

576

BRUNO BÜRKI

Im Herrn
entschlafen

QUELLE & MEYER

BEITRÄGE ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von

D. theol. Dr. phil. Walter Uhsadel, o. Professor der Theologie, Hamburg

unter beratender Mitwirkung von

Dr. phil. Ralf Dahrendorf Ph. D., o. Professor der Soziologie in Konstanz

Dr. phil. Hans Scheuerl, o. Professor der Pädagogik in Frankfurt/M.

Dr. med. Walter Schulte, o. Professor der Psychiatrie in Tübingen

Dr. jur. Rudolf Sieverts, o. Professor der Rechtswissenschaft in Hamburg

Im Herrn entschlafen

*Eine historisch pastoraltheologische Studie
zur Liturgie des Sterbens und des Begräbnisses*

THÈSE

PRÉSENTÉE À LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PAR

BRUNO BÜRKI

PORTEUR DU DIPLÔME DE FIN D'ÉTUDES THÉOLOGIQUES DE L'ÉGLISE RÉFORMÉE
ÉVANGÉLIQUE DU CANTON DE BERNE (STAATSEXAMEN)

La Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel
autorise l'impression de la présente thèse, sans toutefois exprimer
d'opinion sur les propositions qui y sont contenues

Neuchâtel, le 6 juin 1968.

Le doyen:
J. J. VON ALLMEN

Im Herrn entschlafen

*Eine historisch pastoraltheologische Studie
zur Liturgie des Sterbens und des Begräbnisses*

von

PFARRER DR. THEOL. BRUNO BÜRKI



QUELLE & MEYER · HEIDELBERG 1969

*Für die Evangelisch-reformierte Kirche
des Kantons Freiburg*

© 1969 Quelle & Meyer, Heidelberg – Alle Rechte vorbehalten
Jede Vervielfältigung, gleich welcher Art und für welchen Zweck, ist ohne ausdrückliche
Genehmigung des Verlages unzulässig – Printed in Germany
Satz und Druck: Ernst Kaufmann, Graphischer Betrieb, Lahti/Schwarzwald
Umschlagentwurf: Friedrich Vogt, Ziegelhausen

VORWORT

In der Gemeinschaft und im Dienst der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Freiburg — ihr ist dieses Buch gewidmet — durfte ich während etlicher Jahre über die Feier des Sterbens eines Christenmenschen nachdenken. Dabei war für mich von besonderer Bedeutung, die gottesdienstlichen Ordnungen anderer Kirchen kennenzulernen und mit den uns im Glauben Vorangegangenen über ihre Schriften ins Gespräch zu kommen. So möchte ich denn bitten, auch — oder vor allem! — die Anmerkungen zu lesen, in denen mit Bedacht zahlreiche Texte zitiert werden.

Wenn ich heute diese Studie einer hoffentlich recht ökumenisch und überhaupt vielfältig zusammengesetzten Leserschaft übergebe, dann geschieht das in der Hoffnung, wir möchten miteinander das Sterben im Herrn immer mehr verstehen und begehen lernen als einen Teil der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen, die bei Noah, Abraham und dem Volk des alten Bundes beginnt, um im kommenden Reich des auferstandenen Herrn Jesus Christus zu ihrem Ziel zu gelangen. Unser Sterben ein heilsgeschichtliches und kirchliches Ereignis!

Es bleibt mir, vielen herzlich zu danken; vorab sind hier zu nennen die Herren Dr. theol. Jean-Jacques von Allmen, Professor für Praktische Theologie, Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Neuenburg, und Dr. theol. Anton Hänggi, Bischof von Basel, gewesener Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg (Schweiz), in denen ich Lehrer und ebenso gütige wie kritische Berater gefunden habe. Dann denke ich an meine Helfer, die in viel sorgfältiger Kleinarbeit getreulich mitgewirkt haben: Hans Brügger, Priester der Diözese von Lausanne, Genf und Freiburg, und Schwester Sabine Stüssi, Oberin des Diakonissenhauses Bern. Auch meiner Frau sowie den drei Kindern gebührt Dank, weil sie die Entstehung dieses Buches mitgemacht und, dann und wann, erduldet haben. Schließlich richtet sich meine Dankbarkeit an den verständnisvollen Herausgeber der „Beiträge zur Praktischen Theologie“, Herrn Professor D. Dr. Walter Uhsadel, und den entgegenkommenden Verlag. Ich freue mich, daß diese Arbeit nicht allein *mein* Werk ist — möge sie darum nun andern Anregung bringen und einen bescheidenen Dienst leisten.

St. Antoni, Kanton Freiburg (Schweiz), im Herbst 1968

Bruno Bürki

INHALT

<i>Vorwort</i>	5
Prolegomena. Mit Christus begraben und in ihm mitauferweckt	7
Der Herr ist auferstanden	7
Der Tod	11
Auf Jesu Christi Tod Getaufte	15
Erster Teil. Das Sterben und seine Liturgie	18
Eingang. Vom sakramentalen zum leiblichen Sterben	18
I. Das Martyrium	27
II. Das andere Sterben	48
1. Auch eine Liturgie	48
2. Bekenntnis der Sünde und Versöhnung vor dem Sterben	54
3. Das Herrenmahl als Viaticum	69
4. Die Gebete in der Agonie und die Commendatio	87
5. Nach dem Verscheiden	118
6. Zeugnisse christlichen Sterbens	135
Zweiter Teil. Das Begräbnis und seine Liturgie	147
Eingang. Die Sorge der Kirche für die Verstorbenen	147
I. Geschichte der Leichenbestattung	157
1. Aus der patristischen Zeit	157
2. Vom Mittelalter zum Ordo exsequiarum der römisch-katholischen Kirche der Gegenwart; ein Blick auf die orientalischen Kirchen	165
3. Reformation und nachreformatorischer Protestantismus	179
4. Die Leichenverbrennung	198
II. Die Gestaltung des Begräbnisses	203
1. Das Leichengeleite	203
2. Die Grablegung; Feuerbestattung	210
3. Die Feier im Gotteshaus	228
a. Der Sinn der Feier, ihre Ordnung, Gebete und Lieder	228
b. Die Wortverkündigung	249
c. Begräbnis mit Feier des Heiligen Abendmahles?	265
III. Spezielle Pastoralprobleme	271
1. Begräbnis und Kirchengruft	271
2. Die Liturgie der Kirche und die Welt	287
<i>Literatur</i>	300

PROLEGOMENA

Mit Christus begraben und in ihm mitauferweckt (Kol. 2, 12)

Der Herr ist auferstanden¹

Wie sollen wir beginnen? Können wir anders beginnen denn mit dem österlichen Gruß unserer Brüder der orientalischen Kirchen: „Der Herr ist auferstanden! – Er ist wahrhaftig auferstanden“? Die Osterbotschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten ist nicht nur das Zentrum der paulinischen Verkündigung, sondern das Kernstück des Neuen Testaments überhaupt, Ausgangspunkt und Begründung der christlichen Verkündigung und des Glaubens. Es wird darum über unsere Sache wie über jedes andere theologische Problem nur dann sachgemäß – das heißt: in Treue gegenüber dem biblischen Zeugnis – nachgedacht werden können, wenn Ostern, mit Kreuz und Auferstehung in ihrer Einheit, in der Mitte steht. Freilich, zum österlichen Geheimnis gibt es keinen „Zugang“; wir können nur flehen, daß der Heilige

Bücher und Artikel werden mit Autornamen – in jeder Anmerkung wieder neu genannt – und einer dem Titel entnommenen Abkürzung zitiert, die im Literaturverzeichnis zu finden ist (hinter jedem Titel, mit =). Zitate von Texten in alter deutscher oder französischer Sprache sind in die gegenwärtige Schreibweise umgesetzt worden, um dem anderssprachigen Leser etwas zu helfen. Entsprechend haben wir auch die lateinischen Quellen in die geläufige Form übertragen. Griechische Texte wurden übersetzt (in Anlehnung an die Übersetzungen in der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten/München 1911 ff.).

¹ Aus der fast unübersehbaren Literatur zu unserem Thema – vgl. etwa das Ökumenische Bücherverzeichnis über „Auferstehung und ewiges Leben“, das die Vereinigungen des katholischen Buchhandels und evangelischer Buchhändler zusammengestellt haben – seien hier nur ganz wenige Titel erwähnt: K. Barth, Auferstehung; W. Künneth, Auferstehung; ders., Entscheidung; F. Brunner, Auferstehung; W. Pannenberg, Christologie 69 ff. und schließlich W. Marxsen, Auferstehung. Vgl. die leicht zugängliche Übersicht und Einführung von B. Klappert, Kreuz und Auferstehung.

Geist den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn in uns wirke und festige. So kann auch die Auferstehung eigentlich nur bekannt und nicht beschrieben werden; sie ist ein Ereignis in der Geschichte, ohne darum durch die historische Forschung erfaßt zu werden.

Die Auferweckung Jesu Christi ist das Werk des dreieinigen Gottes, sein einzigartiges Wunder. Wir feiern Ostern als den *einen*, großen Sieg; durch seine Heilstat hat sich Gott zu seinem Sohn und unserem Heiland bekannt und damit die Versöhnung der Menschen mit Gott durch das Kreuzesopfer in Kraft gesetzt und der Menschen einzige, aber gewaltige und herrliche Hoffnung geschaffen. Wir stehen vor einer Schöpfungstat, wie sie die erste Schöpfung der Welt gewesen ist, weshalb denn auch Christus von Paulus als zweiter Adam bezeichnet wird (1. Kor. 15, 45). Herrlicher und wunderbarer noch ist diese zweite Schöpfung, in der das Ende vorweggenommen wird und die neue Welt Gottes beginnt.

Der Sieg des Ostermorgens ist bereits darin angelegt, daß in Jesus Christus das göttliche Leben erschienen ist. Dies wird vor allem aus dem Zeugnis der johanneischen Schriften deutlich, die von Christus reden als von dem Lebendigen — „Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige“ (Off. 1, 17 f.) — und dem „Wort des Lebens“ (1. Joh. 1, 1 f.), in dem das Leben war (Joh. 1, 4), von Christus, der als der Sohn das Leben in sich selbst hat wie der Vater (Joh. 5, 26; 6, 57; 1. Joh. 5, 11) und für die Menschen „der Weg und die Wahrheit und das Leben“ ist (Joh. 14, 6). Darum werden beim Kommen Christi — als Zeichen des Anbruches der messianischen Zeit — Tote auferweckt und der Tod in seiner vielfältigen Gestalt in die Schranken gewiesen. So ist die Theologie der Ostkirche sicher im Recht, wenn sie starkes Gewicht auf die Einheit von Inkarnation und Versöhnung legt; der Logos kommt, um der toten Menschennatur das Leben zu bringen.

In seiner Weise ist das Gottesvolk des Alten Bundes auf Ostern vorbereitet worden². Nicht umsonst steht das Ableben etlicher alttestamentlicher Gestalten — Henoch (1. Mos. 5, 24), Mose (5. Mos. 34, 1 ff.), Elia (2. Kön. 2, 1 ff.) — in einem ganz besondern, zeichenhaften Licht. Allerdings ist für die alttestamentliche Konzeption kennzeichnend, daß sie im Unterschied zu vielen Religionen im vordern Orient nichts von einem Auferstehungsmythos weiß. Der Glaube an die Auferstehung der Toten — in erster Linie mit persischen Vorstellungen verwandt und wohl auch nicht unbeeinflusst von der freilich lange Zeit scharf bekämpften Religiosität der Kanaanäer — wird erst in den jüngsten Schriften des

² Siehe dazu die sehr sorgfältige und ausführliche Studie von R. Martin-Achard, *Mort-résurrection*.

Alten Testamentes deutlich und ist bekanntlich noch in der Zeit Jesu von den traditionsbewußten Sadduzäern abgelehnt worden. Zeugnisse für einen Auferstehungsglauben sind vor allem die Verheißungen der „Auferweckung“ des Hirten David (Ez. 34, 23 ff.; 37, 24 ff.), der Wiederbelebung des Volkes Israel durch Gottes Macht (Ez. 37, 1 ff.), der Rehabilitation des Gottesknechtes (Jes. 53, 10 ff.) und die Erwartung der jüdischen Apokalyptik (besonders Jes. 26, 19; Dan. 12, 2 ff.). Dabei geht es zunächst nicht um die eigentliche Auferstehung von Toten, sondern um die Wiederherstellung des Volkes. Im Zuge der allgemeinen Personalisierung des Glaubenslebens mußte aber diese Erwartung für das Volksganze nach und nach persönliche Züge annehmen; auch ist nicht ohne Bedeutung, daß für solche Erwartung gerade das Bild der Totenaufstehung und nicht irgendein anderes gewählt worden ist. Der Glaube an den selbst über das Totenreich mächtigen Gott und das Vertrauen auf den Herrn, der zuletzt Gerechtigkeit schafft, vor allem aber die Gewißheit, daß der Fromme aus Gottes Gnade nicht mehr herausfallen wird, verweisen auf den entscheidenden Punkt der Heilsgeschichte, wo das Leben in Christus erscheint und das Wunder der Auferstehung des bis zum Tod am Kreuz gehorsamen Gottessohnes sich ereignet. Das gilt, wenngleich noch vom späten Judentum zum Neuen Testament eine gewisse Veränderung des Gehaltes der Auferstehungshoffnung stattgefunden hat.

*

Im Glauben an den von den Toten Auferstandenen und an das neuschaffende Wirken Gottes verliert die Frage nach einer natürlichen Unsterblichkeit der menschlichen Seele an Gewicht und Interesse³.

³ Siehe über das Problem, das wir hier bloß streifen können, die zahlreichen Stellungnahmen evangelischer Theologen unserer Zeit, vorab P. Althaus, *Eschatologie* 91 ff.; Ph. H. Menoud, *Trépassés* und O. Cullmann, *Auferstehung*. Mit größtem Gewinn wird man die Auseinandersetzung mit dieser evangelischen Sicht der Dinge vom römisch-katholischen Standpunkt aus von A. Ahlbrecht, *Unsterblichkeit lesen: eine sehr offene und heilsam kritische Arbeit*. Eine gute Darstellung der römisch-katholischen Stellung gibt auch M. Schmaus, *Unsterblichkeit*; siehe zudem J. Pieper, *Unsterblichkeit*.

Einen kurzen Abriss über die Entstehung der kirchlichen Unsterblichkeitslehre bis zur Definition der Vernunftbegabtheit der Geistseele 869/70 auf dem Constantinopolitanum IV und ihrer Unsterblichkeit 1513 auf dem 5. Laterankonzil (*Conciliorum Decreta* 151; 581 f.) bietet H. v. Campenhausen, *Tod* 308 ff. Er berichtet: (309 f.) „Der erste, der die Unsterblichkeit als Eigenschaft der geschaffenen menschlichen Natur ausdrücklich lehrt und mit vorwiegend stoischer Begrifflichkeit begründet, ist Tertullian . . . Im großen Stil wird die Geistigkeit und damit die Unsterblichkeit der Seele im Anschluß an den Neuplatonismus besonders von Augustin begründet . . .“ Vgl. dazu

Freilich ist dieser Feststellung gleich beizufügen, daß der Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung auch an dieser Stelle nicht zerbrochen werden darf, da beide in Christus geschehen sind. Der Mensch der ersten Schöpfung ist in geheimnisvoller Weise auf das ewige Leben der zweiten Schöpfung angelegt.

So ist sicher die biblische Lehre vom Tod nicht einfach mit derjenigen des modernen Materialismus gleichzusetzen. Nach dem alttestamentlichen Zeugnis fällt der Verstorbene nicht ins Nichts zurück, sondern existiert weiterhin, sei es an der Grabesstätte oder im Schattenreich der Scheol. Aber während für die griechische Auffassung, wie sie Plato im Phaidon entwickelt, das vom Leib getrennte Weiterleben der Seele Erfüllung bedeutet, ist für die Heilige Schrift das Dasein der Toten kein eigentliches Leben. Der Mensch ist in seiner Totalität von Gott gut geschaffen worden, wird nun aber auch in seiner Totalität – nach Seele und Leib – von der Sünde und damit vom Tod getroffen. Was immer über die Unsterblichkeit des Menschen philosophisch zu sagen sein mag⁴, ist darum nicht als solches unser Hoffnungsgut⁵.

M. Schmaus, a.a.O. 311 f.; 326 ff. J. Daniélou, *Pères de l'Eglise* 135 ff. verweist auf den Zusammenhang der unterschiedlichen Auffassung in unserer Sache bei den altkirchlichen Vätern mit den verschiedenen philosophischen Lehren der Antike.

Die traditionelle Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist unter den Reformatoren jedenfalls von Calvin mit Selbstverständlichkeit angenommen worden und hat in der lutherischen und der reformierten Orthodoxie einen ebenso selbstverständlichen Platz eingenommen. Nach Kants Kritik hat sich die Situation im Raume der evangelischen Theologie insbesondere mit Theodor Kliefoth († 1895) geändert, der als erster in seiner Kritik an der Lehre vom Zwischenzustand die Unsterblichkeitslehre in Konkurrenz mit der Auferstehungshoffnung sah (siehe die Bemerkungen dazu von P. Althaus, a.a.O. 95 f.; 153 ff.). Bedeutsam wurde die Stellungnahme von Adolf Schlatter, *Das christliche Dogma*, Stuttgart ²1923, 247; A. Ahlbrecht, a.a.O. 13 sagt über dessen Auffassung: „Sterben betrifft nicht nur den Leib, sondern den ganzen Menschen, es ist nicht Vervollkommnung, sondern „unsere Zerstörung.“ Siehe über die Entwicklung im Protestantismus Ahlbrecht, a.a.O. 11 ff.

W. Anz, *Tod hat eine aufschlußreiche Untersuchung über die (249) „Philosophen, die der evangelischen Theologie Partner gewesen sind und noch sind“* gemacht. Er spricht dabei von Hegel, Kant, Kierkegaard, Heidegger, wirft auch einen Blick auf Luther.

⁴ In bezug auf die philosophische Frage sind die Gedanken von H. U. v. Balthasar, *Heutiges Denken* bedeutsam; er meint: (293) „Wir können drei solcher Perioden (scil. Denkperioden) unterscheiden: die mythisch-magische, die theoretische (oder philosophisch-kontemplative) und die existentielle. Wir stehen in der dritten und können in die beiden ersten nicht zurück.“ Während in der ersten Periode aufgrund einer mangelnden Individuierung (a.a.O.) „die Einzelperson als eine irgendwie unvollkommene und darum vergängliche Darlebung eines Geburt und Tod übergreifenden Gesamtlebens“ verstanden wurde, sieht die zweite – die griechische Periode – des Menschen Wesen als

Hoffnung ist da geworden, wo Gott einen neuen Anfang gesetzt hat durch das Leben, das dem auferweckten Menschen Jesus nach Seele und Leib geschenkt ist. Gerade wegen ihres Zusammenhanges mit der ersten Schöpfung darf diese Hoffnung nicht in eine unbestimmte Erwartung des Weiterlebens der Seele verflüchtigt werden.

Der Tod⁶

Im österlichen Licht der Auferstehung kann nun erst klar werden, was der Tod ist oder besser: gewesen ist; nur von hier aus wird man seiner Schrecklichkeit ansichtig. Vom Leben, dem wirklichen und neuen Leben her wird der Tod als letzte Verlassenheit erkannt. Gott ist das Leben, er schenkt und schafft Leben (Ps. 36, 10) — der Tod ist Trennung von Gott, in welcher der Mensch seiner eigenen Nichtigkeit überlassen wird. Es gibt keine Gemeinschaft, nicht einmal einen scheidlich-friedlichen Vergleich zwischen dem, was das Gegenteil, die Verkehrung seines Wesens ist, und dem lebendigen Gott — darum auch keine

Geist, der so kostbar ist, daß er nicht sterben kann: hier ist wohl die Individualität, aber nicht die Person entdeckt worden. Die existentielle Periode ist zur Erkenntnis gekommen: (297 f.) „Der Mensch ist unvollendbar, und er muß es wissen. Er muß angesichts dieses Gedankens, das heißt angesichts seines Todes dies sein endliches Leben gestalten. . . . Der Tod, als der notwendig-frei bejahte, wird zum Existential, zur Innern Bestimmung der Existenzstruktur des geistlichen Menschen.“ Und Balthasar urteilt darüber: (298) „Der moderne Todesgedanke steht demjenigen des Alten Bundes sehr nahe — was für den Christen wohl die beste Empfehlung eines Gedankens ist: *praeparatio evangelica* zu sein —, weil er beim Gegebenen stehen bleibt und dieses in seiner schmerzlichen Unbegreiflichkeit zu denken versucht.“

Man wird in diesem Zusammenhang mit Interesse die kurzen Ausführungen von A. Portmann und K. Jaspers in *Unsterblichkeit* 19 ff.; 31 ff. zur Kenntnis nehmen.

⁶ Für die römisch-katholische Theologie gilt es freilich, der Bestimmung des 5. Laterankonzils von 1513 (*Concliorum Decreta* 581 f.) Rechnung zu tragen, die die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und auch ihre der aristotelisch-thomistischen Philosophie entnommenen anthropologischen Voraussetzungen verbindlich erklärt. Vielleicht darf man aber mit A. Ahlbrecht, *Unsterblichkeit* 144 sagen, „. . . daß die Definition des 5. Laterankonzils im Grunde genommen letztlich nur dies anzielt: daß das menschliche Ich als das einzeln von Gott gerufene und ihm einzeln verantwortliche in bleibender Angelegtheit auf Leiblichkeit durch den Tod hin das Objekt der Treue und Liebe Gottes bleibt.“

⁷ Neben den bereits 7 Anm. 1 genannten Schriften sind hier besonderer Aufmerksamkeit wert K. Rahner, *Tod-Martyrium* sowie H. M. Féret, *Tradition biblique* und J. Daniélou, *Pères de l'Eglise*; J. Hild, *Mystère*.

Gottesgemeinschaft im Tod. Wie das Leben als solches Verbindung mit Gott dem Schöpfer bedeutet, so ist der Tod der Bereich, in dem man von der Gemeinschaft ausgeschlossen ist. Gott ist alles, aber nicht der Gott der Toten (Mark. 12, 27). Darum ist der Tod der große und letzte Feind (1. Kor. 15, 26) — der Feind Gottes.

Dabei ist das Todesschicksal nicht ein über dem Menschen liegendes fatales Verhängnis, sondern die Ratifikation seiner eigenen und freien Wahl der Nichtigkeit und Gottesferne. Der Tod ist der Sünde Sold (Röm. 6, 23), er wird aus der Sünde geboren (Jak. 1, 15). Im Tod wird die ausweglose Situation des von Gott abgekehrten Menschen greifbar. Der Tod ist Zeichen des Gerichtes und der Strafe Gottes über den sündigen Menschen.

Der, welcher strafend des Menschen verkehrte Wahl bestätigt, ist kein anderer als Gott selber. Es steht also Gott nicht der Tod als eine fremde und mit ihm rivalisierende Macht gegenüber, sondern Er steht über dem Tod. Gott hat die letzte und entscheidende Gewalt auch über den Tod, selbst wenn diese als Gewalt des Teufels erscheint. Das Schreckliche am Tod ist die Hand Gottes, die straft; schrecklich ist, daß Gott gegen uns wendet, was ihm selber gänzlich fremd ist und was er nicht will. Der Tod ist das im Feind dem Menschen entgegentretende Nein Gottes, nachdem der Mensch doch nur von Gottes Ja leben kann.

Das Zeugnis des ganzen Alten und Neuen Testaments, wo immer vom Tode die Rede ist, führt uns diesen als Gottferne und Zeichen des Gerichtes vor Augen. Zwar kennen die ältesten Schichten der alttestamentlichen Berichte auch eine Auffassung des Todes, derzufolge das Ende des Menschenlebens in ruhiger Gelassenheit und Natürlichkeit hingenommen werden kann. Wahrscheinlich aber haben wir es hier mit einer von der Offenbarung noch wenig berührten Auffassung zu tun. Oder ist diese Zuversicht auf dem Hintergrund der empfangenen Verheißung zu verstehen, für die der Tod in der Erwartung des Segens der Nachkommenschaft schon überwunden ist?

Jedenfalls ist die Welt des Todes und der Toten für das ganze Alte Testament eine ausgesprochene Nicht-Welt, die mit dem Chaos in Beziehung steht: der schreckliche Ozean und die nicht minder gefährliche Wüste sind mit dem unterweltlichen Grab zusammen die Todesräume. Wer dieser unheimlichen Macht verfällt, gehört zu den Vergessenen und insbesondere ist er von Jahwe abgeschnitten (Ps. 6, 6; 30, 10; 88, 11 ff.; Jes. 38, 18). Während in einer übrigens auffälligen Häufigkeit das mosaische Gesetz die Todesstrafe für Übertretungen der gottgesetzten Ordnung festlegt, hat die Katechese der gleichen Zeit das Phänomen des Todes überhaupt als Folge des menschlichen Ungehorsams, als Strafe für die Sünde verstehen gelehrt (1. Mos. 2 f.).

Ob wir uns im Neuen Testament an die paulinischen oder die johanneischen Schriften wenden, erhalten wir dieselbe Auskunft: der Tod ist Folge und Strafe der Sünde. In den Augen des Paulus sind die Menschen für ihre Sünde und damit ihren Tod verantwortlich (Röm. 5, 12 ff.), und nach Johannes sterben jene, die „aus dieser Welt“ sind, in ihren Sünden (Joh. 8, 21 ff.). Es ist freilich nicht zu übersehen, daß bei Paulus der Tod über seinen strafenden Charakter hinaus auch als Element in der gleichsam negativen typologischen Vorbildung der Lebensgemeinschaft mit Christus verstanden wird (Röm. 5, 12 ff.; 1. Kor. 15, 20 ff.). Für das Neue Testament ist der Tod der Schrecken, der das Leben in Frage stellt und von dem zu befreien als das eigentliche Ziel des Heilswerkes in Christus bezeichnet werden kann (Mat. 4, 16; Luk. 1, 79). Nach dem Hebräerbrief (2, 14) hat der Teufel die Macht über den Tod. In besonderer Weise wird der Ernst des Todes durch den der Johannesapokalypse eigenen Begriff des „zweiten Todes“ hervorgehoben, in dem alle Gott widerstrebenden Mächte vernichtet werden (Off. 20, 7 ff.). Dieser gräßliche und peinvolle Feuersee der Apokalypse — das ist der Tod.

Ebenso schrecklich wie unter dem Gesichtspunkt des Endes erscheint der Tod, wenn man an seine stets und überall gegenwärtige Terrorherrschaft denkt. Das Totenreich ist im alttestamentlichen Verständnis durchaus nicht ein irgendwie eingedämmter und damit kontrollierbarer „Raum“, es ist vielmehr eine Kraft, die mit unersättlicher Gier in der Gestalt von Krankheit, Fluch und Feindschaft ins Leben einbricht (Ps. 31, 13; 88, 5 ff.; 143, 3 und insbesondere Hiob). „Mitten wir im Leben sind von dem Tod umfangen.“ So können die Menschen, wie es neutestamentliche Stellen bezeugen (Mat. 8, 22; Joh. 5, 21. 25; Röm. 7, 10. 24; 1. Joh. 3, 14), tatsächlich schon vor dem Sterben Tote sein.

Der Tod, den Jesus Christus am Kreuz stirbt, ist kein anderer Tod — etwa ein entschärfter —, sondern *der* Tod, ja, um es noch genauer zu sagen: *mein* Tod⁷. Gerade weil das Wort Gottes Fleisch, also mit uns ganz solidarisch geworden ist (Joh. 1, 14; Phil. 2, 7; Heb. 2, 17), weil Jesus Christus für die Sünder hinsteht, sich für ihre Sünden behaftet läßt und den Fluch trägt, ohne doch selber die Sünde gekannt zu haben (2. Kor. 5, 21; Gal. 3, 13), deshalb ist sein Tod der Tod des Menschen schlechthin.

Dann aber ist der Tod Jesu Christi das Ende des Todes und der Sieg über den Tod. Man kann das zunächst im Sinne der klassischen Satisfaktionslehre zu verstehen suchen: Jesus hat die Strafe für die menschliche Sünde auf sich genommen und damit die Schuld, in der die Men-

⁷ Vgl. K. Barth, Dogmatik 4. 1. 231 ff.; 311 ff.

schen vor Gott standen, getilgt (Kol. 2, 13 f.). Gott erfüllt den Bund, indem der Richter an die Stelle des Gerichteten tritt und in seiner Person mit dem Sünder und der Sünde ein Ende macht. So sagt die Heilige Schrift, das am Kreuz vergossene Blut hätte Frieden und Versöhnung gestiftet (Röm. 5, 6 ff.; Kol. 1, 19 ff.).

Doch ist noch auf einen andern Aspekt des Heilsgeschehens zu achten. Der seinem himmlischen Vater ganz und bis in den Tod gehorsame Sohn (Phil. 2, 8) ist als Träger des göttlichen Lebens in die chaotische Nichtwelt des Todes eingedrungen und hat die Herrschaft Gottes und des Lebens dorthin gebracht. Der Tod Jesu ist schon der Sieg, der dann in der Auferstehung sichtbar und greifbar wird (1. Kor. 15, 56 f.; 2. Tim. 1, 10). Der Karfreitag gehört zu Ostern, Kreuz und Auferstehung bilden eine Einheit. Durch das Erscheinen des Lebendigen wird der Tod entthront und in seiner Stellung unmöglich gemacht. Indem sich Christus in den Bereich des Feindes, des Todes begibt, wird dieser erledigt (Heb. 2, 14; 1. Joh. 3, 8). Es ereignet sich im Totenreich das, wofür die Ereignisse mit der Bundeslade im Philisterland und seinem Dagontempel vorzeichnende Typologie gewesen sind (1. Sam. 5, 1 ff.).

Durch seine Besiegung erfährt der Tod in seinem innersten Wesen eine Wandlung. Er verliert den Vernichtungscharakter, er wird relativiert, der Stachel ist ihm genommen (1. Kor. 15, 54 f.). Indem Jesus in den wirklichen Tod hineingeht, wird der Tod aus dem Sterben herausgebrochen. Aus dem Abgrund der Hoffnungslosigkeit wird ein Passa, ein Durchgang zum Leben der neuen Schöpfung. Der Tod begründet die Auferstehung.

Was zunächst negativ als Entgiftung des Todes erscheint, hat zweifellos auch seine positive Gestalt: der Tod wird als freie Tat der Liebe und des Gehorsams Jesu aus der Erscheinung der Sünde in eine Erscheinung der Gnade verwandelt. Darum kann im Johannesevangelium die Erhöhung durch das Kreuz tatsächlich als Erhöhung und nicht als Sturz in die Tiefe verstanden werden (Joh. 3, 14). Der Kelch des göttlichen Zornes ist zum Kelch des Heils geworden, das Zeichen des Gerichtes zum Anbruch des neuen Reiches.

Nochmals stellt sich hier die bereits im Zusammenhang mit dem Tod der alttestamentlichen Patriarchen aufgeworfene, aber erst jetzt wirklich deutlich werdende Frage, ob der Tod seinem Wesen nach mit der Sünde verbunden sei oder ob er nicht auch als schöpfungsmäßiges, natürliches Geschehen verstanden werden könnte⁸. Ist der Mensch als sterbliches Wesen geschaffen worden? Wäre der Mensch ohne den

⁸ Siehe dazu die wegweisenden Überlegungen von K. Barth, Dogmatik 3. 2. 714 ff. unter dem Thema „die endende Zeit“. O. Cullmann, Auferstehung 67 Anm. 4 meint allerdings, Barths Redeweise vom natürlichen Sterben

Sündenfall nicht ebenfalls gestorben und hätte das Leben des Menschen Jesus nicht anders enden können — sicher jedoch enden müssen —, als es tatsächlich geendigt hat? Wäre ohne diese Natürlichkeit des Todes all das, was durch das Sterben Jesu Christi aus dem Tode geworden ist, nicht undenkbar? Weisen nicht eben auch die außerordentlichen und die friedlichen Todesfälle, von denen das Alte Testament zu berichten weiß, auf die Möglichkeit eines Todes, der nicht unter dem Zeichen des Gerichtes und des Neins steht? Brauchte also die Sterblichkeit des Menschen nicht schlechterdings ein Übel zu sein? Die Endlichkeit des Menschen ist nicht nur eine philosophische Erkenntnis der neueren Zeit, sondern entspricht gemäß der Offenbarung dem Willen des Schöpfers (1. Mos. 3, 22; 4. Mos. 23, 10; Ps. 90, 12). Erst durch die Sünde ist in die Endlichkeit des Menschen der Schrecken des Todes gekommen. Dem menschlichen Leben ist von seinem Schöpfer zwar auf jeden Fall ein Ziel gesetzt, doch ist dieses ein ganz und gar anderes als jenes, das der gottferne Sünder durch seinen Tod erreicht.

Ohne uns in Spekulationen über den „Urstand“ oder den Menschen und den Tod „an sich“ zu verlieren, werden wir vom Christusgeschehen zu diesen Fragen geführt und auf eine Antwort hingewiesen, die nun doch wohl dieses Gefälle haben muß.

Auf Jesu Christi Tod Getaufte

Der Apostel Paulus ist zum Urteil gekommen, „daß einer für alle gestorben ist, also alle gestorben sind“ (2. Kor. 5, 14). So müssen wir, was mit Jesus Christus geschehen ist, seinen Tod und seine Auferstehung, unter dem Vorzeichen des Pro nobis und in bezug auf unsere Gegenwart verstehen. Wir sind durch das österliche Geschehen in unserer eigenen Existenz betroffen. Darüber hinaus betrifft das Christusgeschehen aber nicht weniger die ganze Schöpfung, die in des Herrn Tod und seine Auferstehung hineingenommen wird.

Im Neuen Testament kann darum von Paulus und Johannes gesagt werden: das Leben ist gegenwärtig und wirksam. In der Erwartung der letzten Herrlichkeit werden die Christen durch den Geist bis in ihren Leib hinein lebendig gemacht (Röm. 8, 1 ff.). Vom Augenblick an der Entscheidung gegenüber dem Wort lebt der Mensch, von jetzt an und bis in Ewigkeit (Joh. 4, 14; 5, 24 f.; 6, 51. 57; 14, 19; 1. Joh. 4, 9; 5, 11 f.). Wer zum Sohn kommt, hat ewiges Leben (Joh. 5, 40; 6, 40) — wie dieser Sohn das Leben in sich hat (Joh. 5, 26).

scheine ihm „doch nicht neutestamentlich zu begründen zu sein“; vgl. a.a.O. 69 Anm. 14; 73 Anm. 37.

Wir müssen auf die Gegenwartigkeit, die aktuelle und konkrete Realität des Heils in Christus in besonderer Weise aufmerksam sein, ohne freilich ob der Betonung des Schon- jetzt das Noch- nicht der bis zur Wiederkunft des Herrn ausstehenden eschatologischen Vollendung zu vergessen. Auch der Bezug auf das in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ein für allemal Geschehene darf über dem gegenwärtigen Lebensvollzug nicht verlorengelassen, das Pro nobis gründet in dem Extra nos. Gerade in der Auferweckung Jesu Christi ist die Versöhnung für alle Zeit gütig geworden und sind alle Menschen in sie einbezogen worden⁹.

Unsere Teilnahme an Tod und Auferstehung Christi ist ein Wunder, das durch die Kraft des Heiligen Geistes geschieht. Die Taufe ist das Zeichen dieser Teilnahme, wobei der Begriff „Zeichen“ in seinem johanneischen Gehalt als von Gott gewirkter Vorgang der eschatologischen Zeit zu verstehen ist. Die Taufe ist ein Zeichen, insofern wir durch sie in die neue Welt versetzt und ihrer teilhaftig werden (Kol. 1, 13). Das Zeichen zielt auf den Glauben des Menschen und will im Glauben angenommen und mitvollzogen werden, so daß Glaube und Taufe in enger und unlöslicher Verbindung miteinander stehen (Mark. 16, 16).

