

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

<i>Einleitung</i>	9
-------------------	---

– A –

THEOLOGIEGESCHICHTLICHE ZUGÄNGE ZUM GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN

<i>Totengebet im antiken Christentum</i>	
KATHARINA HEYDEN	23
<i>Warum für die Verstorbenen beten?</i>	
Literarisch-theologische und narrative Quellen zum Totengebet im Mittelalter	
ANDREA RIEDL	45
<i>Das Gebet für die Verstorbenen</i>	
Martin Luther und die Reformation im 16. Jahrhundert	
MARTIN HEIN	65
<i>Zwischen theologischer Argumentation und Kommunikation mit den Armen Seelen</i>	
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

<i>Gottesdienstliche Feiern im Umfeld von Sterben und Tod</i>	
Begleiten – Begraben – Gedenken und ihre Formen religiöser Praxis in der römisch-katholischen Kirche	
JÜRGEN BÄRSCH	95
<i>Zeichen der Hoffnung</i>	
Fürbitte für die Toten und Totengedenken aus evangelischer Sicht	
MICHAEL MEYER-BLANCK	133

„ <i>In the midst of lyfe we be in death ...</i> “ Das Gebet für Verstorbene in der anglikanischen (und methodistischen) Tradition. Eine vorläufige Spurensuche in Lehre und Liturgie HANS-JÜRGEN FEULNER	159
<i>Praying for the Deceased in the Byzantine Tradition</i> Lex Orandi, Lex Credendi? PETER GALADZA & DANIEL GALADZA	193
<i>Zum Gedächtnis der Verstorbenen in der Prothesis</i> ELIAS HASLWANTER	223
<i>Gedächtnis der Verstorbenen in den Eucharistiefeiern der lateinischen Tradition</i> SEBASTIAN BRAUN	249
<i>Gedächtnis der Verstorbenen in den orientalischen Liturgien und Traditionen</i> THOMAS KREMER	277

– C –

SINNFRAGEN ENTLANG DES GEBETS FÜR DIE VERSTORBENEN

<i>Das große Stattdessen</i> Gebet, Trauer und Fürbitte aus kompenstationstheoretischer Perspektive RUPERT M. SCHEULE	307
„ <i>Gott ist meine toten Freunde</i> “ Das Gebet für die Toten aus systematischer Perspektive KLAUS VECHTEL SJ	323
<i>Windeinbrüche</i> Notizen zur Sprache des Gebets am Grab CHRISTIAN LEHNERT	345
<i>Die Verstorbenen zwischen Liturgie und Kultur</i> 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 orientalischen Liturgien und Traditionen

THOMAS KREMER

Einleitung

Vielfältig, in poetischen Worten und mit ausdrucksstarken Zeichen und Symbolen präsentiert sich das Gebet für die Verstorbenen in den orientalischen Liturgien der syrischen und armenischen, der koptischen und der äthiopischen Tradition. Weit davon entfernt, die Fülle der Artikulationsformen und liturgischen sowie volksfrommen Praktiken, der theologischen Motive und der hinzutretenden Vorstellungen des Volksglaubens in Gänze einfangen zu können, versucht der vorliegende Beitrag, einen exemplarischen, aber doch repräsentativen Einblick in Spezifika und Leitgedanken einzelner orientalischer Traditionen zu gewähren. Im Mittelpunkt steht dabei der unerschütterliche Glaube an die Erlösung und die eschatologische Hoffnung, die sich in recht unterschiedlichen theologischen Zugängen Ausdruck verschaffen. So stellen die orientalischen Liturgien einen für viele Christen des lateinischen Abendlandes und des aus der Perspektive vieler Orientalen ebenfalls westlich von ihnen zu lokalisierenden byzantinischen Traditionskreises einen verborgenen Schatz dar.¹

¹ Eine inspirierende, essayartige Einführung in die Thematik, gleichwohl mit Schwerpunkt auf der byzantinischen Tradition, bietet Filippo Santi CUCINOTTA, *Il corruttibile verso l'incorruttibilità. Teologie e liturgie delle esequie nell'oriente cristiano*, in: Pietro SORCI (Hg.), *La celebrazione cristiana delle esequie*, Trapani 2012, 47–82.

1 Syro-occidentalische (westsyrische) Tradition – die Vorfastenzeit als Zeit des Totengedächtnisses innerhalb des Kirchenjahres

Überblick über die Praxis der verschiedenen westsyrischen Kirchen

Das Gebet für die Verstorbenen findet in den Riten seinen festen Ort im Kirchenjahr und ist damit eingebunden in einen ekklesiologischen Kontext. Generell ist in den östlichen Riten jeder Samstag in besonderer Weise dem Gedächtnis der Verstorbenen gewidmet. Die westsyrische Tradition pflegt zudem als eine ihrer herausstechenden Besonderheiten mehrere Sonntage des Totengedächtnisses vor Beginn der Großen Fastenzeit. Während von westlichen Gläubigen der November mit Allerheiligen und Allerseelen als Totenmonat begangen wird, so ist es in den Kirchen der syrischen Tradition der Februar, in dem etwa in den katholischen Ostkirchen besonders viele Stiftungsmessen für Verstorbene gefeiert werden.²

Die Syrisch-Orthodoxe Kirche gedenkt am vorletzten Sonntag vor der Fastenzeit aller verstorbenen Priester und am darauffolgenden aller zu Gott heimgegangenen Gläubigen.³ In der Maronitisch-Katholischen Kirche wird eine dreiwöchige Vorfastenzeit durch den Sonntag der verstorbenen Priester, den aller Aufrechten und Gerechten und den Sonntag aller verstorbenen Gläubigen geprägt.⁴ Dasselbe Gedächtnis begeht die Syrisch-Katholische Kirche an den letzten drei Freitagen vor der Großen Fastenzeit. Sowohl die auffällige Schwerpunktsetzung im Kirchenjahr als auch der besondere Inhalt der einzelnen Gebetstexte stechen ins Auge.⁵ Im Folgenden werden exemplarisch die liturgischen Texte der Maronitisch-Katholischen Kirche betrachtet.⁶ Dabei sind es vor allem

² Vgl. Jean TOMAJEAN, Les trois vendredis consécutifs pour la commémoration des défunts, et le culte des morts dans la liturgie syrienne, in: ParOr 2 (1971) 379–388, hier: 380–382.

³ Vgl. Anton BAUMSTARK, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. Eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3,3/5), Paderborn 1910, 188–191. Die Texte finden sich im Penqitho, dem Offizium für die Sonn- und Feiertage. Für das sechste Jahrhundert ist bei Severos von Antiochien der Brauch bezeugt, als Ausdruck eines besonderen Mitgefühls einen Totengottesdienst an den Gräbern der Fremden und Armen zu feiern; vgl. TOMAJEAN, Les trois vendredis consécutifs (s. Anm. 2), 383 f.

⁴ Vgl. Andreas HEINZ, Die Heilige Messe nach dem Ritus der Syrisch-maronitischen Kirche (Sophia 28), Trier 1996, 48; vgl. auch TOMAJEAN, Les trois vendredis consécutifs (s. Anm. 2).

⁵ Die Kirchen der westsyrischen Tradition in Indien folgen im Allgemeinen den Gebräuchen ihrer orientalisch-orthodoxen Mutterkirche.

⁶ Im Jahr 1996 wurde die erste deutsche Übersetzung der maronitischen Liturgie publiziert: HEINZ, Die Heilige Messe (s. Anm. 4). Dabei konnte Andreas Heinz auf das kurz zuvor 1992 veröffentlichte neue maronitische Messbuch zurückgreifen. Leider war diesem eine nur unwesentlich längere Lebensdauer beschieden als dem Missale Romanum von 1965.

das jeweilige Eröffnungsgebet sowie die einzelnen Teile des Ḥūsōyō⁷ sowie die Masmūrē⁸ sowie gelegentlich weitere Gesänge des Propriums, welche als eigene Dichtungen der (west)syrisch-maronitischen Tradition am stärksten ein genuines Gedankengut transportieren.

Die drei Sonntage der Vorfastenzeit im Maronitischen Ritus

Im Maronitischen Ritus ist der dritte Vorfastensonntag dem Gedächtnis der verstorbenen Priester und Bischöfe gewidmet. So beginnen diese drei Wochen mit dem Gebet für diejenigen, die in den besonderen Dienst der Nachfolge gerufen sind. Im Eröffnungsgebet heißt es:

„O Jesus, unser Herr, wahrhafter Hohepriester, würdige uns, das Gedächtnis unserer Väter, der Bischöfe, und unserer Brüder, der Priester, zu begehren, die deine Herde leiteten, deinem Altar dienten, deine Mysterien austeilten und aus diesem Leben schieden. Mögen sie Anteil erlangen mit deinen aufrichtigen Bischöfen und Priestern, auf dass sie dir gemeinsam lobsingten und dich ehren, samt deinem Vater und deinem Heiligen Geist, in Ewigkeit. Amen.“⁹

Bald schon empfand man manche Texte zu Beginn der Liturgie im Ḥūsōyō (s. dazu Anm. 7) als ungeeignet, entdeckte Fehler und wollte das Œuvre um weitere Texte bereichern. So wurden die erneuerten liturgischen Bücher bereits 2005 durch eine abermals stark überarbeitete Fassung abgelöst. Während derzeit also nur eine deutsche Übersetzung des „Übergangsmessbuchs“ vorliegt, wird in Bälde in Eichstätt unter dem Titel „Qurbono. Die Eucharistiefeier nach dem Ritus der syrisch-maronitischen Kirche von Antiochien“ eine neue Ausgabe erscheinen, die im Wesentlichen auf der neuesten Ausgabe des maronitischen Messbuchs basiert. Für die vorliegende Untersuchung wurde die offizielle syrisch-arabische Ausgabe, كتاب الخدمات المتبدلة بحسب أزمنة السنة: Bd. 1: القداس بحسب طقس الكنيسة الأنطاكية السريانية المارونية (من البدء حتى العنصرة), Bkerke 2005, verwendet. Für die betreffenden Texte, d. h. die Eröffnungsgebete und die Ḥūsōyē, die dort bedauerlicherweise nur in arabischer Sprache vorliegen, wurde eine eigene Übersetzung vorgelegt. Ein spezielles Problem besteht insofern, als heute nicht erkennbar ist, in welchem Grad die Redaktoren des neuesten Messbuchs die alten syrischen Vorlagen abgeändert haben.

⁷ Unter Ḥūsōyō (wörtlich: Vergebung, Reinigung, syr. ܡܫܚܐ) verstehen die Kirchen der syro-occidentalen Tradition den als Vergebungsgebet verstandenen Weihrauchritus zu Beginn der Eucharistiefeier. Das Ḥūsōyō besteht seinerseits wiederum aus den Teilen Prīmōyōn (Proömium, also eine Einleitung), Sedrō (wörtlich: Ordnung; gemeint ist das zentrale priesterliche Gebet im Ḥūsōyō) und ‘Eṭrō (eigentlich: „Wohlgeruch“, abschließendes Gebet des Weihrauchritus).

⁸ Singular: Masmūrō, wörtlich: Psalm. Es handelt sich dabei um eigene Dichtungen, und zwar einen dreistrophigen, metrischen Gesang nach Art der Psalmen.

