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

# Gedächtnis der Verstorbenen in den Eucharistiefeiern der lateinischen Tradition

Sebastian Braun

## Die römische Begräbnismesse

> „Die Kirche feiert gläubig das Pascha-Mysterium Christi beim Begräbnis ihrer Kinder, damit jene, die durch die Taufe Christus im Sterben und in der Auferstehung gleich gestaltet worden sind, mit ihm durch den Tod zum Leben hinübergehen."[1]

Mit diesen Worten beginnen die *Praenotanda* zur Kirchlichen Begräbnisfeier. Die Verbindung von Messfeier und Begräbnisliturgie erscheint wie eine katholische Selbstverständlichkeit. Trotz gegenteiliger Entwicklung in der pastoralen Praxis ist es aus theologischer Sicht unumstritten, dass der Tod eines Gliedes am Leibe Christi am trefflichsten mit der liturgischen Feier des Sterbens und Auferstehens Christi, des Hauptes, begangen wird. Die Entwicklung dieser natürlich erscheinenden Symbiose von Begräbnis und Eucharistie soll im Folgenden nachgezeichnet werden, bevor ausgewählte Texte der eucharistischen Totenliturgie des Römischen Ritus aus Gegenwart und Vergangenheit betrachtet werden. Zuletzt wird auf Besonderheiten anderer lateinischer Riten eingegangen.

Für das Abendland führt die Suche nach einem eucharistischen Totengottesdienst zunächst nach Nordafrika, auf den Mutterboden der lateinischsprachigen Liturgie.[2] Bereits Tertullian kennt nicht nur die jährliche Darbringung

[1] F.Begräbnis [2]2009, 11.

[2] Von den ältesten ausgestalteten Liturgien ab dem vierten Jahrhundert erfahren wir nur über zeitgenössische Schriftsteller oder Kirchenordnungen. Die *Didache* kennt zwar den Dank für die Unsterblichkeit (ἀθανασία), aber kein mit dieser Danksagung in Verbindung stehendes Gebet für die Toten, vgl. Did. 10,2 (FC 1, 122; Schöllgen). Das im Rahmen der Bischofsweihe überlieferte Eucharistische Hochgebet der sog. *Traditio Apostolica* aus dem 3. Jh. enthält keine Interzession für die Verstorbenen, vgl. TA 4 (FC 1, 220–226; Geerlings). Wenn Hieronymus die Beisetzung der Witwe Paula in Bethlehem überliefert, schweigt auch er von einer dazugehörigen Eucharistiefeier, vgl. Hieronymus,

DOI 10.17438/978-3-402-25129-4

des Opfers durch einen Witwer für seine verstorbene Frau, sondern er spricht von einem *commendare per sacerdotem*,[3] was auf ein Fürbittgebet in der Eucharistiefeier hinweist.[4] Im Rahmen von Augustinus' imposanter Schilderung des Todes seiner Mutter sind Rückschlüsse auf den gottesdienstlichen Vollzug jener Zeit möglich.[5] Der *Doctor gratiae* berichtet von der Begräbnismesse in Ostia, während derer der Leichnam neben dem Grab liege. Dies wird von ihm bereits als Brauch der römischen Kirche gedeutet,[6] während die Begräbnismesse in seiner nordafrikanischen Heimat noch nicht zum Beerdigungsritus gehört.[7]

Erst mit den *Ordines Romani* (OR) erhalten wir handfeste Hinweise auf die Entstehungsgeschichte der römischen Begräbnismesse anhand verlässlicher liturgischer Quellen. – So zumindest die euphemistische Anfangsvermutung. Die von Michel Andrieu edierte römische Begräbnisagende aus dem 7. oder 8. Jahrhundert, der OR 49,[8] ist nur in einem relativ späten Zeugen aus dem späten 11. Jahrhundert überliefert.[9] Nachdem der Leichnam des/der Verstorbenen in die Kirche gebracht wurde, beten dort alle Gläubigen für seine/ihre Seele. Sodann heißt es: *Psallant psalmos vel responsoria, missam vel lectiones de Iob, et, cum venerit hora vigiliarum* […].[10] Eine moderne Interpretation ist geneigt, das Wort *missa* selbstverständlich als Begräbnismesse zu verstehen.

Spätestens seit den Studien von Damien Sicard muss dies hinterfragt werden.[11] Er spricht sich *gegen* eine Messfeier aus und sieht zwei andere Möglichkeiten: Entweder handle es sich bei der *missa* um eine andere, nicht-eucharistische „Gebetseinheit", was der Begriff damals in einzelnen Fällen durchaus bedeuten

ep. 108, 29–33 (CSEL 55, 306–351, hier: 348–351; Hilberg). Allgemein zur Eucharistiefeier der ersten drei Jahrhunderte vgl. Predrag Bukovec, Die frühchristliche Eucharistie (WUNT 499), Tübingen 2023.

3 Tertullian, De exhortatione castitatis 11,2 (CCSL 2, 1031; Kroymann).

4 Vgl. Andreas Merkt, Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt 2005, 57.

5 Obwohl Augustinus erst kurz vor Monikas Tod die Taufe empfing, dürfte er durch seinen Kontakt mit Ambrosius schon vertraut mit dem liturgischen Beten der Kirche gewesen sein. Bei der Abfassung der *Confessiones* war er bereits Bischof, weshalb eine Beeinflussung durch das liturgische Beten der Kirche vorausgesetzt werden kann.

6 Vgl. Augustinus, Confessiones 9,12,32 (CCSL 27, 151; Verheijen).

7 Vgl. Ders., ep. 158,2 (CSEL 44, 488–497, hier: 490; Goldbacher).

8 Vgl. OR 49 (SSL 28, 529 f.; Andrieu).

9 Vgl. Michel Andrieu (Hg.), Les ordines romani du haut moyen âge, Bd. 4 (SSL 28), Löwen 1956, 523–526; Hieronymus Frank, Der älteste erhaltene Ordo Defunctorum der römischen Liturgie und sein Fortleben in den Totenagenden des frühen Mittelalters, in: ALw 7/2 (1962) 360–415, hier: 360.

10 OR 49,7 (SSL 28, 530; Andrieu).

11 Vgl. Damien Sicard, La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne (LQF 63), Münster 1978; Ders., Die Begräbnismesse, in: Concilium 4 (1968) 93–96.

könne; oder es sei ein Abschreibfehler und meine eigentlich die *responsoria mixta*, wozu man in anderen *Ordines* Entsprechungen finde.[12] Zwar weisen nach Sicard in OR 15[13] einige liturgische Texte auf eine Totenmesse hin, doch bedeute dies nicht, dass es sich um eine Messe am Begräbnistag handle. Die Messfeier sei folglich über lange Zeit kein Bestandteil der römischen Begräbnisliturgie gewesen.[14] Diese These wurde in der Liturgiewissenschaft breit rezipiert.[15]

Doch ist die Quellenlage wirklich so eindeutig? Werfen wir einen Blick zurück auf die römische Begräbnisagende, von welcher wir seit der Mitte des letzten Jahrhunderts wissen, dass diese nicht allein in dem von Andrieu edierten OR 49 überliefert ist. Daneben muss eine verwandte Begräbnisordnung aus einem Gelasianum des 8. Jahrhunderts, dem sogenannten *Phillipps-Sakramentar* (GeB), betrachtet werden.[16] Ferner beschäftigte sich Hieronymus Frank mit der Frage nach dem ältesten Zeugnis römischer Begräbnisliturgie und brachte zwei weitere *Ordines* in den Diskurs ein, die umfangreicher als die zuvor genannten sind, aber sichtbar in Verbindung mit ihnen stehen.[17] Der eine wird in einer Handschrift des Sakramentar 30 von Rheinau (GeR) überliefert und um das Jahr 800 datiert;[18] der andere wurde in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts

12 Vgl. Ders., Begräbnismesse (s. Anm. 11), 93, mit Verweis auf die Ordines von Limoges, Köln und Rheinau.

13 Vgl. OR 15 (SSL 24, 45–125; Andrieu).

14 Vgl. Sicard, La liturgie de la mort (s. Anm. 11), 174; Ders., Begräbnismesse (s. Anm. 11), 93.

15 Vgl. bspw. Arnold Angenendt, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: Karl Schmid – Joachim Wollasch (Hgg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (MMS 48), München 1984, 79–199, hier: 171, wonach im ältesten römischen Beerdigungsritus „von einer Meßfeier nicht gesprochen" werde. Auch Bruno Bürki spricht sich gegen ein Verständnis der *missa* als Totenmesse aus, vgl. Bruno Bürki, Die Feier des Todes in den Liturgien des Westens. Beispiele aus dem 7. und 20. Jahrhundert, in: Hansjakob Becker u. a. (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, Bd. 2 (PiLi 4), St. Ottilien 1987, 1135–1164, hier: 1138: „Trotz des Auftauchens des Wortes *Missa* […] ist keinesfalls an die Feier der Eucharistie beim Begräbnis zu denken." Vgl. auch Ansgar Franz, „Alles hat am Ende sich gelohnt"? Christliche Begräbnisliturgie zwischen kirchlicher Tradition und säkularen Riten, in: LJ 51 (2001) 190–211, hier: 195: „Eine Totenmesse kennt der Ordo nicht." Etwas zurückhaltender, ohne sich in dieser Frage definitiv festzulegen, schreibt Reiner Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: Bruno Kleinheyer u. a., Sakramentliche Feiern 2 (GdK 8), Regensburg 1984, 191–232, hier: 211–213.

16 Dabei handelt es sich um den Cod. Berlol. Phillipps 1667, vgl. die Edition: Liber sacramentorvm Avgvstodvnensis, hg. v. Odilo Heiming (CCSL 159B), Turnhout 1984, 241 f.

17 Vgl. Frank, Ordo Defunctorum (s. Anm. 9), bes. 360 f., sowie weitere Veröffentlichungen desselben, vgl. ebd., Anm. 5.

18 Vgl. GeR 1336–1341, zit. nach Sacramentarium Rhenaugiense. Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich, hg. v. Anton Hänggi – Alfons Schönherr (SpicFri 15), Fribourg 1970, 174–276; zur Entstehung vgl. ebd., 3–70; Klaus Gamber, Codices liturgici

der Kölner Dombibliothek entdeckt[19] und kommt nach Frank dem Archetyp des römischen *Ordo defunctorum* aus dem 7. oder 8. Jahrhundert am nächsten.[20]

Mit Blick auf diese weiteren Handschriften wird ersichtlich, dass die Argumentation von Sicard nicht überzeugt. Zwar kennen sowohl der Rheinauer als auch der Kölner Text sogenannte „responsoria permixt[a]", doch werden diese nicht *anstelle* der *missa*, sondern *zusätzlich* zu dieser erwähnt, was einen Abschreibfehler in OR 49 unwahrscheinlich macht.[21] Genauso unwahrscheinlich ist die Theorie, das Wort *missa* würde in OR 49 eine nicht-eucharistische „Gebetseinheit" bezeichnen. Zwar gibt es durchaus alternative Bedeutungen von *missa* in den ersten vier Jahrhunderten,[22] doch belegt Sicards eigene Referenz, dass ab dem 5. bis 6. Jahrhundert *missa* zum „terme technique" für die Eucharistiefeier geworden war.[23] Insofern ist es äußerst unwahrscheinlich, dass gleich mehrere Redaktoren des altrömischen *Ordo defunctorum* – trotz der zahlreichen Eingriffe – ausgerechnet die rubrikale Anordnung *missa* in einem Verständnis beibehalten hätten, das seit dem Ende des 5. Jahrhunderts nicht mehr nachweisbar ist.

Eine letzte Antwort kann hier nicht gegeben werden, doch spricht einiges dafür, das sichere Fehlen einer Messe in den ältesten römischen Begräbnisagenden[24] zu relativieren. Glaubt man dem Zeugnis des Augustinus, wurde 387 im nur 30 Kilometer von Rom entfernten Ostia Antica die Begräbnismesse für seine Mutter gefeiert *sicut illic fieri solet*[25]. Dennoch ist auch für die Folgezeit keineswegs mit einer einheitlichen Regelung zur Begräbnismesse zu rechnen. So bezeugt die *Ps.-Theodorianische Pönitentialsammlung*[26] für das achte Jahrhundert

latini antiquiores, 3 Bde. (SpicFri 1,1–1,3), Fribourg $^{2}$1968 (Bde. 1–2); 1988 (Bd. 3), hier: Bd. 2, 371 f.