Die Taufe ist unser Tod im sakramentalen oder zeichenhaften Sinn. Wir sind, wie Paulus sagt, durch die Taufe auf seinen Tod mit Christus begraben worden (Röm. 6, 4; Kol. 2, 12; 2. Tim. 2, 11). Dieses Mitbegraben- oder dem Tode Aufgepflanztwerden besagt ein dergestaltiges Zusammenwachsen mit dem Todesgeschehen Jesu Christi, daß der Christ nun wirklich all dessen teilhaftig ist, was der Tod des Herrn in sich schließt. Der Getaufte hat seinen Tod hinter sich, jenen Tod, der das Ende des Todes und der Sieg über den Tod ist. So sind wir denn im Glauben und durch die Taufe auch der Auferstehung des Herrn teilhaftig (vgl. außer den genannten Stellen der Paulusbriefe die Taufkatechesen des Johannesevangeliums [Joh. 3, 1 ff.; 4, 1 ff.; 7, 37 ff.] und Off. 22, 1 ff.). Der urchristliche Taufhymnus ruft dem Neophyten zu: „ . . . steh auf von den Toten, so wird Christus dir als Licht aufgehen“ (Eph. 5, 14). Sicher ist das alles sehr realistisch zu verstehen, freilich in einem heilsgeschichtlich begründeten und nicht irgendwie selbstherrlich mystischen oder gar magischen Sinn – wovor schon die Verbindung von Taufe und Glaube bewahren sollte.

⁹ Man erinnert sich der bedeutsamen und weittragenden Thesen von R. Bultmann, NT und Mythologie und der dagegen erhobenen Einwände von J. Schniewind, Antwort und W. G. Kümmel, Mythische Rede. Siehe dann insbesondere K. Barth, Dogmatik 3. 2. 524 ff.; und nochmals 4. 1. 231 ff., 311 ff.

Das Geheimnis des Todes und der Auferstehung mit Christus erschöpft sich nicht im einmaligen Geschehen der Taufe, sondern beherrscht und erfüllt das ganze Leben der Getauften, es ist die entscheidende Dimension dieser Existenz. Darum ist das christliche Leben von der Eucharistie, der Verkündigung des Todes des Herrn (1. Kor. 11, 26), als seinem eigentlichen Herzstück bestimmt. Im gottesdienstlichen und sittlichen Leben der „ecclesia resurgentium“ wird in der Erwartung des letzten Tages der österliche Sieg Jesu Christi in Erinnerung gerufen und in diesem Memorial vergegenwärtigt. „Mit Christus begraben und in ihm mitauferweckt“ (Kol. 2, 12) – das ist ein jeden Morgen neues Geschenk und ein jeden Morgen neuer Auftrag.

*

Auf dem Boden des österlichen Glaubens und österlicher Freude soll im folgenden zunächst vom leiblichen Sterben und dann vom Begräbnis des getauften Christen die Rede sein.

ERSTER TEIL

Das Sterben und seine Liturgie

EINGANG

Vom sakramentalen zum leiblichen Sterben

Mit der Taufe auf Christus hat der Gläubige den Tod hinter sich¹ – und doch stirbt er noch einmal. Wird nicht durch den früher oder später eintretenden leiblichen Tod das ganze Heilsgeschehen mit dem Getauften in Frage gestellt? Bekommt damit der Satan schließlich doch noch recht, und trägt er über den seiner Herrschaft bereits Entrissenen den Endsieg davon?

Jedenfalls haben in der Gemeinde von Thessalonich die ersten Todesfälle von Christen eine große Beunruhigung hervorgerufen, die der Apostel Paulus mit dem Hinweis auf die Auferstehung besänftigen muß. Dank der Auferstehung werden die bereits Verstorbenen bei der Wiederkunft des Herrn nicht im Nachteil sein (1. Thess. 4, 13 ff.). Überhaupt fällt auf, wie selten im Neuen Testament – im Gegensatz zum Alten – von Todesfällen in den Reihen des Gottesvolkes die Rede ist².

¹ Vgl. 15 f.

² Ph. H. Menoud, *Ananias et Saphira* 149 ff. erinnert an das starke Bewußtsein der ältesten Kirche, auf der Schwelle des neuen Äons zu stehen, und meint: (150) „Dans cette perspective, la mort des croyants, autant et plus encore que leur péché, paraissait n'avoir pas de place. En effet, si la mort continuait à frapper les croyants comme les incrédules, effaçant ainsi toute distinction entre ces deux catégories d'hommes que l'Esprit venait de séparer, c'étaient les réalités même dont vivait l'Eglise qui se trouvaient mises en question, c'est-à-dire la présence de l'Esprit dans l'Eglise et la victoire du Christ sur la mort.“ Siehe auch O. Cullmann, *La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament, in Hommage et reconnaissance à K. Barth, Neuchâtel 1946*; er sagt: (38, zitiert von Menoud 153) „Dans le corps ressuscité du Christ constitué par l'Eglise et réalisé dans

Wo der Tod erwähnt wird — und man dabei nun doch an die konkrete Möglichkeit denkt, ein für das Reich Christi Erwählter könnte vor der Parusie sterben —, ist vorab die bedrängende Not, die dieses Ereignis bedeutet, ins Auge gefaßt (Joh. 11, 21 ff.; Röm. 8, 38 f.; Heb. 2, 14 f.). Der leibliche Tod ist eine ernste Prüfung für den Glauben³.

Daneben sehen wir dann aber plötzlich das andere: ein kühnes und sogar freudiges Sterben des Christusjüngers. Stephanus scheidet in ruhiger Glaubensgewißheit aus der Welt (Apg. 7, 54 ff.), und über den Apostel Paulus kommt eine bewegte Freude, wenn er an die Möglichkeit denkt, er könnte bald einmal abscheiden und bei Christus sein (Phil. 1, 18 ff.)⁴. Es wird nun eben auch noch *dieser* Tod des auf Christi Namen Getauften als ein Sterben mit Christus zusammen verstanden. Die Formel vom „im Herrn sterben“ (Off. 14, 13; 1. Thess. 4, 14 ff.) ist präzise und wörtlich zu interpretieren⁵.

le repas eucharistique, il ne devrait plus y avoir de place pour la puissance de la mort.“

Dadurch wird Menoud zu einer interessanten These über die Perikope von Ananias und Saphira (Apg. 5, 1 ff.) geführt: (150) „Les deux époux ne sont pas morts parce qu'ils ont péché gravement. Ils sont morts, et puisqu'ils sont morts, c'est qu'ils ont péché. Notre péricope est l'écho, atténué et transformé, de l'émoi causé, non par le premier péché, mais par le premier trépas survenu dans l'Eglise.“

Menoud verweist auch auf die schon im 1. Jahrh. bekämpfte (2. Tim. 2, 17 f.) und im zweiten stark verbreitete Irrlehre, wonach die Auferstehung mit der Taufe bereits geschehen wäre. Diese Häresie hat ihren Ursprung offenbar in einer überspitzten Interpretation paulinischer Texte. Menoud: (152) „Cette hérésie n'est que la réponse extrême, excessive donnée à une question qui préoccupait tous les croyants: comment comprendre que les fidèles puissent mourir?“ Siehe darüber ebenfalls Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament 1, Leipzig ²1900, 488 f.; C. Spicq, Les Epîtres pastorales, Paris 1947, 355.

³ J. J. v. Allmen, Services funèbres 31. Außer auf die von uns genannten Stellen verweist von Allmen auf 1. Kor. 3, 22; 15, 1 ff.; 1. Pet. 1, 3 ff.; 4, 12 ff.; Off. passim.

⁴ Siehe darüber Y. B. Trémel, Tod und Auferstehung 326 ff. Es ist hier ebenfalls an 2. Kor. 5, 6 ff. und Phil. 2, 17 zu denken. Trémel meint zu Phil. 1: (328) „Im Fleische bleiben, bedeutet für Paulus die apostolische Arbeit für die Ausbreitung des Glaubens . . . — aber das höhere Gut ist für ihn der Tod, sofern er ein Aufbruch ist, der einen unvergleichlichen Vorteil einbringt: er ist Eingang in die Nähe zu Christus, die Entfaltung des Lebens in Christus . . .“

P. Bonnard, Philippiens 29 erklärt zu Phil. 1, 23: „Paul . . . exprime incontestablement ici le désir nostalgique de rejoindre le Christ. Mais il le fait sur la base du v. 21, sachant que sa mort serait utile à la proclamation de l'Evangile.“ Er unterstreicht, daß das hier verwendete Wort ἐπιθυμία vom Apostel meistens (30) „pris en mauvaise part“ sei.

⁵ Trotz allen Unterschieden, die im Verhalten gegenüber dem Tod bei Paulus und Ignatius von Antiochien festzustellen sind — siehe darüber Th.

Der Tod ist, wie Taufe und Christenleben, Sterben mit Christus in der Hoffnung, mit ihm zur Herrlichkeit zu gelangen. Es wird im Sterben am Leibe spürbar vollzogen, was in der Taufe bereits sakramental oder zeichenhaft geschehen ist, gleichsam das in der Taufe vorläufig Aufgeschobene und ihr doch Zugehörige nachgeholt⁶. So wird der Tag des leiblichen Sterbens zum *dies natalis*, zum Geburtstag, an dem der Getaufte in die eschatologische Wirklichkeit eingeht, die aber dank dem Taufsiegel und in der Feier des Herrenmahles schon bisher sein Leben gewesen ist. Zwar erscheint der leibliche Tod als Hineingehen ins Verderben, in die Flut, aber der Glaubende wird durchs Wasser hindurchgeführt. Der Tod ist für ihn durch das Heilsgeschehen in Christus in eine Erscheinung der Gnade verwandelt worden⁷.

Preiss, *imitation* 9 ff. — darf das gewaltige Wort des Bischofs Röm. 6, 1 (*Sources chrétiennes* 10, 132) erwähnt werden: „... schön für mich ist, hineinzusterben in Jesus Christus.“ Siehe K. Rahner, *Tod-Martyrium* 62 f.

⁶ Etychius von Konstantinopel († 582), *Über die Ostern* 5 (MPG 86, 2, 2397): „... siehe, in der Heiligen Taufe sterben . . . wir mystisch, danach im Martyrium, oder auch ohne Martyrium, pragmatisch. Unser mystischer Tod ist nicht verschieden vom pragmatischen, wenn er sich auch erst im pragmatischen vollendet.“

Dazu K. Rahner, *Tod-Martyrium* 61 ff.; 67 ff. Er sagt: (67 f.) „Wenn Paulus die Wirkung der Taufe als Angleichung sakramentaler Art an den Tod Christi . . . hauptsächlich darin sieht, daß der Mensch durch seine Taufe der Sünde stirbt, um in der Neuheit eines heiligen Lebens zu wandeln . . ., so hat dieser mystische TaufTod doch auch nach ihm zweifellos eine innere reale Beziehung auf den realen Tod des Christen und nicht nur auf das Der-Sünde-Absterben während des Lebens.“

⁷ K. Rahner, *Tod-Martyrium* 72 spricht am Ende seiner Theologie des Todes über die beiden Schächer am Kreuz: „Zwei Menschen, die über den Tod lästerten, weil sie ihn nicht begriffen. . . . Einer schaute auf den Tod Christi. Und was er sah, genügte, um auch den eigenen Tod zu begreifen. . . . Zu diesem Sterbenden aber sagte der Menschensohn, der unser Todesschicksal teilte und in das Leben hinein erlöste: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein. Dies aber sagt er auch zu uns. Damit aber diese Botschaft von der Seligkeit unseres Todes uns nicht jene heilige Furcht nehme, in der wir gerade die Seligkeit unseres Todes wirken sollen, sagte er zum anderen Schächer — nichts. Die Finsternis und das tödliche Schweigen, das über diesem Tode hing, mahnt uns, daß der Tod auch der Anbruch des ewigen Todes sein kann. Aber in dieser Furcht und dem Zittern dürfen wir die frohe Botschaft vom Tode hören, der das Leben ist . . .“ Vgl. 14 f.

Wir werden wohl bedenken müssen, was P. Althaus, *Eschatologie* 86 ff. sagt: (86) „Der Tod will von unserer Geschichte mit Gott aus und zwar nach allen ihren Beziehungen verstanden werden: vom Schöpfungs-, Zornes- und Gnadenverhältnis.“ Ob jedoch ein solches Nebeneinander verschiedener Gottesverhältnisse wirklich haltbar ist? Können wir in Christus Gott anders denn als den gnädigen Vater erfahren und also den Tod in Christus anders als, wie Althaus sehr schön sagt, (87) „Berufung zum Gottesdienste“? Kann der Christ im Glauben wirklich leben, was Althaus meint: (89) „Der Tod ist

Der Tod hat aufgehört, bloß ein schreckliches oder gleichgültig hingegenommenes „Widerfahrnis“ zu sein, das irgendeinmal über den Christen wie über jeden Menschen hereinbricht, ohne daß er sich dagegen wehren könnte. Sterben ist ein Ereignis, zu dem der Christ nicht bloß sein gehorsames und getrostes Ja sagt, sondern ein Geschehen, das er zugleich zu seiner Tat macht⁸. Natürlich wählt er seinen Tod nicht einfach in eigener und souveräner Entscheidung. Selbst Christus hat seinen Tod nicht in dem Sinne „gewählt“. Aber der Heiland ist seinem, ihm von außen aufgezwungenen Sterben in eigenem und freiem Entschluß und im Bewußtsein, den Willen des Vaters zu erfüllen, entgegengegangen (Mark. 8, 31 ff.; Joh. 10, 17 f.). So darf der Tod des auf Christus Getauften ein Akt freien Gehorsams sein, Teilnahme an der Verwirklichung der Pläne Gottes, aufgrund der Zugehörigkeit zum auserwählten Geschlecht (1. Pet. 2, 9). Wie sein Leben, gehört auch der Tod dem Christen zu eigen — nach dem Apostelwort: „Es sei Welt oder Leben oder Tod, es sei Gegenwärtiges oder Zukünftiges: Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes“ (1. Kor. 3, 22 f.) — und er ist nun gefragt, was er aus seinem Tode machen wird. Er soll recht sterben⁹. Dabei wird es einfach darum gehen, daß der Tod nicht in

nie nur Strafe, aber er ist es immer auch. Der Tod ist niemals nur Gnade, aber für den Glaubenden ist er es immer auch. Der Tod ist in keinem Falle nur Berufung zum Opfer der Gottesliebe, aber er ist es immer auch? Wir meinen eher, daß der Tod in Christus als ganzer und gänzlich neu geworden ist — so sicher er noch immer als Bedrohung erscheint und so eine Prüfung darstellt.

⁸ K. Rahner, *Tod-Martyrium* 30 schließt seine einleitenden Erwägungen über den (15) „Tod als Vorkommnis, das den ganzen Menschen betrifft“ mit folgendem: „So wie der Mensch Geist und Materie, Freiheit und Notwendigkeit, Person und Natur ist, so muß auch sein Tod diese real-ontologische Dialektik . . . an sich tragen. . . . Der Tod muß also beides sein: das Ende des Menschen als Gelbperson ist tätige Vollendung von innen . . . Und der Tod des Menschen als Ende des biologischen Lebens ist gleichzeitig in unauflösbarer und das Ganze des Menschen betreffender Weise Abbruch von außen . . ., so daß sein ‚eigener Tod‘ von innen durch die Tat der Person selbst gleichzeitig das Ereignis der radikalsten Entmündigung des Menschen ist, Tat und Leiden in einem.“

Was das Doppelwesen des Todes als Tat und Widerfahrnis für das Mitsterben mit Christus im Lichte des Neuen Testaments zu bedeuten hat, entfaltet Rahner, a.a.O. 62 f.

⁹ R. Bellarmin, *De arte bene moriendi* 2, 1 (S. 209): „Oportet igitur, si Christiani sumus, et si quid sapimus, de propinqua morte assidue cogitare. In hoc enim summa rerum nostrarum posita est, ut bene moriamur . . .“ Vgl. dazu 51 f. Anm. 9.

D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* 168 spricht sich am 27. März 1944 in einem Osterbrief sehr kritisch aus über solche ars moriendi: „Ostern? Unser Blick fällt mehr auf das Sterben als auf den Tod. Wie wir mit dem Sterben fertigwerden, ist uns wichtiger, als wie wir den Tod besiegen. Sokrates überwand das Sterben,

Widerspruch zum Christenleben tritt, sondern das schon immer Aufgetragene und Gewollte getreulich fortsetzt — vielleicht im Sinne eines Abschlusses, oder, um uns bescheidener auszudrücken, einer beglaubigenden Unterschrift¹⁰.

Christus überwand den Tod als *ἐρχατος ἐχθρός* (1. Kor. 15, 26). Mit dem Sterben fertigwerden bedeutet noch nicht mit dem Tod fertigwerden. Die Überwindung des Sterbens ist im Bereich menschlicher Möglichkeiten, die Überwindung des Todes heißt Auferstehung. Nicht von der *ars moriendi*, sondern von der Auferstehung Christi her kann ein neuer, reinigender Wind in die gegenwärtige Welt wehen. Hier ist die Antwort auf das *ὁὸς μοὶ ποῦ σπῶ καὶ κινήσω τὴν γῆν.* Mit Bonhoeffers Grundanliegen gehen wir durchaus einig, möchten freilich die Frage stellen, ob denn die christliche *ars moriendi* nicht gerade jene Überwindung des Todes in Christus sein könnte — und oft gewesen ist.

Erweckt die christliche Tradition einfach das altgriechische Ideal vom *καλῶς ἀποθνήσκειν* christianisiert zu neuem Leben? Nach diesem ist der Tod im Sinne der *ἀρετῇ ἀνδρεία* (wobei, wenn auch nicht immer, auf die *δῆξα* reflektiert wird) als Tat in das Leben einzubeziehen; siehe dazu Sophokles, *Ajax* 473 ff.; Euripides, *Iphigenia Taurica* 321 f.; Xenophon, *Respublica Lacedaemoniorum* 9, 1. Plato entwickelt das alte Ideal weiter, ausgehend von der Feststellung, der Mensch könne nicht wissen, ob der Tod ein *ἀγαθόν* oder ein *κακόν* sei (*Apologia* 29 a), worauf erklärt wird, daß ihn, der nach Recht und Unrecht statt nach Gut und Übel fragen soll, nicht eigentlich das Totsein, wohl aber das zur Tat werdende Sterben angehe. Es stellt eine letzte Möglichkeit dar, sich als Guten oder Schlechten zu bewähren, und ist damit eine letzte von Gott auferlegte Gehorsamsprobe (*Apologia* 28 d; 38 e ff.; 41 d ff.). Plato, *Phaidon* 64 a; 67 e; 80 e sagt sogar, die echte philosophische Lebenshaltung sei ein *μελετῶν ἀποθνήσκειν*: das gerechte Leben findet seine Erfüllung im Tode, zu dem es immer hinstrebe. Auch Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1, 8, p. 1169, a. 18 ff. kann den Tod als Tat verstehen. Wir sind hier der Darstellung der griechischen Konzeption durch R. Bultmann, *ThW* 3, 9 f. gefolgt.

Bewegen wir uns nicht tatsächlich in ähnliche Richtung wie die griechischen Denker? Diese Frage könnte nur aufgrund einer längeren Untersuchung wirklich beantwortet werden. Sie hängt aufs engste mit dem ganzen Problembereich des Verhältnisses zwischen Christentum und Hellenismus zusammen. Bei aller formalen und vielleicht überraschenden Verwandtschaft ist jedenfalls doch ein wesentlicher Unterschied zwischen der griechischen und unserer Auffassung damit gegeben, daß wir den Tod auch als Tat des Menschen von der Taufe her und auf das Reich Gottes hin verstehen. Er ist ein Passa, ein Durchgang, und gehört in die Geschichte Gottes mit den Menschen — von dieser, alles in ein neues Licht stellenden Dimension weiß das Griechentum nichts.

¹⁰ A. G. Martimort, *Mort chrétienne* 28: „La mort n'est que l'épanouissement de la vie du chrétien.“

Mit Gewinn wird man die „Endentscheidungshypothese“ von L. Boros, *Mysterium* bedenken. Zusammenfassend sagt er: (9) „Im Tod eröffnet sich die Möglichkeit zum ersten vollpersonalen Akt des Menschen; somit ist er der seinsmäßig bevorzugte Ort des Bewußtwerdens, der Freiheit, der Gottbegegnung und der Entscheidung über das ewige Schicksal.“ Boros gibt zuerst

Es ist des Christen Auftrag, aus seinem Leben eine Danksagung und Verherrlichung des dreieinigen Gottes zu machen, der uns aus der Knechtschaft erlöst und zu Freiheit und Leben geführt hat (Röm. 6, 13; 1. Kor. 6, 20). Der Apostel scheut sich nicht, in diesem Zusammenhang von einem Opfer zu sprechen, als das unser Leib, überhaupt unser Leben Gott dargebracht wird (Röm. 12, 1; 15, 15 f.). Darum darf auch das christliche Sterben eine Danksagung, ein dem Vater im Himmel durch Christus dargebrachtes und im Geist geheiligtes Opfer sein. Das Opfer wird im Glauben an die durch Christus erworbene Erlösung und in der Hoffnung auf die Auferstehung und das ewige Leben, ebenso in der Liebe zu Gott im Himmel und zu unseren Brüdern und allen Mitmenschen vollzogen. Solches Sterben ist nach dem Neuen Testament als Verherrlichung Gottes zu verstehen (Joh. 21, 19; Phil. 1, 20; vgl. 1. Pet. 4, 16). Niemals darf es zu einem selbständigen und selbstherrlichen Tun werden; nicht eigentlich der Mensch handelt, sondern Christus wirkt in ihm und durch ihn, im Sterben wie schon im Leben¹¹. Damit ist das Sterben, nachdem des Herrn eigenes Leben, Leiden und Sterben Zeugnis für die Wahrheit Gottes war (Joh. 18, 37), ein Zeugnisakt.

Der leibliche Tod wird, wie alles, was zum christlichen Sein gehört, in der angespannten Erwartung der Offenbarung der Herrlichkeit bei der Wiederkunft des Herrn Jesus Christus gelebt (1. Joh. 3, 2 f.). Der

eine philosophische Begründung seiner Hypothese und versucht dann durch den hypothetisch in Dienst genommenen philosophischen Grundgedanken in verschiedenen Glaubensgegebenheiten Klarheit zu schaffen (siehe dazu 97 f.). Die von ihm herausgegriffenen Begegnungsstellen zwischen der philosophischen Hypothese und der theologischen Problematik sind: die Endgültigkeit des durch den Tod erreichten Zustandes; die Lehre über das Heil als personale Gemeinschaft mit Jesus Christus; die Allgemeinheit der Erlösung; die Lehre über den Zustand der Erbsünde; die Lehre über den Läuterungszustand; schließlich hat er christologische Gründe für die Endentscheidungshypothese namhaft gemacht. Wir bedauern lediglich an dieser reichhaltigen Arbeit, die manche neue Sicht vermittelt, daß der guten philosophischen Begründung nicht eine ebenso gründliche Bestätigung auf das Offenbarungszeugnis der Heiligen Schrift gegenübersteht. So hängt für unser Verständnis manches in der Luft.

Siehe auch K. Rahner, *Tod-Martyrium* 26 ff, dessen Anregungen von Boros aufgenommen werden (vgl. das Zitat 21 Anm. 8).

¹¹ Was immer von der Spitze gegen Ignatius von Antiochien und die „spätere Mystik“ zu halten ist (vgl. darüber 31 f. Anm. 11, 15), stimmt man Th. Preiss, *Imitation* 14 jedenfalls gerne zu, wenn er von der Lehre des Apostels Paulus sagt: „L'imitation du Christ sera donc, non pas, comme chez Ignace et la mystique catholique ultérieure en général, une activité du croyant qui aurait pour but la conformité avec le Christ, mais simplement une conséquence normale et nécessaire de la conformité avec le Christ réalisée sur la croix et marquée dans le baptême.“

Christ stirbt in der Hoffnung, daß die Posaune Gottes ertöne und die Toten auferstehen, um allezeit bei dem Herrn zu sein (1. Thess. 4, 13 ff.), daß das Verwesliche die Unverweslichkeit anziehe, damit zuletzt „Gott alles in allem sei“ (1. Kor. 15). Erst diese letzte eschatologische Erfüllung wird auch für ihn selber volle Erfüllung bringen¹².

Seinen Tod mag der Christ, wie schon die Kirchenväter, als Trennung von Leib und Seele verstehen, obschon dies nicht einer biblischen Rede-weise entspricht und über das eigentliche Geschehen noch wenig aussagt¹³. Sicher geht jetzt nicht etwa die Seele in ihre besondere Vollendung ein, und der Leib wird in der Erwartung der noch ausstehenden Auferstehung der Auflösung überlassen. Vielmehr wartet die ganze Person auf die Vollendung¹⁴. Freilich ist das Warten, weil Christus der Erste und der Letzte, Anfang und Ende ist (Off. 22, 13; vgl. 1, 8), nicht

¹² Vgl. 9 ff.; O. Cullmann, Auferstehung 40 ff.

Mit Interesse nehmen wir zur Kenntnis, was M. Schmaus, Unsterblichkeit 316 ff. nach der Besprechung des in einer bestimmten Situation formulierten katholischen Dogmas von der (317) „Gottesschau des Geistes in der Epoche zwischen dem individuellen Tod und der allgemeinen Totenaufweckung“ erklärt: (318) „Dem katholischen Theologen der Gegenwart obliegt also die Aufgabe, den Zusammenhang zwischen der Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes und jener von der Totenerweckung zu klären. . . . Das Problem lautet . . . , wie die durch das kirchliche Lehramt fixierten Gegebenheiten erklärt werden müssen, damit sie miteinander in Einklang gebracht werden können und außerdem die Totenerweckung als das entscheidende Ereignis verstanden werden kann.“

¹³ Siehe darüber K. Rahner, Tod-Martyrium 17 ff. Zur Deutung des Todes als Trennung von Leib und Seele meint er: (19) „. . . wir . . . als Theologen werden sagen dürfen, daß diese Deskription eben eine Deskription, nicht eine das eigentliche Wesen des Todes treffende Definition des Todes ist und Raum läßt für sehr bedeutsam differenzierende Aussagen. . . . sie (scil die Deskription) schweigt sich völlig aus über die Eigenart des Todes, insofern er ein Vorkommnis gerade des Menschen, und zwar als eines Ganzen und als einer geistigen Person ist.“

¹⁴ H. Vogel, Dogmatik 1045: „Wenn der unmittelbar mit dem Tode eintretenden Aufnahme der Seele in den ‚Himmel‘ oder in die ‚Hölle‘ die leibliche Auferstehung, sei es zur Seligkeit oder zur Verdammnis, im zeitlichen Schema folgend gedacht wird, so erscheint . . . nicht nur die leiblich-seelische Einheit und Ganzheit des Menschen, sondern vor allem auch die Universalität der Reichs-Gottes-Hoffnung unter dem Vorzeichen des individualistischen Seligkeits-Bedürfnisses verkannt und verleugnet.“

Ob darum die traditionelle Auffassung vom individuellen Gericht der Seele unmittelbar beim Tode übernommen werden kann? J. Hild, *Mystère* 246 sagt dazu: „Selon l'antique conception des choses . . . le jour de la mort est pour toute âme *le dernier jour* (Augustin, *Sermo* 170, 10 [MPL 38, 932]: *Novissimus dies est cuiusque dies mortis. Et enim cum hinc exieris, recipieris pro meritis, et resurges ad recipienda quae gessisti*), celui où elle comparait devant le tribunal du Christ, afin de recevoir ce qu'elle a mérité étant dans son corps (2 Cor. 5, 10).“ Vgl. dazu das Folgende.

nach unserem irdischen Zeitschema zu verstehen und auf die Geschichte des Gottesvolkes als Ganzes, nicht auf das isolierte Schicksal des einzelnen Gläubigen zu beziehen¹⁵. Man wird für den „Zustand“ zwischen Tod und Auferstehung das durch das biblische Zeugnis nahegelegte Bild von der Ruhe oder dem Schlaf im Herrn (1. Kor. 15, 20; 1. Thess. 4, 14 f.; Off. 14, 13) gebrauchen dürfen, sich freilich hüten, es zu pressen oder zu psychologisieren¹⁶. Vor allem ist festzuhalten: schon der christliche Tod des einzelnen führt zur Vereinigung mit dem Herrn, wie es des Apostels Paulus feste Erwartung und Zuversicht gewesen ist (2. Kor.

¹⁵ Vgl. K. Barth, Dogmatik 2, 1, 698 ff.; 3, 2, 524 ff. über „Gottes Ewigkeit“ und „Jesus, der Herr der Zeit“.

H. Vogel, Dogmatik 1043 ff. stellt seinen Gedanken über den „Zwischenzustand“ folgende These voran: (1043) „Die in der paradoxen Spannung zwischen dem eschatologischen Perfektum, Präsens und Futurum aufbrechende Frage nach der Zeit und dem Zustand zwischen Tod und Auferstehung will nicht in einer durch die Todesgrenze uns verwehrten Anwendung des Zeitschemas dieser Welt beantwortet werden, sondern in dem Geheimnis der Selbigkeit des gekommenen, gegenwärtigen und kommenden Christus aufgehoben bleiben.“ Vogel legt Gewicht darauf, daß die Frage nach dem Zwischenzustand in Christus und damit (1044) „in dem Geheimnis jener ‚drei Tage‘ als der Zeit zwischen *seinem* Tod und *seiner* Auferstehung“ gestellt wird. „Die Frage nach der Zeit und dem Zustand zwischen Tod und Auferstehung ist also, wie sie gegründet ist in dem Grabe, in das Jesus Christus als in unser Grab gelegt wurde, zu allererst die Kirchenfrage nach den in Christus entschlafenen Gliedern seines Leibes und dann erst, ihr eingeordnet, die Frage nach deiner und meiner Seinsweise zwischen unserem Tod und unserer Auferstehung.“

Ob man mit J. Hild, *Mystère* 248 f. sagen darf: „Mourir est donc synonyme d'entrer dans la grande extase où l'âme chrétienne, imitant parfaitement son Seigneur en croix, quitte son corps pour s'abandonner entièrement entre les mains du Père. . . . Et cette extase de l'âme sainte est pleine, avant même la résurrection des corps. . . . La situation bienheureuse inaugurée par une sainte mort, une mort chrétienne authentique, est celle où nous n'attendons plus que le nombre de nos frères soit complet, afin que nous puissions célébrer la grande résurrection ecclésiale. . . .“?

Vgl. auch die sich auf K. Rahner, O. Semmelroth, Y. M. Congar u. a. stützende Meinung von O. Karrer, *Auferstehung* 334 ff. über „die Auferstehung der Gerechten mit Christus“: (334) „Sie ist . . . möglich und wahrscheinlich . . . für eine Vorhut von vollendeten Heiligen seit Christi Auferstehung, während die ‚allgemeine Auferstehung‘ der Gerechten mit der Wandlung der Schöpfung am Ende dieses Äons zusammenfällt.“ Karrer prüft in diesem Zusammenhang die Bedeutung der „Liturgie von der ‚Aufnahme Marias“.

¹⁶ Vgl. Ph. H. Menoud, *Trépassés* 46; K. Barth, Dogmatik 3, 2, 778 f. Luther, *Festpostille* 1525, *Evangelium auf Judica* (WA 17, 2, 235) meinte: „Denn gleich wie er nicht weiß, wie ihm geschieht, wer entschläft und kommt zu Morgen unversehens wenn er aufwacht — also werden wir plötzlich aufstehen am jüngsten Tage, daß wir nicht wissen, wie wir in den Tod und durch den Tod kommen sind.“

5, 1 ff.; Phil. 1, 18 ff.)¹⁷. Alles, was in der Beschreibung des Zwischenzustandes über die Feststellung, daß wir bei Christus sein dürfen, hinausgeht, muß sich die Frage gefallen lassen, ob dabei das Schriftzeugnis maßgebend ist oder ob in eigenmächtiger Weise über die letzten Geheimnisse spekuliert wird¹⁸.

¹⁷ Siehe dazu Ph. H. Menoud, *Trépassés* 38 ff.; Y. B. Trémel, *Tod und Auferstehung* 326 ff.

Es wären hier zudem etliche Stellen aus dem Lukasevangelium, vorab Jesu Wort zum einen Schächer am Kreuz (23, 43) — darüber Ph. H. Menoud, a.a.O. 45; Y. B. Trémel, a.a.O. 320 ff. —, und nicht zuletzt auch Mat. 27, 52 f. anzuführen.

¹⁸ M. Schmaus, *Unsterblichkeit* 336 unterscheidet zunächst die psychologische und die ontologische Vollgestalt der Seligkeit, wobei der Selige die erstere schon vor der leiblichen Verklärung ergriffen habe, und gibt dann zu „... bedenken, daß die Seligen sowohl im Zwischenzustand als auch in der Vollendungsstufe der leiblichen Verklärung ‚in Christus‘ leben. . . . Weil der Selige schon im Zwischenzustand dem erhöhten Herrn ins Auge schaut und im Wirkfeld von dessen verklärter Leiblichkeit lebt, vermag er seine eigene Verklärung am Herrn wie einen Vorentwurf seiner eigenen Vollendungsexistenz zu sehen.“ Es sind das tatsächlich bedenkenswerte Überlegungen. Vgl. auch die Zitate 24 Anm. 14.

Wir müssen es uns versagen, hier auf die römisch-katholische Lehre vom Fegfeuer einzugehen. Wo das von evangelischer Seite geschieht, müßte man sich jeder oberflächlichen und voreingenommenen Beurteilung enthalten und zunächst genau hinhören, was diese Lehre tatsächlich besagt und was sie nicht besagt. Dazu kann die Darstellung eines zeitgenössischen Theologen, wie jene von Y. M. Congar, *Purgatoire*, gute Dienste leisten. Diese Studie verdient unsere Aufmerksamkeit um so mehr, als sie von der Konfrontation der römisch-katholischen Fegfeuerlehre mit der reformatorischen und der orientalischen Theologie ausgeht. Der Dialog ist ebensosehr durch Aufgeschlossenheit für die Anliegen der Gegenseite wie durch Bestimmtheit der eigenen Konzeption gekennzeichnet. Nach einer (308) „Autocritique théologique“ und einem mit (322) „Ressourcement“ überschriebenen Teil faßt Congar seine Überlegungen zusammen: (335 f.) „¹ Il faut rester dans les limites du dogme avec ce qu'elles ont de discret. Non par minimalisme, mais par respect du mystère, de la Parole de Dieu — et aussi de son silence —, et dans le souci de ne pas alourdir le poids de nos différences avec d'autres chrétiens. — ² Il faut chercher une contemplation théologique de ce mystère, non tant dans la ligne d'une spéculation de type philosophique ou physicienne que dans celle d'un effort de ressourcement et d'intégration. — ³ Le mystère du purgatoire est à voir dans le cadre du mystère chrétien, lequel est le mystère du passage du Christ au Père se consommant dans son corps. — ⁴ Ce passage, qui est le nôtre et qui finira par la résurrection générale, continue au-delà du voile de la mort, avec les trois traits essentiels de purification, libération et expiation. Le côté pénal ne doit pas être poussé selon une puérile imagerie de tortures, mais dans un sens d'oeuvre spirituelle et d'intériorité. . . . — ⁵ L'Eglise terrestre intervient efficacement dans ce processus de purification, de libération et d'expiation. Ce qu'elle fait sur la base du don de Jésus-Christ a en effet valeur ‚heilsgeschichtlich‘ (corédemptive) pour tout le corps. . . . — ⁶ Le passage ne sera total, la situation de

Was hier über das christliche Sterben ausgeführt wurde, sagen die Reformatoren in knappen, aber bewegendem Worten. So heißt es im Genfer Katechismus Calvins von 1542: „Mais il ne semble pas, qu'il nous revienne quelque bien de cette victoire (scilicet de Jésus-Christ sur la mort), vu que nous ne laissons point de mourir. — Cela n'empêche de rien. Car la mort des fidèles n'est maintenant autre chose qu'un passage, pour les introduire à une vie meilleure. — De là il s'ensuit, qu'il ne nous faut plus craindre la mort, comme une chose horrible, mais suivre volontairement notre chef et capitaine Jésus-Christ qui nous y précède, non-pas pour nous faire périr, mais pour nous sauver.¹⁹“

Luther erklärt 1519 in seinem „Sermon von der Bereitung zum Sterben“: „Wenn so von jedermann auf Erden Abschied genommen ist, soll man sich dann allein zu Gott richten, zu dem der Weg des Sterbens sich ja hinkehrt und uns hinführt. Und hier hebt an die enge Pforte, der schmale Steig zum Leben. Das muß ein jeglicher fröhlich erwägen. Denn er ist wohl sehr enge, er ist aber nicht lang. Es geht hier zu, gleichwie ein Kind aus der kleinen Wohnung des Leibes seiner Mutter mit Gefahr und Ängsten in diesen weiten Himmel und Erde, das ist auf diese Welt geboren wird; also geht der Mensch durch die enge Pforte des Todes aus diesem Leben. Und wiewohl der Himmel und die Welt, worin wir jetzt leben, für groß und weit angesehen wird, so ist es doch alles im Vergleich mit dem zukünftigen Himmel viel enger und kleiner, als der Leib der Mutter im Vergleich mit diesem Himmel ist. Darum heißt das Sterben der lieben Heiligen eine neue Geburt, und ihre Feste nennt man im Lateinischen natale, einen Geburtstag.²⁰“

I. Das Martyrium

Nach dem Gesagten drängt sich der Gedanke auf, das Sterben des Märtyrers sei das eigentlich „sachgemäße“ christliche Sterben. Und tatsächlich hat die Kirche das Martyrium immer als christlichen Tod par excellence betrachtet¹. Die innere Wahrheit des Sterbens eines an

toutes les âmes ne sera définitive et la béatitude des élus ne sera complète qu'à la restauration de toutes choses . . . L'existence même d'un purgatoire qui cessera à ce moment témoigne du caractère collectif et parousiaque des rétributions finales en leur plénitude. Ceci doit cependant être accordé avec une béatitude essentielle immédiate pour les justes et avec le caractère foncièrement personnel de la destinée.“

¹⁹ 63 f. (Ref. Bekenntnisschriften 9 f.).