⁹ ܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ (s. Anm. 6), I/225.

Im Ḥūsōyō betet die Maronitische Kirche sodann:

Prūmyōn: „Lasst uns Lob, Ehre und Ruhm emporsenden dem Vater, der Priester erwählt, damit sie ihm dienen, auch dem Sohn, der sie den Vollzug seiner Mysterien lehrt, auch dem Heiligen Geist, der ihr Opfer heiligt. Ihm, dem Guten, gebühren Ehre und Ruhm an diesem Gedenktag und an allen Tagen unseres Lebens in Ewigkeit. Amen.“

Sedrō: „Dir sei Lob und Dank, Jesus Christus, unserem Herrn, dessen Priestertum nicht vergeht!

Vor dir gedenken wir heute unserer Väter, der Bischöfe, und unserer Brüder, der Priester, die ihren Dienst vollendet haben und von uns geschieden sind; ist doch kostbar in deinen Augen der Tod deiner Aufrechten,¹⁰ denn sie haben dich auf ihren Händen getragen, dein gläubiges Volk zu deinem Mahl geladen, dein Wort und deine Botschaft den Menschen verkündet und deine Herde wohl geleitet.

Dich bitten wir nun, o unser Herr, beim Duft dieses Weihrauchs: Nimm sie auf und verzeihe ihnen, was sie in ihrem Dienst versäumt haben. Und wie du sie in diesem Leben zu hoher Ehre erwählt hast, so bekleide sie nun mit der Herrlichkeit deines Priestertums, mit dem Gewand der Aufrechten, unter dem Schutz deiner beiden Apostel Petrus und Paulus, die dir wahrhaftig gedient haben. Ordne sie ein unter die Kinder des Lichtes in der Kirche der Erstgeborenen, und lass sie kosten die Freude deiner glorreichen Mysterien, die sie feierten in der Gemeinschaft der Propheten, Apostel, Bischöfe und heiligen Priester. So erweisen sie dir Ehre und sagen dir Dank, auch deinem Vater und deinem Heiligen Geist in Ewigkeit. Amen.“

‘Etrō: „Nimm, unser Herr, unsere Gebete und unseren Wohlgeruch an und schenke dadurch den verstorbenen Dienern deiner Mysterien die Belohnung eines guten Sohnes und eines treuen Verwalters. In deiner großen Gnade vergib ihnen ihre Sünden und gedenke auf deinem himmlischen Altar all ihrer Opfer- und Weihrauchgaben, die sie dir darbrachten. Lass sie teilhaben an der Glückseligkeit deiner heiligen Aufrechten. Zusammen mit ihnen senden wir dir Ehre und Dank empor in Ewigkeit. Amen.“¹¹

Allein der Umstand, dass für den verstorbenen Klerus ein eigener Totensonntag begangen wird, zeigt dessen besondere Wertschätzung. Bischöfe und Priester gelten als von Gott zu hoher Ehre erwählt, mit göttlicher Gnade erfüllt und geheiligt, und sie werden zugleich Väter und Brüder genannt. Der heilige Dienst am Altar und die Spendung der Sakramente stehen im Zentrum. Gemäß der allgemeinen Symbolik des Ḥūsōyō verbindet sich mit dem Weihrauch der Gedanke der Sündenvergebung, die für die verstorbenen Kleriker erbeten wird. Ganz typisch für die syrische Theologie im Allgemeinen ist die Kleidungsmetapher, die sich ursprünglich auf das Glanz ausströmende Ehrenkleid des Menschen vor

¹⁰ Zur kongruenten Übersetzung der Begriffe „Aufrechte“ und „Gerechte“ s. Anm. 14.

¹¹ ܪܒܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ (s. Anm. 6), I/226 f.

dem Sündenfall bezieht.¹² In analoger Weise mögen die verstorbenen Geistlichen erlöst werden, indem sie auf ewig mit der Herrlichkeit des Priestertums Christi bekleidet werden. Auch in der Ewigkeit bleiben sie Priester in der „Kirche der Erstgeborenen“, wie die syrische Tradition die Gemeinschaft der im Himmel Erlösten bezeichnet. Klar ausgeprägt ist die Vorstellung einer himmlischen Liturgie. Passend zu diesen Texten wird als Evangelium das Gleichnis vom treuen Knecht (Lk 12,42–48) verkündet.¹³

Abb. 1: Die Darstellung für den Sonntag der verstorbenen Priester ist mit den Worten „Unsere Väter, die Priester“ (ܕܡܬܐ ܕܡܪܝܬܐ) überschrieben. Sie zeigt die entschlafenen Priester, die in der Ewigkeit auf dem himmlischen Altar die heiligen Geheimnisse feiern. Dies geschieht vor einer eschatologischen Darstellung der Deesis, bei der die Gottesmutter und Johannes der Vorläufer den Pantokrator flankieren, umgeben von einer Schar von Heiligen sowie von Engeln mit Trompeten und Waagen. Ikone von P. Abdo Badwi OLM, vgl. Abdo BADWI, *L'Iconographie de l'Année Liturgique de l'Église Syro-Maronite* (Art Sacré 1), Kaslik 2014, 121–126.



¹² Grundlegend ist der Aufsatz: Sebastian BROCK, *Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition*, in: Margot SCHMIDT (Hg.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge. Philosophie und Theologie 4), Eichstätt 1982. Vgl. auch Thomas KREMER, *Mundus primus. Die Geschichte der Welt und des Menschen von Adam bis Noach im Genesiskommentar Ephraïms des Syrers* (CSCO 641), Leuven 2012, 226–233.

¹³ Die alttestamentlichen Bezüge des Messbuchs von 1992 wurden hingegen entfernt. Dort war noch die Rede davon, dass sie in den „Schoß Abrahams“ zurückkehren und als Gefährten von Aaron und Samuel nun die himmlische Liturgie mitvollziehen mögen, und Christus wurde pointiert als „Hohepriester“ bezeichnet. Diese bewusste textliche Veränderung, die sicherlich eine Abweichung von der alten handschriftlichen Tradition darstellt, erschließt sich mir nicht.

Der folgende Sonntag, der zweite Vorfastensonntag, ist dem Gedächtnis aller „Aufrechten (bzw. Rechtschaffenen) und Gerechten“ gewidmet, steht also im Zeichen des Allerheiligengedächtnisses. Diese Begrifflichkeit, die uns bereits in den Texten des Priestersonntags begegnete, spiegelt sehr altes syrisches Denken wider, das schon in den Paradieseshymnen Ephrāms des Syrers belegt ist. Dort verwendet Ephrām verschiedene Bezeichnungen für die Erlösten, die sich auf dem von ihm als Berg gedachten Paradies in unterschiedlichen Bereichen bzw. Höhen aufhalten.¹⁴ Auch hier findet sich im Eröffnungsgebet wieder die bekannte Kleidungsmetapher als Bild für die Erlösung und die Rückkehr in den paradiesischen Zustand vor dem Sündenfall („Du bekleidest ihre Leiber mit Herrlichkeit und ihre Seelen mit Licht!“), zudem wird die Erlösung beschrieben als „Einzug in die Wohnungen der Lichter“. Die Lichtmetaphorik setzt sich im

Abb. 2: Am Sonntag der „Aufrechten und Gerechten“ (ܟܪܝܬܐ ܐܘܡܩܪܐ) werden mit den im Einzelnen bezeichneten Propheten, Aposteln, Märtyrern, Bekennern, Mönchen und Jungfrauen aus der Vielzahl der Heiligen in exemplarischer Weise die Kinder der triumphierenden Kirche gezeigt, die den Lebenden ins Himmelreich vorangegangen sind, zusammen mit derselben eschatologischen Szene wie am vorangegangenen Sonntag. Vgl. BADWI, *L'Iconographie de l'Année Liturgique* (s. Abb. 1), 127–132.



¹⁴ Unter den „Aufrechten“ (syrr. ܟܪܝܬܐ) bzw. „Rechtschaffenen“ werden ganz allgemein alle frommen und rechtschaffenen Menschen verstanden, die auf die Rückkehr auf den Paradiesesberg hoffen dürfen. Innerhalb einer dreigliedrigen Stufung von „Bußfertigen“ (ܐܡܬܐ) am Fuße des Paradiesesberges, „Gerechten“ (ܐܡܩܪܐ) in der Mitte und „Sieger“ (ܕܝܝܬܐ) in Gipfelnähe des Berges wird hier die große Schar aller zur Erlösung Berufenen beschrieben. Vgl. KREMER, *Mundus primus* (s. Anm. 12), 238 f., mit Bezug auf EPHRĀM DER SYRER, *Hymni de Paradiso* 2,11 f. (CSCO 174, 7 f.; BECK).

Sedrō fort: Christus, das anfanglose Licht, Ursprung jedes strahlenden Glanzes in der Welt, hat seiner Kirche die Heiligen als „Leuchten der Erkenntnis und der Heiligkeit“ geschenkt. Eigens als Vorbilder gerühmt werden Märtyrer, Lehrer und Asketen. Im Glauben daran, dass die Heiligen bereits bei Gott erlöst sind, tritt das deprekative Moment der Fürbitte für die Verstorbenen an diesem Sonntag zurück und weicht dem Lobpreis der Heiligen; im Prinzip interpoliert damit in der Dramaturgie des Kirchenjahres das Lob der *Ecclesia triumphans* die Feier des vorausgehenden und nachfolgenden Sonntags, an denen das Gebet der Kirche den Verstorbenen zuteilwerden soll. Die Fürbitte gilt am zweiten Vorfastensonntag vielmehr den lebenden Gläubigen, auf dass sie dem Vorbild der Heiligen folgen und dadurch selbst zur Erlösung gelangen. Als Evangelium wird die Botschaft vom Weltgericht aus Mt 25,31–46 verlesen.

Der letzte Vorfastensonntag gedenkt aller verstorbenen Gläubigen. Für sie wird die Vergebung der Sünden, die Kraft der Auferstehung und die Aufnahme in das Reich ihres Erlösers erbeten. Dieser Allerseelen-Sonntag ist auffällig von österlicher Hoffnung erfüllt.¹⁵ Das Eröffnungsgebet lautet:

„Würdige uns, Jesus Christus, unser Herr, das Gedächtnis der gläubigen Verstorbenen zu begehnen, die dich bekannten und dich als Speise aßen gleich einem Vorrat an Segen. Schenke ihnen Ruhe und lass sie Anteil an deinem unvergänglichen Mahl und deiner unendlichen Freude erlangen, auf dass sie mit deinem erwählten Volke seien und dir die Ehre und den Dank emporsenden, auch deinem Vater und deinem Heiligen Geist, in Ewigkeit. Amen.“¹⁶

Im Ḥūsōyō folgen diese Gebete:

Prūmyōn: „Lasst uns Lob, Ehre und Ruhm emporsenden dem, der die Toten auferstehen lässt und die auferweckt, die im Grabe liegen, der Gericht hält über Lebende und Tote, der Gott der Leiber und Geister, der als Einer wahrgenommen und als ein Gott in drei Personen bekannt wird und vor dem man niederfällt, der Gute, dem Ehre und Ruhm an diesem gesegneten Gedenktag gebühren und an allen Tagen unseres Lebens in Ewigkeit. Amen.“

Sedrō: „O Christus, unser Gott, wenn du die zu deiner Rechten belohnst und die zu deiner Linken verurteilst, bitten wir dich, die gläubigen Verstorbenen, die dich in der Taufe angezogen haben und dich als gesegnete Speise auf dem Weg der Ewigkeit empfangen haben, zu würdigen, dir mit strahlenden Gesichtern zu begegnen und in deinen himmlischen Wohnungen Ruhe zu finden, in den Wohnungen des Lichtes und der Freude, in Jerusalem, der Stadt der Heiligen.