19 Vgl. Gérard Haenni, Un ordo defunctorum du X$^{e}$ siècle (Cologne, Cathédrale, ms. 123), in: EL 73 (1959) 433 f.

20 Vgl. Frank, Ordo Defunctorum (s. Anm. 9), 375.

21 Der Kölner *Ordo defunctorum* formuliert: *sine int(er)missione psallant psalmos (ue)l responsoria p(er)mixtos […] usq(ue) du(m) p(ro) ipsa anima misse celebrent(ur).* (Haenni, Un ordo defunctorum [s. Anm. 19], 433 f.); das Sakramentar von Rheinau ordnet an, während der Leib des Verstorbenen in der Kirche sei: *psallant(ur) psalmos uel responsoria permixti. […] usque presbiter pro anima missam celebrat* (GeR 1339a; SpicFri 15, 275; Hänggi – Schönherr).

22 Vgl. Sicard, Begräbnismesse (s. Anm. 11), 93, Anm. 3, mit Veweis auf Christine Mohrmann, Missa, in: VigChr 12 (1958) 67–92.

23 Mohrmann, Missa (s. Anm. 22), 87. In der folgenden Zeit betreffen die Begriffsschwankungen von *missa* nur noch die Frage, ob damit die ganze Messliturgie oder nur der eucharistische Teil gemeint sei, vgl. ebd., 88 f.

24 Zur Rezeption dieser These, vgl. oben, Anm. 15.

25 Augustinus, Confessiones 9,12,32 (CCSL 27, 151; Verheijen).

26 Vgl. die Einleitung der Edition von Carine van Rhijn (Hg.), Paenitentialia Franciae, Italiae et Hispaniae saeculi VIII–XI, Bd. 3: Paenitentiale Pseudo-Theodori (CCSL 156B), Turnhout 2009, VII–LXVII.

eine Begräbnismesse allein für verstorbene Mönche.[27] Auch im Frankenreich wird die Verbindung von Begräbnisliturgie und Eucharistiefeier im 8. Jahrhundert noch keine Selbstverständlichkeit sein.[28]

## Gedächtnistage

Es wäre ein Fehlschluss, die umstrittene Symbiose von Begräbnisliturgie und Messfeier derart zu verstehen, als hätte es vor der Einführung einer Begräbnismesse in der Römischen Kirche kein eucharistisches Totengedächtnis gegeben. In der Tat ist der Ursprung der Totenmessen nicht im Rahmen der Begräbnisfeier zu suchen, sondern im Kontext der antiken Gedächtnistage. Erste Hinweise einer christlichen Adaption finden sich bereits in den apokryphen, vermutlich ostsyrischen Johannesakten aus dem frühen 3. Jahrhundert:[29] „Tags darauf begab sich Johannes zusammen mit Andronikos und den Brüdern am frühen Morgen zum Grab, da Drusiana den dritten Tag hatte, damit wir dort das Brot brächen."[30] Aufgrund der regionalen Bräuche kann davon ausgegangen werden, dass der Todestag in aller Regel der Bestattungstag war. Dieses Brotbrechen ist im Kontext der Johannesakten im Sinne einer Eucharistie zu verstehen,[31] die an die Stelle des Totenopfers bzw. der Totenspeisung getreten ist, was ab dem zweiten Jahrhundert im christlichen Kontext oft kritisiert wurde.[32] Im Alten Testament streng verboten (vgl. Dtn 14,1; Lev 19,28), handelt es sich bei der Adaptierung des Totenmahls um ein paganes Erbe. „Die Ungezwungenheit, mit der diese liturgische Feier hier erzählt wird, läßt vermuten, daß zur Zeit der Abfassung der Johannesakten […] die Sitte, am dritten Tage nach einem Todesfalle am Grabe eine eucharistische Feier zum Gedächtnis des Toten zu veranstalten, schon ganz geläufig war."[33]

27 Für gewöhnliche Verstorbene ist die Messfeier erst zu den Gedächtnistagen vorgesehen, vgl. Ps.-Theodorus Cantuariensis, Paenitentialia 40, 10–13 (CCSL 156B, 104; van Rhijn).

28 Als Abt Wunibald nach seinem Tod 761 in Heidenheim begraben wurde, verrichteten Mönche zwar die Nacht hindurch Gebete und sangen in den folgenden Tagen Messen für den Toten, allein von einer Messfeier im Rahmen der Beisetzung ist nicht die Rede, vgl. Hugeburc, Vita Wynnebaldi 114,11–31 (ESt 7, 164–166; Bauch).

29 Vgl. Knut Schäferdiek, Johannesakten, in: NTApo 2 (⁶1997), 138–190, hier: 138 f.

30 ActJoh 72 (NTApo 2, 182; Schäferdiek).

31 In ActJoh 85 (NTApo 2, 186; Schäferdiek) wird erneut vom Brotbrechen an der Grabstätte berichtet, wobei der darauffolgende Lobpreis eindeutig auf die Eucharistie verweist.

32 Vgl. Emil Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike (LQF 24), Münster 1928 [Nachdruck: Münster 1971], 114 f.

33 Ebd., 2 f.

Auch Augustinus überliefert von seiner nordafrikanischen Heimat die Bedeutung des Totengedächtnisses am dritten Tag, das dort – anders als das Begräbnis – eucharistisch begangen wurde.[34] Die Begehung des 3., des 7. oder 9. und des 30. oder 40. Tages lässt sich in weiteren frühchristlichen Quellen nachweisen, wobei die theologische Begründung der Zahlenmetaphorik häufig eine sekundäre Neuinterpretation paganer Trauertage darstellt.[35]

Lange vor der Begräbnismesse enthalten die Gedächtnistage in Ost und West Hinweise auf eine Verbindung von christlichem Totengedenken und Eucharistiefeier. Pagane Totenwache und Totenmahl, das sog. *Refrigerium*, hatten in der Eucharistie ihre christliche Fortsetzung gefunden, wovon wiederum Augustinus ein wertvolles Zeugnis gibt: Diese Speiseriten würden an den Gräbern nicht nur zur Ehre der Märtyrer, sondern auch zur Tröstung der Toten von Christen vollzogen.[36] Die Christianisierung der heidnischen Totenspeisungen, bei denen an bestimmten Gedenktagen Brot und Wein für die Verstorbenen dargebracht wurden, lag auf der Hand. Ort und Gaben konnten beibehalten werden, doch stellt die Eucharistiefeier zwar eine Speisung auf *geistige* Weise dar, aber dennoch zum Nutzen der Verstorbenen.[37] Dieselbe Tendenz lässt sich im Osten beobachten.[38] Für Gallien bezeugt Gregor von Tours im sechsten Jahrhundert die Feier des 30. Tages als besonderen Gedächtnistag, verbunden mit einer Messfeier am Grab.[39]

Das bereits erwähnte *Paenitentiale Ps.-Theodori* aus der Mitte des 8. Jahrhunderts berichtet vom angeblich römischen Brauch, für verstorbene Ordensleute die Messe am 1., am 3., am 7. oder 9. und am 30. Tag zu feiern, während sie für Laien erst ab dem 3. Tag, für einen Büßer erst am 7. oder 30. Tag gefeiert würde.[40] Diese Regelung legt eine Übertragung der Bußpraxis auf die Be-

34 Vgl. Augustinus, ep. 158 (CSEL 44,490; Goldbacher).

35 Vgl. Freistedt, Totengedächtnistage (s. Anm. 32), 20.

36 Vgl. Augustinus, ep. 22 (CSEL 34,1, 54–62, hier: 58; Goldbacher). Die Stelle legt nahe, dass seine ablehnende Haltung nicht nur vom heidnischen Geist, sondern v. a. vom übermäßigen Genuss des Weines und der Speisen geprägt ist.

37 Vgl. Freistedt, Totengedächtnistage (s. Anm. 32), 91.

38 In Ägypten kommt die Tendenz auf, die Totenmessen ganz vom Grab in das Kirchengebäude zu verlagern, vgl. (Ps.-) Basilius Caesariensis, can. 31 (Wilhelm Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 248 f.). Andernorts werden die Totenmahlzeiten gestattet, sofern sie in ordentlichen Maßen (μετὰ εὐταξίας [...] καὶ φόβου θεοῦ) durchgeführt würden und das Gebet im Vordergrund stehe, vgl. Const. Apost. 8,44,1 (SChr 336, 260; Metzger). Auch die *Syrische Didaskalie* empfiehlt die Versammlung an den Gräbern mit der Feier der Eucharistie, vgl. Didask. 26 (TU 25/2, 128–145, hier: 143; Achelis – Flemming).

39 Vgl. Gregor von Tours, Vitae patrum 15,4 (MGH.SRM 1/2, 274; Krusch).

40 Vgl. Ps.-Theodorus Cantuariensis, Paenit. 40, 10–13 (CCSL 156B, 104; van Rhijn). Der 7. oder 9. Tag schwankt je nach Überlieferung. Auch die genannte Sonderregelung für verstorbene Laien findet sich nur in manchen Textzeugen, vgl. die ältere Edition von Paul

erdigungsriten nahe: Bevor die Totenmesse für den/die Verstorbene(n) gefeiert wurde, hätten die Verwandten stellvertretend Bußwerke zu verrichten, was bei den Mönchen aufgrund ihres beständigen Bußlebens entfallen konnte.[41]

Das *Altgelasianum* (GeV) kennt ein eigenes Messformular für den 3., 7. und 30. Tag,[42] nicht jedoch das *Veronense* (Ve).[43] Die Vermutung liegt nahe, dass die liturgischen Texte der Gedächtnistage nicht römischer Herkunft sind, sondern eine spätere Ergänzung aus Gallien, zumal auch das im GeV folgende Formular einen deutlich gallischen Ursprung verrät.[44] Das *Supplementum Anianense* enthält nur ein Jahresgedächtnis.[45] Allein das Fehlen liturgischer Eigentexte bedeutet nicht, dass diese Tage im römischen Umfeld nicht schon früher begangen worden wären.[46]

## Totengedächtnis im Eucharistischen Hochgebet

Die altkirchliche Tradition der Gedächtnistage blieb bis zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils im *Missale Romanum* enthalten.[47] Das Totengedenken innerhalb des Eucharistischen Hochgebets dagegen ist bis heute fester Bestandteil der römischen Liturgie. Im *Canon Romanus* wurde das *Memento* für die Verstorbenen unverändert beibehalten, inklusive der zu haltenden Gebetsstille und der Möglichkeit des namentlichen Gedächtnisses.[48] Das dort genannte „Siegel des Glaubens" ist eine unmissverständliche Anspielung auf die Taufe. Danach wird der Kreis derer, für die gebetet wird, auf „alle, die in Christus entschlafen sind" erweitert. Ob damit auch Ungläubige und Ungetaufte gemeint sind und somit ein Unterschied zu den mit dem *signum fidei* Entschlafenen angedacht ist, erscheint fraglich.[49] Die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der

W. Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen (Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts 1), Weimar 1929, 318 f.

41 Vgl. Angenendt, Toten-Memoria (s. Anm. 15), 171 f.

42 Vgl. GeV 1690–1695 (RED.F 4, 246 f.; Mohlberg): *in deposicione defuncti tertcii septimi XXXmi dierum vel annualem*.

43 Vgl. Ve 1138–1160 (RED.F 1, 144–146; Mohlberg).

44 Vgl. GeV 106 (RED.F 4, 247 f.; Mohlberg).

45 Vgl. GrH (Supplementum Anianum), 1429–1432 (SpicFri 16, 466 f.; Deshusses).

46 Vgl. Freistedt, Totengedächtnistage (s. Anm. 32), 27 f.

47 Vgl. MRom 1962, 5090. 5098. 5101 (BEL.SLS 2, [116]–[118]; Johnson – Ward).

48 Vgl. MRom $^{3}$2002, 577; MB, 475 f.: „Gedenke auch deiner Diener und Dienerinnen (N. und N.), die uns vorausgegangen sind, bezeichnet mit dem Siegel des Glaubens, und die nun ruhen in Frieden. [Hinweis auf Gebetsstille.] Wir bitten dich: Führe sie und alle, die in Christus entschlafen sind, in das Land der Verheißung, des Lichtes und des Friedens."