²⁰ 3 (WA 2, 685 f.; vgl. über diesen Sermon 51 Anm. 9).

¹ So spricht K. Rahner, *Tod-Martyrium* 91; 105 nicht nur eine persönliche Meinung aus, sondern gibt eine traditionelle Sicht wieder, wenn er sagt: „. . . der Märtyrertod (ist) der christliche Tod schlechthin. . . Fast kann man

Christus Glaubenden und auf ihn Getauften fällt hier in einzigartiger Weise mit der äußeren Erscheinung, mit dem, was über dieses Sterben objektiv festzustellen ist, zusammen.

Zwar ist das tiefste Wesen des Märtyrertodes nicht im gewöhnlichen Sinne beweisbar oder auch nur aufweisbar. Selbst hier besteht die Möglichkeit, daß sich hinter dem Märtyrer ein Mensch versteckt, der in Wirklichkeit nicht seinen Glauben bekennt und den Herrn durch sein Opfer ehrt, sondern aus religiösem Fanatismus oder aus persönlichem Geltungsdrang oder in irgendeinem krankhaften Instinkt den Tod sucht. Und der außenstehende Betrachter wird die „Schönheit“ des Sterbens des wirklichen Märtyrers unter Umständen in keiner Weise verstehen, sondern von ihm vielmehr peinlich berührt oder gar abgestoßen werden². Dies Geschehen ist letztlich ein Geheimnis und kann nur im Glauben erfaßt werden; doch stellen immerhin die einzigartige Würde und die besondere Durchsichtigkeit des christlichen Martyriums ein nicht zu übersehendes Zeichen und ein Zeugnis für seine Glaubwürdigkeit dar³.

*

Das Martyrium hat seine Begründung im Offenbarungszeugnis des Neuen Testaments⁴. Jesu eigenes Leiden und Sterben ist Urbild und Quelle des christlichen Martyriums, wie das besonders die lukanische

denken, daß man das christliche Leben nur begreift, wenn man *den* christlichen Tod schlechthin, das Martyrium, versteht.“

² Siehe darüber, für die Zeit der ersten Christen, M. Lods, *Martyrs* 37 f. Für Mark Aurel ist die Todesverachtung der Christen Starrköpfigkeit oder Herdentrieb (Selbstbetrachtungen 11, 3, 2; der Ausdruck κατά ψιλὴν παρὰ τὰς εἰς ist nicht ganz klar und wird verschieden gedeutet). Etlichen erschienen die martyriumsfreudigen ersten Christen einfach als Selbstmörder; so nach Justin, *Zweite Apologie* 4, 1 (MPG 6, 449 ff.) und Tertullian, *Apologeticum* 50, 1 (CCL 1, 169); *Ad nationes* 1, 18 (CCL 1, 37 f.).

³ Zum Problem vgl. die sehr gewichtigen Ausführungen von K. Rahner, *Tod-Martyrium* 88 ff. Für unser Verständnis geht es allerdings etwas zu weit, wenn Rahner von einer Garantie redet: (90) „Wo äußerlich der Tod des Glaubens gestorben wird, da ist er auch wirklich da als Tod des liebenden Glaubens in der innerlichsten Wahrheit und Wirklichkeit, garantiert durch die siegreiche eschatologische Gnade, die die Kirche als ‚Sakrament‘ der Heiligkeit Gottes und seiner Gnade will.“ Auch vermögen wir ihm nicht ganz zu folgen, wenn er — unter Berufung auf die scholastische Seinsethik — sagt: (98 f.) „Der böse Tod ist notwendig auch der mißratene, nicht voll ausgezeugte Tod . . . Wo man also vor einem Tod steht, dem nicht ausgewichen wird, der selbst als solcher angenommen wird, wo er nicht (wenn auch offenen Auges) ‚passiert‘, sondern Gegenstand der Freiheit selbst ist, da kann er eigentlich nur gut sein. Es mag sein, . . . daß im Einzelfall ein Zweifel bleibt . . . Aber an sich ist dieser wesentliche Qualitätsunterschied erfahrbar.“

Passionsgeschichte deutlich macht⁵. Immer wieder ist im Neuen Testament vom Sterben für den Herrn und in Gemeinschaft mit seinem eigenen gewaltsamen Opfertod am Kreuz die Rede. Vorab denken wir dabei an Stephanus, den ersten Märtyrer (Apg. 6, 8—8, 2) und an die Johannesapokalypse, deren Verfasser in einer für die Christen gefährlichen Zeitsituation zur Beschäftigung mit der Sache veranlaßt wurde. Auf Befehl der himmlischen Stimme schreibt er: „Selig sind die Toten, die im Herrn sterben, von jetzt an“ (Off. 14, 13), womit, jedenfalls in erster Linie, die für den Glauben Sterbenden gemeint sind⁶. Die Apokalypse verwendet das Wort *μάρτυς* für Jesus (Off. 1, 5; 3, 14) und für Jesusjünger (Off. 2, 13; 11, 3 ff.; 17, 6); damit bahnt sich die Entwicklung zum *terminus technicus* des um seines Zeugnisses willen sterbenden „Märtyrers“ an⁷.

⁴ Zur Einführung in die Probleme des nt. Begriffes *μάρτυς* und der Entstehung der Märtyreridee siehe E. Lohmeyer, *Philipper*; H. v. Campenhausen, *Martyrium* 1 ff.; H. Strathmann, *ThW* 4, 477 ff.; W. H. C. Frend, *Martyrdom* 79 ff. Wir können hier nur auf einige wenige Gegebenheiten hinweisen.

H. v. Campenhausen, a.a.O. betont den ausgesprochen christlichen Ursprung des Märtyrergedankens und seine Unabhängigkeit nicht nur von hellenistischen, sondern — mindestens weitgehend — ebenfalls von spätjüdischen Vorbildern, obgleich es ein jüdisches Märtyrerideal gab, und die Märtyrer Lieblingsfiguren der apokalyptischen und rabbinischen Literatur waren. Doch ist vom Judentum zu sagen: (4) „Aber das Martyrium selbst ist normalerweise ein reines Unglück, dessen grundsätzliche Beurteilung unsicher bleibt.“ Etwas weniger ausschließlich urteilt M. Lods, *Martyrs* 18: „Les chrétiens ont été tributaires des exemples dont ils avaient connaissance et des conceptions qui avaient cours autour d'eux.“ Über den Zusammenhang mit der jüdischen Märtyrertradition vgl. auch H. Aschermann, *Agoniegebet* 144 ff. und Frend, a.a.O. 31 ff. sowie die folgende Anm.

⁵ H. Aschermann, *Agoniegebet* 148 f. sagt: „Bei Lukas ist Jesus auch . . . das Vorbild für den urchristlichen Märtyrer und zugleich Erfüllung des Märtyrer-Prophetentums des alten Bundes.“ Der Verfasser beruft sich für diese Beobachtung auf M. Dibelius, *Formgeschichte*, 1933, 202 f. und H. W. Suikau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*, 1938, 90 ff. Näheres siehe 87 f. Anm. 4.

⁶ H. v. Campenhausen, *Martyrium* 45 Anm. 5 sagt unter Bezugnahme auf W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 1906, 387 von der Apokalypse: „Eine scharfe Grenze zwischen den Märtyrern und sonstigen Christen, die dem Martyrium etwa auch ohne Verleugnung entgehen, wird nicht gezogen im Angesicht der anrückenden allgemeinen Verfolgung. Über kurz oder lang fällt das Festhalten am Zeugnis mit dem Martyrium zusammen, und der treue Christ wird zum Märtyrer.“ Christentod ist selbstverständlich Märtyrertod.

⁷ Siehe darüber H. v. Campenhausen, *Martyrium* 44; H. Strathmann, *ThW* 4, 499 f.; J. Comblin, *Apocalypse* 132 ff. Auch Ch. Brüttsch, *Apocalypse* 21 f.; er sagt über den Begriff *μάρτυρία*: „ . . . nous ne trouvons pas encore dans l'Apocalypse la signification qui jouera bientôt un rôle important, celle du martyr, de celui qui offre le témoignage suprême de sa vie pour l'Évangile.“

In den synoptischen Evangelien ist namentlich in der Aussendungsrede Jesu bei Matthäus vom Leiden die Rede, das bis zum Tode gehen kann und in Parallele zu des Herrn eigener Verwerfung gesetzt wird (Mat. 10, 17 ff.; siehe auch Mark. 10, 38 f.). Ebenso kennt das Johannes-evangelium das Sterben in der Nachfolge Jesu (Joh. 13, 36 ff.; 21, 18 f.).

Paulus setzt die vielfältigen Leiden, die ihm im apostolischen Dienst widerfahren, mit den Trübsalen Christi in Verbindung (Kol. 1, 24; siehe auch 2. Kor. 4, 10; Phil. 3, 10 f.) und betrachtet seinen möglichen Tod für den Herrn als ein Opfer (Phil. 2, 17), wie Christus, das Osterlamm, geopfert wurde (1. Kor. 5, 7), wobei klar bleibt, daß nicht Paulus, sondern allein Christus für die Gemeinde gekreuzigt wurde (1. Kor. 1, 13); ohne Zweifel spielt aber der Opferbegriff in der Theologie und insbesondere im persönlichen Glaubensleben des Apostels eine ganz zentrale Rolle⁸. Wenn Timotheus aufgefordert, „den guten Kampf des Glaubens“ zu kämpfen, und dazu auf Jesus Christus verwiesen wird, „der vor Pontius Pilatus für das gute Bekenntnis“ Zeugnis abgelegt hat, so ist das wohl eine Aufforderung zur Zeugniserbereitschaft bis hin zum blutigen Martyrium (1. Tim. 6, 12 ff.)⁹.

Schließlich sei an die Betonung der Leidensgemeinschaft der Christen

Sicher aber befinden wir uns mit der Offenbarung an einer Übergangsstelle zu der im 2. Jahrh. selbstverständlichen Redeweise.

St. Giet, *Nom de martyr* geht der Herkunft des Titels „Märtyrer“ nach und macht darauf aufmerksam, daß nach App. 7, 38 f. Stephanus durch die Zeugen gesteinigt wird, während nach der Paulusrede App. 22, 20 der Zeuge Stephanus durch Mörder umgebracht wurde. Er meint dazu: (182) „... le mot de témoin change de camp.“ Die gegen Stephanus auftretenden Zeugen sind nicht eigentlich *falsche* Zeugen, sondern Zeugen, die ihren Titel zu Unrecht führen: Pseudozeugen. Das neue Zeugnis tritt an die Stelle des alten. Den Zeugen, die für Mose gegen Jesus auftraten, wird das Wort entzogen und denen gegeben, die im Namen Jesu auftreten. Giet urteilt: (185) „A ce stade, le nom de témoin n'est pas encore réservé aux victimes; mais le titre se dispute spécialement à l'occasion du procès capital qui oppose les témoins de la Loi au témoin du Christ. Le point de départ de l'évolution qui aboutira à notre mot martyr, n'est donc pas d'ordre purement étymologique: il est dialectique et polémique.“

⁸ Wir müssen leider darauf verzichten, die genannten Paulusstellen näher zu untersuchen. Für die bes. wichtige Aussage von Phil. 2, 17 sei verwiesen auf P. Bonnard, *Philippiens* 53 und Ph. H. Menoud, *Ministères* 18; 23 f.: „... Paul s'offre à Dieu en sacrifice, en prêchant l'évangile jusqu'à la mort... L'apôtre verse son sang pour accompagner le sacrifice que les Philippiens offrent à Dieu par leur vie chrétienne.“

⁹ Siehe die wichtigen Ausführungen von O. Cullmann, *Glaubensbekenntnisse* 20 ff., wo dem Zusammenhang zwischen dem Martyrium und der Entstehung der Bekenntnisformeln nachgegangen wird, sowie H. v. Campenhausen, *Martyrium* 50 f. und H. Strathmann, *ThW* 4, 504.

mit ihrem Herrn im ersten Petrusbrief erinnert¹⁰. Sicher wird dort vorab an Verfolgungsleiden gedacht, selbst wenn die letzte Konsequenz des Sterbens mit Christus noch nicht aktuell gewesen sein sollte.

*

Von den genannten neutestamentlichen Zeugnissen ausgehend und unter Zuhilfenahme verschiedener Dokumente der Kirchengeschichte über das Martyrium, insbesondere aus dem Altertum und der Reformationszeit, versuchen wir, das Wesen desselben näher zu bestimmen. Dabei ist zuerst auf die Entsprechung zwischen dem Kreuzestod des Herrn und dem Tod des Märtyrers aufmerksam zu machen. Bereits Lukas legt darauf offensichtlich großes Gewicht. Stephanus stirbt mit den gleichen Worten, die der Herr nach dem Lukasevangelium am Kreuz gesprochen hat (Apg. 7, 59 f.).

Diese Entsprechung wird dann weiterhin bei Ignatius von Antiochien¹¹ und in vielen späteren Märtyrerberichten hervorgehoben — etwa im Brief der Kirche von Smyrna über das Martyrium des Polykarp, das ausdrücklich als ein „Martyrium gemäß dem Evangelium“, entsprechend der Passion des Herrn, bezeichnet wird. Die Berichterstatter erwähnen unter anderem, daß der „Eirenarchos“ den prädestinierten Namen Herodes trug, daß der Bischof auf einem Esel zum Martyrium in die Stadt einzog und auf dem Scheiterhaufen dankte, am Kelche Christi teilhaben zu dürfen¹². Der Brief über die altchristlichen Märtyrer von Lyon erzählt von dem jungen Vettius Epagathus, der als „ein wahrer Jünger Christi dem Lamm überallhin nachfolgt, wohin es auch geht“ (vgl. Off. 14, 4), und sagt von der Gesamtheit der Konfessoren, daß sie „Nacheiferer und Nachahmer Christi“ geworden seien und für ihre Henker beteten wie Stephanus¹³. In einem an die Evangelischen in

¹⁰ 1. Pet. 2, 21; 3, 17 f.; 4, 1. 12 f. 16; 5, 1. 9. Siehe dazu H. v. Campenhausen, Martyrium 63 ff.

¹¹ Über die damit zusammenhängenden Probleme und theologischen Fragen, bes. die Entwicklung der Frömmigkeit von Paulus zu Ignatius, handelt Th. Preiss, Imitation 11 ff. Er sieht einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Apostel und dem Märtyrerbischof und sagt: (16) „Elle (scil. la piété d'Ignace) se meut dans une mystique qui malgré tous les emprunts qu'elle a faits à celle de l'apôtre, ne peut celer sa nouveauté: l'idée de la participation à la mort du Christ y est quasi-absente, et remplacée par celle de l'imitation de sa passion.“ Jedenfalls aber spielt die Entsprechung für Ignatius eine ganz zentrale Rolle. Preiss: (17) „Seul est vraiment disciple celui qui imite son maître jusqu'au bout. Ignace a dû souffrir, avant d'être voué au martyre, de ne pouvoir sceller par une action éclatante sa fidélité au Christ.“

¹² (Knopf-Krüger 1 ff.) 1, 1; 19, 1; 6, 2; 8, 1; 14, 2.

¹³ (Knopf-Krüger 18 ff.) 1, 10; 2, 2. 5.

Frankreich gerichteten Brief schreibt Calvin davon, daß „wir mit unserem Haupte, dem Sohne Gottes, in den Tod gehen müssen, um mit ihm aufzuerstehen, daß wir tragen müssen sein Bild“, womit er sich auf Aussagen des Apostels Paulus bezieht (Röm. 8, 17; 1. Kor. 15, 49)¹⁴.

Die Entsprechung zwischen Christus und den Märtyrern besteht nicht einfach in der Nachahmung eines Vorbildes, sondern die Analogie des Geschehens, die oft, aber durchaus nicht immer, selbst in Äußerlichkeiten zutage tritt, verweist darauf, daß der Märtyrer in den Tod seines Heilandes Jesus Christus hineinstirbt¹⁵. In einem persischen Märtyrerbericht lesen wir das kühne Wort einer Frau: „Er (scilicet der Herr) litt in seinem Leibe und öffnete uns die Türe zum Zeugentum, damit wir ihm gleich würden und den Tod nicht fürchteten . . .“¹⁶

Die ganze Tiefe dieses Ereignisses wird allerdings erst erkannt, wenn man beachtet, wie es gar nicht der Märtyrer selber ist, der leidet und stirbt, sondern Christus in ihm (siehe Apg. 9, 5; Off. 11, 8). „Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 20) — der Märtyrer realisiert die vom Apostel Paulus ausgesprochene Glaubenswahrheit in seiner besonderen Lage nun auch in besonderer Weise.

Bei den ersten Blutzeugen und in den Briefen Calvins ist allerdings nicht von der Gegenwart Christi die Rede, sondern vom Geist, der dem Zeugen des Herrn beisteht¹⁷, wie das in den Evangelien als ausdrückliche

¹⁴ Briefe 3, 1022 (Nr. 604, CR 3081).

¹⁵ M. Pellegrino, *Imitation* 49 ff. betont, es gehe den altkirchlichen Märtyrerberichten nicht um die tatsächliche oder fingierte Übereinstimmung der äußeren Umstände, sondern ihr Anliegen liege viel tiefer: (53) „ . . . le martyr suit et imite le Christ dans la mesure où il s'immole comme le Christ s'est immolé pour donner à Dieu la preuve de son amour et de sa fidélité.“

H. v. Campenhausen, *Martyrium* 87 meint, beispielsweise im *Martyrium* des Polykarp sei die Christusbachfolge zu einer gesetzlichen und damit selbstherrlichen geworden.

Th. Preiss, *Imitation* 19 — vgl. 23 Anm. 11 — äußert sich sehr scharf über Ignatius: „Dès lors il y a lieu de se demander si la mort du martyr n'a pas une valeur salvatrice . . . En fait, l'idée que le martyr est l'imitation de la passion n'aboutit pas nécessairement à voir dans le martyr un sauveur plus ou moins concurrent au Christ. Seulement elle y tend par une pente toute naturelle.“

Sicher bestehen in dieser Beziehung Probleme, die im einzelnen zu untersuchen hier nicht der Ort ist. Man darf jedoch nicht übersehen, daß die Märtyrer letzten Endes nichts anderes und nichts mehr wollten, als in den Tod Christi hineinstirben. Auch gesteht H. v. Campenhausen, a.a.O. 78 Ignatius zu, „ . . . daß er dem Vergleich mit Christus am praktisch entscheidenden Punkt, da der Märtyrer nun auch seinerseits wieder zum stellvertretenden Erlöser wird, aus dem Wege geht.“

¹⁶ O. Braun, *Pers. Märtyrer* 98.

¹⁷ Etwa in Calvins Schreiben an die Gefangenen in Lyon 1552/53. Briefe 2, 598 (Nr. 340, CR 1631): „ . . . ich . . . bitte unsern lieben Gott, er möge Euch in jeder Weise spüren lassen, was sein Schutz über die Seinen vermag.

Verheißung für die Märtyrersituation zugesagt worden ist (Mat. 10, 19 f.; Luk. 12, 11 f.). Aber im Geist ist der Herr Jesus Christus bei seinem Zeugen¹⁸.

In ergreifender Weise kommt die Tatsache, daß der Herr im Märtyrer ist, in der Geschichte der Felicitas von Karthago zum Ausdruck, die im Gefängnis ein Kind gebar und dabei schrie, dann jedoch dem sie mitleidig-spottend auf die bevorstehenden Qualen des Martyriums hinweisenden Gefängniswärter entgegenhielt, dort werde ein anderer in ihr gegenwärtig sein und für sie leiden¹⁹. Augustin hat den Glauben an die Gegenwart Christi im Märtyrer theologisch durchdacht und mit der Eucharistie in Verbindung gebracht²⁰. Aber ebenso verweist Calvin einen dem Martyrium entgegengehenden Mann auf die gänzliche Vereinigung mit Gottes Sohn²¹.

Im vollen Sinn der Teilnahme des Herrn selber am Sterben seiner Zeugen darf vom Märtyrer gesagt werden, er gehe in den Tod des Herrn hinein²². Darum ist es nicht bloß fromme Floskel, sondern ernst-

er möge Euch erfüllen mit seinem Heiligen Geist, der Euch Klugheit und Tapferkeit gebe und Frieden, Freude und Ruhe bringe, daß der Name unseres Herrn Jesus verherrlicht werde durch Euch zur Erbauung seiner Kirche." Oder Briefe 2, 643 (Nr. 369, CR 1754): „Übrigens haben wir inmitten unserer Traurigkeit doch Grund, uns zu freuen, weil er Euch so mächtig beigestanden hat; denn es war recht nötig, daß er mit seinem Geist Euch so stärkte, damit das Bekenntnis seiner heiligen Wahrheit Euch wertvoller erschien als Euer Leben.“

¹⁸ Vielleicht ist darum der von H. v. Campenhausen, Martyrium 92 herausgestellte Gegensatz der Anschauungen doch zu radikal gesehen, wenn er von der Gegenwart des Herrn im Märtyrer sagt: „Im übrigen handelt es sich hier immer nur um eine mehr oder weniger volkstümliche Vorstellung, die bezeichnenderweise unter den größeren Theologen nur bei Cyrilian in dieser Anschaulichkeit begegnet. Tertullian . . . vermeidet sie . . . und sucht dem Heiligen Geist seine Stellung zu wahren.“

M. Lods, Martyrs 33: „Les confesseurs ont . . . été gratifiés souvent et de manières très diverses de secours précieux et efficaces. C'est l'Esprit de Dieu et de Jésus qui, non seulement, venait à leur aide, mais plus exactement habitait au-dedans d'eux, pour les rendre capables de triompher de leur faiblesse humaine, de leur peur et de leurs terribles souffrances.“

Was Ignatius angeht, siehe Th. Preiss, Imitation 18.

¹⁹ Passio SS. Felicitatis et Perpetuae (Knopf-Krüger 35 ff.) 15, 3.

²⁰ Sermo 128, 3 (MPL 38, 714): „Ipse (scil. Christus) enim habitat in martyribus, ut perhibeant testimonium veritati.“ In Tractatus in Iohannis Evangelium 84, 1 (CCL 36, 537) sagt er von den Märtyrern: „Talia enim suis fratribus exhibuerunt, qualia de Domini mensa pariter acceperunt.“

²¹ Briefe 2, 541 (Nr. 309, CR 1438), an Richard Lefèvre in Lyon, Goldschmied, der 1554 verbrannt wurde.

²² M. Lods, Martyrs 41: „Le Christ souffre dans le martyr et le martyr dans le Christ.“

In freilich allzu psychologisierender Weise sagt A. v. Harnack, Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der

gemeinte und sachgemäße Ausdrucksweise, wenn am Ende vieler Märtyrerakten gerade nicht der Blutzuge, sondern Christus gepriesen wird²³ — geht es doch tatsächlich nicht um ein menschliches, sondern um des Herrn eigenes Sterben. Es muß freilich deutlich bleiben, daß Jesus in seinem Märtyrer nicht noch einmal stirbt, sondern dessen Tod in seinen ein für allemal geschehenen Kreuzestod hinein Holt. Der im Märtyrer gegenwärtige Herr ist der auferstandene Christus, der zur Rechten Gottes stehende Menschensohn, wie ihn Stephanus in seiner Vision gesehen hat (Apg. 7, 55 f.).

Das Leiden in der Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus ist in den Augen des Märtyrers eine Ehre und damit eine Freude. Die Apostelgeschichte (5, 41) berichtet von Petrus und den Aposteln, die vom Hohen Rat geschlagen worden waren, sie seien freudig fortgegangen, weil „sie gewürdigt worden waren, für den Namen (Jesu) Schmach zu leiden“. Im ersten Petrusbrief (4, 12 f.) wird zur Freude, mit Christus leiden zu dürfen, aufgefordert, hier im Blick auf das Frohlocken, das bei seiner Wiederkunft ausbrechen wird. Auch der Schluß der Seligpreisungen stimmt in die gleiche Note ein (Mat. 5, 10 ff.).

In vielen Märtyrerakten kommt immer wieder die Freude über die Ehre, die das Martyrium bedeutet, zum Ausdruck; Karpus von Pergamon preist Jesus Christus, der ihn, „den Sünder, dieses seines Erbteils gewürdigt“ hat²⁴, und Blandina von Lyon hat sich „freudig und begeistert über die Abreise wie eine zum Hochzeitsmahl Geladene“ zur Hinrichtung begeben und überhaupt nichts mehr von dem Schrecklichen, das ihr widerfuhr, gespürt²⁵. Eindringlich redet Calvin in seinem Brief an gefangene Frauen in Paris von der Ehre, die der Herr durch das Martyrium erweist, und ermahnt zur Glückseligkeit darüber²⁶. Und Bonhoeffer hat in seiner Gefängniszelle geschrieben: „Auf dem Wege zur Freiheit ist der Tod das höchste Fest.“²⁷

Der Märtyrer erfüllt seinen Ehrendienst in einer vollen inneren Freiheit, allem äußerlich gegen ihn angewendeten Zwang zum Trotz, wie der Herr Jesus Christus sich nicht das Leben nehmen ließ, sondern

Kirche, SAB 1910, 115 (zitiert von H. v. Campenhausen, Martyrium 92 Anm. 3): „Wer sich für einen Anderen töten läßt, der beweist damit, daß der Andere ihn ganz erfüllt und besitzt, daß sozusagen sein eigenes Ich in dem Anderen untergegangen ist.“

²³ So in den Akten Justins und seiner Genossen (Knopf-Krüger 15 ff.) 6, 2 und den Acta Cypriani (a.a.O. 62 ff.) 6.

²⁴ Akten des Karpus, Papyrus und der Agathonike (Knopf-Krüger 11 ff.) 41.

²⁵ Die Iugdunensischen Märtyrer (Knopf-Krüger 18 ff.) 1, 55 f.

²⁶ Briefe 3, 917 (Nr. 541, CR 2716).

²⁷ Widerstand und Ergebung 256.

sagte: „ . . . ich gebe es von mir aus hin“ (Joh. 10, 17 f.)²⁸. Um diese Freiheit zu unterstreichen, sind in den Märtyrerakten an sich verwunderliche und nicht unproblematische Szenen überliefert worden, wie jene vom Sterben der Agathonike von Pergamon, die als Zuschauerin beim Martyrium des Karpus und Papyrus plötzlich ihre eigene Berufung zum Leiden erlebte, mit lauter Stimme nach ihm verlangte und sich schließlich „voll Freude selber auf das Holz ausbreitete“²⁹.

Wie es sein Ehrenname³⁰ sagt, ist die Berufung des Märtyrers die, für den Herrn Jesus Christus und sein Evangelium als Zeuge einzustehen. Das ist ein zuerst johanneischer Gedanke; Märtyrer heißt, wer in Gemeinschaft mit seinem Herrn das Zeugnis weiterträgt und mit seinem Leben dafür einsteht, so daß er, in des Herrn Nachfolge, zum Blutzugehen für die Wahrheit Gottes wird³¹. Vor der Welt, den ungläubigen Richtern und der Menge der Zuschauer bei der Hinrichtung, die in besonderer Weise darauf aufmerksam sind, in welcher Art dieser Gottsmann stirbt – handle es sich nun um die Massen in den alten römischen Arenen oder um ein modernes Zeitungs- und Fernsehpublikum – wird die Wahrheit bezeugt. Zeugnis legt er aber ebenfalls vor Satan und seinen Mächten ab. Der Märtyrer ist Zeuge gegenüber der Kirche, die durch sein Einstehen für den Glauben als ganze in diesem Glauben gefestigt und erbaut wird; in gewissem Sinn kann man den Märtyrer sogar als Zeugen gegenüber sich selber bezeichnen, darf er doch mit Staunen die unsägliche Kraft des Herrn in ihm erleben. So erfüllt der Blutzuge eine prophetisches Amt in der Kirche³².

Zu allen Zeiten ist vom Zeugenamt des Märtyrers die Rede gewesen;

²⁸ K. Rahner, *Tod-Martyrium* 88: „Bei dem Tod, der gewaltsam ist und doch vermieden werden könnte und in Freiheit angenommen wird, ballt sich die Freiheit eines ganzen Lebens in den einen brennenden Augenblick des Todes am Ende, zieht der Tod des Lebens als ganzer und freier ein in den Tod des Todes als Akt voller Freiheit über das Ganze des Lebens und so seiner ewigen Endgültigkeit.“

²⁹ Akten des Karpus, Papyrus und der Agathonike (Knopf-Krüger 11 ff.) 42 ff.

³⁰ Über dessen Entstehung vgl. 29 f. Anm. 7.

³¹ Vgl. 29 f. Für H. v. Campenhausen, *Martyrium* 55 ist die Idee des Martyriums johanneischen Ursprungs, und er meint: „Nur als unausgesetztes Ringen mit einem tiefen Mißverstehen der ursprünglich gesetzten christlichen Idee (scil. der vom Zeugnis aus entwickelten Martyrologie) läßt sich die weitere Entwicklung des Märtyrergedankens verstehen und darstellen.“ Lautet dieses Urteil aber nicht darum so negativ, weil die eine Seite einer lebendigen und damit komplexen Erscheinung verabsolutiert wird?

³² Siehe dazu die sehr schönen Ausführungen von M. Lods, *Martyrs* 33 f.; 36 ff. Lods hat seine Arbeit auf der These aufgebaut, daß die Konfessoren und Märtyrer „successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles“ gewesen seien.

wir begnügen uns damit, auf die begeistertsten Worte einiger Konfessoren der alten Kirche in einem Brief an Cyprian hinzuweisen, die Herrlichkeit und Glück des öffentlichen Bekenntnisses feiern³³, und, für die Reformationszeit, auf die Berufung von Marie Durand zur Seelsorge an den Mitgefangenen in der Tour de Constance zu Aigues-Mortes durch das Martyrium ihres Bruders³⁴.

Von seiner Zeugenfunktion unabtrennbar ist der eschatologische Kampf, in den der Märtyrer hineingestellt ist. Er hält dem Satan nicht nur sein Glaubensbekenntnis entgegen, sondern tritt ihm, wie Christus und mit ihm zusammen, in einem harten Streit entgegen, in dem Leib und Seele in gleicher Weise auf die Probe gestellt werden. Durch jedes Martyrium wird der Feind Gottes in seinem, wenn auch bereits überholten, so doch nicht minder unerbittlichen Widerstand gegen das Kommen des Gottesreiches einen Schritt zurückgeworfen.

Deutlich steht im Neuen Testament, der Christ habe mit dem Teufel und seinen, die Welt der Finsternis beherrschenden Gewalten und Mächten zu kämpfen (Eph. 6, 11 f.), und ebenso sind sich die Märtyrer der alten Kirche bewußt, daß ihr Kampf nicht ein solcher gegen Fleisch und Blut, sondern gegen den Feind Gottes ist³⁵. Typisch ist in dieser Hinsicht die Satanologie im Bericht über das Schicksal der Märtyrer von Lyon. Von Anfang an wird jene Christenverfolgung als ein Angriff Satans dargestellt; in den Folterungen tut er sich hervor, um die Christen zum Lästern zu bringen. In Sanctus „litt Christus und verherrlichte ihn gewaltig, indem er den Widersacher entkräftete“³⁶. Vielleicht waren ja auch die Umstände und die Atmosphäre des Martyriums in der alten Kirche in besonderer Weise dazu angetan, das Bewußtsein, daß hier ein Kampf ausgefochten wird, zu wecken und zu erhalten; ungezählte Märtyrer haben nach einem Prozeß, in dem der Verkläger — der Diabolos — auftrat, im Amphitheater gerungen, haben gekämpft wie Athleten im Stadion oder wie Soldaten. So starben diese ersten Märtyrer als Kämpfer, und die Berichte über ihre Leiden sind in einer entsprechenden Sprache abgefaßt. Übrigens ist schon die Passionsgeschichte Jesu in den Evangelien voller militärischer und kriegerischer Klänge.

Dem gegenüber ist das „antlitz- und augenlose Verlöschen“ vieler Märtyrer unserer Zeit, in der Techniken entwickelt werden, die den Menschen töten, bevor der Leib stirbt, eine selbst des letzten Ruhmes

³³ Epistula 31, 3 (CSEL 3, 2, 559): „Quid enim gloriosius quidve felicius ulli hominum poterit ex divina dignatione contingere quam inter ipsos carnifices interritum confiteri Dominum Deum, . . . quam veritatem voce publica contestatum fuisse . . . ?“

³⁴ E. E. Ronner, Marie Durand 190 ff.

³⁵ W. Lods, Martyrs 45 ff.; vgl. auch H. v. Campenhausen, Martyrium 57.

³⁶ (Knopf-Krüger 18 ff.) 1, 5. 16. 23.

beraubte Tat, die jedoch deswegen nicht weniger, sondern wohl erst recht ein Christuskampf ist³⁷. Schon das Widerstehen einer Marie Durand und ihrer hugenottischen Leidensgenossinnen war ein unscheinbarer und verborgener Kampf in der Stille eines abgeschlossenen Turmes – es galt während 38 Jahren in Hitze und Kälte, in Fieber und Erkältungen, bei Brot und Wasser, auf magerem Stroh dem schleichenden Feind der inneren Zermürbung standzuhalten. Auch dieser Feind war der Satan, auch dies „Recister“, das die Bekennerin in den Stein geritzt hat, eine Tat Christi³⁸.

Das christliche Martyrium ist ein Opfer³⁹, das nicht die Einmaligkeit und Allgenugsamkeit des Opfers Christi am Kreuz in Frage stellt, aber in Gemeinschaft mit dem Kreuzesopfer und als Gedächtnis, als Memorial desselben vom Märtyrer durch Christus vor Gott gebracht wird⁴⁰. Es ist Fürbitte für die Brüder und die Welt, ja, für die Feinde, die den Glaubenszeugen ums Leben bringen, und zugleich Danksagung und Verherrlichung Gottes für seine großen Heilstaten⁴¹.

Wie der Apostel Paulus sein Sterben als Opfer für die ihm anvertrauten Gemeinden verstand⁴², hat nach ihm vorab Ignatius von Antiochien das Martyrium konsequent als Opfer begriffen und begehrt: er ist „Gottes Weizen“, ein „Opfer für Gott“ und wird dargebracht für seine Mitchristen⁴³. In Cyprians Briefwechsel ist der Märtyrer gar ein „Leidenskollege Christi“⁴⁴, und Origenes redet vom Beitrag der

³⁷ Siehe K. Rahner, *Tod-Martyrium* 104 f.: „Der Mensch stirbt im Laufe der Menschheitsgeschichte nicht immer gleich. Man hat mit einem gewissen Recht von wechselnden Stilen des Sterbens gesprochen. Es gibt so auch wechselnde Stile des Martyriums, die der in der Kirche und der Weltgeschichte waltende Geist Gottes heraufführt nach seinem Wohlgefallen.“

³⁸ Siehe E. E. Ronner, *Marie Durand* 125 ff.; 233 f.; 271 ff.; 322 ff.

