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

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN



Zugänge aus Theologie und Praxis

Aschendorff Verlag

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

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

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN

Zugänge aus Theologie und Praxis

Aschendorff Verlag

Münster
2025

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

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

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



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

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

www.aschendorff-buchverlag.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 9

– A –
Theologiegeschichtliche Zugänge zum Gebet für die Verstorbenen

Totengebet im antiken Christentum
Katharina Heyden 23

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

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

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

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

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

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

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

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

Zum Gedächtnis der Verstorbenen in der Prothesis
Elias Haslwanter 223

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

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

– C –
Sinnfragen entlang des Gebets für die Verstorbenen

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

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

Windeinbrüche
Notizen zur Sprache des Gebets am Grab
Christian Lehnert 345

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

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

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

– D –
Orte und Vollzüge des Gebets für die Verstorbenen

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

Stillwasser
Susanne Wübker 453

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

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

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

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

Abkürzungsverzeichnis 521
Autor:innen 527

Warum für die Verstorbenen beten?

Literarisch-theologische und narrative Quellen zum Totengebet im Mittelalter

Andrea Riedl

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

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

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

Einführung

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die Quellen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

16 Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

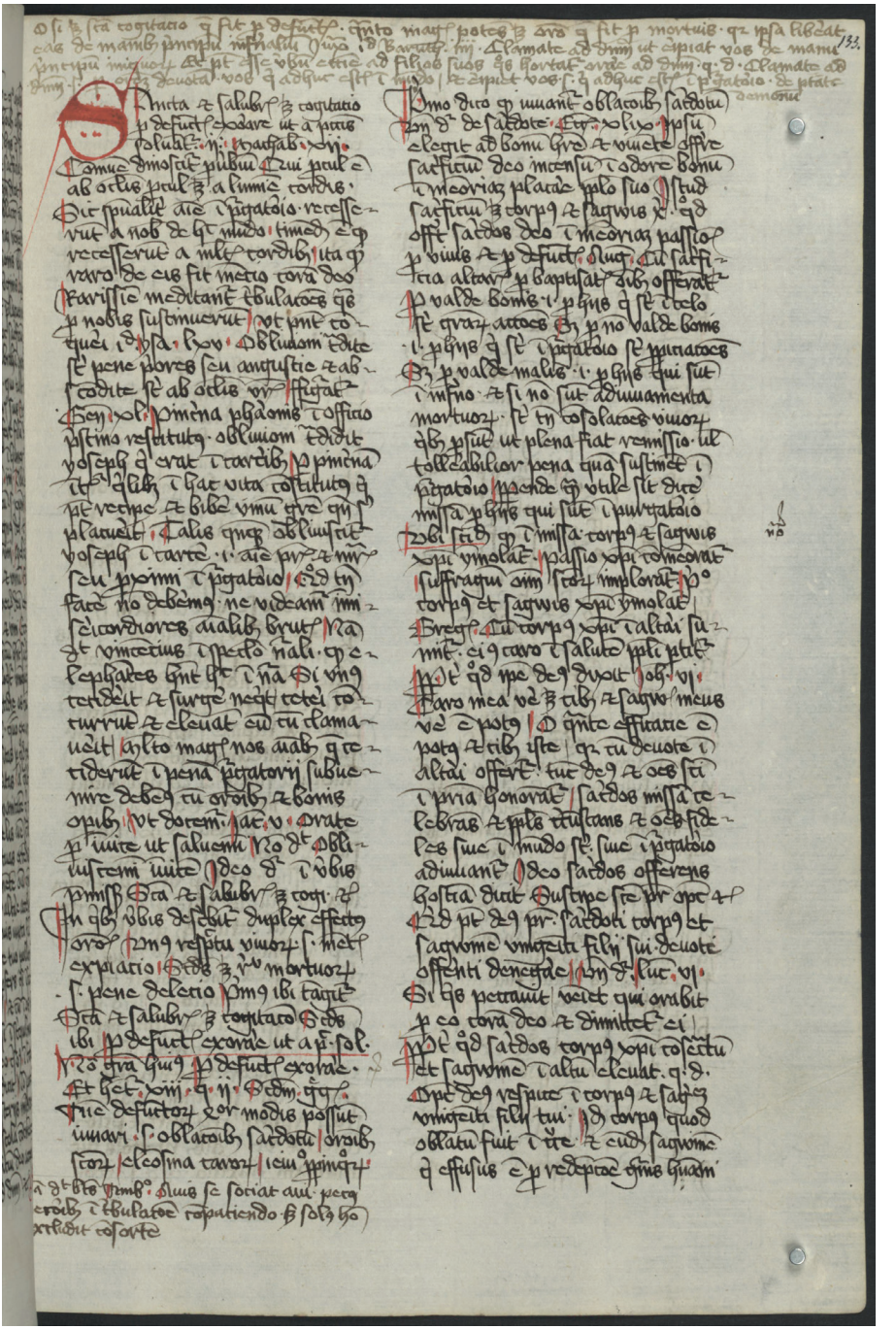
Denn für die Verstorbenen zu beten habe einen zweifachen Nutzen: Das Gebet diene den Lebenden als Sühneleistung, den verstorbenen Seelen aber zur Tilgung der Strafen und des Leidens im Purgatorium. Vierfach hingegen sei die Art und Weise des Gebetes für die Verstorbenen: durch die priesterliche Darbringung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