49 Vgl. Josef A. Jungmann, Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. 2, Freiburg u. a. $^{5}$1962 [Nachdruck: Bonn 2003], 302.

Taufe spricht eher dagegen. Auf ganz natürliche Weise erklärt sich die Zweiteilung des Totengedächtnisses, wenn man die *Recitatio nominum* an dieser Stelle berücksichtigt. Eine gewisse Spannung entsteht hingegen durch die doppelte *Pax*-Metapher: Auf die Feststellung, die Toten würden bereits in *Frieden* ruhen, folgt das Gebet um Aufnahme im „Land der Verheißung, des Lichtes und des Friedens". Während die erste Erwähnung des Friedens für den christlichen Tod steht, ist die zweite Stelle mit einer eschatologischen Verheißung verbunden.[50] Diese Spannung drücke somit „den zum Zeitpunkt der Entstehung des *Memento etiam* wohl noch nicht expliziten, aber vorhandenen Glauben der Kirche aus, dass die Verstorbenen zwar irgendwie schon ihr Ziel erreicht haben, gleichzeitig aber doch noch das Gebet der Lebenden brauchen, um endgültig an diesem Ziel anzukommen"[51].

Auch das Totengedächtnis im zweiten und dritten Hochgebet kennt die Möglichkeit eines Einschubs für eine(n) namentlich zu nennende(n) Tote(n), den Gott aus dieser Welt zu sich gerufen habe. Christus gleichgeworden im Tod, möge er auch mit ihm auferstehen. Beide Male ergänzt das deutschsprachige Messbuch in diesen Interzessionen die Verbundenheit des Verstorbenen mit Christus durch die Taufe, wie es auch im *Canon Romanus* durch das „Siegel des Glaubens" zum Ausdruck kommt. Das dritte Hochgebet erweitert diesen Einschub durch einen Verweis auf die leibliche Auferstehung, wobei auf Phil 3,21 angespielt wird. Im zweiten Hochgebet werden die Verstorbenen präzisiert durch ihre *spes resurrectionis*, was sowohl als Hoffnung *auf* die eigene Auferstehung, aber auch als Hoffnung (Glaube) *an* die Auferstehung Christi verstanden werden kann.[52] Auch im *allgemeinen* Totengedächtnis finden sich Ausschmückungen im Deutschen: Im zweiten Hochgebet wird das Schauen von Gottes Angesicht erweitert zu einem Schauen „von Angesicht zu Angesicht"; im dritten Hochgebet wird die Wendung „zu Tische sitzen in deinem Reich" ergänzt. Das wohl prägnanteste Element ist ein zusätzlicher Einschub am Ende des Totengedächtnisses im dritten Hochgebet. Es ist weniger eine Bitte als vielmehr die Zuversicht, Gott möge dereinst alle Tränen von unseren Augen trocknen, da wir Gott schauen, wie er ist, ihm ähnlich sein werden und ihn auf ewig loben werden.[53]

[50] Für das zweite Bildwort *lux* als eschatologisches Symbol für Gott finden sich biblische Vorbilder, vgl. etwa Offb 21,23; 22,5. Die *pax*, die man hier als Doppelformel antrifft, ist bereits in den ältesten christlichen Grabinschriften das Bild für den christlichen Tod schlechthin, vgl. Alfred Stuiber, Refrigerium interim. Die Vorstellung vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Theophaneia 11), Bonn 1957, 117.

[51] Johannes P. Chavanne, Pax. Friedensbegriffe in der Eucharistiefeier des Römischen Ritus (ÖSLS 9), Wien 2018, 254–265, hier: 256.

[52] Vgl. Theodor Schnitzler, Die drei neuen eucharistischen Hochgebete und die neuen Präfationen. In Verkündigung und Betrachtung, Freiburg i. Br. u. a. 1968, 52.

[53] MRom $^{3}$2002, 590; MB, 499.

Auch hier nimmt sich die deutsche Übersetzung die Freiheit, aus dem Lob Gottes ein Lob*lied* zu machen. Dieser Einschub nimmt unmittelbar Bezug auf die Neuschöpfung der Welt in Offb 21,4 und das Schauen Gottes in 1 Joh 3,2.

Allein im vierten Hochgebet ist ein besonderes, namentliches Totengedenken nicht vorgesehen, was mit der einheitlichen Struktur begründet wird.[54] Doch findet ein allgemeines *Memento* all jener statt, „die im Frieden Christi heimgegangen sind", was sogleich erweitert wird auf alle Verstorbenen, „deren Glauben niemand weiß als du [sc. Gott]". Im Gegensatz zum *Canon Romanus* ist diese Erweiterung als Gebet für Nicht-Christen im Hochgebet zu verstehen. Die anschließende Bitte bezieht sodann die noch Lebenden mit ein: *Alle* mögen dereinst als Kinder Gottes das himmlische Reich erben, sowohl die Verstorbenen als auch die noch Lebenden sowie die Heiligen. Der folgende Passus spricht in apokalyptischer Sprache von der Vollendung der ganzen Schöpfung, die, von Sünde und Tod befreit, als ganze Gott verherrlichen wird.

In allen Hochgebeten ist das primäre Anliegen des Totengedächtnisses keine bestimmte Gebetsbitte, sondern das schlichte *Memento* Gottes, wie es im *Canon Romanus* grundgelegt ist: Wer in Gottes Gedächtnis einen festen Platz hat, der bleibt auch über den Tod hinaus lebendig.

Doch woher kommt dieser Wunsch nach einer namentlichen Nennung bestimmter Verstorbener im Hochgebet? Nicht selten führt es in der pastoralen Praxis zu Unstimmigkeiten, wenn manchen Zelebranten dies besonders wichtig erscheint, während andere bewusst darauf verzichten. Hier ist nicht der Ort, die Entwicklung von Messintention und -stipendium nachzuzeichnen, doch dürfen wir mit Hans Bernhard Meyer davon ausgehen, dass sich bereits in patristischer Zeit die Vorstellung durchsetzt, „daß dem Geber für die Gott dargebrachten Gaben [zur Feier der Liturgie] eine Vergeltung vonseiten Gottes gebühre"[55]. Dass man diese *Applicatio missae* besonders gerne den Verstorbenen zugutekommen ließ, bezeugte bereits Tertullian.[56] Die zunehmende Sorge um die Toten führte im Mittelalter zum Anwachsen der Privatmessen, wobei auch heute vielerorts die Messen für Verstorbene den Großteil der Messintentionen einer Pfarrei ausmachen.

54 Vgl. IGMR 365.

55 Hans B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4), Regensburg 1989, 244. Allgemein zur Messintention vgl. Rupert Berger, Die Wendung „offere pro" in der römischen Liturgie (LQF 41), Münster 1965; Adalbert Mayer, Triebkräfte und Grundlinien der Entstehung des Meß-Stipendiums (MThS.K 3/34), München 1974, bes. 242–246. Zum Opfergang, vgl. Theodor Klauser, Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung, Bonn $^{5}$1965, bes. 110–116.

56 Tertullian, De exhortatione castitatis 11,1 (CCSL 2, 1031; Kroymann); Ders., Adversus Marcionem 5,10,1 (CCSL 1, 692; Kroymann).

Nach Rupert Berger ist es eine religionsgeschichtliche Selbstverständlichkeit, dass die Namensnennung den Verstorbenen vergegenwärtige, da der Name in engster Verbindung mit der Person stehe, die er bezeichnet. „Der Name zwingt den Genannten herbei, das Aussprechen des Namens schafft Gegenwart des Genannten."[57] In allen Liturgiefamilien wurde seit frühester Zeit auf die Rezitation der Namen Wert gelegt. So war es bereits in der frühen Väterzeit vielerorts üblich, im Rahmen der Eucharistie zum einen die Namen derer zu nennen, die eine Gabe gebracht hatten und damit als *offerentes* in Erscheinung traten, aber auch derer, für welche diese Gabe dargebracht wurde. Vom 3. Jahrhundert an bis weit ins Mittelalter wurden die Namen der Lebenden und Verstorbenen in die Diptychen eingeschrieben und laut verlesen. In Nordafrika war es schon zur Zeit des Augustinus Tradition, für die Verstorbenen namentlich im Hochgebet zu beten.[58]

In der vorkarolingischen römischen Liturgie kam es ab dem 7. Jahrhundert dem Diakon zu, im Hochgebet die Namen der Verstorbenen von den Diptychen vorzulesen.[59] Ab dem 8. Jahrhundert war dieser Brauch allgemein verbreitet, kam spätestens um die Jahrtausendwende allein dem zelebrierenden Priester zu und wandelte sich – wie beim *Memento* für die Lebenden – zu einem schlichten, stillen Gedenken nach freiem Ermessen des Zelebranten.[60] Joseph A. Jungmann konnte für die römische Liturgie zeigen, dass das *Memento mortuorum* in vielen alten Textzeugen fehlt. Dort, wo es später zu finden sein wird, variiert die Stelle, an der es eingeschoben wurde, etwa unmittelbar nach dem *Memento vivorum* oder nach dem *Nobis quoque*. Der Grund für diesen unsicheren Stand lasse sich dadurch erklären, „daß das Totenmemento […] durch lange Zeit in der Messe der Sonn- und Festtage, also im eigentlichen öffentlichen Gottesdienst, keine Stelle hatte"[61]. Wenn für die Verstorbenen besonders gebetet wurde, hatte dies ursprünglich seinen Platz in den Kyrie-Litaneien oder im Allgemeinen Gebet der Gläubigen. Während die altgallische Liturgie diesen Brauch mit den *post-nomina*-Gebeten bewahrte, wurde für die römische Liturgie bereits im Jahr 416 unter Papst Innozenz I. (401–417) angeordnet, die Namensverlesung hätte ihren Platz im Hochgebet (*inter sacra mysteria*[62]). Bis ins 14. Jahrhundert weist

57 Berger, Offere pro (s. Anm. 55), 223.

58 Vgl. Martin Klöckener, Die recitatio nominum im Hochgebet nach Augustins Schriften, in: Andreas Heinz u. a. (Hgg.), Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet [FS Balthasar Fischer], Freiburg i. Br. u. a. 1992, 183–210.

59 Vgl. dazu Jungmann, Missarum sollemnia 2 (s. Anm. 49), 304 f.

60 Vgl. ebd., 304.

61 Ebd., 296.

62 Innozenz, Epistola Decentio episcopo Egubino (19. März 416) (BRHE 58, 22; Cabié). Vgl. Angenendt, Toten-Memoria (s. Anm. 15), 189 f.; Richard H. Connolly, Pope Innocent I „De nominibus recitandis", in: JThS 20 (1919) 215–226.

