und unterrichtete diese Fächer in Graz und Wien. In Luzern schloss sie ihren Master of Theology und die Berufseinführung des Bistums Basels ab und arbeitete als Pfarreiseelsorgerin in Luzern und Bern. Ihre Weiterbildung in Clinical Pastoral Education absolvierte sie am Maimonides Medical Center, Brooklyn, New York.

Jürgen Bärsch ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Seine Forschungsschwerpunkte sind Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte des Mittelalters (speziell zu den Libri Ordinarii) und der Frühen Neuzeit mit besonderer Berücksichtigung der Barockzeit sowie das Verhältnis von Liturgiewissenschaft und Europäischer Ethnologie (Religiöse Volkskunde).

Thomas Bohrmann ist Professor für Katholische Theologie mit dem Schwerpunkt Angewandte Ethik an der Fakultät für Staats- und Sozialwissenschaften der Universität der Bundeswehr München. Seine Forschungsschwerpunkte sind christliche Sozialethik, Friedens- und Militärethik, Medien- und Filmethik sowie die Verhältnisbestimmung von Theologie und Film.

Sebastian Braun ist Pfarrvikar im Bistum Eichstätt. Er beschäftigt sich im Rahmen seines Dissertationsprojekts mit liturgischen Gebetstexten für Verstorbene und deren ökumenischer Relevanz.

Cornelia Egg-Möwes ist Pfarrerin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB). Seit 2023 arbeitet sie im Schuldienst an Gymnasien in Straubing (Ludwigsgymnasium, Johannes-Turmair-Gymnasium, Ursulinen-Schulstiftung). Sie war davor 25 Jahre lang als Gemeindepfarrerin tätig in Ansbach-St. Johannis, Oberasbach-St. Lorenz und Mainburg-Erlöserkirche. Die seelsorgerliche Begleitung war dabei einer ihrer Schwerpunkte.

Hans-Jürgen Feulner ist Universitätsprofessor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. In seiner Forschung beschäftigt er sich u. a. mit der anglikanischen liturgischen Tradition und ihrer Adaption für ehemalige Anglikaner in die unter Papst Benedikt XVI. errichteten Personalordinariate.

Ansgar Franz ist Professor für Liturgiewissenschaft und Homiletik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und Leiter des „Gesangbucharchivs“. Seine Forschungsschwerpunkte

sind liturgische Rezeption der Heiligen Schrift, Sterbe- und Begräbnisliturgie, lateinische Hymnodie und deutsches Kirchenlied sowie Frömmigkeitsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts (Andachtsbücher, Kommunionerinnerungsbilder).

Ottmar Fuchs ist emeritierter Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Seine Forschungsschwerpunkte sind Praktische Theologie im Kontext biblischer und dogmatischer Vorgaben, erkenntnistheoretische und praktische Konsequenzen eines konstitutiven Shoa-Bezugs, politische und caritative Diakonie (in lokaler und globaler Solidarität), Spiritualität, Ökumene, Volksfrömmigkeit, Eschatologie, Sozialformen und Ämter der Kirche, Gottesfrage und Pastoral der Rituale.

Daniel Galadza ist Professor für Liturgie der Ostkirchen am Päpstlichen Orientalischen Institut (PIO) der Universität Gregoriana in Rom. Seine Forschungsschwerpunkte sind Liturgie und Theologie des byzantinischen Ritus der orthodoxen und katholischen Ostkirchen in Vergangenheit und Gegenwart, darunter besonders die historische Entwicklung der Liturgie von Jerusalem vor und nach ihrer Byzantinisierung.

Peter Galadza ist emeritierter Professor an der Theologischen Fakultät der Universität St. Michael's College der Universität Toronto und ehemaliger Direktor des dortigen Sheptytsky-Instituts für Ostkirchliche Studien. Er veröffentlichte zum theologischen und liturgiewissenschaftlichen Werk Andrei Sheptytskys, zudem mehr als 70 Artikel und Buchkapitel. Er ist Herausgeber und Autor des digitalen *Slavonic-English Analytical Catalogue of Liturgical Manuscripts in Ukrainian Repositories* (SEACLMUR). Viele Jahre lang war er Herausgeber der Zeitschrift *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*. Sein Beitrag zur liturgiewissenschaftlichen Forschung ist zusammengefasst im Kapitel La riforma liturgica nel pensiero di P. Galadza, in: Marcel Mojzeš, Il movimento liturgico nelle Chiese bizantine. Analisi di alcune tendenze di reforma nel XX secolo (BEL.S 132), Rom 2005.

Elias Haslwanter war bis 2024 Universitätsassistent am Fachbereich Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien; ab 2025 ist er Assistant Professor für Liturgical Studies and Sacramental Theology an der School of Theology and Religious Studies, The Catholic University of America, Washington, DC. In seiner 2024 abgeschlossenen Dissertation (*Western Rite Orthodoxies. Geschichte, Kontexte, Liturgien*) beschäftigte er sich mit Adaptionen westlicher liturgischer Tradition in orthodoxe Kontexte. Derzeit arbeitet er an einem Projekt zur Frage der Sakramentalität der Bischofsweihe.