Mache ihr Gedächtnis groß auf deinem geistlichen Altar durch den Wohlgeruch, die guten Taten, die Gebete und die Opfer, die für sie dargebracht werden. Nimm sie auf,

¹⁵ Vgl. HEINZ, Die Heilige Messe (s. Anm. 4), 48.

¹⁶ ܠܒܝܬܐ ܕܚܝܬܐ (s. Anm. 6), I/249.

unser Herr, und bereite uns vor auf die Freude, zu der wir geladen sind, mit vollem Glauben an dich und an deine milde Barmherzigkeit, auf dass wir dich und deinen Vater und deinen Heiligen Geist ehren in Ewigkeit. Amen.“

‘Eṭrō: „Lebenspendender Herr, der du an den Aufenthaltsort der Toten hinabgestiegen bist und an ihm das Leben und die Auferstehung geschaffen hast, in deiner erquickenden Geduld und milden Barmherzigkeit. Wir bitten dich, unseren Wohlgeruch und unsere Gebete anzunehmen und die Verstorbenen, die an dich glaubten, dir zur Rechten zu stellen und ihnen Ruhe an deinem ruhmreichen Ort [sc. deiner Herrschaft] zu gewähren, auf dass Lebende und Tote vor dir niederfallen, deine Gottheit verherrlichen und dir, deinem Vater und deinem Heiligen Geist danken in Ewigkeit. Amen.“¹⁷

Bemerkenswerterweise legen die Texte des maronitischen Messbuchs von 2005 hier neben den österlichen Bezügen einen neuen, eucharistischen Schwerpunkt: Die Teilnahme am Sakrament führt hin zum Gastmahl des ewigen Lebens. Im Prüm̄yōn ist es dezidiert der eine und doch dreifaltige Gott, der Gericht hält

Abb. 3: Die Darstellung des Sonntags der „verstorbenen Gläubigen“ (ܩܕܝܫܐ ܕܡܪܬܝܡܐ) zeigt, abermals vor derselben eschatologischen Szene, den Übergang ins ewige Leben. Abdo Badwi beschreibt die von ihm selbst geschaffene Ikone in folgender Weise: „Die eschatologische Welt und der Jüngste Tag stehen dem Reisenden offen, der von unserer Welt in die Welt der Wahrheit hinübergeht. Der Gläubige betritt das Schiff der Erlösung, das blau wie das Wasser der Taufe ist. Seine Wegzehrung sind der Leib und das Blut des Sohnes Gottes. Seine Orientierung sind der Anker und der Hafen der Erlösung, sein Leuchtturm ist das Kreuz. Er segelt auf den Wellen des Feuers, das durch den Geruch des Leibes und des Blutes des Herrn und durch das Wasser der Taufe gelöscht wird. Diese Ikone ist wie die beiden vorherigen von den Gemälden des Jüngsten Gerichts und den syromaronitischen liturgischen Gebeten inspiriert.“ Vgl. BADWI, L’Iconographie de l’Année Liturgique (s. Abb. 1), 133–138.



¹⁷ Ebd., I/250 f. 253.

und rettet. Dann aber richten sich die Bitte und das Gebet für die Verstorbenen im Sedrō an Christus, er möge sie der ewigen Ruhe für würdig befinden. Dabei sind die „strahlenden Gesichter“ Ausdruck des Lichtglanzes der wieder mit Herrlichkeit bekleideten Erlösten, und „Ruhe“ ist in der syrischen Theologie ein besonders positiv besetzter Begriff, der an einen erfüllten Frieden denken lässt. Das Bild der Wohnungen im himmlischen Jerusalem ist ganz und gar biblisch. Sehr deutlich wird der Glaube daran zum Ausdruck gebracht, dass die Lebenden nicht nur durch ihr Gebet, sondern auch durch gute Taten und die Feier der Eucharistie den Verstorbenen zu Hilfe eilen können. Insgesamt durchwebt die Texte eine hoffnungsfrohe Zuversicht und der Glaube an einen gnädigen Gott, was sich auch im Evangelium vom armen Lazarus und vom reichen Prasser (Lk 16,19–31) ausdrückt.¹⁸

Die Betrachtung der Vorfastenzeit ist freilich nur ein kleiner Ausschnitt aus den Gebeten für Verstorbene innerhalb der westsyrischen Tradition. Insgesamt tritt jedoch exemplarisch sehr deutlich hervor, wie sehr hier eine auffällige Schwerpunktsetzung im Kirchenjahr vorgenommen wird und wie stark der ekklesiologische Bezug des Gebets für die Verstorbenen damit ausgeprägt ist: Erlösung ist alles andere als ein rein individuelles Hintreten vor den eigenen Gott und Schöpfer. Es geht vielmehr darum, dass die gesamte pilgernde Kirche ihrer Vollendung entgegengeführt wird. Zudem fällt auf, wie sehr das Gedächtnis der streitenden und der triumphierenden Kirche hier miteinander einhergeht.¹⁹ Indem an dieser Stelle exemplarisch die Texte einer katholischen Ostkirche vorgestellt wurden, soll verdeutlicht werden, dass die in diesem Beitrag betrachteten Gebetstraditionen alle auch Teil des Gebetsschatzes der katholischen Kirche sind.²⁰

¹⁸ Vergleicht man diese Gebete mit denen des Messbuchs von 1992, so bemerkt man eine Akzentverschiebung, und zwar insofern, als der endzeitliche Bezug zurückgedrängt wird, wenn dort etwa noch davon die Rede ist, dass die „Kinder der Kirche“ beim zweiten Kommen Christi einen Platz zu seiner Rechten erhalten mögen. Dagegen ist der eucharistische Bezug in dieser Breite neu. Hier hat zweifelsohne ein weitreichender redaktioneller Eingriff in die maronitische Tradition stattgefunden.

¹⁹ TOMAJEAN, *Les trois vendredis consécutifs* (s. Anm. 2), 382 f., stellt diesen Zusammenhang als Konstante fest, die sich in nahezu allen Riten des Ostens und Westens beobachten lässt.

²⁰ Weiterführend vgl. Ray JABRE MOUAWAD, *Recherche sur quelques pratiques funéraires des Maronites*, in: *ParOr* 23 (1998) 89–110. Jabre Mouawad geht auf das mit der Bestattung verbundene Brauchtum ein, wobei insbesondere die Frage der Gedenktage, aber auch der Aspekt der Salbung der Verstorbenen für das vorliegende Thema theologisch relevant sind.

2 Syro-orientalische (ostsyrisch-mesopotamische) Tradition – der Weg vom Haus zum Friedhof als „rite de passage“

Bedingt durch die isolierte Lage östlich des Römischen Reiches und am wenigsten im Austausch stehend mit den übrigen Kirchen des Ostens, hat die persische Kirche stärker als alle anderen östlichen Traditionen liturgische und sakramententheologische Besonderheiten ausgeprägt, was einer Betrachtung des Ostsyrisch-mesopotamischen (Syro-orientalischen) Ritus seinen besonderen Reiz verleiht. Dieser wird heute sowohl von der Assyrischen Kirche des Ostens als auch von ihren katholischen Schwesterkirchen, der Chaldäisch-Katholischen Kirche und der Syro-Malabarischen Kirche, gepflegt, wenngleich der Ritus der katholischen Chaldäer zur Zeit der Kirchenunion im 16. Jahrhundert unter dem Bestreben einer theologischen Vereinheitlichung arg unter Anpassungen gelitten hat.²¹

In der ostsyrischen Kirche stand die Beerdigung in so hohen Ehren, dass man ihr bisweilen einen sakramentalen Charakter beigemessen hat,²² wenngleich in einer Kirche, die nicht das Bedürfnis empfand, sich auf die Siebenzahl der Sakramente festzulegen, die Grenzen zwischen Sakramenten und Sakramentalien fließend sind und bereits eine derartige Klassifizierung nicht dem ostsyrischen Denken entspricht.

Der ostsyrische Begräbnisritus

Das für unsere Überlegungen Besondere des Ostsyrischen Ritus besteht in der Form der Begräbnisliturgie, die sich von allen anderen liturgischen Traditionen abhebt.²³ Diese beginnt im Haus des Verstorbenen und führt naturgemäß zum

²¹ So wurde bspw. der Begräbnisritus dadurch maßgeblich verändert, dass sich der Brauch einbürgerte, den Verstorbenen vom Haus in die Kirche zu bringen und dort ein Requiem zu feiern; vgl. William F. MACOMBER, *Der ostsyrisch-chaldäische Begräbnisritus*, in: Hansjakob BECKER u. a. (Hgg.), *Liturgie im Angesicht des Todes*, Bd 1: Judentum und Ostkirchen I. Texte und Kommentare (PiLi 9), St. Ottilien 1997, 317–419. 685–692; Bd. 2: Judentum und Ostkirchen II. Übersetzungen, Anhänge und Register (PiLi 10), St. Ottilien 1997, 1037–1158, hier: I/688. Nach Macomber ist dies in früheren Zeiten nur für den Klerus üblich gewesen, da man die Kirche als sein „eigentliches Zuhause“ betrachtete, und auch scheint in der Regel lediglich eine Präsanctifikationsliturgie gefeiert worden zu sein. Eine weitere Veränderung der katholischen Chaldäer betrifft die Einfügung einer Evangelienlesung am Grab.

²² Ein solches Verständnis schlägt sich insbesondere in den Werken des Katholikos-Patriarchen Timotheos I. (780–823) nieder.

²³ Für einen allgemeinen Überblick vgl. Douglas WEBB, *La liturgie des funérailles dans l'Eglise nestorienne*, in: *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. 21^e Semaine d'Études Liturgiques*, Paris, 1^{er}–4 juillet 1974 (BEL.S 1), Rom 1975, 415–432.

Friedhof. Dabei ist zum einen bemerkenswert, dass die Kirche nicht aufgesucht wird und keine bedeutende Rolle spielt; Gottesdienste zum Trost der Hinterbliebenen finden erst nach der Beerdigung statt. Dagegen ist der eigentliche Ort des Gebets für den Verstorbenen der Prozessionsweg vom Wohnhaus zum Friedhof außerhalb der Ortschaft, was eine ländliche bzw. kleinstädtische Umgebung als Sitz im Leben dieser Feiern voraussetzt.