Jungmann den Brauch nach, sonntags das Totenmemento im Hochgebet auszulassen – eine Haltung, für die er auch privat optiert.[63]

Die noch heute übliche Platzierung des *Memento mortuorum* nach den Einsetzungsworten lässt die Tendenz erkennen, dass man sich beim Empfang des Sakraments besonders auch der Gemeinschaft mit jenen verbunden fühlte, welche dieses Sakrament nicht mehr mit dem Munde empfangen können.[64] Womöglich spielen hier die Überlegungen von Augustinus eine Rolle, der die liturgische Gemeinschaft der Lebenden mit den Verstorbenen *in communicatione corporis Christi*[65] besonders betonte. Allerdings ist auch im ältesten christlichen Totengebet aus dem Osten, dem *Euchologion des Ps.-Serapion*[66] zu beobachten, dass unmittelbar nach den Einsetzungsworten und der Epiklese der Verstorbenen gedacht wird, weshalb man eine direkte Abhängigkeit nicht ausschließen kann.[67]

Während in früherer Zeit die Namensnennung vor allem als Vergegenwärtigung der entsprechenden Person innerhalb der feiernden *Communio* betrachtet wurde,[68] bekam sie in Ost und West mehr und mehr fürbittenden Charakter.[69] Die allgemeine Praxis, dass nur getaufte Christen genannt werden, weist vor allem einen ekklesiologischen Charakter auf. Wie die Heiligenlisten, so verbinden die Verstorbenenlisten die Kirche über Raum- und Zeitgrenzen hinweg. Besonders die namentliche Nennung, durch die man sich über den Tod hinaus mit den Verstorbenen verbunden weiß, bringt diese eschatologische Präsenz und die Möglichkeit des Gebets über die Todesschwelle hinweg unmissverständlich zum Ausdruck.[70] In vielen Pfarreien hat sich heute eine Art „altgallische Renaissance" ereignet, wenn die namentliche Nennung des Verstorbenen, für den diese Messe gefeiert wird, ihren Platz wieder im Fürbittgebet vor der Gabenbereitung gefunden hat.

63 Vgl. Jungmann, Missarum sollemnia 2 (s. Anm. 49 ), 297.
64 Vgl. ebd., 301.
65 Augustinus, De civitate Dei 20,9 (CCSL 48, 717; Dombart – Kalb).
66 Vgl. Sar. 1 (OCA 249, 48; Johnson).
67 Vgl. Jungmann, Missarum sollemnia 2 (s. Anm. 49), 300.
68 Vgl. etwa Ve 271 (RED.F 1, 35 f.; Mohlberg).
69 Vgl. Meyer, Eucharistie (s. Anm. 55), 244; Klöckener, Recitatio nominum (s. Anm. 58), 197.
70 Vgl. Klöckener, Recitatio nominum (s. Anm. 58), 203.

## Gebetstexte im Messbuch

Das aktuelle Messbuch kennt nicht weniger als 118 verschiedene Orationen für Verstorbene (Allerseelen ausgenommen),[71] weshalb diese Gattung einen beachtlichen Teil der Messliturgie ausmacht, der hier nicht in vollem Umfang besprochen werden kann.

Am bedeutendsten in der pastoralen Praxis sind zweifellos die ersten vier Formulare für den Begräbnistag: zwei Totenmessen außerhalb der Osterzeit (A und B), eine in der Osterzeit (C) und drei weitere Gebete für die Begräbnismesse (D).[72] Bereits an dieser Stelle kann vorweggenommen werden, dass es sich bei den liturgischen Texten überwiegend um Neukompositionen im Rahmen der jüngsten Liturgiereform handelt, denn kein einziges dieser Gebete wurde wörtlich aus dem vorherigen *Missale* oder aus älteren Sakramentaren übernommen.[73] Formular A ist besonders von der Hoffnung auf die Auferstehung geprägt, während in B und D die Bitte um Sündenvergebung mehr Gewicht hat. Allein das Formular C für die Osterzeit kennt eine *Collecta*, die ausschließlich für die Hinterbliebenen betet.[74] Anhand des Formulars A[75] wird ersichtlich, dass sich die Präsidialgebete auf ihre jeweilige liturgische Funktion beziehen: Das Tagesgebet verweist auf das österliche Mysterium von Tod und Auferstehung Jesu, weshalb der Tod in Christus auch zur Auferstehung in Christus führen möge. Das Gabengebet verwendet den klassischen Terminus vom *hostias offere pro* und bezieht sich erneut auf den Glauben des/der Verstorbenen an Christus als Erlöser, der ihm/ihr nun ein barmherziger Richter sein möge. Das Schlussgebet bezeichnet die Kommunion als *Viaticum*, stellt damit die Beziehung zum eigentlichen Sterbesakrament her und deutet die eucharistische Mahlgemeinschaft in einem eschatologischen Sinn. Anstelle der neuen *Collecta* ist wahlweise eine Variation einer traditionellen Totenoration möglich, in der die Güte Gottes als sein Proprium bezeichnet wird.[76]

71 Vgl. MB, 1159–1203. Vgl. den Beitrag von Jürgen Bärsch in diesem Band (S. 95–131).

72 Vgl. MB, 1159–1164. Das Messbuch folgt hier im Wesentlichen MRom ³2002, 1191–1195.

73 Bei der alternativen *Collecta* des Formulars A und beim Gebet *Post communionem* des Formulars B handelt es sich um traditionelle Orationen, die nur geringfügig überarbeitet wurden. Vgl. auch den Beitrag von Ansgar Franz in diesem Band (S. 383–407), der ebenfalls feststellt, dass das Gotteslob überwiegend neue oder aus dem evangelischen Bereich übernommene Lieder zum Begräbnis/Totengedenken enthält.

74 MRom ³2002, 1193: *[…] spes quoque nostra firmetur*.

75 Vgl. MRom ³2002, 1191 f.; MB, 1159 f.

76 Das Gebet fand über das Sakramentar von Saint-Denis Einzug in die römische Begräbnisliturgie, vgl. Sicard, Begräbnismesse (s. Anm. 11), 95. – Vgl. auch die Fassung in MRom 1962, 5089 (BEL.SLS 2, [116]; Johnson – Ward).

Schon diese ersten Messen am Begräbnistag zeigen, dass im Zentrum der Requiemmesse die Hoffnung auf die Auferstehung steht, die im Pascha Jesu grundgelegt ist. Die Bitte um Vergebung ist durchaus präsent, aber nicht Teil jeder einzelnen Oration. Die epikletischen Gebetsabschnitte bitten um Teilhabe an der künftigen Auferstehung, um Aufnahme in die Herrlichkeit Christi, um Genuss der ewigen Freuden, um einen gnädigen Richter, um Teilnahme am himmlischen Gastmahl, um Befreiung von den Fesseln des Todes, um Einschreibung in das Buch des Lebens, aber auch um Tilgung der Schuld, um Reinigung und Befreiung. Ein neuer Kommunionvers betont, dass die ewige Ruhe nicht *etwas* ist, das Gott verleiht, sondern *Gott selbst* ist: „Herr, du bist die Ruhe nach Arbeit und Mühen, du bist das Leben nach dem Tod. Herr, gib ihnen die ewige Ruhe."[77] Besonders die als heidnisch kritisierte,[78] zentrale (und eröffnende) Bitte der katholischen Totenliturgie um die ewige Ruhe (*Requiem aeternam …*) wird dadurch christologisch interpretiert. Die beiden Gesänge zum *Introitus* und zur *Communio* wurden – trotz ihres apokryphen Ursprungs (vgl. 4 Esr 2,34 f.) – beibehalten. Es mag an der langen Tradition, der namensgebenden Funktion des Eröffnungsverses, aber auch an den bekannten musikalischen Vertonungen liegen, die man nur als kulturprägend bezeichnen kann.

Die vier neuen Totenpräfationen atmen alle den Geist der bereits im vorkonziliaren *Missale* vorhandenen Präfation,[79] die an erster Stelle übernommen wurde. Diese fand 1919 Einzug in die römische Messliturgie.[80] Alle fünf heute erhaltenen Präfationen zählen zu den besonders freudigen und hoffnungsvollen Texten der eucharistischen Totenliturgie und sind geprägt vom Ostersieg Christi und unserer Hoffnung auf die Auferstehung. Gewiss trug der *Tonus praefationis* dazu bei, dass alles andere als die Auferstehungshoffnung als unvereinbar mit diesem liturgischen Hochgesang angesehen wurde.

Wenn auch die Gebete an sich neu komponiert wurden, schöpft deren Motivik doch aus älteren Quellen. Als Grundanliegen des Zweiten Vatikanischen

77 MB, 1167; MRom ³2002, 1200.

78 Vgl. Hans Hollerweger, Die erneuerte Begräbnisfeier, in: LJ 24 (1974) 13–30, hier: 23 f.; Franz Reckinger, Problematische „ewige Ruhe", in: Gd 5 (1971) 143.

79 Dabei handelt es sich um eine Überarbeitung einer Präfation, wie sie frühere diözesane Messbücher bereits besaßen, vgl. etwa Missale Parisiense anno 1738 publici iuris factum, hg. v. Cuthbert Johnson – Anthony Ward (BEL.S 1), Rom 1993, 1261 (Nr. 296). Vorläufer des Textes können im ambrosianischen, römischen und altspanischen Ritus gefunden werden, doch weist Vieles auf einen altspanischen Ursprung hin, der in einen römischen „Präfationsrahmen" gezwängt wurde, vgl. Johannes Brinktrine, Die neue Präfation in den Totenmessen, in: ThGl 11 (1919) 242–245; Thierry Maertens – Louis Heuschen, Die Sterbeliturgie der katholischen Kirche. Glaubenslehre und Seelsorge, Paderborn 1959, 160, Anm. 163.

80 Vgl. Sacra Congregatio Rituum, Praefationes in Missali Romano inserendae (1. Mai 1919), in: AAS 11 (1919), 190 f., hier: 190.

Konzils hinsichtlich der Totenliturgie wurde formuliert, sie solle „deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken" (SC 81). Dies wurde als Argument gegen den „düsteren Ton"[81] der Requiemmesse verstanden, weshalb all jene liturgischen Texte ausscheiden sollten, „die an einer gewissen negativen Spiritualität mittelalterlichen Geschmacks leiden"[82]. Es sei angemerkt, dass die lateinische *paschalis indoles* das *ganze* Paschamysterium Christi, vom Leiden über das Kreuz bis zur Auferstehung umfasst, während das deutsche Wort *österlich* nur das Ziel des Pascha Christi, die hoffnungsvolle Freude der Auferstehung, beschreibt.[83]

Daneben forderte die Liturgiekonstitution eine eigene Messe für das Kinderbegräbnis.[84] Das heutige Messbuch enthält je ein Formular für getaufte und ungetaufte Kinder, wobei für die getauften Kinder noch drei zusätzliche Orationen zur Wahl stehen. Nach alter Tradition wird niemals für ein getauftes Kind, sondern um Trost für die Hinterbliebenen und ein Wiedersehen im Himmel gebetet. Über das ewige Heil des Kindes herrscht Gewissheit.[85] Auch in den Gebetstexten für ein ungetauftes Kind fehlt die Bitte für das verstorbene Kind, wobei an der Stelle der sicheren Heilsgewissheit die Hoffnung auf das Erbarmen Gottes steht.[86] Gerade in den Gebetstexten für verstorbene Kinder fällt die ausschmückende, pastorale Sprache der deutschen Übertragung im Vergleich zur *gravitas romana* auf.[87]

81 Vgl. Josef A. Jungmann, Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie, SC 81, in: LThK² Vat.II 1, 74.

82 Annibale Bugnini, Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament [dt. Ausgabe hg. v. Johannes Wagner], Freiburg i. Br. 1988, 807.

83 Vgl. Ludwig Bertsch, Befähigung zur Trauer. Die kirchliche Liturgie zu Sterben, Begräbnis und Totengedächtnis – eine Möglichkeit der Trauerarbeit der Angehörigen, in: Hansjakob Becker u. a (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, Bd. 2 (PiLi 4), St. Ottilien 1987, 903–920, hier: 912 f. Vgl. auch Franz, Begräbnisliturgie (s. Anm. 15), 208: „[W]enn Pascha ‚Übergang' bedeutet, dann gehören zum Pascha wesentlich auch Angst, Leiden und Klage."

84 Vgl. SC 82 (DEL 1, 82). Der mittelalterliche Ritus des Kinderbegräbnisses wurde zwar stets in österlicher Freude gefeiert, kannte aber kein eigenes Messformular, da die Totenmesse allein unter dem Gesichtspunkt der Fürbitte gesehen wurde, vgl. Jungmann, Kommentar zu SC 82 (s. Anm. 81), 74.