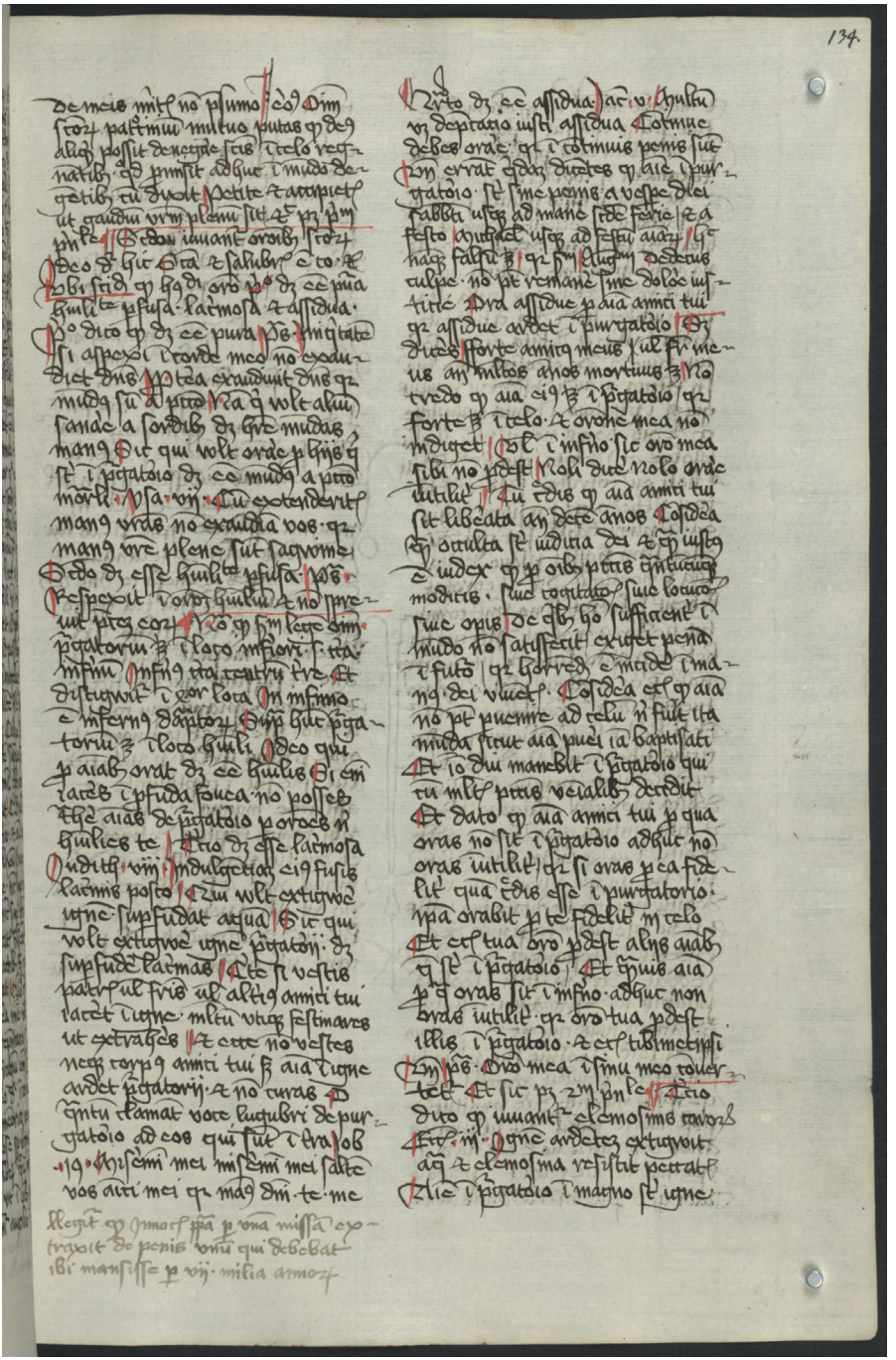
> „*Unter Tränen erflehe ich Gnade von Gott!* Wer Feuer löschen will, der gieße Wasser darüber! Und auf gleiche Weise: Wer das Fegefeuer löschen will, solle Tränen darüber ausgießen! Wenn ein Kleidungsstück deines Vaters, Bruders oder eines Freundes im Feuer wäre – würdest du nicht hineilen, um es aus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