³⁹ Siehe darüber H. v. Campenhausen, *Martyrium* 66 f.; 71 ff.; 93 ff. und W. Lods, *Martyrs* 22 ff.; 54 ff., die beide über diese Seite des altchristlichen Martyriums recht negativ urteilen.

⁴⁰ In diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung M. Luthers, *Predigten des Jahres 1530*, 6 (WA 32, 39) zwischen „Knechtsleiden“ und „Herrenleiden“ sehr hilfreich.

⁴¹ W. Lods, *Martyrs* 42: „Il (scilicet le martyr) meurt mystiquement... en vue d'un intérêt qui n'est ni visible, ni mesurable, un intérêt tout spirituel qui est l'arrivée au salut définitif, lointain encore sans doute, de la communauté de ses frères dans la foi et l'établissement du Royaume de Dieu sur la terre.“

⁴² Vgl. 30. Neben den dort erwähnten Stellen denken wir an 2. Kor. 4, 12; 2. Tim. 4, 6.

⁴³ Röm. 4, 1 f.; Trallianer 13, 3 (*Sources chrétiennes* 10, 130; 122). H. v. Campenhausen, *Martyrium* 71 ff. meint, daß Ignatius in seinem heilschaffenden Opfer und Leiden neben Christus trete. Vgl. 32 Anm. 15.

⁴⁴ *Epistula* 31, 3 (CSEL 3, 2, 559): „Quid enim gloriosius quidve felicius

Märtyrer zu der von Christus erworbenen Reinigung von der Sünde⁴⁵, während Tertullian die alleinige Erlösungskraft des Todes Jesu unterstreicht⁴⁶.

Natürlich werden wir stets vor falschen Konsequenzen der Opferidee auf der Hut sein müssen, ohne aber darum zu übersehen, daß das Erlösungswerk des Herrn, durch das allein auch der Märtyrer selber gerettet ist, im Martyrium vergegenwärtigt wird. Gerade weil von evangelischer Seite gegenüber dem Opferbegriff in der Märtyreridee und in der Theologie überhaupt große Vorbehalte gemacht zu werden pflegen, ist es bedeutsam zu hören, wie Calvin in seinen Briefen an Gefangene, die dem Martyrium entgegensahen, in großer Selbstverständlichkeit und mit Betonung von deren Opfer zu sprechen pflegte. An drei in der Pariser Conciergerie gefangene Brüder schrieb er: „... so macht euch bereit, ihm Eure Seelen zum Opfer zu bringen, wenn es ihm so gefällt . . .“⁴⁷

„Den Märtyrern stehen die Himmel offen“⁴⁸, rühmt Cyprian, und Eusebius bekennt, das Martyrium sei eine auf das Himmelreich „offene Türe“⁴⁹. Man kann dazu an die Worte des hugenottischen Blutzengen Pierre Durand nach seiner Verurteilung zum Tod am Galgen denken: „Loué soit Dieu! voici le jour qui met fin à toutes mes souffrances, le jour où ce grand Dieu me comblera de ses plus précieuses grâces, en me donnant la félicité bienheureuse.“⁵⁰

Im christlichen Märtyrer ist der Glaube lebendig, daß ihn seine Teilnahme am Tode des Herrn in die Herrlichkeit führt, wenngleich die Vollendung aller Dinge und die endgültige Auferstehung der Märtyrer

ulli hominum poterit ex divina dignatione contingere...quam collegam passionis cum Christo in Christi nomine factum fulsere...“

⁴⁵ In seinen Homilien über Numeri 24, 1 (MPG 12, 756 f.) sieht er im Lamm des at. Opferkultes eine Darstellung Christi, während die übrigen Tiere die Märtyrer sein könnten, die „per meritum sanguinis Christi purificationis aliquid humano generi conferent“ (nur lateinisch überliefert).

⁴⁶ De pudicitia 22, 4 ff. (CCL 2, 1328 f.).

⁴⁷ Briefe 3, 996 (Nr. 590, CR 3009). Nach Lyon schreibt der Reformator, Briefe 2, 624 (Nr. 355, CR 1699), an den neubekehrten und gefangenen Matthieu Dymonet, der am 15. Juli 1553 als Märtyrer starb: „Wir wissen freilich noch nicht, was er (scil Gott) mit Ihnen zu tun beschlossen hat, aber Besseres gibt es nicht, als ihm Ihr Leben zum Opfer zu bringen...“ Ebenfalls Dymonet und einigen anderen Gefangenen sagt Calvin, Briefe 2, 644 (Nr. 369, CR 1754): „... wißt, daß Gott das Opfer, das Ihr ihm bringt nach Eurem von ihm empfangenen Vermögen, nicht weniger annimmt, als wenn Ihr alle Offenbarungen der Engel verstündet.“

⁴⁸ Epistula 58, 3 (CSEL 3, 2, 658).

⁴⁹ Über die palästinensischen Märtyrer 11, 23 (Schwartz 436).

⁵⁰ S. Mours, Hugenots 169; vgl. E. E. Ronner, Marie Durand 184.

bis zum Tage der Wiederkunft des Herrn noch ausstehend sind⁵¹. Es bleibt bei einer gewissen Spannung⁵². Man denkt dabei an Paulus⁵³ und an die Johannesapokalypse (6, 9 ff.), wo es von den Seelen der Hingeschlachteten heißt, sie seien unter dem himmlischen Altar, also in Gottes Nähe, und angetan mit weißen Kleidern; auf ihre Frage: „Wie lange . . . ?“ werden sie zur Geduld ermahnt, bis auch die Brüder „zur Vollendung gekommen wären“⁵⁴.

Im Wissen um sein Vorrecht, bald bei Gott zu sein, verläßt der Märtyrer diese Welt nicht nur zuversichtlich, sondern vielleicht sogar ungeduldig wie Ignatius von Antiochien, für den das Martyrium eine außerordentliche „Gelegenheit (καιρός), zu Gott zu gelangen“ und also das Ziel seines Lebens zu erreichen, ist⁵⁵.

*

Vielfältig und eng sind die Beziehungen des Martyriums zu Taufe und Eucharistie. Cyprian vergleicht die Bluttaufe mit der ordentlichen Taufe und sagt von ihr: „Diese ist eine an Gnade höhere Taufe, erhabener an Kraft, reicher an Ehre, eine Taufe, die die Engel vollziehen, eine Taufe, an der Gott und sein Gesalbter Gefallen finden, eine Taufe,

⁵¹ Sehr schön kommt die endzeitliche Ausrichtung in Polykarps Gebet auf dem Scheiterhaufen zum Ausdruck, Martyrium Polykarps (Knopf-Krüger 1 ff.) 14, 2: „Ich preise dich, daß du mich dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt hast, daß du mich gewürdigt hast, unter die Märtyrer gezählt zu werden und teilzuhaben am Kelch deines Christus zur Auferstehung ewigen Lebens der Seele und des Leibes in der Unverweslichkeit des Heiligen Geistes.“ Die Hoffnung auf die sofortige Herrlichkeit wird in der Passio Sanctorum Scilitanorum (Knopf-Krüger 28 f.) 15 in triumphierenden Worten laut: „Hodie martyres in caelis sumus.“

Zum Problem siehe M. Lods, *Martyrs* 21; 34. Vgl. auch 23 ff.

⁵² Eine nach unserer Meinung freilich problematische Auflösung dieser Spannung ist die von Cyprian, *Epistula* 55, 20 (CSEL 3, 2, 636) und Tertullian, *De resurrectione carnis* 43, 4 (CCL 2, 978 f.) vertretene Meinung, die Märtyrer gingen unmittelbar ins himmlische Reich ein, während die übrigen Christen auf die Vollendung warten müssen.

⁵³ Siehe 25 f.

⁵⁴ Siehe darüber Ch. Brüttsch, *Apokalypse* 127 ff. Es ist nicht zu übersehen, daß Frage und Erwartung der Märtyrer sich nicht auf die Vollendung als solche, sondern auf Gottes Gericht und die Rache ihres Blutes richten. Brüttsch: (28) „Il semble même que leur requête passionnée rappelle les récriminations vengeresses de l'ancienne alliance: elle n'est en tout cas assortie d'aucune pensée de pardon. Mais nous admettrons qu'ayant versé leur sang pour la cause de Dieu, ils souhaitent ardemment la voir triompher au plus tôt.“

⁵⁵ Er redet davon Röm. 2, 1 (*Sources chrétiennes* 10, 126) und an vielen andern Stellen seiner Briefe. Freilich ist bei ihm ein deutlicher Einfluß des hellenistischen Dualismus spürbar. Siehe Th. Preiss, *Imitation* 9 ff.; M. Lods, *Martyrs* 20; H. v. Campenhausen, *Martyrium* 69 ff.

nach der man nicht mehr sündigt, eine Taufe, die unser Wachstum im Glauben vollendet, eine Taufe, die uns bei unserem Abscheiden aus dieser Welt unverzüglich mit Gott vereinigt.⁶⁶ Wir können dem Kirchenvater nicht zustimmen, wenn er Wert und Würde der ersten Taufe gegenüber dem Martyrium herabmindert⁶⁷, wohl aber werden wir ihm darin recht geben, daß das Martyrium im Zusammenhang mit der Taufe gesehen werden muß und als eigentliche Taufe bezeichnet werden darf⁶⁸. Denn indem das Martyrium Hineingehen in Tod und Auferstehung Jesu Christi ist, stellt es gegenüber der Taufe nichts Neues dar, sondern ist gewissermaßen die sichtbare Gestaltwerdung ihres Geheimnisses, ihr nicht überlegen, doch zugeordnet als eine Gabe Gottes an die Kirche, mit der der Herr bestätigt, was er bereits durch die Taufe gegeben hat: das Heil in Christus⁶⁹. Darum vertrat die alte Kirche die

⁶⁶ Ad Fortunatum, Praefatio 4 (CSEL 3, 1, 319).

Für Tertullian, De pudicitia 22, 10 (CCL 2, 1329) haben die beiden Taufen einen gemeinsamen Ursprung im Kreuzestod Christi: „Habeo enim, inquit (scilicet Dominus), et aliud baptisma. Unde et ex vulnere lateris dominici aqua et sanguis, utriusque lavacri paratura manavit.“

Ambrosius, De virginibus 3, 7, 33 ff. (MPL 16, 241 ff.) erzählt das Martyrium der Pelagia, die „vacua praesidio, sed Deo plenior“ vor den Verfolgern, die ihr Glauben oder Jungfrauenschaft rauben wollen, flieht, gefolgt von Mutter und Schwestern. An einem reisenden Fluß angelangt, fragen sie: „Quid veremur? Ecce aqua, quis nos baptizari prohibet (Ac. 8, 36)? Et hoc baptisma est, quo peccata donantur, regna quaeruntur. Et hoc baptisma est, post quod nemo delinquit. Excipiat nos aqua, quae regenerare consuevit. Excipiat nos aqua, quae virgines facit. Excipiat nos aqua, quae caelum aperit, infirmos tegit, mortem abscondit, martyres reddit.“ Und die Mutter ruft beim Sturz ins Wasser aus: „Has tibi, hostias, Christe, immolo, praesules castitatis, duces itineris, comites passionis.“

⁶⁷ Tertullian, Scorpiace 12, 10 (CCL 2, 1093) hat die gleiche Tendenz wie Cyprian, wenn er sagt: „Sordes quidem baptismate abluuntur, maculae vero martyrio candidantur.“ Desgleichen Origenes, Ermahnung zum Martyrium 30 (MPG 11, 600 f.); Homilien über Judices 7, 2 (a.a.O. 12, 980): „Baptisma enim sanguinis solum est quod nos puriores reddat, quam aquae baptismus reddidit“ (nur lateinisch überliefert).

⁶⁸ Siehe dazu M. Lods, Martyrs 35 f.

⁶⁹ Selbst wenn wir die römisch-katholische Konzeption des Sakramentes nicht in allen Stücken mitvollziehen können und die genannten Vorbehalte gegen eine Überordnung des Martyriums über die Taufe machen müssen, sind doch die Ausführungen K. Rahners, Tod-Martyrium 91 f. auch für uns bedeutsam: „Die rechtfertigende Kraft des Martyriums ist gewissermaßen sakramentaler Art: es ist ja das Erscheinen einer gnadenhaften Wirklichkeit, die Greifbarkeit einer Gnadenat Gottes an Menschen. . . . Man könnte fast sagen: das Martyrium ist das einzige Übersakrament, in dem es keine Unempfänglichkeit des Empfängers mehr gibt, in dem das gültige Sakrament auch immer das fruchtbare zum ewigen Leben ist.“

H. v. Campenhausen, Martyrium 61: „Das Martyrium ist wirklich wie im sakramentalen Bereich die Taufe ein letztes und abschließendes Tun, über

Meinung, das Martyrium trete an die Stelle der Taufe, sofern diese nicht vollzogen werden konnte⁶⁰.

Der Bezug des Martyriums auf die Taufe findet sich schon im Neuen Testament, wo bei der Taufe Jesu die himmlische Stimme erschallt, die ihn dazu beruft, die Rolle des leidenden Gottesknechtes zu übernehmen, indem das die Gottesknechtslieder eröffnende Jesajawort (42, 1) an ihn gerichtet wird (Mark. 1, 11): die Taufe des Herrn ist seine Weihe zum Tod am Kreuz⁶¹. Jesus selber bezeichnet sein Sterben als Taufe, bis zu deren Vollendung ihm bange ist (Luk. 12, 50). Als der Herr den Zebedaiden den gewaltsamen Tod voraussagte, der dem seinen entsprechen werde, redete er ebenfalls von einer Taufe (Mark. 10, 38 f.).

Das Martyrium gehört ebenso mit dem Abendmahl zusammen, das einerseits Kommunion, Gemeinschaft mit Christus und andererseits Eucharistie, in Christus und als Memorial seines einmaligen Opfers dem Vater dargebrachtes fürbittendes Lob- und Dankopfer ist. Im Martyrium vollenden sich die im Abendmahl geschenkte Gemeinschaft mit dem Herrn und das Opfer, das der getaufte Christ bei jeder Feier der Eucharistie und mit seinem ganzen Leben vor Gott gebracht hat⁶².

das hinaus es keiner weiteren Taten und Leiden mehr bedarf. Der Märtyrer ist damit am Ziel und in seiner Weise ebenso vollendet wie ein Neophyt.“

⁶⁰ Cyprian, Epistula 73, 22 (CSEL 3, 2, 795 f.) schreibt, daß die Katechumenen, die für ihren Glauben sterben, „ . . . nec privati baptismi sacramento, utpote qui baptizentur gloriosissimo et maximo sanguinis baptismo, de quo et Dominus dicebat habere se aliud baptismum baptizari (Lc. 12, 50).“

⁶¹ Siehe dazu die Ausführungen über die Taufe Jesu bei O. Cullmann, Tauflehre 11 ff. Er sagt: (14) „So verweist die Taufe Jesu schon aufs Ende, auf den Höhepunkt seines Lebens, das Kreuz, in dem alles Taufen erst seine Erfüllung finden wird. Dort wird Jesus eine Generaltaufe vornehmen. Den Auftrag dazu hat er in seiner eigenen Taufe im Jordan erhalten.“ Und zum johanneischen Kommentar der synoptischen Erzählung (Joh. 1, 29 ff.) bemerkt Cullmann: (15 f.) „Von der Taufe Jesu ist im Johannesevangelium in Form einer μαρτυρία die Rede, eines Zeugnisses, das Johannes der Täufer von Christus nach der Begebenheit ablegt. . . . Das Zeugnis ist zusammengefaßt in V. 29 in dem Wort: ‚Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt.‘“

⁶² P. Y. Emery, Unlté 219: „ . . . le martyre constitue la réponse la plus absolue d'un croyant au sacrifice unique et parfait du Christ, dont l'eucharistie est le sacrement; le martyre représente la manière la plus pleine ici-bas de participer au sacerdoce du Christ, d'offrir avec lui et par lui le sacrifice de louange que Dieu accepte de recevoir de nous.“

K. Rahner, Tod-Martyrium 93 f.: „Wenn im Kult der Meßopferfeier der Tod des Herrn und unser eigener in ihm mystisch gefeiert wird und wenn darin die Kirche zu ihrem vollendeten kultischen Selbstvollzug kommt, dann geschieht dasselbe im Märtyrertod des Christen, in dem der Herr bis zum Ende der Zeiten weiter leidet und weiter siegt, pragmatisch . . .“ J. Juglar, Sacrifice 140: „ . . . eucharistie et martyre s'identifient l'une et l'autre à la

Ein Gebet des römischen Meßbuches sagt treffend von der Eucharistie, von ihr habe „jedes Martyrium seinen Ausgang genommen“⁶³.

So sind die Märtyrer immer wieder, wie Augustin betont, durch das Herrenmahl gespiesen und gekräftigt worden⁶⁴. In der alten Kirche wurde das Martyrium gerne in eucharistischen Bildern und Begriffen beschrieben und ohne Zweifel in diesem Sinne gelebt⁶⁵. Wir stellen das besonders bei Ignatius⁶⁶ und in sehr anschaulicher Weise im Martyrium des Polykarp fest; vor seinem Tode auf dem Scheiterhaufen betet der alte Bischof in Worten, die deutlich an ein eucharistisches Gebet erinnern: er beginnt mit dem Lobpreis Gottes, des Gottes, der ihn „gewürdigt hat . . . in der Schar der Märtyrer am Kelch Christi teilzuhaben“, dann richtet sich sein Blick auf die Auferstehung, und der Märtyrer bittet um Annahme als Opfer; die Schlußdoxologie lautet: „Darum und wegen allem lobe, preise, rühme ich dich durch den ewigen und himmlischen Hohepriester.“ Die Berichterstatter schildern, das Feuer habe „wie ein vom Wind aufgeblasenes Schiffssegel den Leib des Märtyrers rings umschlossen“; derselbe erschien „nicht wie Fleisch, das verbrennt, sondern gleich einem Brot beim Backen“⁶⁷.

*

Das Zweite Vatikanische Konzil hat am Schluß des Kapitels der Konstitution über die Kirche, das von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit in der Kirche handelt, beachtenswerte Worte über das Mar-

Passion du Christ, renouvelée dans la première in mysterio, dans la deuxième in re.“

⁶³ Feria quinta post dominicam tertiam in Quadragesima, oratio super oblata (Altarmeßbuch 1, 140): „ . . . sacrificium illud offerimus, de quo martyrium sumpsit omne principium.“

⁶⁴ In Ioannis Evangelium tractatus 84, 1 f. (CCL 36, 537; siehe 33 Anm. 20). Sermones 304, 1; 329, 1; 333, 1 (MPL 38, 1395; 1454 f.; 1464).

⁶⁵ Bezeichnend dafür ist, wie Cyprian, Epistula 76, 3 (CSEL 3, 2, 830) die Brüder, die als Konfessoren in die Minen geschickt wurden und dort die Eucharistie nicht feiern durften, tröstet: „Celebratis immo adque offertis sacrificium Deo et pretiosum pariter et gloriosum et plurimum vobis ad retributionem praemiorum caelestium profuturum, cum scriptura divina loquatur et dicat: 'Sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum Deus non despicit' (Ps. 51, 19). Hoc vos sacrificium Deo offertis, hoc sacrificium sine intermissione die ac nocte celebratis, hostiae facti Deo et vosmet ipsos sanctas adque immaculatas victimas exhibentes . . .“

⁶⁶ Siehe 37.

⁶⁷ (Knopf-Krüger I ff.) 14 f. Zum Letzten meint allerdings M. Lods, Martyrs 53 Anm. 2: „ . . . cette image pourrait bien ne pas être du tout une allusion au pain eucharistique, . . . mais aux pains de proposition présentés à Dieu conformément à la liturgie israélite (Lév. 24, 5 ff.).“

tyrium gefunden, die das hier Gesagte zusammenfassen und zu weiteren Überlegungen führen: „Da Jesus, der Sohn Gottes, seine Liebe durch die Hingabe seines Lebens für uns bekundet hat, hat keiner eine größere Liebe, als wer sein Leben für ihn und die Brüder hingibt (vgl. 1. Joh. 3, 16; Joh. 15, 13). Dieses höchste Zeugnis der Liebe vor allen, besonders vor den Verfolgern zu geben, war die Berufung einiger Christen schon in den ersten Zeiten und wird es immer sein. Das Martyrium, das den Jünger dem Meister in der freien Annahme des Todes für das Heil der Welt ähnlich macht und im Vergießen des Blutes gleichgestaltet, wertet die Kirche als hervorragendes Geschenk und als höchsten Erweis der Liebe. Wenn es auch wenigen gegeben wird, so müssen doch alle bereit sein, Christus vor den Menschen zu bekennen und ihm in den Verfolgungen, die der Kirche nie fehlen, auf dem Weg des Kreuzes zu folgen.“⁶⁸

Das Martyrium ist nicht nur ein besonderes Kreuz und eine außerordentliche Ehre gewisser Epochen, sondern gehört entscheidend zum Wesen der ganzen Kirche⁶⁹. Gott sei Dank wird die Gemeinde nicht überall und zu allen Zeiten blutig verfolgt. Doch soll sie stets bereit sein, solche immer wieder mögliche Verfolgung im Wissen, daß sie gerade damit in besonderer Weise neutestamentliche, apostolische Kirche ist, ruhig, zuversichtlich und freudig auf sich zu nehmen.

Zudem wird die Kirche die Märtyrer der Vergangenheit nicht vergessen oder gar verleugnen, sondern ihrer als Glieder der Gemeinschaft der Heiligen, die ein besonders wichtiges Amt versehen, in Ehrfurcht und Dankbarkeit gedenken⁷⁰. Nicht weniger wird die Kirche auf die

⁶⁸ Lumen Gentium 42.

⁶⁹ K. Rahner, *Tod-Martyrium* 91: „... wenn anders die Kirche nicht nur innerlich die Wirklichkeit der Gnade ist, sondern auch greifbar das ‚Sakrament‘, also das heilige Zeichen dieser inneren Wirklichkeit, in der Welt sein soll, dann muß die Gekreuzigkeit der Kirche bis zum Ende immer auch wieder offenbar werden. Und die deutlichste und schärfste Weise, eine Offenkundigkeit bis zum Ende, ist gegeben im Martyrium.“

⁷⁰ So haben die Märtyrerakten eine wichtige Funktion zu erfüllen. Nicht nur die alte Kirche hat solche Märtyrerberichte niedergeschrieben, die Reformierten taten in ihren Verfolgungszeiten dasselbe. Erstmals 1554 ist in Genf „Le livre des martyrs, qui est un recueil de plusieurs Martyrs qui ont enduré la mort pour le Nom de notre Seigneur Jésus-Christ . . .“ erschienen und fortlaufend von Auflage zu Auflage bis 1619 durch zahlreiche neue Biographien hugenottischer Märtyrer ergänzt worden. Siehe darüber J. D. Sauvin, Hamelin 18 f.

Das gottesdienstliche Gedächtnis der Märtyrer in Verkündigung und Gebet ist sicher zu bejahen — siehe dazu die schöne und aufgeschlossene Studie von P. Y. Emery, *Unité* —, wenn man natürlich auch die damit verbundenen Gefahren und Versuchungen klar sehen muß. Dazu wäre nicht nur im Blick auf den schon altkirchlichen und römisch-katholischen Märtyrer-

Märtyrer aufmerksam sein, die gegenwärtig irgendwo in der Ökumene für Christus leiden, um durch ihre Passion sich erbauen zu lassen und der Brüder im Gebet zu gedenken, um das Martyrium, das der Herr seiner Kirche schenkt, wirklich als das ihre anzuerkennen⁷¹. Das Martyrium ist niemals nur Angelegenheit eines einzelnen Christen, sondern ein von der Gemeinschaft getragener Dienst. In den Martyrien der Vergangenheit kam das immer wieder darin konkret zum Ausdruck, daß Brüder und Schwestern bei den für den Herrn Leidenden und Sterbenden standen und ungeachtet der Gefahr, damit das eigene Leben aufs Spiel zu setzen, zu ihnen standen⁷². Öfters erwähnt Calvin die Fürbitte und die Anteilnahme der ganzen Gemeinde am Ergehen einzelner Glaubenszeugen⁷³.

Die Kirche wird darum besorgt sein müssen, ihre Glieder nicht unvorbereitet in die Märtyrersituation hineinkommen zu lassen, und deshalb in Predigt, Unterricht – sowohl im Konfirmandenunterricht als

kult, sondern ebenso auf Erscheinungen im Protestantismus (wir denken an eine gewisse Glorifizierung der hugenottischen Vergangenheit), etliches zu sagen.

Siehe K. Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in *Gesammelte Aufsätze* 2, 1928, 68 ff. und H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933.

⁷¹ In der alten Kirche wurden das Martyrium des Polykarp und seiner Leidensgenossen von der Kirche zu Smyrna in einem Brief an die Kirche von Philomelion und die andern katholischen Kirchen, und die Geschichte der Lyoner Märtyrer in einem Schreiben der Gemeinden von Lyon und Vienne an die Kirchen in Asien und Phrygien berichtet: *Martyrium Polykarpis* (Knopf-Krüger 1 ff.) Eingang; die *Lugdunensischen Märtyrer* (a.a.O. 18 ff.) 1, 1. Entsprechend hat die Basler Mission den Bericht über das Sterben des im Oktober 1965 in Tumbang-Lahang (Kalimantan, Indonesien) zum Märtyrer gewordenen André Stüby verbreitet, und die römisch-katholische Kirche gedenkt häufig der Kirche des Schweigens und ihrer Leiden.

⁷² Im *Martyrium Polykarpis* (Knopf-Krüger 1 ff.) 13, 2 wird erzählt, wie sich die Christen herzdürängten, um ihrem vor dem Märtyrertod stehenden Bischof beim Entkleiden behilflich zu sein – wobei natürlich die Märtyrerverehrung eine Rolle spielte; diese ist aber ihrerseits ein Zeichen der Gemeinschaft und nicht einfach Heroenkult. Der Brief über die *Lugdunensischen Märtyrer* (a.a.O. 18 ff.) 1, 9 f. 49 f. berichtet von Vettius Epagathus, er habe sich als Verteidiger der Märtyrer eingesetzt und sei dadurch selber zum Märtyrer geworden; von Alexander sagt er, daß dieser mit Zeichen den Brüdern Mut machte und darum zu ihrem Schicksalsgenossen wurde.

⁷³ An die Gefangenen in Lyon, Briefe 2, 597 (Nr. 340, CR 1631), schreibt er: „Doch haben wir Euch nicht vergessen, weder ich noch all die anderen Brüder hier, so wenig wir im Ganzen für Euch tun konnten. . . . Doch beten alle Kinder Gottes für Euch, wie es ihre Pflicht ist, sowohl um des gegenseitigen Mitleidens willen, das bestehen muß unter Gliedern eines Leibes, als auch, weil sie wissen, daß Ihr für sie leidet, indem Ihr die Sache ihrer Seligkeit verfehlet.“

auch in der Laienschulung und vorab einmal in der Ausbildung des zukünftigen Verbi Divini Minister⁷⁴ — und Einzelseelsorge einer ausdrücklichen und ernsthaften Ausrüstung für das Martyrium die nötige Aufmerksamkeit schenken. Dabei wird viel daran hängen, daß solche Vorbereitung nicht als isoliertes Thema erscheint, sondern in lebendiger Beziehung zur Bereitung auf das christliche Leben und das andere Sterben steht, die dadurch ihrerseits nur gewinnen kann. Natürlich wird die Vorbereitung auf den Zeugentod vor allem dann aktuell, wenn die Kirche offensichtlich schweren Zeiten entgegengeht oder sich schon in solchen befindet; doch darf sich die Martyriums Katechese nicht auf diese Lage beschränken, einmal weil wir nicht wissen, ob in einer Notzeit die Kirche wirklich noch die Möglichkeit hat, ihre Glieder für die große Prüfung zu bereiten, und andererseits weil eine Kirche, die ihre Gläubigen auf das Martyrium hinzuweisen vergißt, ihnen nicht die ganze Wahrheit des Evangeliums verkündigt und sie für eine möglicherweise einmal ergehende Berufung blind und taub macht⁷⁵.

So sehr das Martyrium zum eigentlichen Wesen der Kirche gehört und alle ihre Glieder daru bereit sein sollen, darf es doch nicht eigenmächtig gesucht werden. Vielmehr bedarf es zum Martyrium einer ausdrücklichen Berufung durch den Herrn der Kirche⁷⁶. Hier liegt die feine, aber klare Grenze zwischen dem Selbstmord und dem Tod des Glaubenszeugen, der, wie sein Herr, sich zwar weigert, von der Zinne des Tempels zu springen, wohl aber bereit ist, dem Willen des Vaters ganz ergeben selbst den bitteren Todeskelch anzunehmen (Mat. 4, 5 ff.;

⁷⁴ J. Calvin, *Commentarius in Evangelium Ioannis, Opera* 47, 454 sagt zur Auslegung von Jesu Wort an Petrus (Joh. 21, 18): „Deinde ad mortem obeundam, ubi opus fuerit, paratum esse iubet. Etsi autem non aequalis est pastorum omnium conditio, convenit tamen admonitio haec omnibus aliqua ex parte. Parcit Dominus multis et ab eorum sanguine abstinere: hoc uno contentus, quod dum vivunt bona fide se totos illi consecrant. Sed quia novas subinde pugnās et multiplices movet Satan, necesse est ad mortem paratos esse, quicunque pascendi munus suscipiunt: ut certe illis negotium est non solum cum ovibus, sed etiam cum lupis. Quod ad Petrum spectat, voluit eum Christus de exitu suo praemonitum, ut assidue meditaretur, sancendam esse demum proprio sanguine doctrinam, cuius erat minister.“

⁷⁵ Siehe M. Lods, *Martyrs* 37, der auf E. Le Blant, *La préparation au martyre*, 1876, verweist, nach dessen Meinung sich die übereinstimmenden Antworten der verschiedensten altkirchlichen Märtyrer auf die Fragen der Richter nur durch eine geordnete Vorbereitung auf das Martyrium erklären lassen. Origenes, *Homilien über Jeremia* 4, 3 (MPG 13, 289) bestätigt: „... die Katechumenen wurden über das Martyrium und das Sterben der bis zum Tod die Wahrheit Bezeugenden belehrt . . .“ Es wurden ja auch besondere Schriften als Ermahnung zum Martyrium verfaßt: Origenes, *Ermahnung zum Martyrium* (MPG 11, 563 ff.) und Cyprian, *Ad Fortunatum (de exhortatione martyrii)* (CSEL 3, I, 315 ff.).

⁷⁶ Siehe M. Lods, *Martyrs* 57 ff.

Mark. 14, 32 ff.)⁷⁷. Beispielhaft bleiben dabei die Christen der alten Kirche, die bei aller Hochschätzung des Martyriums es doch allermeist in Ruhe und Zurückhaltung auf sich zukommen ließen und so auf den Ruf des Herrn warteten, anstatt sich eigenmächtig und selbstherrlich vorzudrängen⁷⁸.

Die ungewöhnliche Berufung zum Martyrium hat das von der Kirchenordnung der Kurpfalz von 1563 für die Wochenpredigten vorgeschriebene Gebet „für alle Nöte und Anliegen der Christenheit“ im Auge. Zugleich zeugt dieses Gebet von einer nüchternen und heilsamen Bereitung der Gemeinde auf das Martyrium: „So aber dein göttlicher Wille ist, daß deine Gläubigen mit ihrem Tod deiner Wahrheit Zeugnis geben, und deinen Namen preisen, so wollest ihnen Standhaftigkeit verleihen bis zum letzten Tropfen ihres Blutes.“⁷⁹

*

Alle Märtyrer haben in ihrer schweren, aber ehrenvollen und gesegneten Stunde und schon in den Tagen, Wochen oder gar Jahren des vorbereitenden Wartens in den Gefängnissen gebetet. Diese Männer und Frauen feierten in ihrem Sterben einen Gottesdienst. Das Martyrium des Christenmenschen ist, gleich seiner Taufe, gleich seinem Leben, ein liturgischer Akt.

⁷⁷ Wichtige Erwägungen darüber stellt K. Barth, Dogmatik 3, 4, 467 ff. an. Er redet vom (467) „Grenzfall“ und meint: „... nicht jede Selbsttötung ist an sich und als solche auch Selbstmord, Selbsttötung muß ja nicht notwendig ein Nehmen des eigenen Lebens sein. Ihr Sinn und ihre Absicht könnte ja auch eine bestimmte, allerdings extremste Form der dem Menschen befohlenen Hingabe seines Lebens sein.“ Barth erinnert in diesem Zusammenhang an Simson und an die Stellungnahme der Kirchenväter zur Selbsttötung von Franen in der Märtyrersituation. Augustin, *De civitate Dei* 1, 16 ff. (CCL 47, 17 ff.) lehnt zwar eine allgemeine Gutheißung oder gar Weisung in Richtung einer derartigen Selbsttötung ab, fragt aber doch im Blick auf solche Vorfälle: (26) „Quid, si enim hoc fecerunt, non humanitus deceptae, sed divinitus iussae, nec errantes, sed oboedientes?“ Vgl. 40 Anm. 56; 278 ff.

⁷⁸ Martyrium Polykarps (Knopf-Krüger 1 ff.) 1, 2; 4: „... er (scil. Polycarp) wartete, bis er überantwortet würde, wie auch der Herr ... Wir loben jene, die sich selber stellen, nicht, denn das Evangelium lehrt nicht so.“

Es gibt allerdings auch gegenteilige Zeugnisse. So wird von Eusebius, Kirchengeschichte 6, 2, 3 ff. (Schwartz 221 f.) über das Kind Origenes erzählt, es sei nach der Verhaftung seines Vaters dermaßen martyriumsbegierig gewesen, daß ihm seine Mutter die Kleider verstecken mußte. Vor allem in seiner montanistischen Zeit verlangt Tertullian, *De fuga in persequutione* (CCL 2, 1133 ff.), alle wahren Christen sollten entschlossen dem Tod für Gott entgegenschreiten. Die Zurückhaltung war jedoch sicher allgemeiner und wurde auch vom späteren Origenes, *Gegen Celsus* 8, 38 (MPG 11, 1573) empfohlen.

⁷⁹ Ref. Bekenntnisschriften 203.

Die hugenottischen Märtyrer gingen psalmensingend in den Tod; durch drei Jahrhunderte und bis zum Zeugnis des letzten, 1762 in St-Etienne (Loire) mit drei „Mitgenossen an der Trübsal“ hingerichteten Predigers Paul Rochette ertönte dazu die Märtyrerstrophe aus Psalm 118:

„La voici l'heureuse journée
Que Dieu a faite à plein désir:
Par nous soit joie demenée
Et prenons en elle plaisir.⁸⁰“

In schöner, wenn auch etwas stilisierter Weise stellt dasselbe Georges Bernanos am Schluß seiner „Dialogues des Carmélites“ dar, wo die Schwestern auf der Place de la Révolution das Schaffot besteigen. Der in der Menge versteckte Priester hat ihnen die Absolution zugemurmelt, und dann stimmen sie das Salve Regina und das Veni Creator an. „La foule, saisie, se tait.“ Eine Stimme um die andere fällt aus dem Gesang, der zuletzt von der bisher flüchtigen und sich jetzt aus eigenem Antrieb zur Hinrichtung begebende Schwester Blanche de la Force aufgenommen und weitergeführt wird, bis auch ihre Stimme plötzlich verstummt:

„Deo Patri sit gloria
Et Filio qui a mortuis
Surrexit ac Paraclito
In saeculorum saecula.⁸¹“

⁸⁰ Th. Bruppacher, Gelobet 29 f. Die zitierte 12. Strophe des Psalmliedes von Clement Marot entspricht V. 24 des biblischen Textes.