Martin Hein war von 2000 bis 2019 Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck. Seine kirchenhistorische Promotion erfolgte 1982 in Er-

langen, die Habilitation 2000 in Kassel. Seit 2005 ist er Honorarprofessor für Kirchengeschichte am Institut für Evangelische Theologie der Universität Kassel. Von 2014 bis 2018 war er Mitglied des Deutschen Ethikrats.

Katharina Heyden ist Ordentliche Professorin für Ältere Geschichte des Christentums und der Interreligiösen Begegnungen an der Universität Bern. Ihre Forschungsschwerpunkte sind interreligiöse Konflikte, Dialoge und daraus resultierende Dynamiken religiöser Co-Produktion in Judentum, Christentum und Islam in Antike und Mittelalter, insbesondere literarische Dialoge sowie interreligiöse Kultorte und damit verbundene Narrative, weiterhin christliche Lebensformen und Gottesbilder, jeweils in Verbindung von textlichen, ikonographischen und materialen Quellen.

Thomas Kremer ist Professor für Theologie des Christlichen Ostens an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und Direktor der Forschungsstelle Christlicher Orient. Seine Forschungsschwerpunkte sind Geschichte und Theologie der Kirchen der syrischen und armenischen Tradition, Geschichte sowie theologische und liturgische Profilbildung der katholischen Ostkirchen, Schriftauslegung und ihre Hermeneutik in den Kirchen des Christlichen Ostens sowie Spiritualität des Priestertums in den östlichen Kirchen.

Christian Lehnert ist Dichter und Theologe. Zuletzt erschienen *opus 8. Im Flechtwerk* und *Das Haus und das Lamm. Fliegende Blätter zur Apokalypse des Johannes* im Suhrkamp Verlag. Er ist derzeit Wissenschaftlicher Geschäftsführer des Liturgiewissenschaftlichen Institutes der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) an der Universität Leipzig.

Michael Meyer-Blanck ist emeritierter Professor für Praktische Theologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Seine Forschungsschwerpunkte sind Liturgik, Homiletik und (berufliche) Religionspädagogik.

Juan Rego ist Professor für Anthropologie und Liturgie und Direktor des Instituts für Liturgie an der Theologischen Fakultät der Universität Santa Croce in Rom. Seine Forschungsschwerpunkte sind Fundamentaltheologie, insbesondere die Beziehungen zwischen Liturgie und religiöser Erfahrung, Ästhetik und Ritualität sowie Kunst und Liturgie.

Andrea Riedl ist Vertretungsprofessorin (*cum spe*) für Mittlere und Neue Kirchengeschichte an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Theologiegeschichte des Mittelalters, darunter insbesondere die Beziehungen zwischen Rom und Byzanz, Kontroverstheologie, die Geschichte von Orden und religiösen Gemeinschaften

sowie Ökumenische Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Ostkirchenkunde.

Rupert M. Scheule ist Professor für Moraltheologie an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg und Leiter des dortigen Masterstudiengangs Perimortale Wissenschaften. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Ethik im Perimortalen Raum, Familienethik, Moraltheologie und Empirie, Hermeneutische Ethik und Verstehende Soziologie.

Ludwig Schmidinger ist Pastoralreferent i.R. und war von 2008 bis 2021 Leiter der Katholischen Seelsorge an der KZ-Gedenkstätte Dachau des Fachbereichs Erinnerungs- und Gedenkstättenarbeit im Erzbischöflichen Ordinariat München. Derzeit ist er ehrenamtlich tätig an der KZ-Gedenkstätte Dachau und an der DenkStätte Weiße Rose der Weiße-Rose-Stiftung e.V. an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Klaus Unterburger ist Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München. Seine Forschungsschwerpunkte sind Geschichte der Reformation und Konfessionalisierung, Theologie- und Ordensgeschichte, Kirchengeschichte seit der Aufklärung und regionale Christentumsgeschichte.

Klaus Vechtel SJ ist Professor für Dogmatik und Dogmenhermeneutik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Seine Forschungsschwerpunkte sind Eschatologie, trinitarische Gotteslehre, die Theologie Karl Rahners und die Beziehung zwischen Spiritualität und Theologie, insbesondere unter Berücksichtigung der ignatianischen Spiritualität.

Jochen Wagner ist Freikirchlicher Referent der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und Postdoc an der Universität Koblenz. Seine Forschungsschwerpunkte sind Bibelwissenschaften und Ökumenische Theologie, innerhalb der Ökumene insbesondere die klassischen kontroverstheologischen Themen sowie Liturgie und Gebet.

Susanne Wübker ist Theologin und seit 2016 Seelsorgerin und Pfarrbeauftragte der katholischen Pfarrei St. Nikolaus auf der Ostfriesischen Insel Langeoog, wo sie schwerpunktmäßig mit der Gestaltung und Begleitung des Gemeindelebens und der Tourismuspastoral befasst ist. Nach ihrem Theologiestudium in Frankfurt am Main und in Petrópolis/Brasilien war sie Pastoralreferentin und Mentorin für die Geistliche Ausbildung in Frankfurt – Sankt Georgen sowie in der Hochschul- und Klinikseelsorge im Bistum Osnabrück tätig.