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

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

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





de meis miſ no pſumo ꝯ dim
ſcz patrimu multu putas q̃ deꝰ
alicꝰ poſſit decerpe ſuis ꝛ cleꝛis rect-
natibꝰ dꝰ pmiſit adhuc ꝛ mudꝰ de-
getibꝰ tu dulcꝫ pcte ꝛ accipiet
ut gaudiu vrm plenu ſit ⁊ pr̃ p̃m
pnſe ¶ Deꝰ iuuante oraꝝ ſcz
deo d̃ hic ⁊ ora ⁊ ſaluꝫ ē ꝛo ⁊
bi ſtid q̃ hꝫ dr̃ oꝝ ꝙ dr̃ cc ꝑa
humlt yſula ꝓlarmoſa ⁊ aſſidua
ꝙ dico q̃ dr̃ cc pura ꝓ ſnctate
ſi aſpexi ꝛonde meo no exaudi-
dict dñs ꝙ tea exaudiuit dñs q̃
mudꝫ ſu d̃ pꝛo ꝛa ꝙ volt alui
ſanare a ſordib dr̃ hoc mudas
mang ¶ dit qui volt orare p̃ſone q̃
ſt i ꝓgatorio dr̃ cc mudꝫ a pꝛo
morti ꝛ ꝑſa ꝛ vij ꝛ Cū extenderit
mang vrbs no exaudia vos q̃
mang vre plene ſut ſanguine
¶ edo dr̃ eſſe humlt yſula ꝓ
Respexit ꝛoꝛ humlt ⁊ no ſpre-
uit pꝛeg coꝛ ꝛ ꝛō q̃ ſm lege dim
ꝓgatoꝝ ꝙ i loco mſoꝝ ſ tra-
mſm ꝑſm ſmſm tra tractu tre ⁊
diſtuguit i cor loca in mſmo
e mſerno dāpnoꝝ ſm̃ hui ꝓga-
toꝝ ⁊ loco humli ¶ deo qui
p aiab orat dr̃ cc humlis ¶ i em
rabꝫ i pfuda fouca no poſſes
ehe aiab de ꝓgatorio p oꝛacs n
humlies te ¶ ꝛro dr̃ eſſe ꝑlarmoſa
¶ ndith ꝛ viij ¶ ndulgeciaꝝ cig fuſis
ꝑlarmis poſto ¶ Cū volt extuguꝛe
ugne ſuꝑfudat aqua ¶ ic qui
volt extuguꝛe ugne ꝓgatoꝝ dr̃
ſuꝑfudꝫ ꝑlarmas ¶ Cte ſ veſtis
patꝛ ul fris ul alicꝰ amici tui
rabet i ugne multu vtꝝ eſtimaꝛes
ut extrahꝫ ¶ Cte no veſtes
neq coꝛpꝰ q̃ amici tui ꝑ aia i ugne
ardet ꝓgatoꝝ i ⁊ no curas ꝛ
ntu ꝛamat voce lugubꝛi de pur-
gatoꝛio ad eos qui ſut i tra ꝛob
19 ¶ Miſeꝛim mei miſeꝛim mei ſalte
vos amici mei q̃ mag dñs te me