O. Lauterburg, Danket 78 f. berichtet vom Märtyrer Johann Gottfried Rösner († 1724); er erzählt: „Als Rösner mit elf andern Evangelischen das Schaffot betrat, richtete er sich mit den Versen aus Heermanns Passionslied (scil Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen) auf:

Ich werde dir zu Ehren alles wagen,
kein Kreuz mehr achten, keine Schmach noch Plagen,
nichts von Verfolgung, nichts von Todesschmerzen,
nehmen zu Herzen.

Dann setzte er noch hinzu: „Dies soll ich nun praktizieren!“ Ein herrlicher Ausdruck der Zusammengehörigkeit von Liturgie und gelebter Wirklichkeit!

⁸¹ 202 f. Zuvor hatte die Priorin zu den Schwestern gesagt, a.a.O. 199: „Dieu soit béni qui fait du supplice que nous allons subir ensemble comme le dernier office de notre chère Communauté!“

Dabei sind die tatsächlichen Umstände jenes Martyriums, über die M. André, Carmélites 41 ff. Bericht erstattet, kaum viel anders und jedenfalls nicht weniger ergreifend und liturgisch gewesen. Sie schreibt: (41) „La tradition raconte que le matin, avant d'être appelées à l'audience, les carmélites psalmodièrent une partie de l'office des morts, et que, revenues dans leur prison, elles récitèrent les prières de la recommandation de l'âme. Comme elle les terminaient, on vint les chercher.“ Unterwegs beteten sie Ps. 51, das Salve Regina und die Litanei der Hl. Jungfrau, sie empfingen die Absolution und sangen dann das Te Deum. Beim Verlassen der

II. Das andere Sterben

1. Auch eine Liturgie

Vielen freilich ist nicht der Märtyrertod bestimmt, sondern das andere Sterben, der „gewöhnliche“ Tod infolge eines Unfalles oder einer Krankheit. Dieser besteht zunächst aus der Abfolge gewisser natürlicher Vorgänge: das heute freilich meist durch Betäubungsmittel gebrochene Leiden zum Tod, Empfindungslosigkeit und Todeskampf, das Aussetzen der Lebensfunktionen¹; dazu gehören der Beistand der Mitmenschen bis zur Herrichtung des Leichnams nach dem Verscheiden und die Erwartung der Bestattung mit ihren mannigfaltigen Vorbereitungen.

Diese Vorgänge ragen schon als solche irgendwie über das gewöhnliche Geschehen hinaus, nicht nur wegen der seelischen Verfassung, in der sie von den Umstehenden miterlebt werden, sondern ebenso durch eine außerordentliche Dimension, die in ihnen selbst und für den zunächst Beteiligten liegt; man denke bloß an die Steigerung gewisser Geistes- und Körperkräfte im Sterben², die öfters von einer eigentlichen Euphorie begleitet ist³.

„tombeaux roulants“ auf der Richtstätte wurden das *Veni Creator* angestimmt und die Tauf- und Professversprechen erneuert. M. André: (42) „Soeur Constance, la petite novice, appelée la première, s'agenouilla aux pieds de la prieure et lui demanda la permission ‚d'aller à la mort‘. . . La soeur monta à l'échafaud avec empressement, entonna le *Laudate Dominum* que toutes continuèrent. ‚On eut dit alors une reine allant recevoir un diadème‘, dit un témoin. La même scène émouvante se renouvela pour les autres victimes . . . Les voix s'affaiblirent au fur et à mesure des exécutions.“

¹ A. Faller, *Biologisches* 261 vermittelt wertvolle Kenntnisse über den Sterbevorgang: „Häufig aber durchaus nicht immer, beginnen zunächst die rationalen, dann die sensitiven, die animalischen und schließlich die vegetativen Funktionen zu erlöschen. Delirien können mit Zuständen völliger geistiger Klarheit wechseln. Bei manchen Herzleiden und bestimmten Vergiftungen kann ein Erstickungsgefühl dem Tode vorangehen, doch ist dies nicht sehr häufig. Die meisten Kranken sterben ohne klares Bewußtsein. Die Unruhe und das Stöhnen der Sterbenden sind auf reflektorisch bedingte Vorgänge zurückzuführen, ohne schmerzhaft empfunden zu werden. Soweit sich dies vom Biologischen beurteilen läßt, dürfte das Sterben des Menschen nicht mit besonderen Qualen verbunden sein. Im Durchschnitt sterben die Menschen viel anständiger als sie es sich selber zugetraut hätten“ (Hoche).“

² E. Zellweger, *Ewiges Leben* 20 berichtet davon und erwähnt (nach Friedrich zur Bonsen, *Zwischen Leben und Tod*, Düsseldorf 1928, 22) als Beispiele den erblindeten Johann Sebastian Bach, der kurz vor dem Abscheiden sehend wurde, den katholischen Missionar Pater Damian Devenster († 1889 auf Molokai, Hawaii), dessen vom Aussatz zerfressene Gesichtszüge beim Sterben auf einmal geheilt waren, sowie Johanna die Wahn-

Natürlich wird es sich nicht darum handeln, daß wir das Sterben des Menschen im Sinne einer natürlichen Religiosität verklären oder auch nur durch rituelle Untermalung feierlich gestalten — davor hat sich die Kirche vielmehr zu hüten⁴. Wohl aber müssen wir wissen und zeigen, daß das scheinbar bloß natürliche Geschehen beim Christen einen geistlichen Sinn hat, und daß das christliche Sterben ein neues Sterben ist⁵. Es gibt sicher keine spezifisch christliche Art, den letzten Atemzug zu tun, und ebensowenig ein ausgesprochen christliches Waschen des Leichnams. Vielleicht kommt gerade in diesen Stunden des Christen Solidarität mit allen Menschen in besonders deutlicher Weise zum Ausdruck, beschämend und heilsam. Aber das Menschlichste soll durch ein christliches, das heißt: betendes, also liturgisches Verhalten im Namen des Herrn gelebt und vollbracht werden (Kol. 3, 17), damit alles, was der Sterbende und die um ihn Herumstehenden tun, zu seinem rechten Sinn bekehrt werde. Es muß der immer drohenden Besitzergreifung durch Satan entzogen und in den Dienst des Gottesreiches gestellt werden. Durch Exorzisierung und Signierung mit dem siegreichen Kreuz wird das Sterben eines getauften Menschen geheiligt. Dabei kommt dem konkreten Vollzug und nicht irgendeiner Theorie über die Sache die entscheidende Bedeutung zu⁶.

sinnige, die Mutter Kaiser Karls V., die an ihrem Todestag bei klarem Bewußtsein war.

⁴ E. Zellweger, *Ewiges Leben* 20 ff.

⁵ Wenn in den *Conclusions* einer 1955 vom Centre de Pastorale Liturgique durchgeführten Session, LMD 44, 156 f., erklärt wird: „Un grand nombre des gestes de cette liturgie, en particulier l'ensevelissement, le transport, la mise en terre, sont des gestes humains de service fraternel. La liturgie sacralise et sanctifie ces gestes naturels“, dann empfinden wir den Begriff „sacraliser“ mindestens als verwirrt und zweideutig, während „sanctifier“ nach unserer Meinung — siehe das Folgende — das Richtige trifft.

⁶ Vgl. 19 ff.

⁷ C. Andresen, *Bestattung* 86 f. verweist auf den geringen Einfluß theologisch-dogmatischer Vorstellungen auf das altchristliche Bestattungswesen und betont: „Nur der Weg einer liturgischen Gestaltung bot der Alten Kirche die Möglichkeit, neue christliche Bestattungssitte zu schaffen.“

Am Schluß seiner Besprechung der dominikanischen Sterbeliturgie meint H. R. Philippeau, *Liturgie dominicaine* 52: „Il y a certes des ombres au tableau, qui cependant donne l'impression d'une majestueuse et sévère grandeur, à donner la nostalgie d'une époque où l'on savait mourir.“ Sicher — wir wollen jedoch nicht bei solcher „nostalgie“ stehen bleiben, sondern eine eigene liturgische Gestaltung wagen, damit auch die Christen unserer Zeit „sterben können“.

Allerdings ist zu bedenken, was W. Uhsadel, *Seelsorge* 187 ff. aus reicher seelsorgerlicher Erfahrung in unserer Zeit über die Seltenheit des klar bewußten Sterbens und die beschränkten Möglichkeiten seelsorgerlicher Betreuung von Sterbenden sagt; wir hören: (188) „Es gibt nur wenige Menschen, die die Kraft aufbringen, besser: denen es vergönnt ist, ihrem Tode

Nun hat aber die Welt der Gegenwart das Sterben vom Leben isoliert – zum Teil aus einer instinktiven Furcht vor diesem Geschehen, zum Teil einfach unter dem Zwang medizinischer und soziologischer Gegebenheiten⁷. Viele oder die meisten Menschen sterben heute in einer ihnen fremden Umgebung und unter Assistenz von beruflichem Personal, womit natürlich allerlei Gefahren schon durch die Routine und ebenso aufgrund der Arbeitsbedingungen eines Betriebes in bedrohliche Nähe rücken. Mindestens sehen sich die Christen auch in diesem Punkt neuen Verhältnissen gegenüber.

Ohne uns einer unvermeidlichen Entwicklung entgegenstellen zu wollen, werden wir jedenfalls gegen Auswüchse, die das Wesen des christlichen Sterbens zu verfälschen drohen, mit Entschlossenheit und rechtzeitig protestieren. Vor allem jedoch dürfen die Kirche als ganze und namentlich ihre einzelnen Glieder angesichts der veränderten Gegebenheiten nicht einfach resignieren. Sie werden den Mut haben müssen, die Liturgie des Sterbens aus dem Privathaus in die Klinik zu tragen, dann die verschiedenen Liebesdienste am Sterbenden und Verstorbenen nicht einfach den Berufsleuten überlassen und sich erst wieder einstellen, wenn alles „vorbereitet“ ist, sondern selber verantwortlich mitwirken.

Nicht zuletzt wird die Kirche sich darum bemühen, mit jenen Berufsleuten des Sterbens, die meist selber getaufte Christen und für unsere Anliegen oft aufgeschlossen sind, ins Gespräch zu kommen, um ihnen zu sagen, was das Sterben des Christen ist, und um mit ihnen die Möglichkeit der praktischen Verwirklichung zu prüfen. Unnötig zu betonen, daß es für die Kirche nicht nur nützlich, sondern heilsam ist, überall, wo es nicht um Dinge geht, die sie selber wissen muß, auf Kritik und Rat von draußen zu hören. Und selbst die eigensten Dinge können im Gespräch mit anderer Klärung finden.

bewußt und glaubensstark zu begegnen. . . . Für einen solchen Tod kann man dankbar sein, aber man darf ihn nicht zum Leitbild christlichen Sterbens machen. Niemand weiß, wie ihm sein eigener Tod begegnen wird.“ Immerhin gibt es bewußtes und glaubensstarkes Sterben, auch heute vielleicht doch häufiger als wir denken. Ob es nicht noch häufiger werden müßte und dürfte? Ob die Kirche ihren Dienst an dieser Stelle intensivieren und vertiefen könnte? Vgl. dazu 135 ff.

⁷ A. Faller, *Biologisches* 260: „Unsere Zeit hat den Tod aus dem öffentlichen Leben verbannt. Er ist zu etwas ‚Unaussprechlichem‘ geworden. In den großen Städten mit ihren Mietwohnungen darf die Leiche nur mehr zwölf Stunden in der Wohnung verbleiben. Ein unauffälliges amtliches Auto bringt den Toten in die Leichenhalle. Der Friedhof liegt als Parkanlage irgendwo am Rande der Siedlungen. Der Trauerzug bildet sich erst dort. Man stirbt selten zu Hause, meist im Absonderungszimmer des Spitals. Der Sarg verläßt die Abteilung oder die Pathologie durch die Hintertüre. Das Sterben wird nach Möglichkeit übersehen.“

Die ihre Glieder für das Martyrium ausrüstende Kirche wird Mut und Kraft finden, das andere Sterben ebenso vorzubereiten⁸. Die Liturgie will gelernt und geübt werden — selbst wenn man die Stunde nicht vorwegnehmen kann. Die Gläubigen haben ein Recht darauf, zu wissen, was ihr Sterben dereinst sein darf, und sollen bis in die konkreten Dinge damit vertraut werden. Wenn solche Sterbebereitung in der rechten Nüchternheit und vor allem im Lichte der Auferstehungsbotschaft geschieht, kann sie nicht fehl gehen⁹.

⁸ Vgl. 44 f.

⁹ Eine besondere asketische Literatur hat sich vom 15. Jahrh. an die Pflege der *ars moriendi* zur Aufgabe gemacht. Johannes Gersons († 1429) *De arte moriendi* (der dritte Teil des *Opus tripartitum*), in der Spure der (pseudo) anseimischen „*Admonitio morienti et de peccatis suis nimis formidanti*“ (MPL 158, 685 ff.; vgl. 93 Anm. 19) zu finden sind, bildet einen wichtigen Ausgangspunkt dazu. 1533 schrieb Erasmus sein „*Liber quomodo se quisque debeat preparare ad mortem*“; aber auch Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519) (WA 2, 685 ff.) und zahlreiche evangelische Sterbebücher sind dieser Gattung zugehörig. Der schwäbische Lutheraner Moses Pfäfer († 1589) (zitiert von R. Hartmann, *Leichenrede* 27) gibt Anweisungen für das Verhalten auf dem Totenbett: „Der Sterbende ziele auf Christus wie ein Schütze auf die Scheibe und drücke auch ab, indem er sich betend als einen Sünder bekenne und seiner Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit Ausdruck gebe.“ Die vielleicht weitverbreitetste evangelische Anleitung zum rechten Sterben ist der erstmals 1675/80 und 1737 zu Magdeburg und Leipzig in 11. Auflage erschienene „*Seelenschatz, darinnen von der menschlichen Seele hohen Würde, tiefen und kläglichen Sündenfall, Buße und Erneuerung durch Christum, göttlichen heiligen Leben, vielfältigen Kreuz und Trost im Kreuz, seligen Abschied aus dem Leibe, triumphierlichen und fröhlichen Einzug in den Himmel, und ewiger Freude und Seligkeit, erbaulich und tröstlich gehandelt wird*“ von Christian Scriver, einem Wegbereiter des Pietismus.

Siehe zur Sache R. Rudolf, *Ars moriendi*; ders., Thomas Peuntner; L. Klein, *Bereitung zum Sterben*; R. Hartmann, a.a.O. 20 ff. Es ist hier auch an das lutherische Sterbelied zu denken; siehe dazu 102 ff.

Von besonderem Interesse ist in unserem Zusammenhang, daß die *ars moriendi*-Tradition, wie Hartmann, a.a.O. 36 ff. ausführt, einen eigentlichen Kanon der Sterbehandlungen ausbildete, dessen verschiedene Teile sind: äußere Vorkehrungen wie die Abfassung des Testamentes und der Entwurf eines Epitaphs; Legat, bei dem der Armen und Kranken zu gedenken ist; Glaubensbekenntnis; Sündenbekenntnis; gegenseitiges Verzeihen; Segen, den der Familienvater nicht auf den Familienverband im engeren Sinn beschränken wird. Wir finden hier etliche der Akte, die auch zu unserer Sterbeliturgie gehören müssen.

Neben viel Positivem wäre zur Tradition der Bereitung des christlichen Sterbens auch manch Kritisches zu bemerken, vgl. 21 f. Anm. 9. Für unsern Teil werden wir wohl besser tun, daraus nicht eine eigene „Gattung“ der Erbauungsliteratur zu machen und sie irgendwie zu verabsolutieren, sondern der Sterbebereitung in der gewöhnlichen Verkündigung, Katechese und Seelsorge ihren Platz zuzuweisen. Siehe dazu die Ausführungen von W. Uhsadel, *Seelsorge* 137 ff. über die Bedeutung des Johannisfestes, des Michaelisfestes

Wie das Martyrium, ist jedes christliche Sterben ein Akt der Gemeinschaft¹⁰. Da, wo der Mensch natürlicherweise in die fürchterlichste Isolierung, in die von der Sünde heraufgebrachte Einsamkeit der Todesnacht versinken müßte, die die Gläubigen des Alten Testaments so intensiv erlebt haben¹¹, ist der Christ nicht mehr allein, sondern steht in der Gemeinschaft des Gottesvolkes und wird von ihr getragen, wenn gleich er in voller persönlicher Verantwortung dessen, den Gott bei seinem eigenen Namen gerufen hat, handelt¹². Der das ganze Christenleben kennzeichnende Gemeinschaftscharakter kommt an zwei Punkten in besonders deutlicher Weise zum Ausdruck: in der Taufe, durch die der Mensch in das Volk Gottes aufgenommen wird, und im Sterben, wo er aus der Gemeinschaft der hier auf Erden Wandernden in diejenige der uns im Glauben Vorangegangenen hinübergeht.

So wird das irdische Volk Gottes sein dem Tod entgegengehendes Glied im Gebet begleiten. Um dieses Mitgehen der Kirche konkrete Gestalt annehmen zu lassen, sollte beim Sterben eines Gemeindegliedes der Hirte dieser Gemeinde zugegen sein¹³. Wo das aus äußeren Gründen nicht möglich ist, mag die Gemeinschaft in anderer Weise Ausdruck finden, etwa durch die Gegenwart eines Gemeinédiakons oder einer Diakonisse. Auch die Teilnahme eines weiteren Kreises von Brüdern und Schwestern an der Feier ist durchaus wünschenswert. In irgendeiner Weise muß in unserer Sterbeliturgie das „Commendo“ des Sterbenden vom „Commendamus — wir befehlen ihn“ der ganzen Gemeinde aufgenommen und weitergetragen werden¹⁴.

und der Endzeit des Kirchenjahres. Seine zunächst negative Feststellung soll zur Mahnung werden: (138) „Es gibt kaum einen bedrückenderen Beweis für das Versagen der Seelsorge als die Hilflosigkeit der Christen unserer Tage dem Tode gegenüber.“

¹⁰ Vgl. 43 f.

R. Jeannin in LMD 15, 161: „ . . . nous devons craindre d'être satisfaits par quelques splendides attitudes individuelles: comme la vie, la mort est aussi affaire de communauté. Elle est, comme la vie, ce qu'on la veut, ce qu'on la prépare, ce qu'on la fait ensemble. Il importe donc de lui ménager une base psychologique et spirituelle et de lui donner sa place parmi les grands soucis de la communauté chrétienne.“

¹¹ Siehe darüber 12 f.

¹² A. G. Martinort, Ordo commendationis 147: „C'est le mystère même de l'Eglise que les gestes les plus fortement personnels soient simultanément étroitement communautaires.“

¹³ Für die römisch-katholische Kirche bestimmt CIC 468, 1: „Sedula cura et effusa caritate debet parochus aegrotos in sua parocchia, maxime vero morti proximos, adiuuare, eos sollicitè Sacramentis reficiendo eorumque animas Deo commendando.“ Aber auch die Confessio Helvetica posterior 25 (Ref. Bekenntnisschriften 270) zählt unter die Pflichten der Pastores ecclesiarum: „ . . . curent . . . quo (scilicet aegrotans) feliciter ex hoc saeculo migret.“

Jedes recht verstandene und gefeierte Sterben eines Christen erinnert an den Tod des Märtyrers¹⁵. Allerdings wird man nicht dem Irrtum verfallen, das Geschehen des Martyriums in „gemachter“ Weise nachahmen zu wollen, auch kann es sich nicht darum handeln, dem andern Sterben seine eigene Berechtigung und damit das Recht zu eigener Gestaltung absprechen zu wollen. Es sind hier nicht Werturteile zu fällen, vielmehr ist der eine und der andere Tod eine je besondere Berufung und Führung durch unsern Herrn. Freilich ist das Martyrium eine Erstlingsgabe und hat darum eine ausgezeichnete Bedeutung. So werden wir eine freie Ausrichtung des Sterbens aller getauften Christen auf dasjenige des Märtyrers suchen dürfen¹⁶.

Wir haben im folgenden zu prüfen, welches die einzelnen Akte des christlichen Sterbens sind, und wie in ihrer liturgischen Gestaltung das Wesen dieses Sterbens lebendige Wirklichkeit wird¹⁷.

¹⁵ Vgl. dazu Maertens-Heuschen, Sterbeliturgie 69 f.

¹⁶ Vgl. 27 f.

¹⁷ L. Bouyer, Liturgie 277 f. verweist darauf, daß vom 4. Jahrh. an der Mönch als Asket — aber auch als Charismatiker (er ist „pneumatophore“) — an die Stelle des Märtyrers tritt, wobei in unserem Zusammenhang wichtige Gedanken im Spiele waren: „Si ce qui fait de la mort un sacrifice n'est pas le simple fait de mourir, mais l'acceptation de la mort dans la participation au Mystère, dans la participation à la mort du Christ, les chrétiens pourraient peut-être trouver une manière d'atteindre la sainteté des martyrs en acceptant semblablement leur mort naturelle quand elle leur adviendrait . . . Presque dès le début, cette idée fut acceptée pour vraie, et spécialement dans le cas des vierges consacrées au Christ. La virginité vouée pour le royaume de Dieu fut considérée comme une sorte de martyre aussi long que la vie, puisqu'elle impliquait un renoncement complet à la fécondité naturelle de la vie humaine, en vue de se consacrer plus complètement au Royaume à venir. Plus généralement, comme nous le voyons par l'Exhortation au martyre d'Origène, l'ascétisme volontaire, qui avait d'abord été considéré comme une préparation au martyre, en vint à être considéré comme son équivalent.“

¹⁷ Ohne auf die vorab der speziellen Seelsorge zugehörige Frage näher eintreten zu können, möchten wir die Bedeutung der Begleitung zum Tode verurteilter Krimineller und politischer Gefangener unterstreichen. Die Erfahrung lehrt, daß dieser Dienst sorgfältig bedacht und geordnet werden muß. Lange Zeit hielt sich die christliche Kirche davon fern, um ihre Ablehnung der Todesstrafe zu dokumentieren, sicher auch, weil solche Verurteilte als ewig Verlorene betrachtet wurden. Gegen Ende des Mittelalters ändert sich die Haltung; Bruderschaften errichten auf dem Weg zur Richtstätte „Urlaubskapellen“. Vom 16. Jahrh. an wird die Assistenz von Geistlichen selbstverständlich, und Theologen geben entsprechende Anweisungen, so Jean-Frédéric Ostervald in seiner Schrift *De l'exercice du ministère sacré* 2, 329 ff. Diese letzten Seiten von Ostervalds Pastoraltheologie enthalten einige bemerkenswerte Überlegungen und sind heute noch lesenswert, selbst

2. Bekenntnis der Sünde und Versöhnung vor dem Sterben

In der Apologie der Confessio Augustana wird gesagt: „Denn wer wollte sich doch nicht wünschen an seinem letzten Ende, daß er im Bekenntnis des Artikels sterben möchte, daß wir Vergebung der Sünde durch den Glauben, ohne unser Verdienst und Werk durch das Blut Christi erlangen?“¹ Mit solch heimlich triumphierender Frage ist zunächst einfach daran erinnert: wir dürfen im Glauben an die unverdiente, gnädige Vergebung der Sünden durch Jesus Christus fröhlich sterben. „Ihn aber ließ der Herr treffen unser aller Schuld“, wie der von der Apologie kurz vorher zitierte Jesajetext (53, 6) sagt². Der Christ stirbt nicht im stolzen Bewußtsein des Wertes seiner Taten und ebensowenig in der Verzweiflung über sein Ungenügen und Versagen, sondern geht im Vertrauen auf die Vergebung und damit im Bewußtsein und in der Erkenntnis seiner Sünde aus dieser Welt. Ob nun jedoch zur Erkenntnis der Sünde noch ein ausdrückliches Bekenntnis der Schuld hinzukommen soll oder muß? Sicher wollen wir kein Gesetz aufrichten – schon gar nicht hier, wo es um das Gratis, die freie Gnade Gottes geht! –, es scheint aber doch, daß ordentlicherweise und wo das überhaupt möglich ist, zum christlichen Sterben wie schon zum Leben das konkrete und ausgesprochene Bekenntnis der Sünde und die ausdrückliche Versöhnung des Sünders gehört.

Wir glauben uns dazu auf die Heilige Schrift berufen zu dürfen mit ihrer Aufforderung, unsere Sünden zu bekennen, weil als Antwort darauf Gott seine Bundestreue und seine richterlich-heilschaffende Gerechtigkeit in der Vergebung der Sünde betätigen wird (1. Joh. 1, 9)³.

Der Jakobusbrief (5, 13 ff.) sagt im Anschluß an die Aufforderung zum Gebet für den Kranken und zu seiner Ölung im Namen des Herrn: „... und wenn er Sünden getan hat, wird ihm vergeben werden. So bekennet nun einander die Sünden.“ Sicher darf man diese Stelle nicht direkt als Aufforderung zum Sündenbekenntnis auf dem Sterbebett in Zusammenhang mit einer „letzten“ Ölung verstehen, geht es

wenn sie natürlicherweise der Psychologie ihrer Zeit verhaftet sind. Zum Problem siehe François Clerc in *Face à la mort* 82 ff.

¹ 20 (Luth. Bekenntnisschriften 314).

² Siehe auch Joh. 1, 29 sowie Mat. 20, 28; 26, 28.

³ Diese Stelle erinnert deutlich an Spr. 28, 13; siehe auch Ps. 32, 3 ff. O. Michel, *ThW* 5, 207 sagt zur Johannesbriefstelle: „Auch dies *ὁμολογεῖν* ist zunächst Gegensatz zu der Bestreitung der Sünde in 1, 8: Wir geben unser Sündig-Sein zu, wir decken in der Beichte unsere konkreten Sünden auf; dann aber läßt sich die Verbindung zu der allgemeinen kirchlichen Wendung *ἔξομολογῆσαι τὰς ἁμαρτίας* nicht übersehen. Wir stehen dann in einer bestimmten, durch AT und LXX geformten Tradition.“

doch zunächst einfach um einen Kranken, für den Heilung in Aussicht steht⁴. Freilich ist zu bedenken, daß für die Bibel Krankheit und Tod sehr nahe beieinander wohnen⁵. Zudem sind die Verben, mit denen das künftige Geschehen mit dem Kranken umschrieben wird, auffällig in der Schwebel- und fast doppelsinnig. „Den Kranken retten“ kann natürlich das Geschenk seiner Genesung, aber doch auch die eschatologische Rettung im Auge haben⁶, ebenso kann das Aufstehen-Lassen des Herrn die Wiederherstellung eines Kranken und die Auferweckung eines Toten bezeichnen und das Gesundwerden neben seiner medizinischen Bedeutung einen heilsgeschichtlichen Vorgang beschreiben, der unabhängig davon ist, ob die leibliche Genesung oder der Tod eintreten werden⁷. So wird die manche Frage aufwerfende Briefstelle in unserem Zusammenhang mindestens mitbedacht werden müssen⁸.

⁴ ... ὁπως λαβητε — darauf liegt hier offensichtlich das Gewicht.

Wichtig ist die Erklärung des Vaticanums II, De sacra Liturgia 73: „*Extrema Unctio*“, quae etiam et melius ‚*Unctio infirmorum*‘ vocari potest, non est Sacramentum eorum tantum qui in extremo vitae discrimine versantur. Proinde tempus opportunum id recipiendi iam certe habetur cum fidelis incipit esse in periculo mortis propter infirmitatem vel senium.“

Die Bezeichnung „letzte Ölung“ hat sich erst seit dem 12. Jahrh. verbreitet und wurde von Thomas von Aquin, *Contra Gentiles* 4, 73 (*Opera* 12, 585); *Commentum in IV Librum Sententiarum* 23, 2, 2, 2 (a.a.O. 11, 13) in der Meinung, es handle sich um einen Begriff apostolischer Herkunft, mit einer recht fragwürdigen Theologie untermauert, nach der die Salbung das letzte Heilmittel der Kirche sei und unmittelbar auf die Herrlichkeit zurüste, darum auch nur denen, „qui ex infirmitate videntur morti propinquare“, zu spenden sei. Siehe darüber A. M. Roguet in *Commentaire, LMD* 77, 147 ff. Er sagt: (148) „Le principal reproche que l'on peut adresser à cette conception est qu'elle contredit les formules liturgiques, dans lesquelles il est exclusivement parlé de guérison, jamais de mort ou d'agonie. En outre, cette opinion s'accorde mal avec la discipline constante de l'Eglise qui n'a jamais accordé ce sacrement à ceux qui vont mourir, lorsqu'ils sont exposés à la mort par une cause extérieure à eux (soldats, naufragés, condamnés).“ Bereits auf dem Konzil von Trient setzten sich etliche Väter für die nun in den letzten Jahren in der römisch-katholischen Kirche Wirklichkeit gewordene Ersetzung der Bezeichnung „letzte Ölung“ ein. Vgl. 75 Anm. 21.

⁵ A. Schlatter, *Erläuterungen* 9, 214 f. erklärt zur Jakobusbriefstelle: „Das Krankwerden ist der Anfang zum Sterben; zwischen unserem Sterben und Sündigen besteht aber ein bestimmter Zusammenhang. Wird uns das Leben genommen oder doch geschwächt und durch Krankheit belastet und eingeengt, so kann dies ein Gericht Gottes sein, das uns wegen unserer Versündigungen trifft.“

⁶ Σώζω. Der gleiche Ausdruck wird Joh. 11, 12 auf Lazarus angewendet und könnte dort bewußt doppeldeutig sein. Siehe dazu W. Foerster, *ThW* 7, 989 f.

⁷ Ἐγείρω und λάουαι. Jes. 53, 5; 61, 1 wird letzterer Begriff auf das Amt des Gottesknechtes bezogen.

⁸ Was ist mit ἐξομολογήσθε ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας gemeint? Aus dem

In den Psalmen wird vom Beter am Rande des Grabes die Sünde vor Gott bekannt. Im Klage lied Psalm 38, einem der sieben kirchlichen Bußpsalmen, ist von einem Mann die Rede, dessen Herz im Augenblick letzter Erschöpfung abgerissen klopft und den das Sehvermögen verlassen hat (11); in dieser letzten Not seines Lebens wendet er sich mit einem Schuldbekennnis an Gott: „Ja, ich bekenne meine Schuld und bin bekümmert ob meiner Sünde“ (19). Der Sänger von Psalm 41 befand sich ebenfalls in schwerer Krankheitsnot, die sein Leben bedroht, während die Feinde ihm den Tod wünschen — da hat auch er seine Sünde bekannt und zu Jahwe gesprochen: „Ich habe gegen dich gesündigt“ (5)⁹.

Im Gebet, das der Herr seine Jünger lehrte, findet sich die Bitte um Vergebung der Sünden am jüngsten Tag (Mat. 6, 12)¹⁰. Wahrhaftig stehen wir nicht erst in der Sterbestunde in einer eschatologischen Situation; immerhin ist aber der Sterbende doch in besonderer Weise

Kontext scheint hervorzugehen, daß es sich nicht um eine gegenseitige Aussprache der Glieder untereinander, sondern um ein Bekenntnis vor den Ältesten der Gemeinde handeln muß. M. Thurian, Confession 63 f.: „C'est donc dans le cadre du ministère apostolique de l'Eglise, et ici dans le cadre particulier du ministère de guérison, que se place l'exercice de la confession. Il s'agit d'un ministère ecclésiastique qui appartient à la communauté chrétienne représentée par ses Anciens ou ministres. On a trop souvent interprété ce texte sur la confession dans le sens d'un partage fraternel des difficultés de la vie chrétienne. . . . La confession chez Saint Jacques a le sens sacramentel et communautaire. . .“

M. Dibelius, Jakobus 235 f. meint dagegen: „ . . . daß in V. 16 das Bekenntnis an die Presbyter gemeint sei . . . , wird durch den Wortlaut ἀλλήλοις ausgeschlossen.“ Er erklärt sich die Stelle so, daß in 13—15 und 16—18 „ursprünglich einander fremde Sprüche verbunden“ wurden. Ohne so weit zu gehen, sagt auch J. Schnelder, Kirchenbriefe 37: „Es bedarf . . . nicht unbedingt der Mitwirkung der Ältesten. Der gegenseitige seelsorgerlich-priesterliche Dienst ist eine Aufgabe, die jedem Glied der Gemeinde zusteht. . .“

⁹ Siehe auch Ps. 25; 32; 39; 130, wo jedesmal Lebensbedrohung und Sündenbekenntnis zusammengehören.

¹⁰ W. Michaelis, Matthäus 1, 323 erklärt zu dieser Unser Vater-Bitte: „Das ursprüngliche Verständnis kann daher nur unter den beiden Möglichkeiten gesucht werden: entweder wird die Vergebung vom Betenden als unmittelbare Erhöhung dieser Bitte erwartet . . . oder es geht um die Sündenvergebung am jüngsten Tag. Matthäus hat offenbar an das Letzte gedacht, zumal schon in 5, 3 ff. 12. 45; 6, 1. 4. 6 von dem, was Gott tun wird, im eschatologischen Sinn gesprochen ist. Dies wird aber auch die Meinung Jesu selbst gewesen sein.“ P. Bonnard, Matthieu 86 f.: „ . . . l'idée de dette fait penser à une histoire concrète entre deux personnes, surtout si le mot est au pluriel comme ici. La pensée de notre texte, c'est que cette histoire arrive maintenant à son terme et que, seule, une ‚remise des dettes‘ pourra sauver l'homme. . . . comme nous, bien entendu, dans ces derniers jours, nous pardonnons aux hommes.“

den letzten Dingen und damit dem jüngsten Gericht nahegerückt und hat darum besonders Anlaß zu beten: „Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.“ Schließlich ist an den mit Jesus zusammen gekreuzigten Übeltäter zu erinnern, von dem Lukas berichtet, daß er zum andern gesagt habe, sie seien gerechterweise dem gleichen Urteil wie Jesus verfallen und empfangen, was ihre Taten wert waren, um danach Jesus zu bitten, seiner zu gedenken, wenn er mit seiner Königsherrschaft komme: ein Schuldbekenntnis und die Bitte um Vergebung eines Sterbenden (Luk. 23, 39 ff.).

Das sich aus diesen Schriftstellen Ergebende wird durch die Zusammengehörigkeit von Taufe und leiblichem Sterben, ebenso durch den Charakter des Martyriums als Kampf gegen Satan erhärtet¹¹. Wie die Abrenuntiatio an den Satan und all sein Werk und sein Wesen zur Taufe als dem der Sünde Sterben gehört (Röm. 6, 1 ff.) und darum ein Teil der traditionellen Tauf liturgie der morgen- und der abendländischen Kirche ist¹², wird auch die Liturgie des Sterbens das Bekenntnis der Sünde enthalten müssen. Wir sind als Getaufte der Sünde gestorben, können von ihr aber, solange wir in dieser Zeit leben, noch immer wieder neu überfallen werden und gehen tatsächlich je und je in ihre Fänge. „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, führen wir uns selbst irre, und die Wahrheit ist nicht in uns“ (1. Joh. 1, 8).

¹¹ Siehe 20; 39 ff.; 36 f.

¹² Für die orthodoxen Kirchen gehört die Abrenuntiatio zur Aufnahme des Täuflings ins Katechumenat; der dem Westen zugekehrte Kandidat wird gefragt (E. Mercier, Rite byzantin 1, 339): „Renoncez-vous à Satan, et à toutes ses oeuvres, et à tous ses anges, et à tout son culte, et à toute sa pompe?“ und aufgefordert: „Soufflez et crachez sur lui.“ Bezüglich der römisch-katholischen Taufe siehe R R II, II „Ordo baptismi parvulorum“ und II, IV „Ordo baptismi adultorum“. Auch die lutherische Kirche kennt die Abrenuntiatio; siehe Luth Agende 3, 21 ff., vgl. 85 Anm. 49.

Aus den reformierten Tauf liturgien ist sie in der traditionellen Form leider allgemein verschwunden; bescheidene Reste haben sich nur in Formularen der Erwachsenentaufe erhalten. So sieht die Communauté romande de travail liturgique, Baptême, Beiblatt, beim „Baptême d'un adulte ou d'un catéchumène Instruit“ die Frage vor: „Mon frère, dans la communion de l'Eglise universelle, voulez-vous renoncer à vous-même pour confesser la foi chrétienne? — R/Oui, Jésus-Christ est le Seigneur.“ Die Aargauer Liturgie 2, 50 fragt den Taufkandidaten: „Bist du von Herzen willig und bereit, dich fortan nicht nach dieser Welt zu richten . . .“

In unserem Zusammenhang ist auch die Erneuerung der Taufverpflichtung in der Osternachtsfeier bedeutsam, wie sie nicht nur die 1951 neugeordnete römisch-katholische Vigil (Altarmeßbuch 2, 91 f. „De renovatione promissionum baptismatis“), sondern auch die Formulare von M. Thurian, Verbum Caro 42, 148 und der Communauté romande de travail liturgique, Catéchuménat 56 (hier allerdings nicht speziell für die Osternachtsfeier, sondern „à l'occasion de la première communion“) vorsehen.