Betrachtet man den Ritus im Einzelnen, so beginnt dieser mit einer sorgfältigen Waschung und Ankleidung des Verstorbenen und einer Vigil im Wohnhaus. Diese besteht aus drei Nokturnen bzw. Kathismata (ܟܬܝܣܡܬܐ), wobei sich jede Nokturn aus Psalmenadaptionen, kurzen Gebeten, umfangreichen Troparien bzw. Antwortgesängen (ܟܬܝܒܐ) und einer im Trauertone vorgetragenen Begräbnis-Madrāšā (als Ersatz für die Wehklage von Frauen) zusammensetzt.²⁴ In der dritten Nokturn finden sich statt der Madrāšā biblische Lesungen und ein liturgischer Abschluss. Die Texte der Vigil sind durchweg biblisch geprägt, insbesondere die Psalmen geben die jeweiligen Leitgedanken vor. Auffällig ist, dass – von verhaltenen Bitten abgesehen – das Element der Fürbitte für den Verstorbenen ganz in den Hintergrund tritt; vielmehr werden die Geheimnisse des christlichen Glaubens in meditativer Weise betrachtet. Anamnetische Lobpreisungen auf die rettenden Taten Gottes, Reflexionen über das menschliche Schicksal, poetische Artikulationen der Gedanken der Lebenden im Hinblick auf den Tod und den Umgang mit der eigenen Vergänglichkeit sowie Bitten der Lebenden für sich selbst wechseln einander ab; die Stimme des Toten verbleibt im Hintergrund. Dabei werden auch persönliche Gedanken und Gefühle der Lebenden auf empathische und einfühlsame Weise zum Ausdruck gebracht.

Die ostsyrische Tradition teilt dabei leitende Vorstellungen der syrischen Theologie, wie sie uns bereits in den maronitischen Texten begegnet sind. So lautet etwas das zweite Priestergebet der zweiten Nokturn:

„Erwecke, Herr, unsere Verstorbenen in deinem Erbarmen, setze sie zu deiner Rechten und bekleide sie in deinem Königreich mit leuchtender Herrlichkeit, [zusammen] mit den Aufrechten und Gerechten, die dein Wohlgefallen gefunden haben, denn du hast die Herrschaft in den zwei von dir geschaffenen Welten, Herr unseres Todes und unseres Lebens [...]“²⁵

²⁴ Mit *ʿonithā* (ܐܢܝܬܐ, im Plural: *ʿonyāthā*, wörtlich: Antwort) wird ein literarisches Genre der ostsyrischen Hymnographie bezeichnet, und zwar zunächst die antiphonale Antwort auf Psalmen oder der Refrain einer Madrāšā, in späterer Zeit liturgische Hymnen, deren Strophen mit einer festen Anzahl isosyllabischer Zeilen aufgebaut ist. – Madrāšā (ܡܕܪܐܫܐ) ist der Name einer überall in den syrischen Kirchen verbreiteten, in unterschiedlicher Weise strophisch gegliederten Gedichtform, die nach bestimmten Mustermelodien gesungen werden kann.

²⁵ Zitiert in Anlehnung an MACOMBER, Der ostsyrisch-chaldäische Begräbnisritus (s. Anm. 21), II/1055.

Am Morgen nach der Vigil findet die Prozession zum Friedhof als Kern der liturgischen Feier statt. Diese ist besonders reich ausgestaltet und sieht den Gesang umfangreicher Dichtungen vor. Die Rubriken beschreiben, wie dabei der Bahre zwei Chöre vorangehen, die jeweils abwechselnd singen, wobei die Singenden stehen bleiben, während die Schweigenden voranschreiten.²⁶

Die liturgische Gestaltung dieses Prozessionswegs kennt nur ein Formelement, nämlich zehn umfangreiche Weggesänge (قلا) mit mittellangen Strophen in der Form von Troparien (حنن), die leicht als Wechselgesang zweier Chöre ausgeführt werden können. Die jeweils letzten Strophen jedes Gesangs werden in den Rubriken als „Gebete in der gleichen Melodie“ ausgewiesen; auffällig ist hier, dass in diesen Gebetsstrophen stets Maria, des Öfteren aber auch die Apostel als himmlische Fürsprecher angerufen werden. Auch hier sind wiederum in erster Linie Psalmverse sowie einzelne andere Bibelstellen leitend. Der erste Gesang beginnt mit bezeichnenden Worten:

„Das ist für immer der Ort meiner Ruhe.“ (Ps 132,14) [...] Denn das ist der Weg aller Menschen. ‚Ich lasse mein Haus hinter mir; ich lasse mein Erbe hinter mir.‘ (Jer 12,7) [...] Lebe wohl, Welt der Zeit, die jene, die sie besitzen, nicht retten kann, denn ich eile, den Ort des Lichts zu sehen, den die Aufrechten bewohnen, die sich abmühen.“²⁷

In dieser Schlüsselstelle des Begräbnisrituals sagt der Verstorbene selbst der *einen* Welt der Sterblichen Lebewohl und beginnt seine Reise in die *andere* Welt des ewigen Lichtes. Im Unterschied zur Vigil werden die Texte *in persona defuncti* gesungen, es erklingt damit hörbar die Stimme des Verstorbenen selbst. Doch primär werden nach dem Zitat eines Psalmverses oder eines anderen Schriftworts in der Form von ausgeschmückten Bibelparaphrasen Aussagen über den christlichen Glauben in der dritten Person referiert, oder das Wir der Lebenden erklingt in der Anrufung Gottes und im Gebet.

Bemerkenswert ist der für die Prozession in den Rubriken beschriebene Brauch, dass man den Leichnam des Verstorbenen an der Stelle, an der er das Dorf verlässt, dreht: Wurde er bis zum Ortsrand mit dem Kopf voraus getragen, so gehen nun bis zum Friedhof die Füße voran, so als würde er als Anführer der Prozession jene in den Gräbern begrüßen.²⁸ So soll der Eindruck entstehen, dass sich der Verstorbene selbst entschlossen auf die Reise in die Welt der Unsterblichkeit begibt und den Hinterbliebenen den Weg ins ewige Leben weist, nachdem er mit dem Ort die vertraute Welt hinter sich gelassen hat.

²⁶ Vgl. ebd., II/1073.

²⁷ Zitiert nach ebd., II/1074.

²⁸ Vgl. ebd., II/1038.

Für die Bestattung auf dem Friedhof selbst wird die Bahre mit dem Verstorbenen vorangetragen. Es erklingt der Hymnus des Herannahens ans Grab, der die Entscheidung des Aufbruchs in die zweite Welt unterstreicht. Es folgen einige Gebete für den Verstorbenen und Auszüge aus einer metrischen Homilie des Narsai von Nisibis. Mit dem Erdwurf zu einem passenden Hymnus und weiteren Gebeten beginnt die Auffüllung des Grabes zum Ende der Begräbnisliturgie.

Genuine Inhalte syrischer Theologie

Besitzt die liturgische Form des ostsyrischen Begräbnisrituals mit der herausragenden Stellung der Prozession ihr ganz eigenes Gepräge, so zeichnet den Charakter der Gebetstexte aus, dass hier genuine Inhalte syrischer Theologie zutage treten, die Ost- und Westsyriern gemein sind, verbunden mit besonderen Schwerpunktsetzungen der ostsyrischen Tradition. Diese Texte sind sehr alt und gehen sicher in großen Teilen auf Dichtungen des vierten bis achten Jahrhunderts zurück. Sie schöpfen aus dem reichen Schatz der (ost)syrischen Kirchenväter wie etwa Aphrahat († 345), Ephräm († 373), Narsai von Nisibis († ca. 500), Isaak von Ninive (7. Jh.), Gregor von Šuštʿrā (8. Jh.)²⁹ u. a.

Interessant sind die theologischen Schwerpunktsetzungen. Gemeingut allen liturgischen Betens für die Verstorbenen ist die Betonung ihrer Sündhaftigkeit und der Notwendigkeit, Vergebung zu erlangen. Diese wird in der ostsyrischen Dichtung ganz im Zusammenhang der Vorstellung von der Vergänglichkeit der Welt betrachtet, die zum ewigen Leben der Erlösten in Gegensatz gestellt wird. Die eminente Bedeutung der biblischen Urgeschichte für die syrische Theologie als eines Prototyps der erlösten Welt entlässt eine Dynamik aus sich, in der der Sündenfall das Leben in der Welt der Sterblichkeit und moralischen Unbeständigkeit auf Erden begründet, welches mit der Landung der Sintflutarche beginnt.³⁰ Für die syrische Soteriologie ist Erlösung die Rückführung des Menschen ins verlorene Paradies des Urstandes. Während die Genesis gleichsam den Rahmen bildet, wird innerhalb dieser Soteriologie das entscheidende Handeln Christi auffallend häufig mit der auf paulinischer Theologie basierenden Adam-Christus-Typologie zum Ausdruck gebracht: Wie der erste Adam aufgrund der Sünde die Ebenbildlichkeit Gottes verunstaltete, so kam es Christus, dem zweiten Adam, zu, das Bild Gottes im Menschen zu erneuern und die Gnade der Unsterblichkeit wiederherzustellen.³¹

²⁹ Zu Gregor von Šuštʿrā vgl. seine Nennung in der Überschrift zur zweiten Variation des ersten Wegesangs bei MACOMBER, *Der ostsyrisch-chaldäische Begräbnisritus* (s. Anm. 21), II/1079; vgl. auch Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, 128. 357.

³⁰ Vgl. dazu ausführlich KREMER, *Mundus primus* (s. Anm. 12).

³¹ Vgl. MACOMBER, *Der ostsyrisch-chaldäische Begräbnisritus* (s. Anm. 21), I/690.

Ein ostsyrisches Proprium besteht darin, dass sich hier soteriologische Gedanken des Theodor von Mopsuestia (um 352–428) niederschlagen,³² der für die Ostsyrier als „der selige Ausleger“ der wohl einflussreichste Theologe gewesen ist. Theodor entfaltet die Vorstellung von den „zwei Welten“, worunter er die Welt der Sterblichkeit und moralischen Unbeständigkeit auf Erden und die Welt der Unsterblichkeit und Sündenlosigkeit bei Gott versteht. Inhaltlich tritt in den Gebeten dabei der Gedanke der Erlösung durch den Kreuzestod Christi hervor. William Macomber fasst dies treffend zusammen:

„Es ist Christus, weit mehr als Adam, der durch seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung die Welt der wahren Unsterblichkeit eröffnet hat. Deshalb müssen alle, die die Welt der Unsterblichkeit betreten wollen, mit Christus sterben, um mit ihm zum ewigen Leben auferweckt zu werden. Der Tod in Christus ist die Pforte zur Unsterblichkeit. Der Übergang in die Welt der Unsterblichkeit wird in der Hoffnung, in unserem Glauben an Christi Tod und Auferstehung schon in diesem Leben ahnungsvoll vorweggenommen [...]“³³

In der Theologie der Ostsyrier ist zudem bemerkenswert, dass, geprägt durch die Soteriologie des Theodor von Mopsuestia, der Sündenfall nicht als völlige Katastrophe gewertet wird wie noch bei Ephräm; dieser stellt für Theodor vielmehr eine Art notwendigen Bestandteil des göttlichen Heilsplans und der göttlichen Erziehung dar, gleichsam im Sinne einer „glücklichen Schuld“ (*felix culpa*) oder einer „heilbringenden Sünde“ (*necessarium peccatum*).³⁴

Fragt man vor diesem Hintergrund nach dem Schicksal der Verstorbenen nach dem Tod, so begegnet uns *mutatis mutandis* in den liturgischen Texten ein auf Aphrahat, den persischen Weisen († nach 345), zurückgehender Gedanke, nämlich die Vorstellung vom „Seelenschlaf“, die mit einem Fegefeuer im westlichen Sinne sehr wenig gemein hat.³⁵ Dabei handelt es sich um einen intermediären Zustand der Seelen nach dem Tod bis zum Gericht, wobei stets zwischen den Seelen der Aufrechten und der Bösen unterschieden wird. Aphrahat geht davon aus, dass die Seele mit dem Leib begraben werde und in

³² Vgl. dazu grundlegend William F. MACOMBER, Die Totenliturgie in der chaldäischen Kirche, in: Concilium 4 (1968) 89–93.