85 Vgl. MB, 1200–1202.

86 Vgl. MB, 1202 f.

87 Vgl. etwa MRom ³2002, 1195: *Haec munera tibi, Domine, oblata sanctifica, ut, quem parentes a te donatum tibi reddunt infantem, ipsum laeti in regno tuo mereantur amplecti*. Das deutsche Messbuch formuliert: „Herr, unser Gott, heilige die dargebrachten Gaben und tröste die Trauernden durch die Kraft dieses Opfers. Laß die Eltern ihr Kind in der Ewigkeit wiedersehen, das sie jetzt deiner väterlichen Liebe anvertrauen." (MB, 1200).

## Ein Blick zurück: Die tridentinischen Totenmessen

Der Ausgangspunkt für die Reform der eucharistischen Totenliturgie war der Stand des *Missale Romanum* von 1962,[88] welches die tridentinischen Texte von 1570[89] beibehalten hatte. Die Orationen der tridentinischen Begräbnismesse, die schon im ersten gedruckten *Missale* der Römischen Kurie von 1474 enthalten waren,[90] sind dem *Vetus Missale Lateranense*[91] entnommen.[92] Innerhalb der unübersehbaren Vielzahl mittelalterlicher Totenmessen lässt sich dieses *Requiem-aeternam*-Messformular ab dem 12. Jahrhundert nachverfolgen, wenngleich die genauen Ursprünge im Dunkeln liegen.[93] Eine Zusammenschau der zeitgenössischen Texte zeigt, dass die schöpferische Phase von liturgischen Gebeten längst abgeschlossen war und man lediglich aus älteren Quellen Formulare mit geringfügigen Änderungen zusammenstellte.[94] Die drei Gebete[95] sind im Vergleich mit der heutigen Totenliturgie deutlich weniger christologisch geprägt und wirken religiös archaischer. Besonders die erste Oration beschreibt Gott als erbarmenden und verschonenden Gott, nicht aufgrund heilsgeschichtlicher Zeugnisse, sondern weil es sein *proprium* sei. Der Tod des Christen wird weniger als Schicksalsschlag für die Angehörigen, sondern als Wille Gottes verstanden, der die dahingeschiedene Seele weder „in die Hände des Feindes übergeben" noch „für immer vergessen" möge. Die Engel erscheinen als Wegbegleiter ins Paradies. Die Hoffnung auf und der Glaube an Gott ist der Grund, weshalb die Seele nicht die Höllenqualen erleiden, sondern die ewigen Freuden genießen möge. Die *Secreta* und die *Postcommunio* bitten um Versöhnung, Reinigung und die ewige Ruhe.

Besonders fällt im tridentinischen Formular das Offertorium auf.[96] Dieser Text wurde erst durch das *Missale* von 1570 prägend für die römische Totenliturgie, zuvor existierten weitere alternative Offertoriumsgesänge. Die an Christus gerichtete Bitte, die Seelen der Verstorbenen von den Qualen der Hölle (*de p[o]enis inferni*), den Tiefen der Unterwelt (*de profundo lacu*) und dem Rachen

88 Vgl. MRom 1962, 5088–5190 (BEL.S 2, [116]–[128]; Johnson – Ward).

89 Vgl. MRom 1570, 4182–4265 (MLCT 2, 649–659; Sodi – Triacca).

90 Missalis Romani editio princeps Mediolani Anno 1474 prelis mandata (Missale secundum consuetudinem Romanae Curiae), hg. v. Anthony Ward – Cuthbert Johnson (BEL.SLS 3), Rom 1996, 330–332 (Nr. 3150. 3162. 3164).

91 Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense. Archivii Basilicae Lateranensis. Codex A65 (olim 65), hg. v. Shin-Ho Chang (MSIL 20), Vatikanstadt 2002, Nr. 1274–1311.

92 Vgl. Placide Bruylants, Les oraisons du Missel Romain. Texte et histoire, 2 Bde. (Études liturgiques 1,1–1,2), Löwen 1952 [Nachdruck: Löwen 1965], hier: Bd. 1, 199.

93 Vgl. Maertens – Heuschen, Sterbeliturgie (s. Anm. 79), 107.

94 Vgl. Bruylants, Oraisons 1 (s. Anm. 92), bes. 198–205.

95 Vgl. MRom 1570, 4194. 4200. 4202 (MLCT 2, 651 f.; Sodi – Triacca).

96 Vgl. MRom 1962, 5096 (BEL.SLS 2, [118]; Johnson – Ward).

des Löwen (*de ore leonis*) zu bewahren, damit der Tartarus sie nicht verschlinge (*ne absorbeat eas tartarus*),[97] galt zu dieser Zeit längst als theologisch bedenklich aufgrund der mangelnden Differenzierung von zeitlicher Läuterung und ewiger Verdammnis.[98] Nach der jüngsten Liturgiereform fiel die Entscheidung leichter, diesen traditionellen Gesang nicht mehr aufzunehmen, da die erneuerte Messliturgie keine Antiphon zum Offertorium mehr vorsah.[99]

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Sequenz *Dies irae*. Noch kurz vor Trient ist vielen Messbüchern eine Sequenz für die Totenmessen unbekannt, doch wird sie sich bald zum „kulturell folgenreichste[n] und darum berühmteste[n] Reimgebet des lateinischen Mittelalters“[100] entwickeln.[101] Betrachtet man den Text in seiner liturgischen Endgestalt, dominiert die Bitte um Rettung im apokalyptischen Endgericht vor der ewigen Verdammnis (*Ne perenni cremer igne*, Str. 15). Der Text unterscheidet nicht streng theologisch zwischen individuellem und allgemeinem Gericht, was für die poetische Gattung auch nicht zu erwarten ist. Die Lage des *miser* ist indes nicht so schlecht, wie es die Anfangsworte der Sequenz vermuten ließen. Vertrauensvoll weiß er [sc. der *miser*] um die Liebe Christi und die Sühnekraft seines Kreuzesopfers,[102] und mit Blick auf Jesu biblisch bezeugtes Handeln kann er hoffnungsvoll bekennen, dass Jesus auch ihm Hoffnung geschenkt habe (*Mihi quoque spem dedisti*, Str. 13). Die Sequenz handelt weder vom Nachlass einzelner Sünden noch von einer Verkürzung der Läuterung, als vielmehr von der Rechtfertigung des sündigen Menschen durch die Gnade Christi (*salvas gratis*, Str. 8), um am Tag des Endgerichts zu den

97 MRom 1570, 4188 (MLCT 2, 650; Sodi – Triacca).

98 Zur Diskussion über diesen Text vgl. Hubert Jedin, Konzil von Trient, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1970, 84–87; Ludwig Ott, Eschatologie. In der Scholastik (HDG 4/7b), Freiburg i. Br. u. a. 1990, bes. 3–19. 85–94; Joseph Stiglmayr, Das Offertorium in der Requiemmesse und der „Seelendurchgang“, in: Der Katholik 93 (1913) 248–255; Adolf Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Freiburg i. Br. u. a. 1902 [Nachdruck: Bonn 2003], 223.

99 Unter den musikalischen Stücken zum Offertorium wird es weiterhin an erster Stelle genannt, vgl. Ordo Cantus Missae. Editio typica altera, Vatikanstadt 1987, 143 (Nr. 394).

100 Fidel Rädle, Dies irae, in: Hansjakob Becker u. a. (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, Bd. 1 (PiLi 3), St. Ottilien 1987, 331–340, hier: 334.

101 Zur Geschichte des *Dies irae* vgl. Jürgen Bärsch, Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche (LQF 90), Münster 2004, 234 f.; Ansgar Franz, „Dies irae, dies illa“. Der Zorn, das Gericht und die Gnade, in: Liturgie und Kultur 3/3 (2012) 14–28; Rädle, Dies irae (s. Anm. 100), 331–340; Alex Stock, „Dies irae“. Zu einer mittelalterlichen Sequenz, in: Jan. A. Aertsen – Martin Pickavé (Hgg.), Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 29), Berlin – New York 2002, 279–291; Kees Vellekoop, Dies ire dies illa. Studien zur Frühgeschichte einer Sequenz (Utrechtse Bijdragen tot de muziekwetenschap 10), Bilthoven 1978.

102 Vgl. Str. 10: *Quaerens me sedisti lassus, / Redemisti crucem passus; / Tantus labor non sit cassus*.

Auserwählten gerechnet zu werden. Trotz ihrer kulturellen Bedeutung galt die Totensequenz als „prominentester Repräsentant eines Todesdenkens [scil. des finster-mittelalterlichen], hinter das man in ein frühzeitliches Licht zurückzukehren suchte“[103], sodass sie 1970 aus dem *Missale Romanum* gestrichen wurde.[104] Heute wird sie aus gutem Grund nicht mehr einseitig als düsterer Drohgesang verstanden, sondern es wird das tiefe Vertrauen auf die Gnade Christi als innerster Kern dieses poetischen Stückes erkannt.[105]

Die einstige Absolution mit *Libera*-Gebet[106] am Ende des *Requiem* wurde 1969 durch eine „Letzte Anempfehlung und Verabschiedung“ (*Ultima commendatio et valedictio*) ersetzt,[107] die „kein Reinigungsritus“ mehr sei, „sondern ein wirklicher Abschiedsgruß, ein Gruß der christlichen Gemeinde an eines ihrer Mitglieder vor der Beisetzung“[108]. Die erneuerte Begräbnisordnung erwähnt explizit die alte Gewohnheit des Opfergangs innerhalb der Begräbnismesse, gibt jedoch keine weiteren Anweisungen dafür.[109] Die Farbe Schwarz kann durch Violett ersetzt werden,[110] die Osterkerze verkündet neben dem Sarg die Hoffnung auf den Sieg Christi über den Tod und das Halleluja wurde vorsichtig in die lateinischen Totenmessen eingeführt,[111] was im deutschen Sprachraum

103 Stock, Dies irae (s. Anm. 101), 280.

104 Dennoch lebt das *Dies irae* in der erneuerten römischen Liturgie fort in der *Liturgia Horarum* als Hymnus in der letzten Woche des Kirchenjahres (vgl. Officium Divinum: Liturgia horarum iuxta ritum romanum. Editio typica altera, Bd. 4, Vatikanstadt 1987, 489–491), im dt. Stundengebet als zweite Lesung der Lesehore am Allerseelentag (vgl. Die Feier des Stundengebetes: Lektionar [...], Heft 1/8, Einsiedeln u. a. 1979, 264–266).

105 Vgl. etwa Franz, Dies irae (s. Anm. 101), 14–28.

106 Vgl. Rituale Romanum. Editio princeps 1614, hg. v. Manlio Sodi – Achille M. Triacca (MLCT 5), Vatikanstadt 2004, 113 (Nr. 472).

107 Vgl. Rituale Romanum: Ordo exsequiarum. Editio typica, Vatikanstadt 1969, 21–23 (Nr. 46–50) (im Folgenden: OExs 1969).

108 Bugnini, Liturgiereform (s. Anm. 82), 810; vgl. auch OExs 1969 (s. Anm. 107), 9 (Praenot. 10).

109 Vgl. OExs 1969 (s. Anm. 107), 21 (Nr. 43); ebenso in: Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebiets, hg. i. A. d. Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln u. a. 1972, 31 (Nr. 6); F.Begräbnis ²2009, 34 (Nr. 51); Manuale 2012, 19 (Nr. 47).

110 Zur Diskussion um die liturgische Trauerfarbe vgl. Jürgen Bärsch, Die nachkonziliare Begräbnisliturgie. Anmerkungen und Überlegungen zu Motiven ihrer Theologie und Feiergestalt, in: Albert Gerhards – Benedikt Kranemann (Hgg.), Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft (EThS 30), 62–99, hier: 79–83.

111 Vgl. OExs 1969 (s. Anm. 107), 21 (Nr. 40); F.Begräbnis ²2009, 34 (Nr. 51); Manuale 2012, 44 (Nr. 30). Letztendlich hatte das *Halleluja* bereits 1967 mit dem *Graduale simplex* im Stillen Einzug in die Begräbnismesse erhalten, vgl. Graduale Simplex. In usum minorum ecclesiarum, Vatikanstadt 1967, 373–35.

mit einer noch größeren Zurückhaltung rezipiert wurde.[112] Die mittelalterlichen Eigenriten der Totenmesse wie das Entfallen von Segnungshandlungen, der Verzicht auf das *Gloria Patri*, die Unterlassung der *Pax* und das modifizierte *Agnus Dei* sind mit der jüngsten Liturgiereform allesamt entfallen, sodass heute gilt: „die Totenmesse ist keine andere Messe, als sie sonst gefeiert wird"[113].