Der Satan versucht von dem erneut Besitz zu ergreifen, was ihm von Rechts wegen nicht mehr zu eigen und in der Taufe entrissen worden ist. Der Taufstand und damit das Heil des Christen sind in Frage gestellt. Darum bekennt der Christ seine Sünde, immer wieder im Verlauf seines Lebens, aber dann sicher nochmals ganz besonders im Angesicht des Todes. So wehrt er den Angriff des Bösen ab und engagiert sich im Kampf gegen den Feind¹³.

In diesem schweren Streit — der eigentliche Todeskampf! — darf der sterbend seine Sünde bekennde Christenmensch wissen, daß er sich in Gemeinschaft mit der großen Schar der kämpfenden Märtyrer aller Zeiten und Orte befindet: mit ihnen stellt er sich unter das Kreuz Jesu Christi, des Sohnes Gottes, der dazu erschienen ist, „die Werke des Teufels zu zerstören“ (1. Joh. 3, 8)¹⁴, und „überwindet weit durch den, der uns geliebt hat“ (Röm. 8, 37). Der Sieg ist die Vergebung und die Versöhnung des Sünders in Christus (2. Kor. 5, 18 ff.).

*

Spuren des Sündenbekenntnisses und der Versöhnung vor dem Sterben lassen sich in der abendländischen Liturgiegeschichte, auf die wir uns hier beschränken, recht weit zurückverfolgen. Seit dem 4. Jahrhundert scheint sich der Brauch, vor dem Sterben die öffentliche kirchliche Buße in der vereinfachten Form der Krankenbuße auf sich zu nehmen, mehr und mehr verbreitet zu haben. Gegenüber der älteren Zeit bedeutete das allerdings eine Neuerung, die sich damit erklärt, daß Erwachsenentaufen seltener wurden und der Aufschub der Taufe bis zum Lebensende außer Übung kam; zudem gehörte nun bald jedermann der Kirche an, was auch eine Rolle gespielt haben wird¹⁵.

Im älteren und in den jüngeren gelasianischen Sakramentaren¹⁶ finden wir einerseits verschiedene Formeln, mit denen die Bußeröffnung

¹³ Damit bekommt des Psalmen Reden vom Feind, der auf das Vergehen des Namens des Sünders wartet (Ps. 41, 6) wiederum einen, wenn auch neuen Sinn. Siehe ebenfalls Ps. 25, 2. 19; 38, 13.

¹⁴ Siehe auch Heb. 2, 14 f.; Off. 1, 17 f.

¹⁵ J. A. Jungmann, *Bußriten* 109.

¹⁶ Das ältere Gelasianum (ed. Mohlberg) hat zwar mit Papst Gelasius († 496) kaum etwas zu tun. In der Gestalt des Codex Vaticanus (Cod. Vat. Reg. lat. 316 + Paris, B. N. ms. lat. 7193 [ff. 41 ff.]), der einzigen Vollhandschrift, ist es schon gallikanisch beeinflusst, geht aber in seinem Kern auf römisches Material zurück und stellt nach dem Sacramentarium Leonianum die zweite umfassende Quelle für die römische Liturgie dar. Siehe darüber A. Chavasse, *Le sacramentaire gelasien*, Tournai 1956; K. Gamber, *Codices* 112 ff. (Nr. 610 ff.).

In den jüngeren Gelasiana sind die römischen Quellen des älteren Gelasia-

vollzogen wurde – bei der Krankenbuße wie zu Beginn der Quadragesimalzeit¹⁷ – und andererseits eine Reihe von Orationen unter der Überschrift „Versöhnung des Büßers zum Sterben“; die erste derselben ist im 6. Jahrhundert entstanden¹⁸. Zwischen dem Bußeröffnungsritus, zu dem eine persönliche Beichte gehörte, und der Rekonkiliation konnte gegebenenfalls eine erhebliche Zeitspanne liegen¹⁹. In dieser wurde dann öfters – so wollte es schon das Kapitulare Karls des Großen von 769 – die Krankenölung vollzogen²⁰.

nums und des Gregorianums mit gallikanischen Elementen vermischt. Diese Gelasiana saeculi VIII sind in verschiedenen Sakramentaren überliefert, von denen uns hier vorab diejenigen von Angoulême (Cagin), Gellone (ed. in Vorbereitung im CCL) und Rheinau (Hänggi) interessieren. Siehe A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien du VIIIe siècle*, *Ephemerides liturgicae* 1959, 249 ff.; K. Gamber, *Codices* 150 ff. (Nr. 801 ff.).

¹⁷ Älteres Gelasianum 1, 15 (Mohlberg 17 f. [Nr. 78 ff.]); Sakramentar von Angoulême 48 (Cagin 17 f. [Nr. 271 ff.]). Eine dieser „Orationes et preces super poenitentem“ (Mohlberg Nr. 81) lautet: „Domine Deus noster, qui offensione nostra non vinceris, sed satisfactione placaris, respice quaesumus ad hunc famulum tuum, qui se tibi peccasse graviter confitetur. Tuum est absolutionem criminum dare et veniam praestare peccantibus, qui dixisti poenitentiam te malle peccatorum quam mortem. Concede ergo Domine hoc, ut et tibi poenitentiae excubias celebret, ut correctis actibus suis conferri sibi a te sempiterna gaudia gratuletur. Per.“ (Wortlaut nach J. A. Jungmann, *Bußriten* 46).

Über die Bußeröffnung siehe Jungmann, a.a.O. 112 f. Er sagt auch: „Ein besonderer Brauch zur Eröffnung der Krankenbuße, demzufolge dem Kranken nach Überreichung des Bußkleides das Aschenkreuz auf die Brust gezeichnet wurde, scheint sich von Spanien her in der Kirche des Karolingerreiches weit verbreitet zu haben und war noch im 14. Jahrh. im Ordinarium Papae vorgesehen.“

¹⁸ Es ist die Oration „Deus misericors, Deus clemens“, die wir 66 f. zitieren.

Die Orationen zur „Reconciliatio poenitentis ad mortem“ stehen im älteren und z. T. auch im jüngeren Gelasianum (Sakramentare von Angoulême und Gellone) mit dem „Ordo agentibus publicam poenitentiam“ des Gründonnerstags in Zusammenhang. Älteres Gelasianum 1, 39 (Mohlberg 58 f. [Nr. 364 ff.]) und Sakramentar von Angoulême 101 (Cagin 39 [Nr. 618 ff.]). Im Sakramentar von Rheinau 2, 265 (Hänggi 166 f. [Nr. 1327 ff.]) gehen sie dem „Ordo ad commendationem animae“ voraus. Siehe zur Sache J. A. Jungmann, *Bußriten* 109 ff.

¹⁹ Darauf scheint, wie J. A. Jungmann, *Bußriten* 112 erklärt, der Wortlaut der zweiten Oration zur Rekonkiliation (Mohlberg 58 [Nr. 365]) hinzuweisen: „Maiestatem tuam, Domine, supplices deprecamur, ut huic famulo tuo longo squalore poenitentiae macerato miserationes tuae veniam largiri digneris, ut nuptiali veste recepta, ad regalem mensam, unde electus fuerat, mereatur intrare. Per.“ (Wortlaut nach Jungmann, a.a.D. 110).

So sehen auch can. 4 und 5 der Synode von Nantes (9. Jahrh.) (Mansi 18, 1, 167 f.) Erteilung und Abschluß der Buße bei zwei verschiedenen Besuchen vor.

²⁰ 10 (Monumenta Germaniae, Capitularia Regum Francorum 1, 45):

Ums Jahr 797 erteilte Theodulf von Orleans Anweisungen, die den Ablauf der einzelnen Akte deutlich erkennen lassen: zuerst muß dem Kranken die Buße erteilt werden; danach soll er in weißen Kleidern wozüglich in die Kirche gebracht, auf das „Cilicium“ gelegt und mit Asche bestreut werden, es werden die sieben Bußpsalmen mit der Litanei für ihn gebetet; die Krankenölung wird vollzogen, und er soll das Herrengebet sowie das Glaubensbekenntnis sagen, seinen Geist in Gottes Hände befehlen, sich mit dem Kreuz bezeichnen und von den Lebenden Abschied nehmen; „dann gebe ihm der Priester den Frieden und die Kommunion“: die Rekonziliation mit nachfolgendem Abendmahls-empfang²¹.

Die weitere Entwicklung brachte eine Verstärkung der die Buße einleitenden Riten, die mit einer Absolution verbunden wurden, so daß die Vergebung schon hier zugesprochen wurde, währenddem der auf die Salbung folgende Rekonziliationsritus zusammenschumpfte²². Die Frömmigkeit der mittelalterlichen Kirche hat auch diesem Akt der Buße vor dem Sterben ihr besonderes Gepräge aufgedrückt²³. Wichtig ist die Klostergewohnheit, am Ende des Lebens eines Mönches den ganzen Konvent zu versammeln, damit der Kranke vor den Brüdern und diese vor ihm die Sünden bekennen und die einen für die andern um Vergebung flehen konnten²⁴.

*

Einiges von diesen ausgedehnten alten Riten und Gebeten findet sich noch in unseren zeitgenössischen Gebetbüchern und der kirchlichen Praxis. In der römisch-katholischen Kirche wird die Beichte in Todes-

„Similiter de infirmis et poenitentibus, ut morientes sine sacrati olei unctione et reconciliacione et viatico non deficiant.“

²¹ Capitulare ad presbyteros (MPL 105, 220 ff.).

²² J. A. Jungmann, Bußriten 116 ff.

²³ J. A. Jungmann, Bußriten 123 f. verweist auf die Gewohnheit der „Wiederholung der Riten oder doch bestimmter Gebete durch sieben Tage hindurch“. Oft wurden, wie nach der oben zitierten Anweisung Theodulfs, die Bußpsalmen und die Heiligenlitanei gebetet.

²⁴ Die *Consuetudines Farfenses* 2, 55 aus dem 11. Jahrh. (B. Albers, *Consuetudines monasticae* 1, 192; in Wirklichkeit handelt es sich hier um *Consuetudines Cluniacenses*, vgl. L. Gougaud, *Ordines commendationis* 6) bestimmen, daß der Kranke vor allen Brüdern seine Sünden bekennt und absolviert wird, wonach Abt und Konvent ihrerseits vor ihm niederfallen, „ut ille frater absolutionem similiter ad illos faciat“. In den *Decreta Lanfranci* († 1089) 23 (MPL 150, 508) heißt es entsprechend: „... absolvatur ab omnibus et ipse absolvat omnes.“ Hier ist auch davon die Rede, daß alle dem sterbenden Bruder den Friedenskuß geben. Von Abt Berthold von Garsten († 1142) (*Acta Sanctorum Iulii* 6, 486) wird berichtet: „Antequam

gefahr geübt²⁵; die Privatbeichte hat die alte öffentliche Buße abgelöst. Zudem enthält das *Rituale Romanum*, das 1614 promulgiert wurde und bis heute die Ordnung der Riten bestimmt, im Zusammenhang mit der Krankenölung ein allgemeines Sündenbekenntnis mit entsprechenden Vergebungsbitten sowie die Aufforderung, die Umstehenden sollten während dem Vollzug des Ritus die Bußpsalmen mit der Heiligenlitanei beten; das Confiteor erscheint ebenfalls in der Ordnung der Viaticumskommunion²⁶. Im „*Ordo commendationis animae*“ findet sich das alte Rekonziliationsgebet „*Deus misericors, Deus clemens*“; allerdings ist es dort völlig isoliert und hat keine sakramentale Bedeutung, da es nicht einer eigentlichen Lossprechung dient²⁷.

Daneben nimmt in der römischen Sterbeliturgie die erst seit dem 14. Jahrhundert üblich gewordene „*Benedictio apostolica*“ eine wichtige Stellung ein²⁸. Sie wird nach Beichte, Krankenölung und Eucharistie denjenigen Sterbenden gewährt, die darum gebeten oder Zeichen der Reue gezeigt haben, selbst wenn sie nicht mehr bei Sinnen sein sollten; sie muß aber Exkommunizierten, Unbußfertigen und in offensichtlicher Todstunde Sterbenden versagt werden²⁹. In einer Oration wird Gott um Gnade für seinen Diener angefleht, damit dieser in der Todesstunde einen gnädigen Richter finde und durch Christi Blut gereinigt zum

obiret, vocata ad se omni congregatione, singulorum audivit confessiones, datisque omnibus propria manu flagellis, et eos absolvit, et sibi ab eis remitti, quae in eos deliquisset, humiliter rogavit.“

Zum Ganzen vgl. J. A. Jungmann, *Bußriten* 120; 284 und L. Gougaud, *Mort du moine* 284 f.

²⁵ P. Rado, *Enchiridion* 2, 793 bemerkt unter dem Titel „*De tempore obligationis confessionis*“: „*Per se obligat certo in periculo mortis*...“ Außerdem sagt er von der (806) „*Confessio generalis*“, der „*repetitio antea-actarum confessionum*“, die frei oder obligatorisch sein kann: (807) „*Praesertim in mortis periculo talis confessio generalis consulenda erit, ut quiete expectare possint revelationem gloriae Dei, si vires infirmi non nimis deficiant*.“

²⁶ VI, II; V, IV. Im Ritus der Viaticumskommunion, 16, wird an die Möglichkeit der Beichte in diesem Augenblick erinnert, jedoch mit der Bemerkung: „... quamvis prius deberet esse rite confessus, nisi necessitas aliter urgeat.“ H. R. Philippeau, *Liturgie dominicaine* 44 verweist darauf, daß im Confiteor der Viaticumskommunion ein letzter Rest der alten öffentlichen Buße weiterlebe.

²⁷ VI, VII. Siehe dazu J. A. Jungmann, *Bußriten* 121.

²⁸ R R VI, VI: „*Ritus Benedictiois Apostolicae cum indulgentia plenaria in articulo mortis*.“

P. M. Gy, *Mort* 640 erklärt zur Geschichte dieser *Benedictio*: „*Depuis le XIV^e siècle les papes ont eu coutume d'accorder volontiers à des mourants une indulgence plénière à l'article de la mort. Benoît XIV l'a placée dans le rituel et offerte à tous les chrétiens*...“

²⁹ Das sind die Bestimmungen der einleitenden Rubrik des R R VI, VI.

ewigen Leben eingehe. Dann wird, kraft der dem Priester vom Apostolischen Stuhl erteilten Vollmacht, dem Sterbenden „vollkommener Ablass und Vergebung aller Sünden“ zugesprochen⁸⁰.

Für den evangelischen Raum beschränken wir uns hier und im folgenden auf die lutherischen und reformierten Kirchen deutscher und französischer Zunge in Europa. In ihren Gebetbüchern erscheint das Sündenbekenntnis öfters als Teil eines allgemeineren Sterbegebetes. So enthält das kurze „Gebet im Sterben“ im deutschschweizerischen reformierten Gesangbuch den Abschnitt: „Denke an mich in deinem Erbarmen und vergib mir alle meine Sünde. Komm mit deinem Frieden! Und wo ich jemand beleidigt habe, verzeih mir und versöhne du.“⁸¹

Die lutherische Seelsorgeagende von Walter Lotz (Deutschland) hat neben einem Formular für die Beichte im Krankenzimmer in demjenigen für „die Spendung des Sakramentes als Wegzehrung oder in Fällen schwerer Krankheit“ zu Beginn, als Vorbereitung auf den „Empfang seiner (scil. des Herrn und Heilandes Jesu Christi) Heiligen Geheimnisse“, einen Bußakt mit Sündenbekenntnis, Frage an den Sterbenden, ob er glaube, daß der barmherzige Gott seiner Kirche die Vollmacht zur Vergebung gegeben habe, und der Absolution, die der indikativen Löseformel der Einzelbeichte entspricht⁸². Im weitern findet sich in der gleichen Agende bei der „Einsegnung zum Sterben“, wie im römischen „Ordo commendationis animae“, als eines der ersten Stücke eine

⁸⁰ R R VI, VI: „Dominus noster Jesus Christus, Filius Dei vivi, qui beato Petro Apostolo suo dedit potestatem ligandi atque solvendi, per suam piissimam misericordiam recipiat confessionem tuam, et restituat tibi stolam primam, quam in Baptismate recepisti. Et ego, facultate mihi ab Apostolica Sede tributa, indulgentiam plenariam et remissionem omnium peccatorum tibi concedo. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen. — Per sacrosancta humanae reparationis mysteria remittat tibi omnipotens Deus omnes praesentis et futurae vitae poenas, paradisi portas aperiat et ad gaudia sempiterna perducat. Amen. — Benedicat te omnipotens Deus Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus.“

⁸¹ 799. Allgemeines Gebetbuch 717 (Nr. 326) findet sich das einem alten evangelischen Gebetbuch (Rigisches Gebetbuch, 1641) entnommene Stück: „Ach Gott, himmlischer Vater, der du mich erschaffen hast, Herr Jesu, der du mich erlöset hast, Herr Gott, Heiliger Geist, der du mich zur Erkenntnis meines Erlösers gebracht hast: ich bitte dich, verzeihe mir alle meine Sünden, tröste mich wider alle Anfechtung, verkürze mir des Todes Qual, beschere mir ein seliges Ende und gib mir das ewige Leben.“ Strasser-Lüssi, Wort, Lied, Gebet 50 empfehlen zur „Vorbereitung auf das Sterben“ ein Gebet, in dem die Worte stehen: „Löse uns von allem, was nicht gut ist und was dir mißfällt. Laß uns auch im Frieden sein mit unsern Mitmenschen. Du vergibst uns alle Schuld, die uns leid ist; so wollen auch wir vergeben.“

⁸² 15 ff.; 27 ff.

Oration um Vergebung für den Sünder, welche sich eng an das Rekonziliationsgebet „Deus misericors, Deus clemens“ anschließt³³.

Die „Handreichung für den seelsorgerlichen Dienst“ für Evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden Deutschlands betrachtet die Beichte als eine ordentlicherweise dem Sterbenden anzubietende Hilfe und hat zudem – sollte eine eigene und längere Beichte nicht mehr möglich sein – ein gekürztes Formular zu Beginn der Liturgie der Kommunion am Sterbebett eingefügt³⁴. Weiter hat sie unter den Fürbitten in der Sterbestunde ein an Jesus Christus, den Fürsprecher, gerichtetes Gebet um Vergebung³⁵.

Auf reformierter Seite findet sich eine Beichte für Sterbende in der französischen Berner Liturgie im Rahmen der Abendmahlsfeier bei Sterbenden³⁶. Die in Lausanne von einigen Pfarrern erarbeitete seelsorgerliche Hilfe „Le ministère de l'Eglise auprès des malades“ enthält als Schlußkapitel eine Anleitung zur Beichte³⁷. Meist sehen auch die Formulare deutschschweizerischer Liturgien für die Abendmahlsfeiern bei Kranken und Sterbenden zwar nicht eine eigentliche Beichte, aber immerhin ein allgemeines Sündenbekenntnis und den Zuspruch der Vergebung vor³⁸.

Es müßte an dieser Stelle eigentlich die ganze Frage der liturgisch geordneten Privatbeichte in Gegenwart des Seelsorgers aufgerollt werden. Wir haben nicht die Möglichkeit, das zu tun, und müssen uns mit dem Verweis auf die einschlägige Literatur begnügen³⁹. Immerhin ist festzuhalten, daß gerade der Kranke und erst recht der Sterbende den seelsorgerlichen Dienst des Beichtvaters und ebenso die Hilfe der liturgisch geordneten Beichte nötig haben, um das Bekenntnis ihrer Sünde wirklich und frei ablegen zu dürfen; die Möglichkeit, das in der

³³ 35.

³⁴ 28; 52; 97 f. (28) „Einem Sterbenden lasse der Pfarrer, wenn möglich, schon vor dem Betreten des Krankenzimmers, ein seelsorgerliches Gespräch unter vier Augen anleiten, das in die Beichte überleitet.“

³⁵ 70 f.

³⁶ 2, 132, unter dem Titel: „Entretien de cure d'âme. Confession des péchés. Absolution.“

³⁷ 177 ff.

³⁸ So z. B. Thurgauer Liturgie 212 f. und Baselbieter Kirchenbuch 183 f.: 187.

³⁹ Siehe E. Thurneysen, Seelsorge 251 ff.; W. Trillhaas, Dienst der Kirche 86 ff.; M. Thurian, Confession und W. Uhsadel, Seelsorge 177 ff. sowie vor allem die Schrift *Beichte*, in der Uhsadel neben einem historischen Abriss eine interessante Auseinandersetzung mit den „Fragen der heutigen Praxis“ (36 ff.) bietet, die in mancher Hinsicht wegweisend sein dürfte, allerdings auf unser Problem der Beichte vor dem Sterben nicht eigens eingeht. Man beachte auch die kurzen Ausführungen der Luth. Handreichung 24 ff.

Stille des Herzens zu vollziehen, wird für manchen rein theoretisch bleiben – aus psychologischen Gründen und mehr noch wegen dem Widerstand des Menschen, sich als Sünder zu erkennen⁴⁰. Um hier die Dinge zu sehen, wie sie sind, darf man natürlich den Dienst des Seelsorgers nicht mit geistlicher Bevormundung und liturgische Ordnung nicht mit Formalismus oder feierlicher Steifheit verwechseln.

Die direkte Zusprache der Absolution, wie sie in der persönlichen Beichte geschieht, ist speziell für den wichtig, der sich am gemeinsamen Bekenntnis der Schuld im Gemeindegottesdienst nicht mehr beteiligen und die dort zugesprochene Vergebung nicht empfangen kann⁴¹. Die Privatbeichte in Gegenwart des von Christus beauftragten Hirten der Gemeinde verweist in unüberschbarer Deutlichkeit auf den alleinigen Geber der Versöhnung und unterstreicht zugleich den Gemeinschaftscharakter unseres Lebens und Sterbens, die Solidarität des einzelnen mit der Gemeinde und die Solidarität der Gemeinde mit ihm in der Not der Sünde und in der Freude der Vergebung⁴².

⁴⁰ So meint E. Thurneysen, Seelsorge 255 f.: „Die Notwendigkeit der Beichtausprache als Mittel, das zur Beichte hinführt, liegt darin begründet, daß der Mensch von sich aus die allergrößte Mühe hat, seine Sünden zu erkennen, aufzudecken und ans Licht zu ziehen.“ Thurneysen redet von der Beichtausprache in Unterscheidung von der eigentlichen Beichte, um zu unterstreichen: (255) „Beichte ist und bleibt primär und endgültig der Vollzug der Buße vor Gott. . .“

Was die Bedeutung der liturgischen Form der Beichte angeht, stimmen wir wohl grundsätzlich der in *Ministère auprès des malades* 177 gemachten Bemerkung zu, meinen jedoch, daß sie aus seelsorgerlichen Gründen nicht überspitzt werden darf: „La confession n'a pas de cadre liturgique strict. L'absolution exceptée, aucune formule liturgique n'est absolument nécessaire à son déroulement.“ Für W. Uhsadel, Beichte 54 dient die „liturgische Gestalt der Beichte“ der „Konkretion gemeinsamen geistlichen Lebens“, der „Konkretion der Seelsorge“.

⁴¹ Sicher trifft auf unseren Fall erst recht zu, was Calvin, *Institutio* 3, 4, 14 nach Behandlung der Lossprechung in der versammelten Gemeinde über die private Absolution sagt: „Nec minoris efficaciae aut fructus est privata absolutio, ubi ab iis petitur qui singulari remedio ad infirmitatem suam sublevandam opus habent. Accidit enim non raro ut qui generales promissiones audit, quae ad totam congregationem destinantur, maneant nihilominus in aliqua dubitatione, ac, velut remissione nondum impetrata, inquietum adhuc animum habeat. Idem si pastori suo secretum animi vulnus aperuerit, atque illam evangelii vocem peculiariter ad se directam audierit: remittuntur tibi peccata tua, confide (Mat. 9, 2), animum confirmet ad securitatem, illaque qua prius aestuabat trepidatione liberetur.“

⁴² M. Thurian, *Confession* 120 sagt: „Le pasteur comme ministre de la confession a . . . l'autorité d'annoncer efficacement le pardon et l'absolution de Dieu au nom de la communauté chrétienne, de l'Eglise universelle.“ Vgl. die Absolutionsformel Thurians, 66 Anm. 45. Weiter erklärt er a.a.O. 131 f.: „C'est une chose merveilleuse dans notre solitude de pécheur que d'avoir à côté du Christ un confident qui ne soit pas seulement choisi selon des

So wäre in den Gebetbüchern, die den Gemeindegliedern und dem Seelsorger in die Hand gelegt werden, eine liturgische Ordnung für das Sündenbekenntnis des Sterbenden und die Erteilung der Absolution, also eine Beichte vor dem Sterben in Gegenwart des Pfarrers oder gegebenenfalls eines anderen Amtsträgers oder eines Laien, der den Dienst der Seelsorge in der Gemeinde übernommen hat, vorzusehen. Eine solche Ordnung wird übrigens nicht, auf alle Fälle nicht wesentlich verschieden sein von der gewöhnlichen Ordnung der Beichte — vorausgesetzt, daß es diese überhaupt gibt —, schon nur, weil dem Sterbenden mit einer ihm von lange her vertrauten Form besser geholfen werden kann⁴⁵. Dabei scheint es uns sowohl für die Beichte selber als auch für das Abendmahl besser zu sein, wenn die Beichte einen eigenen Akt bildet und nicht nur den Einleitungsteil der Abendmahlsfeier darstellt; auch von den eigentlichen Sterbegebeten sähen wir sie lieber zeitlich und sachlich unterschieden.

Nach Friedensgruß oder Eingangssegen könnte die Beichtordnung mit dem Gebet eines Psalms einsetzen, in dem im Angesicht letzter Bedrängnis die Sünde bekannt und Gott um Vergebung angefleht wird; wir denken an einen der traditionellen kirchlichen Bußpsalmen (Ps. 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143) und an andere Lieder des Psalters (etwa an den bereits erwähnten Ps. 41). An die Stelle des biblischen Psalms kann auch ein Lied des Gesangbuches treten, sei es ein Choral oder ein Psalmlied. Dieser Eingang dient der Bereitung zu Bekenntnis und Empfang der Vergebung im Geist der Heiligen Schrift und ist vielleicht heilsamer als die Vorbereitung mit Hilfe eines „Beichtspiegels“. Darauf soll, mit einer Aufforderung zur Buße, das Sündenbekenntnis in vorgegebener Formulierung folgen, jedoch mit der Möglichkeit, an einem bestimmten Punkt das persönliche Bekenntnis in freien Worten ein-

affinités et des sympathies humaines, mais qui représente Dieu et l'Eglise avec l'autorité du ministère pour consoler, exhorter et pardonner.“ Vielleicht ist der Ausdruck „à côté du Christ“ nicht unbedingt glücklich; jedenfalls ist er nicht vor allen Mißverständnissen geschützt!

Gerne aber erinnert man mit Thurian in diesem Zusammenhang an die Worte von Calvin, Institutio 3, 4, 14, die sich freilich zunächst auf die Absolution der im Gottesdienst gewissermaßen vor Gottes Richterstuhl versammelten Gemeinde beziehen: „. . . non vulgare aut leve solatium est habere illic praesentem Christi legatum, reconciliationis mandato praeditum, a quo denuntiari sibi absolutionem audiat.“

Mit Recht sagt W. Uhsadel, Beichte 50: „Wenn wir nach einer Erneuerung der Beichte fragen, so liegt darin die Frage nach einem neuen Verständnis des Amtes.“

⁴⁵ In der römisch-katholischen Kirche, die in diesen Dingen über eine ausgedehntere seelsorgerliche Erfahrung verfügt, als wir sie haben, werden auf dem Totenbett nach der gewöhnlichen Ordnung der Beichte die Sünden bekannt und dann die Vergebung zugesprochen.

zufügen. Natürlich kann, wo es dem einzelnen gegeben ist, auch einfach ein völlig freies Aussprechen der Sünde, der Reue und der Bitte um Vergebung geschehen⁴⁴. Die Absolution erfolgt — vielleicht mit vorausgeschicktem Bezug auf Joh. 20, 22 f. — etwa in der Form, die ihr die Lutherische Handreichung gegeben hat: „In Kraft des Befehls, den der Herr seiner Kirche gegeben hat, (als verordneter Diener des Wortes,) spreche ich dich frei, ledig und los: dir sind deine Sünden vergeben. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“⁴⁵ Nach dem noch zu erwähnenden Akt der brüderlichen Versöhnung soll ein Segenswort die ganze Liturgie abschließen; dem Segen können unter Umständen und je nach dem gesundheitlichen Zustand des Sterbenden, der natürlich bei allem zu berücksichtigen ist, Worte des Dankes und der Anbetung vorangehen oder folgen.

Wie bei jeder andern Liturgie der Kirche wird es wichtig sein, den Sterbenden mitbeten und sich selber nach dem Maß seiner Kräfte äußerlich und vielleicht auch einfach bloß im Herzen beteiligen zu lassen; die Gebete dürfen also nicht vom Pfarrer einem Zuhörer vorgetragen werden. Allerdings setzt das eine liturgische Erziehung voraus, die nicht erst auf dem Krankenbett beginnen kann.

In bestimmten Fällen mag das alte und an Gehalt so reiche Gebet zur Versöhnung der Büsser in der Beichte Platz finden oder an deren Stelle treten; es lautet: „O barmherziger Gott, o milder Gott, o Gott, der du nach der Fülle deiner Erbarmung die Sünden der Bußfertigen vergibst

⁴⁴ Die Luth. Handreichung 27 f. betont zu Recht, daß in der evangelischen Kirche keine Pflicht zur einzelnen Aufzählung der Sünden bei der Beichte besteht, daß aber der Wahrhaftigkeit vor Gott wegen nichts wissentlich verschwiegen werden darf, wenn jemand seine Sünden namentlich nennen will.

Calvin, *Institutio* 3, 4, 12 sagt nach Hinweis auf die Freiheit der Privatbeichte: „Deinde ne hi ipsi qui illa (scil privata confessione) utuntur pro sua necessitate, ad enumeranda omnia peccata vel praecepto aliquo cogantur, vel arte inducantur, sed quoad interesse sua putabunt, ut solidum consolationis fructum referant.“

⁴⁵ 30. Vor der Absolution wird dem Beichtenden nach der Luth. Handreichung die Frage gestellt: „Glaubst du auch, daß die Vergebung, die ich dir zuspreche, Gottes Vergebung ist?“ Auf sein „Ja“ wird ihm mit Mat. 8, 13 gesagt: „Wie du glaubst, so geschehe dir.“ W. Lotz, *Seelsorge* 18 hat die Absolutionsformel: „Auf Befehl unseres Herrn Jesu Christi, als ein Diener seiner heiligen Kirche, spreche ich dich los von deinen Sünden, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

M. Thurian, *Confession* 169 bietet eine fast ganz mit der Absolutionsformel des R R IV, II übereinstimmende Zusprache der Vergebung: „Que notre Seigneur Jésus-Christ t'absolve, et moi, par son autorité, je t'absous de tout lien. — Ainsi je t'accorde l'absolution de tes péchés au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.“ Im *Rituale Romanum* und bei Thurian gehen dieser Formel zwei resp. eine deprekative Formel voraus.

und alter Vergehen ungesühnte Schuld auslöschest; blicke gnädig hernieder auf diesen deinen Diener N. und erhöere das Flehen seines reumütigen Herzens. — Erneuere in ihm, gütiger Vater, was immer durch irdische Gebrechlichkeit oder durch des Satans Trug verdorben ist, und in den einen Leib deiner Kirche füge ihn ein als Glied, das nunmehr ganz erlöst (ist). — Erbarme dich, o Herr, seiner Seufzer; erbarme dich seiner Tränen! Nur auf deine Barmherzigkeit setzt er sein Vertrauen, so nimm ihn auf in das Geheimnis deiner Versöhnung. Durch Christus, unsern Herrn.⁴⁶“

Wie zu aller christlichen Buße gehört ebenfalls und vielleicht sogar in ganz besonderem Maße zur Beichte vor dem Sterben die Versöhnung mit den Brüdern und allen Menschen, die uns und denen wir in der Zeit unseres Lebens Unrecht zugefügt haben⁴⁷. Hier und da wird diese Versöhnung mit gegenseitiger Abbitte direkt zwischen den Beteiligten am Sterbebett geschehen dürfen, etwa zwischen Ehegatten oder Eltern und Kindern; sie wird dann, im Zusammenhang mit der Beichte, auch ihren liturgischen Ausdruck finden, etwa in dem auf die Absolution folgenden Friedenskuß⁴⁸. Aber selbst wenn die Umstände einen eigentlichen Versöhnungsakt nicht erlauben, soll die Bitte um Versöhnung mit der Bereitschaft zur Vergebung in der Beichte vor dem Sterben ihren Ort haben.

So leben wir unseren Tod als Jünger und Jüngerinnen des Herrn, der am Kreuz den Vater für seine Peiniger gebeten (Luk. 23, 34)⁴⁹ und in der Bergpredigt zur Versöhnung, solange es noch Zeit ist, ermahnt hat (Mat. 5, 23 ff.)⁵⁰. Wir gedenken dabei des Zusammenhanges zwischen

⁴⁶ Übersetzung der Deutschen Collectio Rituum 76 f.

⁴⁷ Die Luth. Handreichung 338 sagt dazu: „Er (scil. der Kranke) darf einem Bruder die Sünden bekennen, die ihn bedrücken, und die Versöhnung mit seinem Widersacher vollziehen oder wenigstens in die Wege leiten, solange er mit ihm auf dem Wege ist (Mat. 5, 25). Ebenso soll er denen, die an ihm schuldig geworden sind, seine eigene Bereitschaft zur Vergebung bezeugen oder ausrichten lassen, eingedenk des Wortes, daß nur der zur Vergebung Willige sich der Vergebung getrösten kann (Mat. 6, 14).“

⁴⁸ Man denke an die 60 f. Anm. 24 erwähnte Klostergewohnheit und vergleiche auch die 62 Anm. 31 zitierten Gebete evangelischer Herkunft.

Zum Friedenskuß in articulo mortis, vor oder nach der Ölung, siehe im übrigen L. Marcel, *Les livres liturgiques du diocèse de Langres*, Paris/Langres 1892, 23 und A. Cabassut, *Le baiser de paix*, in *La vie et les arts liturgiques*, février 1917, 147.

⁴⁹ Die Echtheit dieses Jesuswortes kann freilich in Zweifel gezogen werden, da es in so wichtigen Handschriften des Lukasevangeliums wie den Codices Vaticanus und Bezae (ursprüngliche Leseart) fehlt. Es ist aber immerhin durch den Sinaiticus (ursprüngliche Leseart), den Codex Ephraemi und die Handschriften der Koinegruppe bezeugt.

⁵⁰ Von den beiden Beispielerzählungen, die wohl erst Matthäus zusam-

des himmlischen Vaters und unserer Vergebung, wie er in dem von Matthäus mit dem Herrengebet zusammengestellten Jesuswort ausgedrückt ist: „Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, wird euer himmlischer Vater euch auch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, wird euer himmlischer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben“ (Mat. 6, 14 f.)⁵¹.