³³ Vgl. MACOMBER, Der ostsyrisch-chaldäische Begräbnisritus (s. Anm. 21), I/691.

³⁴ Vgl. ebd., II/1057, Anm. 80.

³⁵ Vgl. dazu grundlegend Frank GAVIN, The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church, in: Journal of the American Oriental Society 40 (1920) 103–120; Christian LINK, Art. Soul, Sleep of the, in: Religion Past and Present Online 2011. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/soul-sleep-of-the-SIM_025424?s.q=%3A* [Abruf: 9. September 2024]; Edward WALTERS, Sleep of the Soul and Resurrection of the Body. Aphrahat's anthropology in context, in: Hugoye: Journal of Syriac Studies 22 (2019) 433–465, mit Bezug auf APHRAHAT, demonstratio 8 (FC 5, 235–254; BRUNS).

gewisser Weise in einem unbewussten Zustand weiter existiere, und zwar je nach den menschlichen Taten in einem angenehmen oder in einem unangenehmen Schlaf.³⁶ Die heutigen liturgischen Texte sprechen eine etwas andere Sprache, für die der Bezug auf die Unterwelt der Scheol kennzeichnend ist.³⁷ Hier ist zunächst die Rede davon, dass sich die Toten „zum Schlaf des Todes niederlegen“, dass sie „im Staube schlafen“ und der Tod sie eingeschlossen habe in seinem Versteck. In ihrem Schlaf sind sie verschlossen im Schoße der Scheol. Auferstehung bedeutet Erweckung aus dem Schlaf und die Befreiung aus der Scheol. Lazarus ist neben dem Jüngling von Naïn und der Tochter des Jäirus das vielzitierte Beispiel dessen, der dem Schoß der Scheol wieder entrissen wurde.³⁸ Diese Bildwelt mutet etwas archaisch an, wenn die Kernfrage der ewigen Erlösung in geradezu mythischen Bildern beschrieben wird.

Die Beerdigung als „rite de passage“

Aufs Ganze aber wird der Tod von den Ostsyrern offenbar primär wahrgenommen als Beginn einer Reise bzw. eines Übergangs von dieser Welt der Unbeständigkeit und Sterblichkeit in die glorreiche Welt der Sündenlosigkeit und Unsterblichkeit. Damit kann die Sinndeutung der Prozession mit dem Verstorbenen vom Wohnhaus zum Friedhof als eine Art *rite de passage* in die Wohnungen des ewigen Lebens verstanden werden. „Indem die Prozession das Haus und Dorf des Verstorbenen verläßt, läßt der Tote symbolisch diese Welt hinter sich auf seiner Reise in die Welt der Unsterblichkeit.“³⁹ Die Hinterbliebenen begleiten ihre Verstorbenen auf diesem Übergang mit einer reich ausgestalteten Liturgie. Während nie gesagt wird, dass die Gebete der Lebenden für die Verstorbenen sinnlos seien, tritt das stellvertretende, fürbittende Gebet der Lebenden für die Toten in bemerkenswerter Weise zurück, während dem Gebet der verstorbenen Heiligen eine größere Bedeutung beigemessen wird.

3 Armenische Tradition – „Die Toten erheben ihre Stimme zu Gott“

Der Blick in die armenische Tradition fällt etwas kürzer aus, trifft sie sich doch in manchem mit der byzantinischen, die an anderer Stelle dieses Bandes ausführlich beschrieben wird. Diese Gemeinsamkeit wird besonders gut sichtbar in dem

³⁶ Vgl. WALTERS, *Sleep of the Soul* (s. Anm. 35), 442.

³⁷ Vittorio BERTI, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps. Approches d'anthropologie chrétienne de la mort dans l'Église syro-orientale* (Paradosis 57), Fribourg 2015, 131–135 beschreibt die verschiedenen Varianten in den ostsyrischen Vorstellungen über den Verbleib der Seelen nach dem Tod.

³⁸ Vgl. bspw. MACOMBER, *Der ostsyrisch-chaldäische Begräbnisritus* (s. Anm. 21), II/1076, 1097, 1102.

³⁹ Ebd., I/691.

Gebet „Gott der Geister“, das in Byzanz als *das* Totengebet schlechthin gilt und das die Armenier offensichtlich von dort übernommen haben.⁴⁰ Sehr auffällig sind auch die langen und mehrfach vorgesehenen Fürbittlitaneien, die uns aus dem Byzantinischen Ritus sehr vertraut sind, weniger jedoch in den übrigen orientalischen Riten vorkommen. Hier bricht sich neben den Priestergebeten die ausdrückliche Fürbitte für den Verstorbenen in besonders deutlicher Weise Bahn. Auch die priesterlichen Gebete sind ganz in der Art der byzantinischen Liturgie gehalten. Inhaltlich ist der Gedanke der Ruhe bis zum Tag der Auferstehung sowohl im Armenischen wie im Byzantinischen Ritus leitend. Trotz dieser Konvergenzen haben sich Struktur und Inhalt beider Riten gleichwohl aufs Ganze gesehen unabhängig voneinander entwickelt.

In Armenien ist eine voll ausgestaltete Totenfeier ab dem 9./10. Jahrhundert handschriftlich nachgewiesen. Weitaus früher, bereits für das Jahr 447, ist das fürbittende Gebet für die Verstorbenen in der Liturgie bezeugt, wie ein Synodalbeschluss belegt: „Und beim heiligen Mysterium sollen sie die Namen der Toten erinnern, auf dass ihre Seelen ruhen.“⁴¹ Gleichzeitig haben sich vorchristliche Bräuche, insbesondere die Totenklage durch Klagefrauen, die man stets als einen Widerspruch zur Auferstehungshoffnung betrachtete, hartnäckig und gegen die konzertierte Bekämpfung vonseiten der Kirche gehalten. Dagegen wurde die Darbringung geweihter Opfertiere – anders als in den übrigen orientalischen Kirchen – sehr früh bereits toleriert und sogar gegenüber den anderen Kirchen verteidigt.⁴²

Der Ritus selbst kennt heute als Stationen das Wohnhaus, die Prozession zur Kirche, die Kirche mit einem verhältnismäßig knapp gehaltenen Ritual, die Prozession zum Friedhof, das Grab und die Rückkehr zum Trauerhaus. Wie im Ostsyrischen Ritus sind auch hier eigene Gebete für den Prozessionsweg vorgesehen, allerdings bedeutend kürzer. Andrea Schmidt weist darauf hin, dass es ein Spezifikum des armenischen Begräbnisrituals ist, dass dieses von den anderen orientalischen Liturgien unterscheidet, dass die Rückkehr ins Trauerhaus nach dem Friedhof mit eigenen liturgischen Gebeten zum Trost und zur Erbauung

⁴⁰ Vgl. Andrea SCHMIDT, Kanon der Entschlafenen. Das Begräbnisrituale der Armenier. Der altarmenische Bestattungsritus für die Laien (OBC 5), Wiesbaden 1994, 112–117. Diese Studie ist bislang die einzige wegweisende Untersuchung zur Thematik; die Beiträge von Andrea Schmidt in den Sammelbänden „Liturgie im Angesicht des Todes“ basieren auf dieser Untersuchung. Vgl. dazu auch Michael D. FINDIKYAN, Armenian Funeral Rites. An Assessment of a Recent Study, in: St. Nersess Theological Review 2 (1997) 95–101.

⁴¹ Zitiert nach Andrea SCHMIDT, Der armenische Begräbnisritus, in: Hansjakob BECKER u. a. (Hgg.), Liturgie im Angesicht des Todes, Bd 1: Judentum und Ostkirchen I. Texte und Kommentare (PiLi 9), St. Ottilien 1997, 513–571, 737–765; Bd. 2: Judentum und Ostkirchen II. Übersetzungen, Anhänge und Register (PiLi 10), St. Ottilien 1997, 1207–1252, hier: I/740, mit Bezug auf die Synode von Šahapivan (447).

⁴² Vgl. ebd., I/740–744.

der trauernden Hinterbliebenen ein integraler Bestandteil des liturgischen Vollzuges ist.⁴³

Inhaltlich handelt es sich um einen besonders stark biblisch fundierten Begräbnisritus, bei dem die Schriftzitate zu einer Gesamtbotschaft komponiert wurden. Im frühesten Formular haben insbesondere die Psalmen und die Lesungen aus dem Neuen Testament ein besonderes Gewicht. In späterer Zeit treten vermehrt eigene, aus der armenischen Tradition stammende Hymnendichtungen (շարականք) hinzu, die sich organisch aus dem Psalmengesang entfalten und die Klarheit der ursprünglichen Struktur etwas verwischen.⁴⁴ Diese lassen sich u. a. auf Petros I. Getadardz († 1058) und Nersēs IV. Šnorhali († 1173) zurückführen. Während die Gebete aus ältester Zeit das Element der Klage zugunsten der Auferstehungshoffnung, des Trostes und der Fürbitte um Ruhe und Aufnahme der Entschlafenen bei Gott weniger stark bedienen, nimmt in den mittelalterlichen Dichtungen des „Silbernen Zeitalters“ das Flehen um ein verzeihendes Erbarmen sowie die Klage über die Macht des Todes und die Ohnmacht des Menschen merklich zu.

Etwas Besonderes ist die Art und Weise, wie aus den Psalmen zitiert wird, sodass diese gleichsam *in persona defuncti* gebetet werden. So werden dem Verstorbenen zu Beginn des Ritus am Grab die Worte aus Ps 114(116), 7.1–2 in den Mund gelegt:

„Kehre zurück, meine Seele, in deine Ruhe, denn der Herr hat dich gerufen. Ich habe geliebt, weil der Herr die Stimme meiner Gebete erhört hat, weil er sein Ohr mir zugeneigt hat und ich in meinen Tagen ihn angerufen habe.“⁴⁵

Indem sowohl in den Psalmen als auch in den gedichteten Hymnen die Stimme des Verstorbenen, die *vox defuncti* erklingt, gewinnt mit diesem Element das armenische Begräbnisritual einen eigenen Charakter, der sich dergestalt beschreiben lässt, dass die Verstorbenen selbst ihre Stimme zu Gott erheben. Dabei wird insbesondere die literarische Gattung der Klagepsalmen aufgegriffen. Das Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, Klagen und Zagen, aber vor allem Bitten und Hoffen drückt sich in diesen Texten aus, wie Verse aus einem Šarakan bezeugen, die im Haus des Verstorbenen gebetet werden:

„Ich habe vor dir gesündigt, Herr. Versöhne mich [mit dir] und erbarme dich meiner, Gott. Ich bin ein Schaf in deiner vernunftbegabten Herde, und bei dir suche ich Zuflucht, guter Hirte. Suche mich Verirrten und erbarme dich meiner.