## Exkurs in andere westliche Riten

Neben dem römischen Ritus kennt die lateinische Kirche andere Liturgien, die teilweise als Ausdrucksformen (*Usus*), teilweise als eigene Riten bezeichnet werden[114] und weitere Besonderheiten im Hinblick auf das eucharistische Totengedächtnis aufweisen. Mit der altgallischen Liturgie, der altspanischen Liturgie und dem Messritus von Zaire werden exemplarisch eine untergegangene, eine bestehende und eine neu geschaffene Ausdrucksform westlicher Liturgie gewählt.

### *Altgallische Liturgie*

Unter der altgallischen Liturgie versteht man jene Form des christlichen Gottesdienstes, die im Raum Gallien gefeiert wurde, bis sie auf Einfluss der Karolinger im 8. Jahrhundert mehr und mehr von der römischen beeinflusst und schließlich sogar verdrängt wurde.[115]

Die bedeutende Messerklärung,[116] die Bischof Germanus von Paris (496–576) zugeschrieben wurde, jedoch ins 7. oder 8. Jahrhundert zu datieren ist, überliefert eine schlichte, allegorische Deutung des namentlichen Totengedächtnisses anhand der Diptychen, das vor dem Hochgebet stattfand und durch ein *post-nomina*-Gebet im Rahmen des Offertoriums vom Zelebranten

112 Während im latinischen Lektionar stets das *Alleluia* als Evangelienruf angegeben ist (vgl. Missale Romanum: Lectionarium, Bd. 3, Vatikanstadt 1972, 912–931), sieht die deutschsprachige Ausgabe einen Christusruf vor. Nur zu Beginn findet sich der versteckte Hinweis, außerhalb der Fastenzeit könne der Ruf durch das Halleluja ersetzt werden, vgl. Die Feier der Heiligen Messe: Messlektionar […], Bd. 7, Einsiedeln u. a. 1986, 452; Die Feier der Heiligen Messe: Lektionar […], Bd. 7, Freiburg i. Br. u. a. 2020, 463.

113 Rupert Berger, Die Begräbnismesse, in: Gd 5 (1971) 139 f., hier: 140.

114 Vgl. dazu Hans-Jürgen Feulner, „Anglican Use of the Roman Rite"? The Unity of the Liturgy in the Diversity of Its Rites and Forms, in: Antiphon 17 (2013) 31–72, bes. 34–52.

115 Vgl. Meyer, Eucharistie (s. Anm. 55), 154 – 157; Els Rose (Hg.), Missale Gothicum. E codice Vaticano Reginensi latino 317 editum (CCSL 159/4), Turnhout 2005, 11–328, bes. 190–193; Klaus Gamber, Die Meßfeier nach altgallikanischem Ritus. Anhand der erhaltenen Dokumente dargestellt (SPLi 14), Regensburg 1984; Cyrille Vogel, Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources, Washington, DC 1986, 275–277.

116 Ps.-Germanus Parisiensis, Epistolae de ordine sacrae oblationis et de diversis charismatibus ecclesiae, hg. v. Philippe Bernard (CCCM 187), Turnhout 2007, 335–365.

abgeschlossen wurde. Dabei nennt die *Expositio* zwei Besonderheiten: [117] Zum einen handelt es sich explizit um ein Gedächtnis für *Tote*, was für die westlichen Liturgien untypisch ist.[118] Zum anderen wird es durch den Ritus des vollständigen Aufdeckens der Opfergaben unterstrichen. Die Deutung der *Expositio* und das folgende Halleluja verleihen diesem Totengedächtnis einen österlichen Charakter, da es mit der Auferstehung Christi und dem Eingeschrieben-Sein in das Buch des Lebens assoziiert wird.[119] So wird „eine Art himmlische Analogie zur irdischen Liturgie"[120] erbeten. Diese auf kanonische und apokryphe Schriften zurückgehende Vorstellung eines *Liber vitae*[121] wurde schon zur Zeit der Kirchenväter nicht wörtlich verstanden, als ob Gott aus Vergesslichkeit erinnert werden müsste, sondern etwa von Augustinus mit Gottes Vorherwissen gleichgesetzt.[122]

Die wichtigste Quelle für die Totenmessen der altgallischen Liturgie, das *Bobbio-Missale* (GaB), überliefert nur zwei Messen für Verstorbene: Eine *Missa sacerdotis defuncti*[123] und eine *Missa pro defunctis,*[124] worauf fünf weitere Orationen für Verstorbene folgen.[125] Die Gebete der ersten Totenmesse sind zu einem großen Teil mit Gebeten aus dem *Gelasianum Vetus* und dem *Veronense* identisch. Im zweiten Formular fällt auf, dass – im Vergleich zu den römisch-fränkischen Sakramentaren – die Bitte um Sündenvergebung weniger zentral ist.[126]

Das aus der *Expositio* bekannte Motiv vom Eingeschrieben-Sein im Buch des Lebens findet sich nicht nur in den Totenmessen,[127] sondern auch in

117 Ps.-Germanus Parisiensis, Ep. 1,18 (CCCM 187, 348; Bernard): *Nomina autem defunctorum ideo hora illa recitantur qua palleo tolletur, quia tunc erit resurrectio mortuorum, quando adueniente Christo caelum sicut liber plicabitur*.

118 Vgl. Edward C. Ratcliff (Hg.), Expositio antiquae liturgiae Gallicanae (HBS 98), London 1971, 13, Anm. 1.

119 Vgl. etwa die *Collectio post nomina* im sog. *Missale Gothicum*: GaG 376 (CCSL 159/4, 494; Rose): *[…] et nomina eorum, quae recitata sunt, in libro uitae ceneas deputare*.; Gamber, Altgallikanischer Ritus (s. Anm. 115), 38.

120 Angenendt, Toten-Memoria (s. Anm. 15), 182. Ähnlich auch Els Rose, Inscribed in the Book of Life. Liturgical Commemoration in Merovingian Gaul, in: Bonnie Effros – Isabel Moreira (Hgg.), The Oxford Handbook of the Merovingian World, New York 2020, 1012–1030, bes. 1018–1020.

121 Vgl. Jes 4,3; 65,6; Ps 69,29; Das äthiopische Henochbuch 47,3 (JSHRZ 5/6, 589; Uhlig); Dan 12,1; Phil 4,3; Offb 17,8; 20,12.15.

122 Vgl. Augustinus, De civitate Dei 20,15 (CCSL 48, 726; Dombart – Kalb); Angenendt, Toten-Memoria (s. Anm. 15), 195.

123 GaB 524–529 (HBS 58, 161 f.; Lowe).

124 GaB 530–534 (HBS 58, 162 f.; Lowe).

125 GaB 535–539 (HBS 58, 162 f.; Lowe).

126 Ein solches Gebet findet sich nur an zwei Stellen, vgl. GaB 533 f. (HBS 58, 163; Lowe).

127 Vgl. GaB 527 (HBS 58, 161; Lowe).

*post-nomina*-Gebeten anderer Messformulare, wo teilweise eine namentliche Nennung der Toten vorgesehen ist.[128] An anderer Stelle des *Bobbio-Missale* ist bereits der Schritt weg vom namentlichen Gedächtnis hin zu einem schlichten Verweis auf ein Buch vollzogen.[129] Hier lässt sich die Tendenz erkennen, dass Gebete für größere Gruppen Lebender und Verstorbener zu verrichten waren, die explizit danach verlangt hatten und schriftlich verzeichnet waren. Aus praktischen Gründen war eine namentliche Erwähnung nicht mehr möglich, weshalb man sich darauf beschränkte, das Buch auf den Altar zu legen und an der Stelle des einst namentlichen Gedenkens darauf zu verweisen. Die Notwendigkeit eines eigens dafür vorgesehenen Messformulars ergibt sich aus der karolingischen Liturgiereform, als der altgallische Brauch, im Gebet vor der Opferung die Intentionen der *offerentes* namentlich zu nennen, im Zuge der Romanisierung verboten wurde.[130] Fortan sollten derartige Votivmessen, bei welchen in den Orationen für die entsprechenden Personengruppen gebetet wurde und die besonders in den Klöstern an Bedeutung gewannen, die *post-nomina*-Gebete mit Namensnennung des *offerens* und seiner/ihrer Intention ersetzen.[131] Darüber hinaus war eine namentliche Nennung im Hochgebet möglich, nicht mehr jedoch die altgallische Verbindung mit der Gabenprozession, die eine eigene Ausdrucksstärke besaß.[132]

Insofern zeigt die altgallische Liturgie die Problematik eines quantitativen Anstiegs der Totengedächtnisse, wodurch die individuelle Beziehung verloren geht und das einstige namentliche Verlesenen der Toten dem Verweis auf ein Buch *ante altare* weicht. Die Priester verpflichten sich im Sinne eines tariflichen Vertrags für das Gebet, wobei es nur eine untergeordnete Rolle spielt, ob die entsprechende Person noch am Leben ist, sodass in Messen *pro vivis et defunctis* gleichermaßen für diese gebetet werden kann.[133]

128 So in der *Missa omnimoda*, vgl. GaB 416 (HBS 58, 123 f.; Lowe).

129 Etwa in der *Missa pro uiuos et defunctis*, vgl. GaB 438–440 (HBS 5, 130 f.; Lowe), die sich – weiter ausgestaltet – in zahlreichen späteren Sakramentaren und Totengedenkbüchern finden wird, vgl. Angenendt, Toten-Memoria (s. Anm. 15), 181.

130 Karl der Große ordnete in seiner *Admonitio* im Jahr 789 an, *ut nomina publice non recitentur ante precem sacerdotalem* (Admonitio generalis 54, hg. v. Hubert Mordek u. a. [MGH.FU 16], Hannover 2012, 206]). Bereits davor war Kritik am gallischen Brauch der Namensnennung vor dem Hochgebet geäußert worden, vgl. Rose, Book of Life (s. Anm. 120), 1015 f.

131 Vgl. Angenendt, Toten-Memoria (s. Anm. 15), 180–184; ebd., 192 f.

132 Vgl. Rose, Book of Life (s. Anm. 120), 1015.

133 Vgl. weiterführend Arnold Angenendt, Pro vivis et defunctis. Geschichte und Wirkung einer Meßoration, in: Ders., Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas Flammer – Daniel Meyer (Ästhetik – Theologie – Liturgik 35), Münster $^{2}$2005, 385–395; Ders., Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: ebd., 111–190.

*Altspanische Liturgie*

Die altspanische oder – seit dem 16. Jahrhundert – mozarabische Liturgie weist in Stil und Aufbau Ähnlichkeiten mit der altgallischen auf. Wichtigster Zeuge ist der toledische *Liber mozarabicus sacramentorum* (LM)[134] aus dem 9. Jahrhundert, dessen Gebetstexte zum Teil aus spätantiker Zeit stammen, sowie der *Liber ordinum mozarabicus* (LOMoz).[135] Trotz der arabischen Invasion im frühen 8. Jahrhundert blieb die Eigenständigkeit der spanischen Liturgie gewahrt, bis diese Ende des 11. Jahrhunderts von der römischen verdrängt wurde. Ihr Überleben wurde durch die Herausgabe des *Missale mixtum* (MMix)[136] durch den toledischen Erzbischof, Francisco Jiménez de Cisneros (1436–1517), im Jahr 1500 gesichert. Mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden in Spanien Bestrebungen zu einer Erneuerung der altspanischen Liturgie, sodass 1988 ein *Missale Hispano-Mozarabicum* (MMoz)[137] von der Gottesdienstkongregation konfirmiert wurde.[138]

Exemplarisch für die Totenmessen der mozarabischen Tradition im *Liber ordinum* sei der Blick auf die *Missa generalis defunctorum* gerichtet.[139] In ausschweifender Weise ohne jegliche *gravitas romana* bewegen sich die Gebete hin und her zwischen dem Abschiednehmen und dem Fortleben, der Bitte für die Verstorbenen und die hiesige Gemeinde, der Vergebung der Schuld und dem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, dem Gefühl der Traurigkeit und der Freude auf das ewige Leben. Auch der Glaube an die Wirksamkeit des Messopfers und das Gebet für die Seelenruhe findet sich hier.[140] Das Gebet *post Sanctus* entfaltet eine Theologie des Interims, wobei nicht nur das Bild vom Seelenschlaf bis zur Auferstehung bemüht, sondern auch um Bewahrung der Seelen vor der

134 Vgl. Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes, hg. v. Marius Férotin (MEL 6), Paris 1912 [Nachdruck: Rom 1995 (BEL.SL 4; EL 78)].

