

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.

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 religionsmentalenden 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 Sterbepastoral⁷ als auch die katholischerseits bis weit ins 19./20. Jahrhundert privat publizierten, in der

⁴ Vgl. Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 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 entgegensetzen. 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 Suizidassistentz.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 Anspruch 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 (Versehung), 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. 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 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* 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 Seelenleiter 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 gefährvollen 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 *Versengang*

In vielen Fällen erfolgt die sakramentale Sterbevorbereitung beim sogenannten Versengang, 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. ²1998, 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. ⁷2019, 115–172.

¹² Vgl. Johannes QUASTEN, Der gute Hirte in frühchristlicher Totenliturgie und Grabeskunst, in: Miscellanea Giovanni MERCATI, Bd 1: Bibbia, 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. ²1988, 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 Versegang 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 Versegang als häusliche Feier mit seiner eigenen materiellen Dimension (Versegarnitur)¹⁹ eine nicht zu unterschätzende kulturgeschichtliche Publizität erreichte – man denke allein an die zahlreichen Genre- und Milieubilder des 16. bis 20. Jahrhunderts²⁰ –, 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 anciens 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 ²1994, 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, Versegang 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 Versegang (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 Versegang, 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 Versehung 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 Sterbebegleitung²⁷ 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 Marien-todes 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 anders 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 ehemals 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 verbal-kognitive 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 Gélisien* (Vaticanus reginensis 316). *Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres 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 Gottesdienst⁴⁹ 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 ²1990, 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* ²1994, 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 – aufzgebender 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 dioecesisibus [...]* Ratisbonae ⁵1960, 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* ²1994, 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 ³1960, 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 Gebets- teil 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 „an- stelle“ (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 hin- treten 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 Aus- druck 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 gottesdien- stlichen 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* 2009⁸¹ 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 deferretur* (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 gescheitert? 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 (Erbegräbnis 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 ³2014, 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 ³2017; 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. FBegräbnis.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 ehemals 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 Übergeben 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 Asperion 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 Feiargestalt, in: Albert GERHARDS – Benedikt KRANEMANN (Hgg.), Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft (ETHS 30), Leipzig 2003, 62–99, hier: 68–79. 96; BÄRSCH, Begräbnisfeier (s. Anm. 79), 62–66.

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

⁹⁶ Vgl. FBegräbnis 2009, 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 Zuschaufern des Grabes, bei dem die Familie und Nachbarschaft beteiligt waren. Auch wenn dabei ehemals 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 FBegräbnis ²2009, 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 FBegräbnis ²2009, 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 bekennnishafter 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.

wird¹¹⁵. 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 Totenmesse¹²⁰) 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 ³1978, 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. FBegräbnis ²2009, 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 Mühn; 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 ist¹²⁵ 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 Jenseitschicksal 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 wiesen 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 Messen¹³¹ 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 de 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 ²1971; 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 ISELOH], 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 ($6 \times 7 \text{ Tage} = 42 \text{ Tage}$, 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 Gedenk Anlass 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 Diözese 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 eindruckliches 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 2016, 23–31.

¹⁴¹ Vgl. ebd., 77–81.

¹⁴² Vgl. Joachim WOLLASCH, Cluny – „Licht der Welt“. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft, Zürich – Düsseldorf 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, „Ruh 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 Fegefeuerlauben 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 Wachslatern, 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 Unterweisungen auf alle Sonn- und Festtage des ganzen Jahres [...], Münster 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 (¹¹1891); 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 Grabbesuch¹⁵⁷ 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 Wachlicht verlöscht.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: VHÖR 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: VHÖR 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 Fegfeuer 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 Gedenkort 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 Medien¹⁷³ 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 ¹²1859.

¹⁶⁶ Vgl. Joseph LEIBRAND, *Armeseeelenkult 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 Jenseithilfe 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 sozialwissenschaftliche 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 Gedenkkultur 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).