In einem Meer von Sünden bin ich hin und her geworfen, und zu dir schreie ich, guter Kapitän, errette mich aus der Gefahr und erbarme dich meiner.

⁴³ Vgl. ebd., I/750 f.

⁴⁴ Vgl. ebd., I/759.

⁴⁵ Zitiert nach ebd., II/1234.

Geängstigt erzitterte meine gar sündhafte Seele aus Furcht vor deinem Gericht, vor den unerträglichen Qualen.

Denn freiwillig nahte ich mich den übergroßen Sünden. Nun ist und bleibt mir die Strafe ohne Verzeihen.

Gefallen nun schreie ich, Erlöser und Wohltäter, verschone mich unter den Sündern und hab Erbarmen mit mir großem Sünder.⁴⁶

In den übrigen Gottesdiensten des Armenischen Ritus hat das Gebet für die Verstorbenen zudem an drei Orten seinen besonderen Platz: Zum einen ist das tägliche Nachtoffizium des Mesonyktikons von einer mitternächtlichen Totenkommemoration geprägt, zum anderen wird in jeder Eucharistiefeier auch der Verstorbenen gedacht und für sie gebetet, und schließlich sind die Folgetage von Theophanie, Ostern, Verklärung, Mariä Entschlafung und Kreuzerhöhung dem Gedächtnis der Toten geweiht.

4 Die koptische Tradition Alexandriens – „getauftes“ Fortleben altägyptischer Jenseitsvorstellungen?

In Ägypten lässt sich besonders gut ablesen und nachvollziehen, dass auch das orientalische Christentum nicht im luftleeren Raum entsteht, sondern sich in die ererbte Kultur des Landes inkulturiert und zugleich einen Gegenpol dazu bildet. Insbesondere in den Begräbnisriten und im Jenseitsglauben lebt in Ägypten manch pharaonisches Erbe fort, was dem koptischen Gebet für die Verstorbenen sein besonderes Gepräge verleiht.⁴⁷

⁴⁶ Zitiert nach ebd., II/1210 f.

⁴⁷ Zur koptischen Tradition liegt eine ganze Reihe von einschlägigen Untersuchungen vor, die uns einen einfachen Zugang ermöglichen. Insbesondere Gabriele GIAMBERARDINI, *La sorte dei defunti nella tradizione copta* (SOC.Ae), Kairo 1965 untersucht in aller Breite die Jenseitsvorstellungen der Kopten. Es entsteht gleichwohl der Eindruck, dass Giamberardini das Thema aus einer stark konfessionell vorgeprägten Sicht angeht, Kopten wertend als heterodoxes Christentum behandelt und insbesondere am systematischen Ertrag der Frage nach dem Glauben an ein Fegefeuer oder einen irgendwie gearteten Zwischenzustand interessiert ist. Vgl. außerdem Simon H. LEEDER, *Modern Sons of the Pharaohs. A Study of the Manners and Customs of the Copts of Egypt* (The Middle East Collection), London 1918, 74–81; Maria CRAMER, *Die Totenklage bei den Kopten. Mit Hinweisen auf die Totenklage im Orient überhaupt*. Vorgelegt in der Sitzung am 20. November 1940 (AWW.PH 219/2), Wien 1941; Theofried BAUMEISTER, *Martyr invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche* (FVK 46), Münster 1972, 78–84.

Volks Glaube, Brauchtum und offizielle kirchliche Lehre

Der Tod geht bei den Kopten mit größten Emotionen einher. In Ägypten tritt dabei in besonderer Deutlichkeit hervor, was es bedeutet, dass Volksglauben und offizielle kirchliche Lehre in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen können, denn Brauchtum und Volksfrömmigkeit bewahren altorientalische Elemente, denen die Kirche stets kritisch gegenüberstand: So erfreut sich die Totenklage großer Beliebtheit. Sie ist geprägt von schrillen Klagerufen und emotionalen Bekundungen gegenüber dem Verstorbenen. Frauen raufen sich die Haare, schlagen sich an die Brust und ergehen sich in lauten Wehklagen. Dabei tanzen sie im Kreis und haben ihre sichtbaren Hautflächen schwarz gefärbt. Inhalt der Klagen ist eine ausgesprochen düstere Auffassung vom Tod als einem unabwendbaren Urteil, als endgültiger Trennung und Gang in die Fremde. Die Klagen richten sich mit ihren poetischen Worten zum Teil direkt an den Verstorbenen. Auch wenn der Koptische Ritus der Klage innerhalb des Totenrituals große Bedeutung beizmisst, ist insbesondere die Form der volkstümlichen Totenklage durch Klagefrauen, wie sie schon im Alten Ägypten existierte und wie sie im ganzen Orient weit verbreitet ist, kirchlich umstritten, doch sie hat sich gegen den Widerstand von Christen und Muslimen bis heute erhalten. Auf koptischen Gräbern, die seit Langem gut untersucht sind, findet sich eine Vielzahl aussagekräftiger Grabinschriften, die an diese Klagen erinnern und Jenseitsvorstellungen reflektieren, die nur teilweise mit der offiziellen liturgischen Totenklage und der Eschatologie der koptischen Kirche korrespondieren.⁴⁸

Daneben spielen die Totenwache und die besondere Vorbereitung des Verstorbenen eine große Rolle. Intensive Besuche des Priesters bei der Familie, auch mehrere Tage über die Beerdigung hinaus, begleiten diese Zeit. Mancherorts wird der Kopf des Toten nach Westen gewandt, der schon in altägyptischer Zeit für das Totenreich stand.⁴⁹ Im ersten Jahrtausend finden sich auch unter den koptischen Christen vielfach Formen der Mumifizierung und die Überzeugung, dass die Unversehrtheit des Körpers für das jenseitige Schicksal von Bedeutung sei.⁵⁰

⁴⁸ Vgl. insbesondere CRAMER, Die Totenklage bei den Kopten (s. Anm. 47).

⁴⁹ Das altägyptische Wort für Westen *jmn.t* lebt im koptischen ⲁⲙⲛⲧ (wörtlich: Westen, Jenseits, Unterwelt, Hölle) weiter.

⁵⁰ Vgl. BAUMEISTER, Martyr invictus (s. Anm. 47), 58–63; vgl. dazu auch die Erzählung *De morte Iosephi*, in der berichtet wird, Jesus habe mithilfe von Engeln auf wunderbare Weise den Leichnam Iosefs mumifiziert. Diese Erzählung verwendet zudem auffällig stark apokalyptische Motive; vgl. Lothar STÖRK, Der koptische Begräbnisritus, in: Hansjakob BECKER u. a. (Hgg.), Liturgie im Angesicht des Todes, Bd 1: Judentum und Ostkirchen I. Texte und Kommentare (PiLi 9), St. Ottilien 1997, 29–136, 629–655; Bd. 2: Judentum und Ostkirchen II. Übersetzungen, Anhänge und Register (PiLi 10), St. Ottilien 1997,

Bei alledem gibt es im koptischen (Volks)glauben die schreckenerregende Vorstellung von einer langen und schwierigen unterirdischen Reise der Seele voller dämonischer Bedrohungen hin zu ihrer ewigen Heimat. Bedeutend ist der Gedanke eines himmlischen Beistands, zumeist in Gestalt der Erzengel Gabriel und Michael, die die Seele auf ihrem Weg begleiten. Häufig werden die Erzengel mit Schwert und Waage dargestellt. In diesem Zusammenhang ist auch die Rede von einem Feuerfluss, der durchquert werden muss und der als Indikator für Gut und Böse gedeutet wird. In koptischen Sepulkralinschriften ist die Vorstellung von einer Bootsfahrt zum Ort des ewigen Lebens geläufig, die den alten Ägyptern wohl vertraut gewesen ist. Am Ende der Reise erwartet den Verstorbenen das göttliche Gericht, wobei die verbreitetste Anschauung davon ausgeht, dass sich dieses am 40. Tag nach dem Tod ereignet.

Ohne ein abschließendes Urteil über die Frage von Abhängigkeiten fällen zu wollen, stellt Gabriele Giamberardini fest, dass die Kopten hier auf die reiche pharaonische Eschatologie zurückgegriffen haben, wofür insbesondere Grabkunst und Grabreden sprechen.⁵¹ Insgesamt fällt auf, dass die benannten Aspekte koptischer Eschatologie nicht vom Islam beeinflusst wurden, wohl aber mit altägyptischen Quellen korrespondieren, deren Gerichtsvorstellungen dieselben Elemente beinhalten: Dort ist es Anubis, der die Seele in die Gerichtshalle führt, in der eine Waage dominiert, auf der das Herz des Verstorbenen gegen die Gerechtigkeit (*ma'at*) aufgewogen wird. Toth führt dabei Buch. Babi, ein krokodilköpfiges Monster, ist bereit, den Schuldigen zu verschlingen, während Osiris auf dem Thron der Gerechtigkeit das Urteil spricht.⁵² Insbesondere die klare Vorstellung einer Unterwelt (ⲁⲙⲉⲛⲧ) unter den Kopten scheint altägyptisches Denken zu reflektieren.

Als traditionsgeschichtlicher Hintergrund für die Vorstellungen der Kopten kommen neben altägyptischem aber auch frühjüdisch-apokalyptisches Gedankengut sowie apokalyptische Vorstellungen der Bibel infrage. Bezeichnend ist, dass der Offenbarung des Johannes und dem apokalyptischen Schrifttum im Allgemeinen eine signifikante Bedeutung zukommt: Bereits bei der Salbung des Todkranken vor dem Sterben wird das „Öl der Apokalypse“ verwendet, und dabei werden die Sterbegebete gesprochen. Dieses Öl stammt aus dem Gottes-

839–857, hier: I/639; Siegfried MORENZ, Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann (TU 56), Berlin 1951.

⁵¹ Vgl. GIAMBERARDINI, La sorte dei defunti (s. Anm. 47), 59–61, mit Bezug auf verschiedene pharaonische Grabstätten in Luxor.

⁵² Vgl. ebd., 63–65. Ausführlich zum Jenseitsglauben der altägyptischen Kultur vgl. insbesondere Jan ASSMANN, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001.

dienst am Karsamstagmorgen, an welchem die gesamte Offenbarung verlesen wird.⁵³

Diese altägyptischen und apokalyptischen Vorstellungen sind offenbar in nichtliturgischen, eher volkstümlichen Texten wie Grabinschriften und Heiligenviten wesentlich stärker ausgeprägt als in offiziellen liturgischen Gebeten, insbesondere der Gedanke eines Zwischenzustands zwischen Tod und Gericht.⁵⁴ Die offizielle Theologie der Koptischen Kirche hat sich stets bemüht, diese Vorstellungen zurückzudrängen. So finden sich immer wieder – im Widerspruch zum Volksglauben – Aussagen, die jede Form eines intermediären Zwischenzustands zu negieren versuchen und das Endgericht und damit die Entscheidung über das jenseitige Los unmittelbar auf den Tod folgen lassen. Die Vorstellung eines Fegefeuers wird strikt negiert; dagegen werden die Aussagen über das Gericht in Verbindung gebracht mit Hoffnungsbildern des Paradieses.