135 Vgl. Le liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle, hg. v. Marius Férotin (MEL 5), Paris 1904 [Nachdruck: Rom 1996 (EL 83; BEL.SL 6)].

136 Vgl. Liturgia Mozarabica secundum regulam Beati Isidori […] Missale mixtum, in: PL 85, 109–1036.

137 Vgl. Missale Hispano-Mozarabicum, hg. v. Conferencia Episcopal Española, Toledo 1991.

138 Vgl. Gamber, Codices (s. Anm. 18), 194–205; Meyer, Eucharistie (s. Anm. 55), 158 f.; Joachim Conrad, Die altspanische Liturgie in Toledo als Ausdrucksform mittelalterlichen Landeskirchentums, in: JLH 41 (2002) 55–67; Archdale A. King, Liturgies of the Primatial Sees, London u. a. 1957, 457–628.

139 LOMoz 41 (MEL 5, 417–423; Férotin).

140 Vgl. etwa die *inlatio*, die in ausschweifender Stilistik formuliert: *Nobis sublati, in se translati, ad te prolati, tuo iure uiuunt, qui nostro tempore defecerunt* (LOMoz 41: MEL 5, 420; Férotin).

Hölle gebetet wird.[141] Das Gebet *ad orationem [Dominicam]* bittet sowohl für die Lebenden als auch für die Verstorbenen um Befreiung von den Fesseln des Tartarus.[142] Im Vergleich zu römischen Gebeten wird seltener explizit für die *anima* des/der Verstorbenen gebetet. Wie in der altgallischen Liturgie begegnet häufig das Bild vom Buch des Lebens, in welches die Genannten verzeichnet sein mögen.[143]

Bis ins *Missale Mixtum* aus dem Jahr 1500 konnte sich in der altspanischen Liturgie ein antikes Element erhalten, wenn es im Gebet für die Toten gleichermaßen Bekenner und gewöhnliche Verstorbene aufzählt.[144] Es ist ein Erbe der altkirchlichen Theologie, bei der lediglich Apostel und Märtyrer angerufen werden, während für die restlichen Verstorbenen gebetet wird.[145] Die strikte Trennung von Heiligenverehrung und Gebet für die anderen Toten ist noch nicht in aller Klarheit vollzogen. Erst die revidierte Ausgabe des *Missale Hispano-Mozarabicum* von 1991 trennt zwischen dem *Gedächtnis* (*facientes commemorationem*) der Apostel, Märtyrer und Bekenner[146] auf der einen Seite und dem anschließenden *Gebet* (*offert*) für die übrigen Verstorbenen.[147] Hier zeigt sich eine sehr spät vollzogene Präzisierung der *lex orandi*, die auf dogmatische Einwände zurückzuführen ist.

Als letzte Besonderheit der altspanischen Liturgie sei der Brauch der Brotbrechung in neun Teile und die kreuzförmige Anordnung derselben auf der Patene erwähnt.[148] Die Ähnlichkeit mit der byzantinischen Proskomidie liegt auf der Hand, doch wird in der altspanischen Liturgie keines der Fragmente auf die Toten hin gedeutet. Erst bei der Vermischung, wenn die Partikel *regnum* über den Kelch gehalten und anschließend hineingegeben wird, betet der Priester um Ruhe für die verstorbenen Gläubigen.[149]

141 Vgl. LOMoz 41 (MEL 5, 421 f.; Férotin).

142 Ebd. (MEL 5, 423; Férotin).

143 Vgl. etwa die entsprechenden Gebete in MMix (PL 85, 225B; 483A) am Sonntag vor Epiphanie und am Osterfest.

144 Vgl. MMix (PL 85, 545 f.): *pro spiritus pausantium. Hilarii, Athansasii, […]. Et omnium Pausantium*.

145 Vgl. King, Liturgies of the Primatial Sees (s. Anm. 138), 556 f.

146 Vgl. MMoz 1991, 68 f.: *Facientes commemorationem beatissimorum Apostolorum, et Martyrum […]. Et omnium Martyrum. Item Confessorum Hilarii, […]. Et omnium Confessorum*.

147 Ebd., 69: *Offert Ecclesia Dei sancta Catholica pro animabus omnium pausantium, ut eos Dominus inter agmina beatorum propitius collocare dignetur*.

148 Vgl. King, Liturgies of the Primatial Sees (s. Anm. 138), 615–620. Der Ritus gehörte auch zur Altgallischen und Keltischen Liturgie.

149 Vgl. MMix (PL 85, 119B); MMoz 1991, 77–79. Vgl. dazu auch den Beitrag von Elias Haslwanter in diesem Band (S. 223–248).

*Römischer Messritus für die Diözesen von Zaire*

Neben der untergegangenen altgallischen Tradition und der altspanischen Liturgie, die an wenigen Orten Spaniens ein Schattendasein fristet, kennt die lateinische Liturgie weitere Ausdrucksformen neuerer Zeit wie den französischsprachigen Römischen Messritus für die Diözesen von Zaire, der 1988 von der Gottesdienstkongregation bestätigt wurde.[150]

Das Totengedenken im Eucharistischen Hochgebet von Zaire ist eine Synthese aus dem zweiten und vierten Hochgebet.[151] Eine Besonderheit stellt jedoch das anfängliche *Sich-in-die-Gegenwart-Gottes-Stellen* dar, wozu der Priester spricht:

> „Vereinigen wir uns mit allen Jüngern Christi, die diese Erde verlassen haben und die ausruhen von ihren Mühen bei Gott. Vereinigen wir uns mit all jenen, die, auch wenn sie zu ihren Lebzeiten Christus nicht gekannt haben, doch mit aufrichtigem Herzen Gott gesucht haben. Mit seiner Hilfe haben sie seinen Willen erfüllt und sind bei ihm. Mit allen, die im Frieden Schlafen, bilden wir eine einzige Familie. Möge diese Eucharistiefeier uns alle zu einer Familie versammeln vor Gott."[152]

Nach einem Augenblick der Stille folgt eine Anrufung nach Art der Allerheiligenlitanei, worauf die Gemeinde stets mit „Sei(d) mit uns" antwortet. Dabei werden nicht nur Maria und verschiedene Stände der Heiligen angerufen, sondern auch „Ihr, unsere rechtschaffenen Ahnen"[153]. Diese Anrufungen stehen in enger Verbindung zum Ahnenkult, der bereits 1982 durch die Approbation eines Heimholungsritus (KurovaGuva-Ritus) für die Shona in Simbawe Aufnahme in die katholische Liturgie fand.[154]

Die *Présentation* des Zairer Messritus sieht diesen Ritus in der *Communio Sanctorum* theologisch begründet, die Bestandteil aller eucharistischen Liturgien

150 Vgl. Missel Romain pour les Diocèses du Zaïre, hg. v. Conférence épiscopale du Zaïre, Kinshasa 1989. Vgl. außerdem die ausführliche Veröffentlichung des Missionswissenschaftlichen Instituts *Missio* unter Leitung von Ludwig Bertsch, Der neue Meßritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie (TDW 18), Freiburg i. Br. u. a. 1993. Sie beinhaltet u. a. die im Folgenden zitierte Übersetzung des *Römischen Meßbuchs für die Diözesen Zaires* [MB-Zaire], 67–100, sowie eine Übersetzung der *Présentation de la liturgie de la messe* (5. Juli 1989), 24–65.

151 Vgl. MB-Zaire, 49 (TDW 18, 85; Bertsch).

152 MB-Zaire, 6 (TDW 18, 69; Bertsch).

153 MB-Zaire, 7 (TDW 18, 69 f.; Bertsch). Vgl. Missel Romain (s. Anm. 150), 87: „Vous, nos ancêtres au coeur droit, R/ Soyez avec nous."

154 Vgl. Gabriele Röhrig, Die Heimholung der Toten. Christliche Ahnen(ver)ehrung bei den Shona in Zimbawe, in: Hansjakob Becker u. a (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, Bd. 2 (PiLi 4), St. Ottilien 1987, 1227–1247. In diesem Ritus wird nicht nur für den Verstorbenen gebetet, sondern er selbst wird gebeten, Fürsprache für die Lebenden bei Christus einzulegen und für seine Familie zu sorgen.

sei.[155] Die Anrufung der Ahnen, die redlichen Herzens waren, liege „auf der gleichen Linie, insbesondere im Hinblick auf das menschliche und religiöse ‚Ideal', das sie vor allem für ihre Nachkommen darstellen, und die Lebensgemeinschaft, die sie mit ihnen und letztendlich mit der ganzen Familie der Seligen und Freunde Gottes im Himmel und auf Erden verbindet"[156]. Der Titel „Ahne" sei im afrikanischen Kontext eine Ehrenbezeichnung, die auf einen gerechten, gottesfürchtigen Vorfahren mit hoher Bedeutung für die Gesellschaft und den Glauben beschränkt sei. Ihre Verehrung erscheine „als eine Weise des Zugangs zum Göttlichen durch die Fürsprache, die die rechtschaffenen Ahnen insbesondere für ihre Nachkommen bei Gott einlegen"[157]. Daher sei beim Ritus des *Sich-in-die-Gegenwart-Gottes-Stellens* zu Beginn der Eucharistiefeier „die Anrufung der rechtschaffenen Ahnen, die kraft der Verdienste Christi mit Gott verbunden sind, gerechtfertigt, so wie die römische Liturgie von alters her Abels, des Gerechten, Abrahams und Melchisedeks gedenkt"[158].

Dabei können einige theologische und praktische Schwierigkeiten nicht übersehen werden, welche der Ahnenkult in so enger Verbindung zur Heiligenverehrung mit sich bringt.[159] Gerade in Hinblick auf vergangene ethnische Konflikte mag jemand für die einen als rechtschaffener Ahne gelten, der für andere das genaue Gegenteil darstellt. Will man die Ahnen so weit in die Nähe der Heiligen rücken, sind ferner die geltenden Kriterien eines Ahnen wie der natürliche Tod oder die angemessene Bestattung – gerade in Hinblick auf das christliche Martyrium – zu hinterfragen.[160] Die Liebe innerhalb der *Communio Sanctorum*, die den Tod überwindet, findet von den Anfängen des Christentums an Ausdruck im Gebet *füreinander* (*orare pro*). Gerade dieses Gebet wird den Ahnen im Ritus von Zaire vorenthalten. Ein möglicher Weg, der die zentralafrikanische Spiritualität berücksichtigt, könnte ein Gebet für die Ahnen sein, das durchaus ihre großen Verdienste dankbar herausstellt, wie es bei den Orationen für verstorbene Bischöfe in den alten Sakramentaren üblich war[161] und auch heute im Verabschiedungsgebet[162] vorgesehen ist, dabei aber nicht auf das Gebet um Vergebung des Unvollkommenen und die Aufnahme in das Reich Gottes

155 Vgl. Présentation, 60–71 (TDW 18, 44–48; Bertsch).

156 Ebd., 62 (TDW 18, 45; Bertsch).

157 Ebd., 65 (TDW 18, 46; Bertsch).

158 Ebd., 36 (TDW 18, 37; Bertsch).

159 Vgl. die bleibenden „Unsicherheiten" bzgl. des Heimholungsritus bei Röhrig, Heimholung (s. Anm. 154), 1241.

160 Zu den Kriterien der afrikanischen Ahnen vgl. François Kabasélé, Eucharistiefeier in Schwarzafrika, in: Bertsch, Meßritus im Zaire (s. Anm. 150), 123–183, hier: 159.