Legit q̃ mꝛoꝝ ꝑa p vna miſſa exo-
trauit de penis vnꝰ qui debebat
ibi manſiſſe p vij milia amoꝝ

¶ Ꝛro dr̃ cc aſſidua ac v humlꝫ
vꝝ deꝓcaꝛio iuſti aſſidua ⁊ ꝛmne
debes oꝛare q̃ ⁊ ꝛotimus pcmis ſut
vn errat q̃dꝫ dicebat q̃ hic i pur-
gatoꝛio ſt ſme pcmis a veſpe dei
ſabbti uſq ad mane ſde ferie ⁊ a
feſto nunciat uſq ad feſtu aiaꝝ ¶ C
hanc falſu ē q̃ ſm̃ Augm dicebat
culpe no pt remanē ſine dolꝛe ui-
tare ¶ Dra aſſidue p aia amici tui
q̃ aſſidue ardet i purgatoꝛio ¶ dr̃
dicebat fforte amicꝰ meus ul fr̃ me-
us an multos anos mortuus ē ꝛro
credo q̃ aia eiꝰ ē i ꝓgatoꝛio q̃
forte ē i celo ⁊ oronē mea no
indiget ¶ ſol i mſmo ſic oro mea
ſibi no pdeſt Nam dicebat nolo orde
utilit ¶ Cū edis q̃ aia amici tui
ſit liberata ab dcē anos ¶ ſcdm
ꝙ occulta ſt iudicia dei ⁊ ꝙ iuſtꝰ
ē iudex ꝙ p orbꝫ penas ꝑtinuas
modicas ſine cognitione ſine loco
ſine opꝰ de qbꝫ ho ſuffiaent i
mundo no ſatisfecit exigit pena
i futo q̃ ſcdm ē meꝛitꝫ i ma-
ng dei videt ¶ Cſidca ⁊ q̃ aia
no pt peruenire ad celu n̄ fuit ita
munda ſicut aia pueꝛi ia baptiſati
¶ Et io dñs manebit i ꝓgatoꝛio qui
tu mlt̃ pcis verabilꝫ deꝛedit
¶ Et dato q̃ aia amici tui p qua
oras no ſit i ꝓgatoꝛio adhuc no
oras inutilit q̃ ſi oras p ea fide-
liꝫ qua edis eſſe i purgatoꝛio
ipa orabit p te fideliꝫ m celo
¶ Et ex tua oꝛo pdeſt aliꝫ aiab
q̃ ſ i ꝓgatoꝛio ¶ Et ꝙmis aia
p q̃ oras ſit i mſmo adhuc non
oras inutilit q̃ oꝛo tua pdeſt
illis i ꝓgatoꝛio ⁊ ex tuba mei ipſi
ꝛm ꝑſ dño mea i ſinu meo ꝛoue-
tet ¶ Et ſic pr̃ ꝛm ꝑſe ¶ Ꝛro
duco q̃ iuuant ⁊ elemoſme ꝛoꝛa
¶ Ex m ugne ardet ex extuguit
aq ⁊ elemoſma reſiſtit peccat
Clie i ꝓgatoꝛio i magno ſt ugne

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

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

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

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

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

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

Schlussbemerkungen

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

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

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

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

Abbildungsnachweise

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

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

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