Koptische Totenliturgie und Gedenktage für Verstorbene

Für die Frage nach dem Gebet für die Verstorbenen sind sowohl die koptische Totenliturgie am Tag des Begräbnisses selbst als auch die nachfolgenden Gedenkgottesdienste aufschlussreich. Hier unterscheidet der Ritus wie alle übrigen orientalischen Riten zwischen unterschiedlichen Formularen für die verschiedenen Geschlechter und Stände: Männer und Frauen, Jungen und Mädchen, Mönche und Nonnen, Diakone, Priester, Bischöfe und Patriarchen. Das heute gebräuchlichste Formular „für einen Mann“ stellt die Grundform dar, die übrigen spezifischen Gebete kamen erst später hinzu.⁵⁵ Alle folgen derselben Grundordnung, bestehend aus einem Wortgottesdienst mit Schriftlesungen und einem Teil mit primär deprekativ-fürbittenden Gebeten für den Verstorbenen. Hervorzuheben sind hier zum einen die sehr schönen, einfühlsamen poetischen Gebete für alle Stände, die stark durch biblische Anspielungen ausgeschmückt sind. So erinnern die Gebete bei der Beerdigung eines Jungen an das Schicksal des Jünglings von Naïn und diejenigen für verstorbene Mädchen an die klugen Jungfrauen des Gleichnisses. Auffällig ist, dass diese Texte dabei – wohl als Kontrapunkt zu den düsteren Beschreibungen des Todes im Volksglauben – ganz

⁵³ Vgl. die Textausgabe Bright Saturday. Coptic – English – Arabic, hg. v. COPTIC ORTHODOX CHURCH OF SAINT MARK, Jersey City/NJ 2016, sowie STÖRK, Der koptische Begräbnissritus (s. Anm. 50), I/630; Gérard VIAUD, Magie et coutumes populaires chez les Coptes d’Egypte (SoCo 12), Sisteron 1978, 62 f.

⁵⁴ Im Rahmen einer origenistischen Theologie ist auch zu bedenken, dass Origenes von der Endlichkeit der Hölle ausgegangen ist, sodass die Unterwelt als solche von seinen Anhängern zumeist als Zwischenzustand verstanden wurde.

⁵⁵ Vgl. Beshoy Ramzy TAWADROUS, Il funerale per i vivi nella tradizione copta, in: Vincenzo RUGGERI (Hg.), Liturgy from below. Popular liturgical rites in the Eastern Churches, Rom 2017, 157–170, hier: 167 f.

klar auf die christliche Auferstehungshoffnung abheben. Zum anderen sind die liturgischen Texte von einer poetischen Dichtung durchzogen, welche in der Form von eingebetteten Zitaten ein Zwiegespräch zwischen dem Verstorbenen bzw. seiner Seele und den noch Lebenden oder Gott insinuiert. So werden einem verstorbenen Priester gleichsam als sein eigenes „À Dieu!“ folgende Worte in den Mund gelegt, mit denen er selbst noch einmal seine Stimme erhebt: „Betet für mich, auf dass sich der Herr trotz meiner Sünden meiner erbarme und Christus meiner Seele ewige Ruhe schenken möge!“ Und einen verstorbenen Patriarchen lässt der Ritus sagen: „Ich bitte euch, bis zur Ermüdung für mich zu beten und in der Liturgie meiner zu gedenken, damit mein Herr mich empfangen und mir alles verzeihe, was ich getan habe!“⁵⁶ Für die Anrufungen an die Lebenden, sie mögen des Verstorbenen gedenken, sowie für einschlägige antithetische Wendungen gibt es poetologische und inhaltliche Analogien in altägyptischen Texten.⁵⁷

Inhaltlich sind sich die offiziellen Texte der Totenliturgie des Koptischen und des Byzantinischen Ritus recht ähnlich,⁵⁸ insbesondere was das Element des Abschiednehmens in dialogischer Dichtung anbelangt. In beiden Traditionen werden sowohl die Umstehenden als auch Gott direkt angesprochen. Leib und Seele treten einander in ganz ähnlicher Weise gegenüber. Gleichwohl haben in der koptischen Totenliturgie die Schriftlesungen ein größeres Gewicht, und Ausdrucksformen der Totenklage finden etwas stärkeren Eingang.

Für unsere Frage nach dem Gebet für die Toten besonders ergiebig sind die Feiern des Totengedenkens. Am dritten Tag nach der Beerdigung vollzieht der Priester im Haus des Verstorbenen den liturgischen Ritus zum „Abschied des Geistes“. Dahinter steht die Annahme, dass sich die Seele am dritten Tag nach dem Tod vom Ort ihres irdischen Wirkens entfernt und dass mit dem Abschied des Geistes wieder Ruhe im Hause einkehrt. Der Volksglaube geht dabei davon aus, dass sich die bösen Geister, die von Gott gesandten Engel und die Seele des Verstorbenen, welche sich voll Schmerzen vom Körper trennt, vermischen. Hier hat sich ein Geisterglaube, wie es ihn schon im Alten Ägypten gab, markant erhalten.⁵⁹ Für die Seele des Verstorbenen beginnt nun nach volksfrommen Vorstellungen eine Wanderung, die am 40. Tag endet, an dem über ihr jenseitiges Los entschieden wird.⁶⁰

Im Kontext der Vorstellung einer letzten, gefährvollen Reise nach dem Tod und dem sich anschließenden Gericht messen die Kopten der Fürbitte der Lebenden eine besondere Rolle bei, was erklärt, dass die verschiedenen Gedenkgottesdienste insbesondere während der ersten 40 Tage eine so bedeutende Rolle

⁵⁶ Vgl. GIAMBERARDINI, *La sorte dei defunti* (s. Anm. 47), 223.

⁵⁷ Vgl. CRAMER, *Die Totenklage bei den Kopten* (s. Anm. 50), 56. 72 f.

⁵⁸ Vgl. ebd., 62–72.

⁵⁹ Vgl. GIAMBERARDINI, *La sorte dei defunti* (s. Anm. 47), 27–29.

⁶⁰ Vgl. STÖRK, *Der koptische Begräbnisritus* (s. Anm. 50), I/636 f.

spielen, wobei nach Giamberardini bei den Kopten auch hier pharaonische und apokryphe apokalyptische Traditionen mitschwingen: Am ersten Tag beten die Hinterbliebenen, weil die Seele sich weigert, den Körper zu verlassen und Dämonen sie umschwirren, auf dass Gott die Erzengel Gabriel und Michael als Wegbegleiter senden möge. Am dritten Tag betet man darum, dass ganz im biblischen Sinne der Seele die Herrlichkeit der Auferstehung zuteilwerde, die der Herr am dritten Tag nach dem Tod erlangte. Nach apokrypher Überlieferung muss die Seele an diesem Tag zum ersten Mal vor dem göttlichen Richter erscheinen, und der Bezugspunkt in altägyptischen Vorstellungen besteht darin, dass die von Dämonen bedrängte Seele nun zum Gericht aufbrechen muss. Am siebten Tag wird für die immer noch wandernde Seele gebetet, auf dass sie die höllischen Regionen überwinden, das Tor des Glücks geöffnet vorfinden und in Bezugnahme auf die Schöpfungsordnung am siebten Tag ihre Ruhe finden möge. Weitere Gedenktage sind der 30. und 40. Tag nach dem Tod sowie das Halbjahres- und Jahresgedächtnis. Diese Tage sind auch deswegen im Volksglauben relevant, weil sie mit der Vorstellung von fünf „Zollstationen“ (τελω-veïov) korrelieren, welche die Seele entlang des Feuerflusses passieren muss, und zwar am ersten, dritten, siebten, 30. und 40. Tag nach dem Tod.⁶¹ Auf diese Weise wird das offizielle liturgische Gebet von nichtchristlichen Vorstellungen durchdrungen und bisweilen überlagert.

Davon abgesehen ist das Gebet für die Verstorbenen auch fester Bestandteil der regelmäßig gefeierten Gottesdienste:⁶² So wird täglich für die Verstorbenen im Gottesdienst zur Erhebung des Abendweihrauchs gebetet. Der Abend als Tagzeit

⁶¹ Vgl. GIAMBERARDINI, La sorte dei defunti (s. Anm. 47), 68–73. Die Vorstellung von „Zollstationen“ ist eine im Westen wenig bekannte Lehre, die in gewisser Analogie zum Fegefeuer auf einen intermediären Zwischenzustand Bezug nimmt, in dem entlang eines zurückzulegenden Weges Orte der Prüfung vorzufinden sind. Die Vorstellung findet sich *mutatis mutandis* in der apokryphen Literatur und vereinzelt bei den Kirchenvätern; sie wird in verschiedenen Ostkirchen, insbesondere in den Kirchen der Kyjiver Rus', gerne rezipiert. Die Literatur zum Thema fließt äußerst spärlich vgl. aber bspw. Anthonij BAR-ROSEVIC, Der Bericht der seligen Theodora über die Zollübergänge, Wachtendonk 2013. Der Koptische Ritus sieht zudem offenbar in der Klage ein wesentliches Element des Totenrituals, was besonders stark in den Gebeten zum 40. Tag nach dem Verscheiden sowie beim Halb- und Jahresgedächtnis zum Ausdruck kommt; vgl. CRAMER, Die Totenklage bei den Kopten (s. Anm. 50), 61. Zu den „Zollstationen“ vgl. auch die Anmerkungen bei Katharina Heyden (S. 23–44, hier: 37) und Daniel und Peter Galadza (S. 193–221, hier: 209) sowie den Beitrag von Andrea Riedl (45–64, hier: 52) in diesem Band.

⁶² Für einen einfachen Einblick in eine deutsche Übersetzung dieser Gottesdienste vgl. Karam KHELLA (Hg.), Die koptische Liturgie. Emporhebung des Abendweihrauches; Inzens-Frühgottesdienst; Eucharistische Meßfeier, Hamburg 1989; Ortrun u. Samy HANNA, Die koptische Liturgie des Hl. Basilios und des Hl. Gregorios mit Abend- und Morgenweihrauch (Koinonia–Oriens 35), Köln 1990.

des Todes und die sündenvergebende Symbolik des Weihrauchopfers legen dies nahe. Inhaltlich dominieren in Analogie zur byzantinischen Tradition die Bitten um Ruhe für die Seelen der Entschlafenen und dass ihnen ein Ort im Paradies der Freuden geschenkt werden möge, wo es im Lichte der Heiligen weder Trauer noch Schmerz mehr gibt, und dass ihre Körper zu festgelegter Zeit wieder aufstehen mögen.⁶³ Das Gebet für die Verstorbenen ist aber auch fester Bestandteil jeder eucharistischen Liturgie, und zwar wird stets in drei Gebeten für die Heiligen im Himmel, für die kirchliche Hierarchie sowie für alle Verstorbenen im Allgemeinen gebetet.⁶⁴ Dabei hoffen die im Glauben Entschlafenen darauf, aufgrund der Gebete und Frömmigkeitsübungen der Lebenden das Glück des ewigen Paradieses zu erlangen.⁶⁵ Ein weiterer Moment des besonderen Gebetes für die Verstorbenen ist der Gottesdienst am Nachmittag des Pfingstfestes.⁶⁶

Die Feier der „Totenliturgie für die Lebenden“ am Palmsonntag

Ein echtes Spezifikum des Koptischen Ritus, das kein Analogon in irgendeiner anderen Tradition kennt, ist der Brauch, dass am Palmsonntag nach der eucharistischen Liturgie eine Totenliturgie, ein Begräbnisgottesdienst mit allgemeinen Trauergebeten, für die Lebenden gefeiert wird, die potentiell in der Karwoche sterben könnten.⁶⁷ Der Grund dafür ist das Verbot, dass während der Karwoche weder der morgendliche und abendliche Gottesdienst zur Erhebung des Weihrauchs noch eine vollständige Totenliturgie gefeiert werden dürfen. Diese allgemeine Totenliturgie ist ein eigenständiges liturgisches Element zwischen Palmsonntag und Karwoche.