161 Vgl. Ve 1151–1160 (RED.F 1, 145 f.; Mohlberg); GeV 1628–1647 (RED.F 4, 238–240; Mohlberg); GrH 1010–1014 (SpicFri 16, 346 f.; Deshusses).

162 Vgl. Manuale 2012, 52 (Nr. 46); vgl. auch die *Ultima commendatio et valedictio* in OExs 1969 (s. Anm. 107), 23 (Nr. 48).

verzichtet. Schließlich wäre zu überlegen, ob das Anliegen der *Gemeinschaft* mit den Toten statt in einer anrufenden Verehrung nicht in einem ausgeprägten *una cum* deutlicher zum Ausdruck komme, welchem die raum-, zeit-, völker- und todesüberspannende Dimension des vergegenwärtigten Paschas Christi zu Grunde liegt.

## Conclusio

In Hinblick auf die jüngste Liturgiereform fällt auf, dass besonders die Reform der Totenmessen mit zahlreichen Neuschöpfungen einherging. Dabei entfielen auch traditionsreiche euchologische Texte aus dem *Veronense* und *Altgelasianum*, von denen man eine weit über tausendjährige liturgische Verwendung annehmen darf.[163] Mit der Streichung der drei Gedächtnistage wurde ein besonders altes Erbe der lateinischen Kirche aufgegeben, aus dem sich die Verbindung von christlichem Totengedächtnis und Eucharistiefeier überhaupt erst entwickelt hatte.[164] Dennoch lässt sich feststellen, dass die grundsätzliche Gebetsmotivik beibehalten wurde, was nicht zuletzt an der Integration einzelner Wendungen älterer römischer Orationen liegt.

Innerhalb der neu geschaffenen oder überarbeiteten Gebete fällt an erster Stelle auf, dass nicht mehr für die *anima defuncti* gebetet wird. Nach Kaczynski möchte man durch dieses spezifische Gebet für die Seele „einem dualistischen und spiritualistischen Mißverständnis wehren: Dem ganzen Menschen gilt die Sorge und Liebe der Kirche; als ganzer soll er auferstehen“[165]. Kaczynskis Hinweis, der Seelenbegriff sei reduziert, aber nicht grundsätzlich abgelehnt worden, trifft nur auf die lateinischsprachige Liturgie zu, nicht auf die deutschen Über-

163 Etwa die Gebete für einen verstorbenen Papst, vgl. MRom 1962, 5125–5127 (BEL. SLS 2, [122]; Johnson – Ward). Die Gebete stammen aus Ve 1157.1160 (RED.F 1, 146; Mohlberg) bzw. GeV 1628.1630.1642 (RED.F 4, 238–240; Mohlberg). Ebenso wurde die Messe „Für alle auf dem Friedhof Ruhenden“ gestrichen, die sich bereits in GeV 1680–1684 (RED.F 4, 245; Mohlberg) fand, vgl. MRom 1962, 5182–5184 (BEL. SLS 2, [127] f.; Johnson – Ward).

164 Wenngleich die Begehung dieser Tage eher im monastischen als im pfarrlichen Alltag möglich ist, erscheint diese Streichung aufgrund der langen römischen Tradition als besonders fraglich, zumal hier weder theologische Bedenken noch pastorale Gründe anzuführen sind.

165 Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie (s. Anm. 15), 220. Ähnlich auch Bugnini, Liturgiereform (s Anm. 80), 811; Matthias Kliegel – Patrick Schödl, Sterbebegleitung und Begräbnis nach dem Zweiten Vaticanum, in: Hansjakob Becker u. a (Hgg.), Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit, Bd. 2 (PiLi 14), St. Ottilien 2004, 1087–1196, hier: 1089.

setzungen.[166] Bereits Josef Ratzinger kritisierte diese Tendenz scharf und machte dafür die Theologie des 20. Jahrhunderts verantwortlich, die die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele als platonisch und die Unsterblichkeit der Seele als unbiblisch abwerte. Hier habe die zeitgenössische Theologie einen unglücklichen Einfluss auf die altkirchliche *lex orandi* mit dem Gebet für die unsterbliche Seele ausgeübt, die keineswegs im Gegensatz zum Auferstehungsglauben stehe.[167] Dabei könnte die traditionelle katholische Gebetssprache ein umso größerer Trost für die Angehörigen sein, da sie sowohl die Erwartung der Auferstehung des bestatteten Leibes beinhalte, als auch *schon jetzt* das Fortleben und die Begegnung der Seele – die es freilich zu erklären gilt – mit dem dreifaltigen Gott verkünde.

Innerhalb der Gebetsmotivik kommt der Bitte um Sündenvergebung eine zentrale Bedeutung zu. Während diese Bitte im gegenwärtigen Messbuch ein Gebetsanliegen unter anderen ist, war sie in der tridentinischen Liturgie das einzige und alles dominierende Motiv der Totenmessen. In der altgallischen Liturgie zeigt sich erst sehr spät eine strikte Differenzierung zwischen der Bitte um Sündenvergebung und der Verehrung der Heiligen, was im Ritus der Ahnenverehrung im Zairer Messritus erneut ineinander übergeht. Dennoch gehört das Gebet um postmortalen Sündennachlass wesentlich zur lateinischen Totenliturgie, das nicht einfach als frühmittelalterliches Additum abgetan werden kann, während das Altertum „eine völlig österliche Sterbeliturgie“[168] hinterlassen habe. Selbst Augustinus, obwohl er sich der Heiligkeit seiner verstorbenen Mutter sicher war, richtet das Gebet vor allem auf die Sündenvergebung.[169] In den Totenmessen im *Veronense*,[170] im *Gelasianum Vetus*[171] und im *Gregorianum*

166 Vgl. etwa die *Super oblata* zum Jahresgedächtnis, die in der lateinischen Version das Gebet *pro anima famuli tui N.* kennt, im Deutschen dagegen „für deinen Diener (deine Dienerin) N.“ betet (MRom ³2002, 1199; MB, 1165). Auch Kaczynskis Verweis auf das alte Gebet *Proficiscere, anima christiana* trifft nicht zu, da im dt. Buch erneut die *anima* mit „Bruder / Schwester in Christus“ übertragen wurde, vgl. F.Krankensakramente ²1994, 170.

167 Vgl. Ratzinger, Eschatologie, 92: „Der Gedanke, daß es unbiblisch sei, von der Seele zu sprechen, setzte sich bis zu dem Grade durch, daß selbst das neue Missale Romanum von 1970 den Terminus anima aus der Totenliturgie verbannte“.

168 Maertens – Heuschen, Sterbeliturgie (s. Anm. 79), 109. Auch der französische Kulturhistoriker Philippe Ariès will in seinem monumentalen Opus feststellen, die ersten Totenmessen seien keine Gebete für die Verstorbenen gewesen, sondern „eher gottgefällige Handlungen aus Anlaß des Todes der Gerechten, der heiligen Märtyrer, der Christen, die in der Gemeinschaft der Kirche gestorben und zu Seiten der Märtyrer bestattet waren.“ (Philippe Ariès, Geschichte des Todes, München – Wien 1980, 190).

169 Vgl. Augustinus, Confessiones 9,13,35–37 (CCSL 27, 153 f.; Verheijen): *pro peccatis matris meae depcrecor te*.

170 Vgl. Ve 1138–1160 (RED.F 1, 144–146; Mohlberg).

171 Vgl. GeV 1607–1695 (RED.F 4, 234–247; Mohlberg).

*Hadrianum*[172] dominiert bereits – mit Ausnahme der Texte für verstorbene Hierarchen – das Gebet um Sündenvergebung.[173] Auch im Osten ist die Bitte um Sündennachlass seit frühester Zeit wesentliches Element des eucharistischen Totengedächtnisses.[174] Das Eintreten der Glieder Christi füreinander endet nicht mit dem Tod:

> „Da nämlich der Tod nicht als Ende des Lebens, sondern nur als Grenze zwischen zwei Lebensabschnitten gesehen wurde, konnte das Gebet, mit dem man dem Sterbenden vor seinem Tode beistand, ganz selbstverständlich zur Fürbitte für den Verstorbenen werden, die dann mit der Bestattung nicht aufhöre."[175]

Trotz der Kritik an übertriebener Klage war bereits in der frühen Kirche die Totenliturgie kein reines Auferstehungsfest und man unterschied den Tod „normaler" Gläubiger durchaus vom Martyrium der Heiligen, denn man „wußte sie nun ‚vor dem Richterstuhl Christi' (2 Kor 5,10) und wagte keineswegs in jedem Fall anzunehmen, daß die Verstorbenen mit ihrem Tod bereits in die unmittelbare Nähe Gottes und in die volle Gemeinschaft mit dem Auferstandenen gelangt seien"[176]. Dass der freudige Charakter des Märtyrergedächtnisses nicht mit dem „normalen Begräbnis" gleichzusetzen ist, gilt auch für jenes viel zitierte Schreiben des Johannes Chrysostomus, wonach im Christentum die Freudenlieder das Klagegeschrei beim Begräbnis ersetzt hätten.[177] Ein rein freudig-österlicher Charakter der frühchristlichen Totenliturgie bleibt Postulat der Nachwelt,

172 Vgl. GrH 1010–1017 (SpicFri 16, 346–348; Deshusses).

173 Vgl. Antoine Chavasse, Le Sacramentaire Gélasien (Bibliothèque de théologie 1), Paris – Tournai 1958, bes. 61–71. 470–495; Martin Klöckener, Die Eucharistiefeier für die Toten. Theologische Motive und Neuakzentuierungen in der altrömischen und frühmittelalterlichen Euchologie, in: Paul van Geest u. a. (Hgg.), Sanctifying Texts, Transforming Rituals. Encounters in Liturgical Studies [FS Gerard A. M. Rouwhorst] (Brill's Studies in Catholic Theology 5), Leiden – Boston 2017, 55–80; Sicard, Begräbnismesse (s. Anm. 11), 94.

174 So wird im ältesten Totengebet der Christenheit während der Eucharistiefeier gebetet, Gott möge der Verfehlungen und Sünden der Toten nicht gedenken (μὴ μνησθῇς) (Sar. 18; OCA 249, 68; Johnson). In Const. Apost. 8,16,6 ist die Interzession für die Toten im Hochgebet eine schlichte Bitte *für* (ὑπὲρ) diese (SChr 336, 206; Metzger), doch findet sich die spezifische Bitte um Sündenvergebung für die Toten an späterer Stelle, vgl. ebd., 8,41 (SChr 336, 256–258; Metzger).

175 Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie (s. Anm. 15), 207.

176 Ebd., 207.

177 So bei Adolf Adam – Winfried Haunerland, Grundriss Liturgie, Freiburg u. a. [11]2012, 359; Reiner Kaczynski, Theologischer Kommentar, SC 81, in: HThKVatII 2, 1–228, hier: 165; Kliegel – Schödl, Sterbebegleitung und Begräbnis (s. Anm. 165), 1088 f. – Chrysostomus hatte jedoch kein normales Begräbnis, sondern ein dreifaches Martyrium vor Augen, vgl. Chrysostomus, De sanctis Martyribus Bernice et Prosdoce, et Domnina matre earum 3 (PG 50, 629–640, hier: 634).

nicht das Ergebnis historischer Forschung. In diesem Sinn ist auch der in SC 81 geforderte „paschale" Charakter zu verstehen, der die Totenmesse nicht zu einem Auferstehungsfest macht, sondern das ganze Pascha Christi umfasst, zu dem auch die Lebenshingabe Jesu „zur Vergebung der Sünden" gehört. Im Bittgebet über die Grenzen des Todes hinaus nimmt die Kirche als *Communio Sanctorum* auch die Realität des Unvollkommenen im menschlichen Leben ernst, ohne das Ziel des Pascha Christi, die Auferstehung, aus dem Blick zu verlieren.