*

Es seien hier einige Worte von drei in jeder Hinsicht weit voneinander entfernten Vätern der Kirche beigelegt, die miteinander Zeugnis ablegen für die Bedeutsamkeit der seelsorgerlichen Hilfe durch Beichte und Absolution vor dem Sterben wie im ganzen Leben. Cyprian ruft uns zu: „Jeder — ich bitte euch, liebe Brüder! — bekenne seine Sünde, solange er, der gesündigt hat, noch auf der Welt ist, solange sein Bekenntnis noch angenommen werden kann, solange noch seine Genugtuung und die durch die Priester gewährte Vergebung bei dem Herrn genehm ist.“⁵² Bei Calvin lesen wir: „L'office d'un vrai et fidèle ministre est non seulement d'enseigner publiquement le peuple, auquel il est ordonné pour pasteur, mais autant que possible, d'admonester, exhorter, reprendre et consoler chacun en particulier. Or, le plus grand besoin qu'a jamais affaire l'homme de la doctrine spirituelle de notre Seigneur, est quand il est visité de notre Seigneur en afflictions, soit de maladies ou autres maux, principalement à l'heure de la mort: car alors il se sent plus fort qu'en toute sa vie, pressé en la conscience, tant du

mengefügt hat (die zweite hat eine Parallele in Luk. 12, 58 f.), ist bes. die letztere deutlich eschatologisch bestimmt. Offenbar geht es in beiden um einen Bruder resp. einen Gegner, der zu Recht etwas wider mich hat, an dem ich also schuldig geworden bin. Siehe dazu W. Michaelis, Matthäus 1, 262 f.

P. Bonnard, Matthieu 64 f. sagt zum zweiten Beispiel: „Ces versets peuvent être pris au sens d'une petite parabole allégorisée: pendant qu'il en est encore temps, sur le chemin de la vie (ἐν τῇ ὁδῷ), réconcilie-toi avec celui qui l'accusera devant Dieu, le Juge (κρίτης); la prison figurant alors les enfers. Mais on peut aussi les prendre littéralement, comme une exhortation à faire cesser au plus tôt, à cause du jugement imminent, les procès qui ravageaient la société palestinienne, ou chrétienne primitive.“ Bes. wichtig ist die Feststellung: „Le participe présent ‚conciliant‘ . . . indique qu'il s'agit d'une action, d'une mesure concrète à prendre au plus tôt, non d'une attitude générale ou d'une bonhomie du caractère.“ Auch beim Sterben wird es nicht nur um eine „attitude générale“, sondern um einen Akt der Versöhnung gehen, der vielleicht gerade durch eine liturgische Handlung an Konkretheit und Klarheit gewinnen könnte.

⁵¹ Siehe dazu P. Bonnard, Matthieu 87.

⁵² De lapsis 29 (CSEL 3, 1, 258).

jugement de Dieu, auquel il se voit présentement être appelé, que des assauts du diable, lequel fait donc tous ses efforts pour abattre la pauvre personne et la déjeter en confusion. . . . S'il (scilicet le ministre) ne les voit point assez abattus de la conscience de leurs péchés, (son devoir est de) leur déclarer quelle est la justice de Dieu, devant laquelle ils ne peuvent consister sinon par sa miséricorde, embrassant Jésus-Christ pour leur salut. Au contraire les voyant affligés en leurs consciences et troublés de leurs offenses, qu'il leur montre et représente Jésus-Christ au vif, et comment en lui tous pauvres pécheurs qui se défient d'eux-mêmes, se reposent en sa bonté, trouvent soulagement et refuge.⁶³ Eindrücklich sind Bonhoeffers Bemerkungen: „In dem Bekenntnis der Sünde vor seinem Bruder stirbt das Fleisch mit seinem Stolz . . . So gehört der Gebrauch der Beichte in das Leben der Heiligen. . . . In der Beichte wird Gottes teure Gnade empfangen. Hier wird der Christ dem Tode Christi ähnlich . . . die Gemeindegucht (ist) eine Verschönerung vor der Strafe des letzten Gerichts.“⁶⁴

3. Das Herrenmahl als Viaticum

„Der Herr Jesus hat in der Nacht, in der er verraten wurde, Brot genommen . . .“: so beginnt die von Paulus im ersten Korintherbrief (11, 23 ff.) festgehaltene Tradition von der Einsetzung des Abendmahles, für die also offenbar der Zeitpunkt jener ersten Feier unmittelbar vor dem Opfertod des Herrn von bestimmter Bedeutung ist. In gleiche Richtung weist das von Lukas überlieferte Herrenwort: „Mich hat sehnlich verlangt, dieses Passamahl mit euch zu essen, bevor ich leide. Denn ich sage euch: Ich werde nicht mehr essen, bis es in seiner Vollendung gefeiert wird im Reiche Gottes“ (Luk. 22, 15 f.). Mit der Nähe der Passion tritt hier die bevorstehende Vollendung ins Gesichtsfeld. Die Umstände seiner Einsetzung legen nahe, das Herrenmahl wieder zu feiern, wenn der Jünger oder die Jüngerin Jesu Christi sich anschicken, leiblich in den Tod des Herrn hineinzugehen, um mit ihm verherrlicht zu werden. Auch der sterbende Christ hat ein sehnliches Verlangen, noch einmal mit der Kirche dies Passalamme zu essen¹.

⁶³ La forme des prières et chants ecclésiastiques (Opera 6, 209 f.). Vgl. 139.

⁶⁴ D. Bonhoeffer, Nachfolge 264 f.

¹ L. Beauduin, Viatique 126: „L'heure de la mort est pour tout chrétien le moment suprême et décisif où se réalise pleinement sa destinée, où il passe de la mort à la vie. C'est donc par excellence l'heure du sacrement de vie. — Il s'ensuit que la nature même de l'institution eucharistique porte en elle-même la volonté de son divin Fondateur d'être par-dessus tout le sacrement des mourants.“ Letzteres richtet sich gegen das Verständnis der Krankensalbung als Sterbesakrament, vgl. a.a.O. 117 f. und bei uns 54 f. Anm. 4.

Schon mit der Taufe als dem sakramentalen Eingehen in den Tod Christi und sein Auferstehen ist die Feier der Eucharistie verbunden, sofern die Taufe nicht an einem Säugling vollzogen wird, dem die für den Empfang des Leibes und Blutes des Herrn nötige Unterscheidung noch abgeht². Der Märtyrer versteht sein Sterben als ein eucharistisches Geschehen³. Und gerade durch eine Abendmahlsfeier mit dem Sterbenden dürfen wesentliche Elemente seines letzten Lebensaktes ihren Ausdruck finden.

Jede Feier des Heiligen Abendmahles ist ein verkündigendes Bekenntnis unseres Glaubens, gemäß den Worten des Apostels Paulus: „Denn so oft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündigt ihr damit den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1. Kor. 11, 26); darum ist das Bekenntnis des Glaubens, welche Form auch immer es annehmen mag, ein wichtiges liturgisches Element der Eucharistie. Wie könnte der sterbende Christ den letzten Akt seines Erdenlebens deutlicher und sinnvoller als Zeugnis für seinen Herrn und Erlöser Christus leben denn durch die Feier des Herrenmahles? Hier bekennt er vor den Mächten im Himmel und auf Erden, vor allen Menschen und in der Gemeinschaft der Brüder, vor sich selber, daß er in den Tod des Herrn hineinstirbt⁴. Der Getaufte, der ein Leben lang seinen Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen in der Gemeinschaft der Kirche gelebt hat, darf in der Stunde des Abschiedes in einer Art *Redditio symboli*⁵ diesen Glauben noch einmal und nunmehr endgültig aussprechen in Erwartung des Tages, da sich der Glaube zum Schauen entfalten und wandeln wird (2. Kor. 5, 7; 1. Kor. 13, 12).

Durch die Feier des Herrenmahles, das das Memorial des Kreuzesopfers ist, wird zudem der Opfercharakter unseres Sterbens in seinem

² Selbstverständlich schloß sich für die alte Kirche die Feier des Heiligen Abendmahles der Taufe an; die Kommunion wurde auch den Kindern, selbst den allerkleinsten, gereicht. Siehe dazu H. Leclercq, Art. *Communion des enfants* in *DAFL* 3, 2, 2440 ff. In den orientalischen Kirchen ist die Kommunion der neugetauften Kinder bis heute üblich.

³ Siehe 41 f.

⁴ In treffenden Worten wurde das in der Diskussion einer Session des Centre de Pastorale Liturgique, LMD 15, 141 ausgedrückt: „Lorsque, à un moment aussi solennel que la mort, on se réaffirme à soi-même ce sur quoi on a basé sa vie, c'est magnifique, et pour celui qui le dit, et pour tous ceux qui l'entendent. Cela a des résonances et des harmonies qui sont exceptionnelles à ce moment-là.“

⁵ In Analogie zu der nach altkirchlicher Liturgie in Zusammenhang mit der Taufe vollzogenen „*Redditio symboli*“, die mehr als ein Ausweis über die intellektuelle Kenntnis der Regula war und darum in feierlicher Weise geschah, indem der Taufkandidat an einen erhöhten Platz, wohl auf den Ambo trat. Siehe darüber Rietschel-Graff, *Liturgik* 532 f. Wichtig sind hierzu die Ausführungen von A. G. Martimort in LMD 15, 141.

Bezug auf das Geschehen am Kreuz lebendig werden und aufleuchten dürfen. Für unseren Zusammenhang wie für die Entwicklung der Abendmahlslehre ist bedeutungsvoll, was die an der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1963 in Montreal versammelten Kirchen des Ökumenischen Rates übereinstimmend erklären konnten: „... es (scil das Herrenmahl) ist ein Sakrament der Gegenwart des gekreuzigten und verherrlichten Christus, bis daß er kommt. Es ist ein Mittel, durch das das Kreuzesopfer, das wir verkündigen, in der Kirche wirksam wird.“⁶

Auch hier hat der eschatologische Charakter der Eucharistie größtes Gewicht. Sie ist Zeichen und Angeld des ewigen Lebens und wird Seele und Leib des Abscheidenden zum ewigen Leben bewahren⁷ — wobei wir diese Gewißheit bestimmt nicht im Sinne eines materialistischen Sakramentalismus mißverstehen wollen, uns ihrer jedoch getrösten dürfen aufgrund des Heilandswortes: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage“ (Joh. 6, 54)⁸.

Ist es nicht schließlich ein besonderes Geschenk, wenn mit der Sterbekommunion der Gemeinschaftscharakter des christlichen Sterbens deutlich werden darf? Nodumals wirkt das Herrenmahl als Sakrament der Einheit⁹.

⁶ Montreal 66.

⁷ In diesem Zusammenhang sei an das schöne Wort von Irenäus, *Contra Haereses* 4, 18, 5 (MPG 7, 1028 f.) erinnert: „*Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, iam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et caelesti: sic et corpora nostra percipientia eucharistiam, iam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia.*“

L. Beauduin, *Viaticque* 117 f.: „*A ce moment suprême du passage de la vie à la mort, l'Eglise veut, en assurant à ses enfants la communion au corps du Seigneur, lui (scil au fidèle) donner le remède de l'immortalité et le gage de la vie éternelle.*“

⁸ Man bedenke die ganze, für die reformierte Abendmahlslehre so wichtige Brotrede Jesu Joh. 6.

Die wenig überzeugende Argumentation von H. Strathmann, *Johannes* 121 soll uns dabei nicht beirren: „Das Abendmahl liefert nur das Bildmaterial für die Wahrheit, um die es sich handelt. Somit sind die Ausführungen weder gedacht noch geeignet, als Grundlage für die Entwicklung einer Abendmahlslehre zu dienen . . .“ Zur Frage der Sakramente im Johannesevangelium vgl. O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst* 38 ff.

⁹ Hier stellt sich die Frage der Gewährung der Kommunion an Sterbende, die von dieser eigentlich ausgeschlossen sind. Dabei kann jedenfalls nicht einfach rechtlich und formalistisch, sondern es muß in erster Linie pastoral entschieden werden. Die römisch-katholische Kirche hat in der Vergangenheit öfters selbst Häretikern und Schismatikern die Sterbekommunion gegeben, so Jeanne d'Arc, vermutlich Johannes Hus, Savonarola. Für das bereits in

Ohne daraus eine Verpflichtung zu machen¹⁰, wäre jedem Christen zu wünschen, daß er den letzten Weg antrete gestärkt durch das Himmelsbrot (Ps. 78, 24; 105, 40; Joh. 6, 50) und den Kelch des Heils erhebend (Ps. 116, 13)¹¹, wie der Prophet Elia zum Gottesberg Horeb wanderte kraft der Speise, die ihm der Engel gezeigt hatte, damit er davon esse (1. Kön. 19, 3 ff.). Seinen ersten und ordentlichen Platz hat das Abendmahl sicher im sonntäglichen Gottesdienst der Gemeinde¹², daneben werden wir es aber auch als Viaticum, als „Proviant“ für den Weg durch den leiblichen Tod zur Auferstehung der Toten spenden dürfen¹³.

*

Im Blick auf die Geschichte des Herrenmahles als Viaticum ist zunächst das Fehlen neutestamentlicher und der darauffolgenden Zeit angehöriger Zeugnisse für die Kommunion Sterbender oder Kranker

der alten Kirche aufgetauchte Problem der noch unversöhnten Büsser siehe 73 f. Anm. 16. Vgl. 271 ff.

Hilfreich sind die Überlegungen von H. R. Philippeau in LMD 15, 133: „Nous revenons, à propos de cette distinction entre communion ecclésiastique et communion eucharistique, à cette fameuse idée que Chrysostome et Augustin ont affirmée les premiers: qu'on pouvait cesser d'être en grâce avec Dieu pour des péchés pour lesquels l'Eglise n'excommuniait pas, et en même temps qu'on pouvait être excommunié par l'Eglise et être en grâce avec Dieu. On pouvait donc être sauvé quand on était excommunié, et damné sans être excommunié. Il y a là l'idée que Dieu reste juge.“

¹⁰ In der römisch-katholischen Kirche freilich gilt das Viaticum als geboten. R R V, IV, 1 und CIC 864, 1 erklären übereinstimmend: „In periculo mortis, quavis ex causa procedat, fideles sacrae communionis recipiendae praerepto tenentur.“

Maertens-Heuschen, Sterbeliturgie 34 legen darauf großes Gewicht: „Man muß . . . betonen, daß die Verpflichtung zur Letzten Ölung durch das Kirchenrecht nicht mit der gleichen Strenge umschrieben ist wie die der Wegzehrung. Die Pflicht der Wegzehrung ist übrigens in der liturgischen Überlieferung viel älter als zum Beispiel die der Osterkommunion. Die Ausleger sprechen bei der Bestimmung der Schwere dieser Verpflichtung von einem göttlichen Gebot. . . . Göttliches Gebot ist es, den Leib Christi zu empfangen, um das Leben zu erhalten; das aber ist bes. dringend im Augenblick des Todes . . . Es gibt kein kirchliches Gesetz, das der Wegzehrung im Wege stehen kann.“

¹¹ Thomas von Aquin, Summa theologica 3, 73, 4 (Deutsche Thomasausgabe 30, 15): „In quantum scilicet hoc sacramentum est praefigurativum fructus Dei, quae erit in patria, et secundum hoc dicitur ‚viaticum‘, quia hic praebet nobis veniam illuc perveniendi.“

¹² Vgl. 267 f.

¹³ Der Begriff „Viaticum“ wurde in der römischen Profansprache zur Bezeichnung der dem Freund vor der Abreise bereiteten Mahlzeit, der „cena viatica“, aber auch für den Proviant an Lebensmitteln oder Geld, den man auf die Reise mitzunehmen pflegte, gebraucht. Noch im Mittelalter bezeich-

festzustellen. Es wäre allerdings voreilig, daraus schließen zu wollen, die Urkirche habe diesen Brauch nicht gekannt oder sei ihm sogar ablehnend gegenübergestanden. Vielmehr darf man doch wohl vermuten, wenn schon das Brot „von Haus zu Haus“ (Apg. 2, 46) gebrochen wurde und Hausgemeinden mit gottesdienstlichem Leben existierten¹⁴, daß dann sicher die Kranken und Sterbenden in irgendeiner Weise an der eucharistischen Feier beteiligt waren¹⁵.

Das erste wichtige Zeugnis für das Viaticum ist der Kanon 13 des Konzils von Nicäa im Jahre 325, der besagt: „Man soll gegenüber den Sterbenden weiterhin die alte und kanonische Regel beobachten, daß demjenigen, der dem Tode nahe ist, das letzte und sehr notwendige Viaticum (ἐπιόδιον) nicht versagt wird.“¹⁶ Das Konzil hält das Viaticum

nete der Terminus auch die Geldsumme, die das Kloster dem Mönch für eine Reise aushändigte. Früh wurde der Ausdruck aber schon für die dem Christen zu seinem Sterben geschenkten Gnadennittel verwendet: Taufe, Belchte, Krankenölung, Kommunion. Man pflegt oft zu spezifizieren und sprach von dem „communiois viaticum“ oder dem „viaticum eucharistiae“. Schließlich ist der Terminus auf die Sterbekommunion beschränkt worden. Siehe darüber A. Bride, DThC 15, 2, 2842 f. und J. A. Jungmann, Bußriten 314 Anm. 275.

Man kann sich fragen, ob der Gebrauch des Abendmahles als Viaticum nicht einfach das verchristlichte Weiterleben des heidnischen Brauches darstellt, wonach einem Sterbenden oder Toten etwa ein Geldstück in den Mund gelegt wurde, damit er im Jenseits den Zoll bezahlen könne. Der Ausdruck „infundatur ori eius eucharistia“, der verschiedentlich von Konzilien gebraucht wurde, oder die Bemerkung der Vita S. Ambrosii 47 (MPL 14, 43), „(Ambrosius) emisit spiritum, bonum viaticum secum ferens“, könnten so ausgelegt werden. Demgegenüber ist jedoch festzuhalten, daß die Kommunion auf dem Sterbebett einem echt christlichen Anliegen entspricht. Ob formal gesehen dabei ein heidnischer Brauch aufgenommen und „bekehrt“ wurde, wie das die christliche Kirche vielfach getan hat, ist eine zweitrangige Frage. Dazu L. Beauduin, Viatique 127.

¹⁴ Hausgemeinden werden im NT Röm. 16, 5; 1. Kor. 16, 19 (diejenige von Aquila und Prisca in Rom und zuvor schon in Ephesus) sowie Kol. 4, 15; Philem. 2 erwähnt. Wir hören zwar nichts Genaues darüber, doch ist mit Sicherheit anzunehmen, daß sie Gottesdienst und auch die Eucharistie feierten; sonst wäre Kol. 4, 15 „inmitten — wie K. L. Schmidt, ThW 3, 508 sagt — tiefgründiger Erörterungen über Sein und Sinn der *εὐχαριστία*“ kaum von „Gemeinden“ die Rede.

¹⁵ Sehr früh — z. B. bei Justin, Erste Apologie 65 (MPG 6, 427) — ist der Brauch, eucharistische Elemente nach Hause zu nehmen, bezeugt. Es scheint geradezu unwahrscheinlich, daß man davon dann nicht auch denen, die am Gottesdienst teilzunehmen verhindert waren, insbesondere den Kranken und Sterbenden, gegeben hätte.

¹⁶ Conciliorum Decreta 11. Weiter bestimmt der Kanon: „Wenn er aufgegeben worden, zur Gemeinschaft zugelassen wurde und am Opfer teilgenommen hat und dann wiederum unter die Lebendigen zurückkehren sollte, muß er jenen zugezählt werden, die nur am Gebet teilhaben. Ganz

für bedeutsam und betrachtet seine Darreichung als eine alte Regel der Kirche, die nicht etwa darum erwähnt wird, weil sie als solche verteidigt werden müßte, sondern weil die Väter sie selbst für eigentlich von der Kommunion Ausgeschlossene angewendet wissen wollen. Noch bis zum 6. Jahrhundert ist allerdings von der Sterbekommunion relativ selten die Rede¹⁷. Später jedoch wird oft auf sie als auf einen selbstverständlichen Brauch hingewiesen.

In der alten Kirche und bis ins Mittelalter wurde darauf gehalten, dem Sterbenden die Kommunion im Augenblick des Abscheidens in den Mund zu legen, weshalb häufig mehrmals am Todestag kommuniziert wurde¹⁸; allerdings haben sich hier etliche abergläubische Mißbräuche eingeschlichen¹⁹. Nicht selten wurde die Eucharistie niedrigen Klerikern

allgemein soll der Bischof, nach einer Untersuchung, jedem, der sterbend an der Eucharistie teilzuhaben begehrt, am Opfer Anteil geben."

Vgl. den Kommentar zu diesen Bestimmungen bei Hefele-Leclercq, Conciles 1, 1, 593 ff. Aus dem Kontext scheint deutlich hervorzugehen, daß mit ἐπιόβιον hier tatsächlich die dem Sterbenden zu reichende Eucharistie gemeint ist. So versteht den Ausdruck auch Kanon 3 des unter Hilarius von Arles 441 in Orange tagenden Konzils (Mansi 6, 436 f.). In Nicäa geht es nach Abschluß der Verfolgungszeit um die Frage, ob die Eucharistie in der Todesstunde ebenfalls denen gereicht werden soll, die sich wegen Apostasie im Büsserstand befinden. Das Konzil bejaht die Frage und will sogar jenen Apostaten die Kommunion ermöglichen, die bisher noch nicht zur Reue gekommen waren, obschon in diesem Fall eine besondere Untersuchung des Bischofs vorausgehen soll. Zum ganzen Problem siehe L. Beauduin, *Viatique* 120 ff. Für uns ist vor allem von Interesse, wie wichtig offenbar dem Konzil das Viaticum war.

¹⁷ P. Browe, *Sterbekommunion* 1: „Die Vitae Patrum, die uns mit dem Einsiedler- und Mönchsleben bekannt machen und auch oft den Tod frommer Brüder und Schwestern ausführlich schildern, erwähnen sie nur selten; auch die abendländischen Ordensregeln kommen nicht darauf zu sprechen.“

Zeugnisse für die Sterbekommunion finden sich bei Gregor d. Gr., *Dialogi* 2, 37; 4, 35 (MPL 66, 201 f.; 77, 377 f.) und Caesarius von Arles († 542), *Sermones* 13, 3; 184, 5 (CCL 103, 66; 104, 751).

¹⁸ Das älteste Zeugnis dafür ist wohl die apokryphe Biographie des Basilius von Cäsarea († 379) (MFG 29, CCCXV). Beim Tod des Ambrosius — *Vita S. Ambrosii* 47 (MPL 14, 43) — hören wir, daß Honoratus von Vercellae unmittelbar vor dem Sterben zu ihm gegangen sei: „Qui descendens obtulit sancto Domini corpus; quo accepto ubi glutivit, emisit spiritum, bonum viaticum secum ferens.“ Auch die Biographie der im Jahre 439 in Jerusalem verstorbenen römischen Matrone Melania berichtet von der Kommunion unmittelbar vor dem Abscheiden, nachdem sie bereits zweimal zuvor kommuniziert hatte; siehe darüber P. Browe, *Sterbekommunion* 15 f. und H. Leclercq, *DACL* 3, 2, 2446 f.

¹⁹ Es ist wohl öfters vorgekommen, daß bereits Verstorbenen die Eucharistie in den Mund gelegt oder daß sie mit ihr beerdigt wurden. In den afrikanischen Konzilsakten vom Ende des 4. Jahrh., *Statuta Concilii Hipponiensis* 4 (Mansi 3, 919), findet sich ein dagegen gerichtetes Verbot: „Ut

oder Laien anvertraut, die sie im gegebenen Augenblick dem Sterbenden reichen²⁰. Das Mittelalter hat die Viaticumskommunion dann vorverlegt²¹.

Ob die Sterbekommunion im Altertum unter beiden Gestalten von Brot und Wein oder nur mit dem Brot erfolgte, ist nicht sicher zu sagen; vermutlich richtete man sich jeweilen nach den praktischen Möglichkeiten und befolgte keine feste Regel²². Hier und dort wurden offenbar

corporibus defunctorum eucharistia non detur: dictum est enim a Domino: „Accipite et edite“; cadavera autem nec accipere possunt, nec edere.“ Ein überspitzter Glaube an die Heilsnotwendigkeit des Sakramentes und Überreste heidnischer Vorstellungen werden hier ihre Rolle gespielt haben. Vgl. dazu 73 Anm. 13. Siehe über die Kommunion der Verstorbenen H. Leclercq, DACL 3, 2, 2445 f.

²⁰ Das Altertum kannte die Sitte, das Abendmahl den Gläubigen durch Diakone austellen und auch ins Haus bringen zu lassen; selbst Laien, wenigstens Männer, wurden beauftragt, Kranken und Sterbenden die Eucharistie zu bringen. Im Hoch- und Spätmittelalter galt dies immer mehr als Ehrfurchtslosigkeit, wurde aber doch wohl aus praktischer Notwendigkeit und vermutlich wegen der Nachlässigkeit vieler Pfarrer in der Ausübung ihrer Pflichten, öfters praktiziert. Jedenfalls wurde dagegen Stellung bezogen, wie etwa in den Synodica des Ratherius von Verona von 966 (MPL 136, 560), wo die Pfarrer ermahnt werden: „Et nullus praesumat tradere communionem laico aut feminae ad deferendum infirmo.“ Nach dem Tridentinum hat sich in der römisch-katholischen Kirche eine freiere Stellung in dieser Frage angebahnt. Siehe darüber P. Browe, Sterbekommunion 3 ff.

²¹ Unter den verschiedenen Gründen, den Empfang des Viaticums von der eigentlichen Sterbestunde wegzuverlegen, ist wohl die Entwicklung der eucharistischen Frömmigkeit mit ihrer Furcht, das Sakrament zu verunehren, der wichtigste.

Wenn die Konzilien von Angers 1293 und Chartres 1526 bestimmten, die Wegzehrung müsse vor der Letzten Ölung gereicht werden, dann wurde dadurch freilich eine Konfusion zwischen dem Sakrament der Kranken und der Sterbeseelsorge gefördert, die für die römisch-katholische Kirche erst vom zweiten Vatikanischen Konzil beseitigt wurde (De sacra Liturgia 74 und Instructio Inter Oecumenici 68; vgl. 55 Anm. 4).

Zum Problem der Vorverlegung des Viaticums siehe Maertens-Heuschen, Sterbeliturgie 19 ff.; P. Browe, Sterbekommunion 18 f., wo auf die Erhaltung der alten Übung in den Klöstern bis ins 12. Jahrh. hingewiesen wird.

²² A. Bride, DThC 15, 2, 2843 f. und H. Leclercq, DACL 3, 2, 2447, der allerdings meint: „Dans ces derniers exemples (er sprach u. a. von Benedikt), il est question de la communion sous les deux espèces, mais il semble bien que ce dernier point soit une innovation et que primitivement les mourants communiaient sous la seule espèce du pain.“ Vom 12. Jahrh. an wird es zur festen Regel, die Eucharistie nur unter der Gestalt des Brotes in die Häuser zu bringen.

Verbreitet war die Gewohnheit, das Brot in den Wein zu tauchen und so dem Kranken oder Sterbenden zu reichen. Davon ist in der Kanonsammlung des Regino von Prüm, die P. Browe, Sterbekommunion 218 zitiert, die Rede: „... sacra oblatio intincta debet esse in sanguine Christi, ut veraciter presbyter possit dicere infirmo: „Corpus et sanguis Domini proficiat tibi.“

Sterbende — wir hören davon vor allem bei Bischöfen und Äbten — in die Kirche gebracht, um das Viaticum zu empfangen; vielleicht der erste, von dem dies berichtet wird, ist der 542 verstorbene Mönchsvater Benedikt²³. Verbreiteter und nun ebenfalls für Laien üblich war der Brauch, die vollständige Meßliturgie im Sterbezimmer zu feiern²⁴; allerdings wurde das schon im 9. Jahrhundert bekämpft und ist in der römisch-katholischen Kirche nach dem Tridentinum außer Übung gekommen²⁵. Im Zusammenhang mit der Erlaubnis zur Kommunion unter beiden Gestalten ist 1967 die Möglichkeit der Meßfeier im Sterbezimmer wieder geschaffen worden²⁶. Im Mittelalter wurde die letzte Kommunion gerne mit einem feierlichen Ritus umgeben, der der „Missa praesanctificatorum“, wie sie die Karfreitagsliturgie kennt, nachgebildet war und — abgesehen von der zuvor in der Kirche vorgenommenen Konsekration — die wesentlichen Stücke der Meßfeier enthielt²⁷.

²³ Siehe darüber 137.

Später ist nicht mehr von öffentlichen Kirchen, sondern von privaten Oratorien die Rede, bis die Sitte gegen Ende des 12. Jahrh. verschwand. Caesarius von Arles, Sermo 184, 5 (CCL 104, 751) fordert auch Laien auf, diesem Brauch zu folgen; freilich ist zu bezweifeln, daß daraus eine allgemeine Regel wurde. Siehe P. Browe, Sterbekommunion 21 ff.

²⁴ Siehe dazu P. Browe, Sterbekommunion 26 ff.

²⁵ In der sog. Homilia Leonis 12 (MPL 96, 1376) lesen wir: „Nullus extra ecclesiam per domos, vel in locis non consecratis, missam cantet, nec solus cantet.“ Entsprechend bestimmen das Konzil von Trient, Sessio 22, Decretum de observandis et vitandis in celebratione missarum (Conciliorum Decreta 713) und CIC 822, 4: „Loci Ordinarius . . . licentiam celebrandi extra ecclesiam et oratorium super petram sacram et decenti loco, nunquam autem in cubiculo, concedere potest . . .“

²⁶ Die Instructio Eucharisticum mysterium 32 verfügt über die „Communio sub utraque specie“: „Quare deinceps, de iudicio Episcoporum, et debita catechesi praemissa, communio calicis permittitur in sequentibus casibus, qui sive iam a iure anteriori sive vi huius Instructionis conceduntur: . . . 6^o in administratione Viatici, infirmo et omnibus astantibus, cum Missa ad normam iuris in domo infirmi celebratur.“ Vgl. a.a.O. 41: „Communio sub specie vini tantum. — In casu necessitatis, et de iudicio Episcopi, licet Eucharistiam sub specie tantum vini illi ministrare, qui eam sub specie panis sumere nequeunt. — In hoc casu licet, de iudicio Ordinarii loci, Missam celebrare ad infirmum.“

²⁷ Siehe dazu J. Pinski, Missa sicca; P. Browe, Sterbekommunion 30 ff.

E. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus 1, 3, 1, 20 hat die früheste Beschreibung eines solchen Ritus, die sich im Pontificale von Troyes aus der Mitte des 11. Jahrh. findet, festgehalten: „Si autem infirmus ita in lecto detentus est, ut ad ecclesiam vel ad missam ire non possit, sacerdos accipiet librum sacramentorum, stolam ad collum habens, summa cum devotione veniat ad infirmum, salutans eum verbis divinis. In primis dicat collectam ad diem pertinentem et epistolam. Postea legat evangelium. Deinde dicat: ‚Dominus vobiscum, sursum corda. Gratias agamus Domino.‘ Sequitur praefatio, usque ‚Sanctus‘. Inde dicat: ‚Oremus praecipitis salutaribus‘ cum ora-

Das Überbringen der Kommunion von der Kirche ins Haus des Sterbenden geschah zunächst in sehr formloser Art, wurde jedoch später, unter dem Einfluß der Klostergewohnheiten, zu einer feierlichen Prozession ausgebildet. Sie mußte, insbesondere nach der Auseinandersetzung mit der Irrlehre Berengars, zur Bezeugung des Glaubens an die wirkliche Gegenwart des Herrn im Abendmahl dienen²⁸.

Etwa vom 8. Jahrhundert an ist die Sitte bezeugt, vor der letzten Kommunion noch einmal seinen christlichen Glauben zu bekennen²⁹. Dazu haben oft andere dem Sterbenden das Credo vorgesungen oder gesprochen, und er wurde gefragt: „Glaubst du das?“ Daraus sind die später gelegentlich sehr umfangreichen Fragen an den Sterbenden entstanden³⁰; auch hier hat freilich die Bezeugung des Glaubens an die

tionem Dominica, usque ‚Per omnia saecula saeculorum‘. Postea communicet eum. Sequitur oratio post communionem.“

²⁸ P. Browe, Sterbekommunion 32 ff. hat ein sehr reichhaltiges Material über den „Versehgang“ zusammengetragen. Besondere Feierlichkeit wurde diesem zuerst in den Bischof Sonnatus (anfangs 7. Jahrh.) zugeschriebenen, vermutlich aber jüngeren Synodalstatuten der Reimser Kirche 10 (Mansi 10, 599) auferlegt. Sie bestimmen von der Eucharistie: „Feratur aegrotis vase honesto et lumine antecedente et praeunte. Et quicumque peregrinari volunt, illam ad viaticum suscipiant.“ Die *Consuetudines Farienses* 2, 54 aus dem 11. Jahrh. (B. Albers, *Consuetudines monasticae* 1, 191; vgl. 60 Anm. 24 beschreiben den Vorgang folgendermaßen: „Dum haec patrantur, sacerdos cum quattuor conversis pergat in ecclesiam et tollat inde corpus Domini et calicem desuper opertum mappula, et duo conversi accipiant candelabra, tertius turibulum et quartus ampullam cum vino, et tunc veniant hos psalmos decantando: ‚Miserere mei Deus. Deus in nomine tuo. Deus misereatur. Deus in adiutorium.‘ Cum domum intrare coeperint, omnes flectant genua contra dominicum corpus, etiam ipse infirmus in quantum se valet erigere, et tunc communicet eum, ac profundat digitum suum cum vino.“

Seit der Mitte des 13. Jahrh. wurden die Gläubigen aufgefordert, den Priester mit dem Viaticum in einer Prozession, zu der sie die Glocke zusammenrief, zu begleiten. Um diese Begleitung zu sichern, wurden mit ihr Ablässe verbunden und Bruderschaften oder Stiftungen ins Leben gerufen.

Siehe auch Maertens-Heuschen, *Sterbeliturgie* 24 f.

²⁹ Siehe P. Browe, *Sterbekommunion* 211 ff. Im 8./9. Jahrh., einer Zeit, da die Kenntnis des Unser Vaters und des Credos für heilsnotwendig gehalten wurde, gab Theodulph von Orleans die 60 erwähnten Anweisungen.

³⁰ E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Appendix (tom. 2, 286) teilt die eindrucklichen Fragen mit, die nach den *Consuetudines* des Pariser Chorherrenstiftes St. Viktor durch den Abt an den Sterbenden gerichtet wurden und von diesem mit „Etiam“ zu beantworten waren: „Frater, laetaris quod in fide christiana moreris? — Gaudes quod moreris in isto habitu? — Fateris te male vixisse, ut meritis tuis nihil boni tribuatur? — Poenitet te hoc? — Confiteris non tam bene vixisse quam debuisses? — Poenitet te? — Habes voluntatem emendandi si spatium haberes? — Credis quod pro te mortuus est Dominus Deus? — Agis ei gratias? — Confiteris te non nisi per eius mortem salvari? — Age ergo dum superest anima tua in te, ac in sola Christi

wirkliche Gegenwart eine mit der Zeit alles andere zurückdrängende Rolle gespielt⁸¹.

Die Aufbewahrung der Eucharistie in den Kirchen erfolgte hingegen primär nicht zur Verehrung der Gegenwart des Herrn in der Hostie, sondern um zu jeder Zeit die Kommunion zu Kranken und Sterbenden bringen zu können. Grundsätzlich gilt das noch heute in der römisch-katholischen Kirche⁸².

scilicet morte totam fiduciam tuam constitue, in nulla alia re fiduciam habens. Huic morti te totum committe. Hac morte te totum contege, et si Dominus Deus te voluerit iudicare, dic: „Domine, mortem Domini nostri Jesu Christi obicio inter me et iudicium tuum, aliter non contendo tecum . . .“ Vgl. zur Sache 93 Anm. 19.

⁸¹ P. Browe, Sterbekommunion 213 ff. Hier und dort ist die Frage nach dem Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi unter die andern eingefügt worden. Oft jedoch wurde sie zur einzigen Frage, deren Bedeutung durch Betrachtung, Berührung und Küssen der Hostie sowie an sie gerichtete Gebete noch unterstrichen wurde.