Bezeichnend ist die Rubrik des koptischen Typikons, welche die Bedeutung dieser Feier unterstreichen soll: „Das christliche Volk, Männer und Frauen, Große und Kleine, Sklaven und Herren, versammeln sich in der heiligen Kirche, um der allgemeinen Beerdigung beizuwohnen.“⁶⁸ Der Gottesdienst selbst gliedert sich in einen Wortgottesdienst und Gebete für die Verstorbenen. In der Verkündigung von 1 Kor 15,1–28.39–58, Ps 64,4f. (LXX, gelegentlich um Ps 115,7–9 LXX ergänzt) und Joh 5,19–30 wird die christliche Auferstehungshoffnung mit denselben Schrifttexten verkündet, die ansonsten für die Beerdigung von Männern vorgesehen sind. Zum deprekativen Teil des Gottesdienstes kommt der Priester aus dem Heiligtum, verschließt den Vorhang

⁶³ Vgl. GIAMBERARDINI, La sorte dei defunti (s. Anm. 47), 232.

⁶⁴ Damit folgt es derselben Logik, die uns bereits in der maronitischen Liturgie begegnet ist.

⁶⁵ Vgl. GIAMBERARDINI, La sorte dei defunti (s. Anm. 47), 233 f. Giamberardini urteilt: „Per il giudizio particolare e per il purgatorio non manca che il nome.“

⁶⁶ Vgl. ebd., 241–246.

⁶⁷ Die Beschreibung stützt sich auf TAWADROUS, Il funerale per i vivi (s. Anm. 55). Vgl. auch GIAMBERARDINI, La sorte dei defunti (s. Anm. 47), 239–241.

⁶⁸ Zit. nach ebd., 239.

und betet die „drei großen Gebete“ für den Frieden der Kirche, für die Bischöfe und die Gemeinde.⁶⁹ Es folgen das Credo, das Gebet für die Verstorbenen, das Vaterunser und drei Absolutionsgebete. Zur Erhebung des Kreuzes ruft der Priester aus: „Gott sei uns gnädig!“, und die Gemeinde antwortet mit einem zwölffachen „Kyrie eleison“. Der Priester schließt mit den Ostersegsgebeten und der Besprengung mit dem Ablutionswasser wie gewöhnlich.⁷⁰

Die Ursprünge dieses Ritus sind nur schwer festzustellen, in jedem Fall ist er im Zusammenhang der Entwicklung der koptischen Karwochenliturgie zu betrachten.⁷¹ Erstmals belegt ist das Verbot von Taufen und Beerdigungen in der Karwoche unter Patriarch Christodoulos (1047–1077), und es wird mit dem Trauercharakter angesichts des Leidens Christi begründet, der keine andere Trauer zulässt. Nachdem bis zum zwölften Jahrhundert von divergierenden liturgischen Traditionen auszugehen ist, hat sich Patriarch Gabriel Ibn Turek (1131–1145) dann um eine Vereinheitlichung bemüht. In der Schrift „Die kostbare Perle“ des Ibn Sabba, der die Einzelheiten des Ritus beschreibt, ist das Verbot, Weihrauch aufsteigen zu lassen, von Bedeutung, da der Weihrauch als Symbol der Sündenvergebung konstitutiv zu den koptischen Begräbnisritualen gehört. Doch der genaue Ursprung der allgemeinen „Totenliturgie für die Lebenden“ am Palmsonntag bleibt im Dunkeln, und es lässt sich nicht abschließend klären, ob der spirituelle Grund der exklusiven Trauer um das Leiden Christi oder die praktische Unmöglichkeit, angesichts der langen Gottesdienste der Karwoche auch noch Trauergottesdienste in Gänze abzuhalten, ausschlaggebend gewesen ist.⁷²

Zum Fortleben altägyptischer Jenseitsvorstellungen

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass das koptische Christentum innerhalb der mit dem christlichen Glauben vereinbaren Vorstellungen insbesondere dasjenige vermehrt aufgreift, das Reminiszenzen an die altägyptische Religion zulässt, etwa eine entsprechende Darstellung der Hölle und die Vorstellung

⁶⁹ Diese sind auch ein regulärer Bestandteil jeder koptischen Eucharistiefeier, vgl. KHELLA, Die koptische Liturgie (s. Anm. 62), 145–150.

⁷⁰ Vgl. TAWADROUS, Il funerale per i vivi (s. Anm. 55), 160–162.

⁷¹ Jedenfalls beschreibt der Traktat des Yūḥannā ibn Abī Zakariyyā ibn Sabbā „Die kostbare Perle der kirchlichen Wissenschaften“ aus dem 13./14. Jahrhundert im 100. Kapitel den Gottesdienst bereits ausführlich unter dem Titel: „Die Beerdigung der Lebenden am Palmsonntag zur neunten Stunde des Tages außerhalb der Liturgie“. Vgl. JŪḤANNĀ IBN ABĪ ZAKARĪĀ IBN SIBĀʿ, Pretiosa margarita de scientiis ecclesiasticis. Recognita in textu arabico, apparatu critico aucta ac in latinum idioma versa a P. Vincentio MISTRIH (SOC. Ae), Kairo 1966, 322–324, 560 f.

⁷² Vgl. TAWADROUS, Il funerale per i vivi (s. Anm. 55), 162–167.

von der gefährdeten Himmelsreise.⁷³ So stellt sich aufs Ganze gesehen die koptische Eschatologie als ein Kompositum aus authentischen christlichen Quellen, einer lebendigen Volkstradition Ägyptens, der kontinuierlichen Ausübung von Magie und Anleihen bei diversen apokryphen Schriften dar; Anklänge an die altägyptische Religion sind unverkennbar.⁷⁴ Dabei ist neben den Zeugnissen der pharaonischen Kultur vor allem die überaus reichlich fließende apokryphe Literatur der frühjüdischen Apokalyptik, aber auch die Gnosis zu berücksichtigen, die zahlreiche Bestätigungen für die Überzeugungen der Kopten liefern. Dies alles zeigt, dass das christliche Gebet für die Verstorbenen immer auch mit der Umwelt korreliert, in welcher eine bestimmte liturgische Tradition und ein Volksbrauchtum entstanden sind.

Zum alexandrinischen Traditionskreis zählt auch die Kirche in Äthiopien und Eritrea. Diese hat für viele liturgische Feiern ein reiches Eigengut entwickelt, dessen Betrachtung häufig interessante Einsichten liefert. Was die Beerdigungsriten anbelangt, zeigt sich jedoch die Abhängigkeit von der koptischen Mutterkirche besonders deutlich, denn diese weisen kaum äthiopisches Sondergut auf. Stattdessen hat sich eher noch manches Urtümliche des Koptischen Ritus erhalten, wie etwa eine Prozession zur Kirche mit sieben Stationen in Analogie zur altägyptischen „Totenfahrt“, und das äthiopische Funerale trägt bis heute in Anspielung an Mumifizierungsprozesse den markanten Namen „Buch des Einwickelns“ (*Mashafa genzat*).⁷⁵ Es sei aber an dieser Stelle darauf verzichtet, eigens auf die Traditionen am Horn von Afrika einzugehen.

Resümee

Diese kleine Studie bleibt notwendigerweise ein Torso, zu umfangreich und ergiebig ist die Thematik, wollte man sie in all ihrer Breite erfassen. Gleichwohl hoffe ich, dass es mir gelungen ist, mit diesen Beispielen auf einige markante Elemente hinzuweisen: die feste Verankerung des Gebets für die Verstorbenen im Kirchenjahr und dessen ekklesiologische Dimension, wie sie uns bspw. im Maronitischen Ritus der westsyrischen Tradition begegnet; die ausgeprägten Riten zur Bestattung der Toten, die vielfach ein klar erkennbares Proprium besitzen, wie es bspw. die uralten Prozessionsgebete des Ostsyrisch-mesopotamischen Ritus belegen; spezifische Charakteristika wie die markante biblische Prägung des armenischen Rituals, in dem die Psalmen *in persona defuncti* erklingen; die Korrelation der orientalischen Riten mit ihrer Umwelt und die teilweise Integration von Vorstellungen aus der Vorgängerreligion, solange sie mit dem

⁷³ Vgl. BAUMEISTER, *Martyr invictus* (s. Anm. 47), 81 f.

⁷⁴ Vgl. GIAMBERARDINI, *La sorte dei defunti* (s. Anm. 47), 68.

⁷⁵ Vgl. STÖRK, *Der koptische Begräbnisritus* (s. Anm. 50), I/653.

christlichen Glauben vereinbar erscheinen, wie es sich in der alexandrinischen Tradition der koptischen Kirche nachweisen lässt.

Der Beitrag ist primär phänomenologisch vorgegangen und hat die vorhandenen Texte und Riten dargelegt und auf ihren Sinngehalt hin befragt. Es wurde nicht versucht, die Eschatologie systematisch aufzuarbeiten und etwa die häufig vonseiten der orientalisch-orthodoxen Kirchen in kontroverstheologischen Texten polemisch vorgetragene Abwehr gegenüber der Vorstellung eines Fegefeuers zu betrachten. Doch aus der *lex orandi* dürfte für die *lex credendi* dennoch so viel klar geworden sein, dass das Schicksal der Verstorbenen im Glauben der orientalisch-orthodoxen Kirchen keineswegs bereits im Tod ein für allemal entschieden zu sein scheint; vielmehr belegt die Praxis des Gebets für die Verstorbenen, dass dieses Gebet in seinen unterschiedlichen Ausprägungen und Schattierungen ein konstitutives Merkmal aller orientalischen Liturgien darstellt. Für die west-syrische Tradition drückt Jakob von Sarug († 521) dies folgendermaßen aus: „Durch das Opfer des Altares werden die Sünden derer vergeben, die in der Gnade Gottes tot sind.“⁷⁶ So sind die orientalischen Liturgien über die Vielfalt der unterschiedlichen Bestattungsriten und Gedächtnistraditionen hinaus allemal darin geeint, dass in jeder Eucharistiefeier das Gebet für die Verstorbenen in den Interzessionen des eucharistischen Hochgebets einen integralen Bestandteil darstellt.

⁷⁶

JAKOB VON SARUG, *Homiliae selectae* 22, in: *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, Bd. 1, hg. v. Paul BEDJAN, Leipzig 1905, 535–550. Eine ganze metrische Homilie unter dem Titel „Das Gedenken an die Verstorbenen, wie sie von den Opfergaben und Almosen profitieren, die in ihrem Namen gegeben werden“ entfaltet dort diesen und ähnliche Gedanken.