So bekannte Thomas von Aquin (*Vita S. Thomae, auctore Guillelmo de Thoco 10, 59 [Acta Sanctorum Martii 1, 677]*) auf die Frage, ob er an die Gegenwart des wahren Gottessohnes unter dieser konsekrierten Hostie glaube, vor seinem Sterben: „. . . sic credo animo, et confiteor verbo, sicut sacerdos proposuit de hoc sanctissimo Sacramento . . .“ Beim Empfang sagte er: „Sumo te pretium redemptionis animae meae, pro cuius amore studui, vigilavi et laboravi, te praedicavi et docui, nihil unquam contra te dixi, nec sum pertinax in sensu meo, sed si quid male dixi de hoc sacramento, totum relinquo correctioni Sanctae Romanae Ecclesiae, in cuius oboedientia nunc transeo ex hac vita.“

⁸² In der alten Kirche wurde, vor allem in Verfolgungszeiten, die Eucharistie oft in den Häusern der Gläubigen aufbewahrt, um sie zu gegebener Zeit den Sterbenden und wohl auch den andern reichen zu können. Klöster ohne Priester und Eremiten legten sich geradezu eucharistische Vorräte an.

Später — davon zeugt vorab die *Constitutio 20* des 4. Laterankonzils von 1214 (*Conciliorum Decreta 220*) — wurden strengere Bestimmungen aufgestellt, die nurmehr die Aufbewahrung der für die Kranken und Sterbenden nötigen Hostien an einem geschlossenen und dem Zugang der Gläubigen entzogenen Ort gestatteten. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* 3, 83, 5 (*Deutsche Thomasausgabe 30, 370*) beruft sich auf eine kirchenrechtliche Bestimmung, wonach die bei der Messe übrigbleibenden Elemente genossen werden müssen und nur einige für die Kranken aufbewahrt werden sollen. „Presbyter Eucharistiam semper habeat paratam, ut quando quis infirmatus fuerit, statim eum communicet, ne sine communionem moriatur.“

So ist bis zur Stunde in der römisch-katholischen Kirche die Aufbewahrung der Eucharistie für Kirchen, deren Titular Seelsorgerpflichten hat, vorgeschrieben, während sie in andern Kirchen oder Oratorien nur aufgrund neuerer Privilegien, die am Grundsatz nichts ändern, gestattet ist (*CIC 1265*). Darauf legt L. Beauduin, *Viatique 125 f.* großes Gewicht: „On le voit: toute la législation si ancienne de l'Eglise sur la sainte Réserve n'a qu'un but: assurer à tout moribond chrétien la réception du très nécessaire viatique, dont parlait déjà le concile de Nicée: on adore la Sainte Réserve parce

Die Stellung der Reformation zur Kranken- und Sterbekommunion ist durch ihren Kampf gegen die „Winkelmessen“ belastet. So meinte Luther 1539, die Leute sollten eigentlich nur die öffentlichen Kommuniongelegenheiten in der Gemeinde benutzen und auf dem Sterbebett sich mit der Stärkung durch das Wort begnügen; allerdings fand er sich bereit, die bestehende Praxis der Sterbekommunion bis zu einer in Aussicht genommenen Beratung, die leider nie stattgefunden hat, weiterhin zu dulden. Melancthon, Calvin und die reformierten Kirchen im allgemeinen machten die Kommunion der Kranken und Sterbenden von der Beteiligung einer Hausgemeinde abhängig; dabei ist eine gewisse Zurückhaltung deutlich zu spüren³³. Typisch ist die Anweisung in der Kirchenordnung der Kurpfalz von 1563: „Und wiewohl die Leute in Predigten und sonst fleißig unterrichtet sollen werden, daß sie sich der Gemeinschaft Christi, deren sie zuvor im Heiligen Nachtmahl und auch in Verkündigung der Zusage Gottes vergewissert worden sind, zu trösten haben, jedoch so die Kranken das Nachtmahl des Herrn auch daheim in den Häusern zu halten begehren, soll es ihnen nicht abgeschlagen werden, aber doch mit zweierlei Bescheid, deren man fleißig wahrnehmen soll“ – wobei der „Bescheid“ dann einerseits die allenfalls notwendige Abweisung der „Opinion de opere operato und von der Notwendigkeit solcher Kommunion zu seiner Seligkeit“ und andererseits die Mahnung an die Hausgenossen, mit dem Kranken zu kommunizieren, umfassen soll³⁴.

qu'on doit la conserver; mais on ne la conserve pas parce qu'on doit l'adorer.“ Diese Unterscheidung dürfte über unser Thema hinaus im ökumenischen Gespräch über die Abendmahlslehre von Bedeutung sein.

³³ Siehe darüber Luth. Handreichung 340 f., wo leider keine Belegstellen genannt werden.

Noch 1519 sagt Luther in seinem Sermon von der Bereitung zum Sterben 4 (WA 2, 686): „Solches Zurichten und Bereitung auf diese Fahrt besteht darin zum ersten, daß man sich mit lauterer Beichte . . . und dem heiligen christlichen Sakrament des heiligen wahren Leibes Christi und der letzten Ölung versehe, das alles andächtig begehre und mit großer Zuversicht empfangen, wenn man es haben kann. Wenn aber nicht, so soll nichtsdestoweniger das Verlangen und Begehren danach tröstlich sein, und man soll darüber nicht zu sehr erschrecken. Christus spricht: ‚Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt‘ (Mark. 9, 23). Denn die Sakramente sind auch nichts anderes als Zeichen, die zum Glauben dienen und reizen, wie wir sehen werden; ohne diesen Glauben sind sie nichts nütze.“

³⁴ Ref. Bekenntnisschriften 213 f.

Die *Ancienne Discipline des Eglises Réformées de France* 12, 1 (Méjan 274) erklärt: „Où il n'y a forme d'Eglise, il n'est permis de faire la Cène du Seigneur.“ Der Pasteur Ch. Drelincourt, *Le faux pasteur convaincu etc.*, Charenton 1656, 159 (zitiert von Méjan a.a.O.) meint dazu: „Tant s'en faut que nous croyions que cela choque la piété . . . que je dirai hardiment que s'il nous était permis de prêcher dans Paris et d'y administrer la sainte

Zu einer erfreulich sachlichen und von Abwehrreflexen freien Stellungnahme zur Kranken- und Sterbekommunion ist Johannes Brenz in der Württemberger Kirchenordnung von 1536 gelangt: „Die Kranken sollen dahin gewiesen werden, daß sie in Sterbensnot oder sonst in langwieriger Sucht und Lager das hochwürdige Sakrament nicht verachten, sondern sich damit versehen lassen. Denn dieweil ihnen als Gliedern christlicher Gemeinde, auch Bürgern des himmlischen Jerusalems und Mitgenossen des gnadenreichen Nachtmahls, ihr bürgerliches Recht und gebührender Teil vom Nachtmahl christlicher Gemeinde, das sie um Schwachheit ihres Leibes nicht besuchen können, in keinem Weg soll abgeschlagen oder abgeschnitten werden, will es sich nicht ziemen, daß man ihnen das hochwürdige Sakrament versage oder daß sie sich selbst solcher Gnaden berauben . . .“⁸⁵

Sowohl in den lutherischen als weitgehend auch in den reformierten Kirchen ist es im übrigen über die Reformationszeit hinaus und bis in die Gegenwart üblich geblieben, wenn nicht allen Sterbenden, so doch diesen oder jenen danach verlangenden das Heilige Abendmahl zu bringen. Es finden sich entsprechende Formulare in vielen unserer Agenden⁸⁶.

*

Cène, j'estime que ce serait une oeuvre pieuse et charitable, que de donner cette consolation à des pauvres malades, qui, depuis de longues années, sont attachés au lit et ne peuvent aller à Charenton . . . En ce cas là, nous n'administerions pas le sacrement au malade seulement mais aussi à tous ceux de sa compagnie qui seraient disposés à le recevoir avec lui.“

⁸⁵ Richter 1, 269. In der Fortsetzung des Textes heißt es: „Es soll aber niemand hier irre machen, daß es synaxis und communio heißt und St. Paulus spricht: ‚convenientibus vobis in unum‘, als möchte es darum nicht einem allein außerhalb der Kirche gereicht werden; denn die oben angezeigten Ursachen beweisen kräftiglich, daß man dem Kranken, den man berichtet (d. h. ihm das Abendmahl spendet), von dem allgemeinen Nachtmahl seinen gebührenden Anteil eben auf die Weise also zu Haus bringt, wie man sonst einem geladenen Gast, den seine Krankheit nicht läßt zur Hochzeit kommen, sein Essen in seine Behausung pflegt zu schicken. Und ist nicht eine päpstlich ungegründete Handlung, wie etwa unbedächtlich einer möchte erwähnt werden, dieweil der Priester oder Diener nicht sich selber, wie etwa in den Winkelmessen geschehen, berichtet, sondern einem andern mit den Worten des Herrn: ‚nehmet, esset usw.‘ das hochwürdige Sakrament reicht. — So ist der Kranke von seiner Krankheit wegen nicht excommunicatus, sondern vielmehr der Krankheit wegen, so er glaubt, in communionem omnium sanctorum; darum gehört ihm auch das Sakrament communionis zu und soll ihm zu Trost seines Gewissens keineswegs verhalten werden.“

Nach der Kirchenordnung von 1553 (a.a.O. 2, 140) sähe es auch Brenz gerne, wenn sich für diese Kommunionfeier eine Hausgemeinde bilden würde, ohne daß von ihr unbedingt der Empfang der Kommunion erwartet würde: „ . . . ob sie schon selbst das Nachtmahl nicht empfangen, doch helfen beten und ihrer künftigen Not hiermit erinnert werden.“

Unter den in der Gegenwart gebräuchlichen Formularen zur Kommunion auf dem Sterbebett stehen das der Lutherischen Handreichung und jenes der französischen Berner Liturgie für unser Interesse im Vordergrund⁸⁷. Die lutherische Ordnung beginnt mit Friedensgruß und Anrede, sieht dann, wenn sie nicht zuvor stattgefunden hat, eine kurze Beichte vor, um mit Psalm, Liedstrophe oder Gebet weiterzufahren; danach kommen ein Wort der Offenbarung (3, 20), das Herrengebet und die Einsetzungsworte, und nach Gesang oder Rezitation des Agnus Dei erfolgt die Kommunion mit der in der Gemeinde üblichen Spendeformel; allerdings kann die Kommunion schon beim Brot- und beim Kelchwort des Einsetzungsberichtes gereicht werden. Ein Gebet, das in ruhiger Gewißheit von der letzten Stunde redet, ohne ein „Todesurteil“ über den Kranken auszusprechen, der Gesang des Simeon, eine Segnung des Sterbenden unter Handauflegung (mit 1. Thess. 5, 23 f.) und der aronitische Segen bilden den Schluß; die erste Segnung kann auch weggelassen werden.

Die Berner Liturgie setzt ebenfalls mit dem Friedensgruß ein, auf den Psalm- oder Jesusworte folgen; dann sind eine seelsorgerliche Aussprache, das Sündenbekenntnis und die Absolution vorgesehen, und die eigentliche Abendmahlsliturgie geht mit den Einsetzungsworten und der Konsekration weiter, wofür ein kurzes, aber sehr schönes Gebet vorgesehen ist⁸⁸. Nach dem Unser Vater erfolgt die Kommunion mit einigen biblischen Worten (Mat. 8, 8; Joh. 6, 33; Ps. 116, 12 f.), und die Feier wird zu Ende geführt mit Gebet — hier kann das Lied des Simeon dienen —, einem persönlichen Segen unter Handauflegung, sofern man es für angebracht hält, und dem trinitarischen Schlußsegens. Es mag von Interesse sein, die Form der Krankenkommunion nach der Kirchenordnung der Kurpfalz von 1563 zum Vergleich heranzuziehen:

⁸⁶ Außer auf die sogleich zu erwähnenden Formulare sei hier auf das sehr kurze, anstelle eines eucharistischen Gebetes nur einfach die zur Spendung gesprochenen Brot- und Kelchwort des Einsetzungsberichtes enthaltende Formular des Baselbieter Kirchenbuches 187 f. und der Aargauer Liturgie 2, 114 ff. hingewiesen. Diese Ordnung geht auf das Evangel. Kirchenbuch (1925) von Karl Arper und Alfred Zillessen zurück. Das Formular für die „Spendung des Sakramentes als Wegzehrung oder in Fällen schwerer Krankheit“ von W. Lotz, Seelsorgeagende 27 ff. ist im Vergleich zum erstgenannten viel reicher ausgebaut und enthält eine eigentliche eucharistische Liturgie mit ihren wichtigsten Elementen.

⁸⁷ Luth. Handreichung 97 ff.; französische Berner Liturgie 2, 131 ff. Formular 4 der Abteilung „La célébration de la sainte Cène“.

⁸⁸ Man wird an das Gebet der Didache 10 (Florilegium patristicum I, 24 f.) erinnert und bes. an den Satz: (10, 3) „... uns aber hast du gespendet geistliche Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Knecht.“ Auch Anklänge an das eucharistische Gebet der Evangel. Michaelsbruderschaft (K. B. Ritter, Eucharistische Feier 202 f.) finden sich.

sie enthält eine abgekürzte Abendmahlsbelehrung, das am Sonntag übliche Bekenntnis der Sünden mit Trostwort, das Unser Vater, die Einsetzungsworte und die von einer Danksagung gefolgte Kommunion³⁹.

Im *Rituale Romanum* findet sich ein einziges Formular für die Kranken- und die Sterbekommunion, in dem jedoch die Viaticumskommunion deutlich im Vordergrund steht⁴⁰. Nach dem Friedensgruß werden der Kranke und das Zimmer mit Weihwasser besprengt, wobei entsprechende Psalmworte rezitiert werden und in einem Gebet um die Sendung des Engels vom Himmel zum Schutze aller Bewohner des Hauses gebeten wird. Nach eventueller Beichte und dem allgemeinen Confiteor erfolgt die Kommunion, zu der Worte der Evangelien (Joh. 1, 29; Mat. 8, 8) sowie die bereits Ende des 12. Jahrhunderts bezeugte inhaltsreiche Formel gesprochen werden: „Empfange, Bruder, die Wegzehrung des Leibes unseres Herrn Jesus Christus, der dich vor dem bösen Feinde behüten und zum ewigen Leben führen möge.“⁴¹ Ein Schlußgebet und, wenn noch Hostien vorhanden sind, ein stilles Kreuzeszeichen mit dem allerheiligsten Sakrament in der Pyxis, andernfalls ein Segenswort des Priesters beschließen den Akt.

Während in der römisch-katholischen Kirche die Meßfeier in einem Krankenzimmer erst neuerdings neben der Kommunion mit Hostien aus der eucharistischen Reserve erlaubt ist⁴², gehört zum evangelischen Abendmahl beim Sterbenden wie bei jedem Kranken gewöhnlich

³⁹ Ref. Bekenntnisschriften 214.

⁴⁰ R R V, IV.

⁴¹ Siehe dazu P. Browe, Sterbekommunion 216 ff. Ursprünglich wurde die Viaticumskommunion mit der auch sonst üblichen Spendeformel ausgeteilt. Diese lautete einfach: „Corpus, sanguis Christi“, worauf der Kommunikant mit „Amen“ antwortete. Das vom Kommunikanten gesprochene „Amen“ ist gerade beim Viaticum sehr lange in Gebrauch geblieben; man findet es noch im Frühmittelalter in gallischen Klöstern. 1579 wollte Karl 8orromäus „die sehr alte Gewohnheit“ dieser Antwort wieder einführen, doch ist sein Wunsch erst in unserer Zeit in Erfüllung gegangen.

Erweiterte Spendeformeln, die eine Bitte um Früchte des Sakramentempfanges enthalten, sind erstmals aus dem 8. Jahrh. bezeugt, obschon sie wohl älter sind. In Formeln für die Viaticumskommunion ist von der Auferstehung, der Hilfe in der Stunde des Gerichtes, der Vergebung der Sünden und dem Schutz gegen den bösen Feind die Rede.

Im *Ordo Romanus* 10, 34 vom Ende des 12. Jahrh. (MPL 78, 1022) taucht erstmals die Formel auf, die dann allgemeine Verbreitung fand und mit Ausnahme des Wortes vom Blute bis heute im römisch-katholischen Ritus erhalten geblieben ist. Es heißt dort: „Tunc tradat ei (scilicet aegro) sacerdos Eucharistiam dominici corporis intincti vino, et vinum tali intinctione sanctificatum in Christi sanguinem transmutatum, dicens: „Accipe, frater, viaticum corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, qui te custodiat ab hoste maligno, et perducatur te ad vitam aeternam.“

⁴² Vgl. 76 Anm. 25 f.

ein Konsekrationsgebet mit den Einsetzungsworten, da wir keine Abendmahlsreserve kennen. Anders liegen die Dinge, wenn der Pfarrer die Kommunion unmittelbar im Anschluß an den Gemeindegottesdienst in ein Haus bringt: er wird dazu die Abendmahls-elemente verwenden, über die in der Kirche das Dankgebet gesprochen wurde, und konsekriert sie natürlich nicht noch einmal. Die Kommunion des einzelnen ist dann einfach die Fortsetzung des Mahles der ganzen Gemeinde und gliedert sich ihm so in sinnvoller Weise ein⁴³. „Alle sind des einen Brotes teilhaftig“ (I. Kor. 10, 17). Naturgemäß wird ein solches Vorgehen aber selten bei einem Sterbenden möglich sein und sich in der Regel auf die gewöhnliche Krankenkommunion beschränken. Doch sollte man gegebenenfalls die Gelegenheit nicht versäumen, einen Sterbenden so konkret sein letztes Abendmahl in der Gemeinschaft der Brüder feiern zu lassen.

In den Rubriken des *Rituale Romanum* wird neben der angezeigten Würde und Feierlichkeit unterstrichen, daß die Überbringung des Viaticums Sache des Gemeindepfarrers ist; auch das Verbot, die Eucharistie zur bloßen verehrenden Betrachtung dem Kranken oder Sterbenden zu bringen, findet sich hier⁴⁴. Die Lutherische Handreichung und die französische Berner Liturgie verlangen, der Pfarrer solle sich vergewissern, ob der Sterbende bei Bewußtsein sei und ob er die Kommunion wirklich selber begehre⁴⁵. Daneben wird man sich ebenfalls in der evangelischen Kirche die Würde der Handlung angelegen sein lassen und deshalb darauf achten, daß die Elemente in einer Art und Weise ins Sterbezimmer gebracht und dann vor allem wieder fortgetragen werden, die kein Ärgernis erregt. Sicher ist eine „gemachte“ und damit unglaubwürdige und peinliche Feierlichkeit zu meiden; der recht verstandenen Feierlichkeit aber wird die echte und einfache liturgische Hal-

⁴³ Während die Luth. Handreichung 92 f.; 99 f. diese Möglichkeit nicht in Betracht zieht und sowohl bei der Kommunion des Kranken wie bei der des Sterbenden eine Konsekration der Elemente vorsieht, bemerkt W. Lotz, Seelsorgeagende 20 im Zusammenhang mit der „Spendung des Sakraments . . . im Anschluß an den Gottesdienst“ ausdrücklich, daß diese Feier „normalerweise die nochmalige Konsekration der vom Altar her mitgebrachten Elemente nicht zu enthalten braucht“.

⁴⁴ V, IV, 1 ff.

Die Vorschrift: (5) „Sed alicui ad adorandum solum, vel, devotionis seu cuiusvi rei praetextu, ad ostendum ne deferatur“, ist von besonderem Interesse, zeigt sie doch, daß die erste Intention auch der römisch-katholischen Kirche im Zusammenhang mit der Eucharistie durchaus auf die Kommunion und nicht auf die bloße Verehrung des Altarsakramentes geht. Vgl. 78 f. Anm. 32.

⁴⁵ Luth. Handreichung 90; 97 und französische Berner Liturgie 2, 131. Auch R R V, IV, 16 erklärt vom Priester: „ . . . accedit ad infirmum, ut cognoscat, num sit bene dispositus ad suscipiendum sacrum Viaticum . . .“

tung des Pfarrers — wenn möglich amtet er im Talar — dienen, ebenso der mit Sorgfalt und Liebe gerichtete Tisch für das Abendmahl neben dem Krankenbett.

Wenn ein Gemeindeältester den Pfarrer auf seinem Gang mit dem Abendmahl zum Sterbenden begleiten kann, wird damit der Gemeinschaftscharakter dieses Mahles in sinnvoller Weise deutlich. Dem gleichen Ziel darf die Einladung an die Hausgenossen des Sterbenden dienen, mit ihm zusammen zu kommunizieren⁴⁶. Damit wird nicht nur eine traditionelle reformierte Forderung respektiert, sondern oft eine für den Sterbenden selber und für die andern bedeutsame seelsorgerliche Hilfe geleistet werden können. Freilich soll in dem allem der Geist evangelischer Freiheit walten, der nicht zum Vorwand für unsere Nachlässigkeit werden darf (Gal. 5, 13).

Wir vermissen in den gegenwärtig gebrauchten Formularen der Abendmahlsfeier für Sterbende, in den evangelischen wie im römisch-katholischen, den wichtigen Akt des Glaubensbekenntnisses⁴⁷; nach Friedens-

⁴⁶ Im Zusammenhang mit der Krankenkommunion sagt die französische Berner Liturgie 2, 125: „L'entourage de la personne malade est invité à recevoir lui aussi la communion, afin de manifester la communauté fraternelle de l'Eglise.“

⁴⁷ Das Glaubensbekenntnis findet sich hingegen gelegentlich in evangelischen Abendmahlsformularen für die Krankenkommunion, wie z. B. im Baselbieter Kirchenbuch 184. In den Abendmahlsformularen für Sterbende wird es in der Regel nicht aus grundsätzlichen Überlegungen weggelassen worden sein, sondern um die Handlung möglichst kurz zu gestalten.

Für die römisch-katholische Kirche ist zu vermerken, daß die Französische Collectio Rituum 44 in den Ordo der Kranken- und Viaticumskommunion des Rituale Romanum ein Gebet zu Jesus eingefügt hat, in dem ein Bekenntnis zu seiner Realpräsenz in der Eucharistie enthalten ist. In der gleichen Collectio 48 ff. finden sich auch „Actus ante et post communionem“ und darunter an erster Stelle ein „Acte de foi“, der sich freilich ausschließlich auf die eucharistische Realpräsenz bezieht (etwas weiter gefaßt sind die „Actes d'adoration“).

Maertens-Heuschen, Sterbeliturgie 40; 61; 139 f. machen einerseits den Vorschlag, in die Viaticumskommunion „das Glaubensbekenntnis aus der Osternachtliturgie, mit der Taufkerze in der Hand“ einzufügen, und sehen andererseits im Zusammenhang mit der Commendatio animae nochmals die Fragen aus dem Taufritus und das Apostolische Glaubensbekenntnis mit der Übergabe der Taufkerze vor. Schon das Nebeneinander von Tauffragen und Credo, aber auch die Wiederholung des bereits in der Viaticumskommunion vollzogenen bei der Commendatio animae scheint uns nicht eben glücklich zu sein. Man dürfte sich mit dem einen Bekenntnisakt, der seinen Ort in der Abendmahlsfeier hat, begnügen.

Der Sinn dieses Bekenntnisaktes ist für Maertens-Heuschen, a.a.O. 29; 52 eine eigentliche „Redditio“ in Zusammenhang mit der Taufe. Sie sagen darüber a.a.O. 65: „Es ist das letzte Glaubensbekenntnis des Sterbenden; aber es ist nicht als das letzte am Ende einer mehr oder weniger langen

groß und Psalm und eventuell einer neutestamentlichen Lesung⁴⁸ müßte der Sterbende die Möglichkeit haben, den Glauben seiner Taufe noch einmal zu proklamieren, sei es, daß der Pfarrer mit ihm oder für ihn das Glaubensbekenntnis spricht, sei es, daß man ihm die Fragen nach seinem Glauben an den dreieinigen Gott und vielleicht nach seiner Absage an den Satan und sein Werk und Wesen wie in der traditionellen Tauf liturgie stellt⁴⁹. Das Sündenbekenntnis hingegen sollte, wenn irgend möglich, nicht erst im Zusammenhang mit der Abendmahlsfeier erfolgen⁵⁰, obschon es natürlich nötigenfalls in dieser und dann unmittelbar vor dem Credo Platz finden kann.

Vielleicht ist es möglich, das eucharistische Gebet mit dem von der Feier in der Gemeinde her vertrauten Eingangsdialog und einer ganz kurzen Präfation zu eröffnen. Sofern die Umstände nicht zur Beschränkung auf das Notwendigste zwingen, sollen mindestens die Einsetzungsworte nicht allein stehen, sondern von einem Konsekrationsgebet mit Epiklese begleitet werden. Wir möchten dafür in erster Linie dasjenige der Berner Liturgie empfehlen, weil es mit seiner eschatologischen Ausrichtung in besonders schöner Weise den Sinn der Eucharistiefeier beim Sterben bezeugt: „O Dieu, nous plaçons en présence de ta divine majesté ce pain et ce vin que nous tenons de toi. Envoie ton Saint-Esprit sur nous, nous t'en prions. Que ce pain soit pour nous la communion au corps de notre Seigneur Jésus-Christ. Que ce vin soit pour nous la communion au sang de notre Seigneur Jésus-Christ. — Et, comme tu l'as ressuscité des morts, lui, notre Sauveur, et que tu as transformé son corps terrestre en un corps ressuscité, transforme-nous aussi, ô Dieu, en nous faisant goûter dans ces aliments une nourriture de vie éternelle et un breuvage de salut. Selon ta promesse, fais, ô Dieu, toutes choses

Liste von Bekenntnissen gleicher Art zu betrachten. Es handelt sich um viel mehr: das Glaubensbekenntnis auf dem Sterbebett ist in Wirklichkeit die Vollendung des Glaubens; der ‚Gläubige‘ spricht seinen Glauben aus, der nach einem Augenblick schon Schauen sein wird. Diesem Credo gelingt es fast, den Schleier des Glaubens selbst zu zerreißen, um endgültig in die Wirklichkeit einzugehen, die er verhüllte.“ Bedeutsame Überlegungen, die manchmal in einer freilich etwas ungeschützten Weise vorgebracht werden!

⁴⁸ Das Baseler Kirchenbuch 187 (über das Formular siehe 81 Anm. 36) und die französische Berner Liturgie 2, 131 bringen an dieser Stelle eine Zusammenstellung von Joh. 14, 27; 16, 33 b; Mat. 28, 20 b. Maertens-Heuschen, Sterbeliturgie 139 schlagen Röm. 14, 7–11 oder Joh. 6, 26–58; Röm. 5, 8–10 vor.

⁴⁹ Die Luth. Agende 3, 22 f. hat der Befragung bei der Taufe folgende Form gegeben: „Entsagst du dem Satan und all seinem Werk und Wesen, so sprich: Ja, ich entsage. — Glaubst du an Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde, so sprich: Ja, ich glaube.“ (Entsprechend die beiden andern Artikel.) Über die Abrenuntiatio vgl. 57 Anm. 12.

⁵⁰ Siehe dartüber 65.

nouvelles, dans ce monde et dans nos coeurs, par Jésus-Christ, notre Seigneur.⁵¹

Brot und Wein mögen dann mit den beim gewöhnlichen Abendmahl üblichen Worten oder, wofür wir eine gewisse Vorliebe hätten, mit der vom *Rituale Romanum* erhaltenen alten Viaticumsformel⁵² gespendet werden. Nötigenfalls kann die Kommunion schon bei den Einsetzungsworten erfolgen⁵³. Nach dem Schlußgebet und vor dem gewöhnlichen Schlußsegnen kann ein besonderer Segensakt mit Handauflegung eine bedeutsame seelsorgerliche Hilfe darstellen.

Wo es nicht möglich ist, mit dem Sterbenden das Abendmahl zu feiern, denke man daran, mit ihm ein Gebet zu sprechen, das um das Bleiben in der Gnade der Taufe und der Eucharistie bittet⁵⁴. So etwas hatte wohl schon die Kirchenordnung der Kurpfalz im Auge, wenn sie davon sprach, die Kranken sollten sich der ihnen zuvor im Nachtmahl wie in der Verkündigung zugesicherten Gemeinschaft Christi getrösten⁵⁵. Auch ein Akt des Glaubens müßte dann unabhängig vom Abendmahl in der Liturgie des Sterbens seinen Platz finden⁵⁶.

⁵¹ 133. Siehe darüber 81 Anm. 38.

Wenn demgegenüber der Neuenburger Liturgieentwurf 38 das Gebet vorschlägt: „O notre Père. Envoie ton Saint-Esprit sur nous et sur ces dons; qu'il accomplisse la parole de ton Fils Jésus-Christ“, worauf die Spendung mit 1. Kor. 10, 16 erfolgt, die Einsetzungsworte also weggelassen werden, so scheint uns das zwar kurz, aber ungenügend zu sein.

⁵² Siehe Text 82.

⁵³ Vgl. 81 mit Anm. 36.

Man mag sich dabei der Worte Luthers in der Deutschen Messe von 1526 (WA 19, 99) erinnern: „Es dünkt mich aber, daß es dem Abendmahl gemäß sei, so man flugs auf die Konsekration des Brotes das Sakrament reiche und gebe, ehe man den Kelch segnet. Denn so reden beide, Lukas und Paulus: „Desselbengleichen den Kelch, nachdem sie gegessen hatten, usw.“

⁵⁴ Ein Gebet dieser Art findet sich in *Ministère auprès des malades* 153 f. in der Abteilung „*Prières pour les mourants*“ mit dem Vermerk: „*Pour demeurer dans la grâce des sacrements et dans la joie de l'Évangile*“. Es lautet: „*Seigneur Jésus-Christ, tu as connu l'angoisse et l'agonie, et sur la croix tu as donné ta vie pour moi; dans ta mort, tu as vaincu la mort, et tu es ressuscité, afin que je parvienne aussi à une vie nouvelle. Béni sois-tu pour le baptême où tu m'as revêtu du vêtement blanc de tes élus. Béni sois-tu pour la sainte Cène où tu m'as nourri du pain de vie. Que la bonne nouvelle de ta grâce me rassure en cette heure dernière, et que tes sacrements me fortifient. Accorde-moi, Seigneur, de demeurer jusqu'à la fin dans la joie de ceux qui t'appartiennent, et qu'ainsi je puisse aussi te célébrer et te louer dans ton Royaume, pour toujours.*“ Vgl. das ähnliche Gebet bei W. Lotz, *Seelsorgeagenda* 137 f., das hier vielleicht Vorbild gewesen ist.

⁵⁵ Vgl. 79.

⁵⁶ Siehe in diesem Zusammenhang die „*Exhortation et consolation des mourants*“ in *Ministère auprès des malades* 143 ff., wo die erste Frage des Heidelberger Katechismus: „*Notre unique espérance dans la vie et dans la*

4. Die Gebete in der Agonie und die Commendatio

Wir handeln in diesem Abschnitt von der Sterbeliturgie im engeren Sinne — und werden diese Bezeichnung hier so verwenden — zu der die den Tod vorbereitenden und erwartenden Gebete in der Agonie und die beim Abscheiden und unmittelbar danach gefeierte Commendatio gehören¹. Der Name Commendatio ist in Anlehnung an Luk. 23, 46 gebildet worden. Die lateinische Bibel berichtet dort von Jesus, er habe sterbend gesagt: „Pater, in manus tuas commendo spiritum meum“, wobei commendo (anvertrauen oder empfehlen) für das griechische παρατίθειν steht; im hebräischen Text des hier zitierten 31. Psalmes (6) wird das Verbum *pqd* verwendet². Die deutschen Bibelübersetzungen haben uns an den Ausdruck „befehlen“ gewöhnt; will man jedoch für die Commendatio animae eine deutsche Benennung verwenden, könnte vielleicht von „Hingabe des Lebens“ die Rede sein³.

Die biblische Begründung der Sterbeliturgie ist das Sterben des Herrn Jesus Christus selber, zunächst die liturgische Agonie Jesu im Garten

mort“, und ein „canevas“ mit Schriftworten und Fragen an den Sterbenden zu finden sind. Die Fragen lauten: (145) „Mon frère, vous entendez comment Dieu offre la grâce à ceux qui croient en Jésus-Christ. Reconnaissez-vous qu'il n'y a de salut en aucun autre que Jésus-Christ? R/Oui. — Croyez-vous et confessez-vous que Jésus-Christ est aussi votre Seigneur et votre Sauveur? R/Oui. — Voulez-vous vivre, souffrir et mourir dans la foi et dans la communion de Jésus-Christ? R/Out.“

¹ Der Terminus Commendatio animae wurde und wird allerdings sehr uneinheitlich verwendet. In den afrikanischen Konzilsakten des 4. Jahrh. (Mansi 3, 885) und bei Augustin, *De cura pro mortuis* 1, 3 (CSEL 41, 624) wird damit das Begräbnis bezeichnet, in der römischen Liturgie des 7./8. Jahrh. die Liturgie nach dem Verscheiden; später meint er bereits das Gebet in der Agonie. Siehe darüber L. Gougaud, *Ordines commendationis* 3 ff.; P. M. Gy, *Mort* 639.

² Das Medium παρατίθειν heißt: bei einem niederlegen, deponieren, aber auch anheimgeben, anvertrauen, anempfehlen. Das hier verwendet Hiphicil von *pqd* hat die Bedeutung von beordern, übergeben, überlassen, in Verwah geben, anvertrauen.

³ Die Luth. Handreichung 63; 116 stellt die Formulare der Sterbeliturgie unter die Titel „Der Beistand in der Sterbestunde“ und „Der Dienst im Trauerhause“. Sie braucht — a.a.O. 71; 74 — ebenfalls die Termini „Valet-segen“ und „Sterbesegen“. So wird jedoch nur die eine Seite der Sache ins Auge gefaßt und nicht deutlich gemacht, daß hier eine Handlung vollzogen wird, an der sowohl der Sterbende als auch die Gemeinde mit ihrem Seelsorger beteiligt sind. Auch die von W. Lotz, *Seelsorgeagende* 35 gewählte Bezeichnung „Einsegnung zum Sterben“ bringt diesen Tatbestand nicht ganz zum Ausdruck. Eine richtige, aber wenig brauchbare Übersetzung für Commendatio animae ist die von H. Kressel, *EKL* 3, 1142 gebrauchte: „Anempfehlung der Seele“.

Über die Verwendung des Begriffes Seele vgl. 111 Anm. 88.

Gethsemane, die insbesondere im Lukasbericht in betonter Weise als solche erscheint, werden doch Motive der jüdischen Märtyrertradition und zeichenhafte Hinweise auf den Todeskampf darin aufgenommen (Luk. 22, 39 ff.)⁴. Der Herr hat die Jünger zum Gebet aufgefordert; sie freilich schlafen vor Traurigkeit, während er selber in angstvolle Agonie gerät, in der ihm der Schweiß wie Blutstropfen zur Erde fällt.

Das anhaltende Gebet und die Stärkung durch den Engel vom Himmel tragen ihn durch die Anfechtung, damit er sich dem Heilswillen des Vaters unterstelle und seinem Heilsplan einordne: „Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“

Ebenfalls nach dem Zeugnis des Lukas verscheidet dann der Herr, der die Erfüllung der Hoffnung Israels ist, mit dem bereits erwähnten alttestamentlichen Psalmwort auf den Lippen (Luk. 23, 46). Auch hier erweist sich sein Sterben als gelebte Liturgie. Das Gebet ist einerseits Ausdruck des Vertrauens, daß sein Leben beim Vater geborgen ist, und andererseits weist es darauf hin, daß er durch das Sterben das Heilswerk vollendet — genau wie es das letzte Wort Jesu nach Johannes ausdrückt: „Es ist vollbracht“ (Joh. 19, 30) — und dem Vater sein Leben als Opfer für die Sünde der vielen darbringt — wiederum einem johanneischen Wort entsprechend: „Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingabe, damit ich es wieder nehme“ (Joh. 10, 17)⁵. So befindet sich denn

⁴ Siehe dazu H. Aschermann, Agoniegebet. Der Verfasser weist auf die Bedeutung der Gestalt des stärkenden Engels bei den Märtyrern des makkabäischen Judentums, in deren Geschichten der an unserer Stelle anklingende Septuagintazusatz von 5. Mos. 32, 43 eine Rolle spielt. Er stellt fest: (146) „... man kann sagen, der Schluß des Moseliedes hatte seinen ‚Sitz im Leben‘ in der Situation des Martyriums. Das zeigt sich bes. deutlich am Schluß des 4. Makkabäerbuches, wo eine Sammlung von biblischen Troststellen für Märtyrer aufgeführt ist, darunter eben auch der Gesang des Mose. Man kann 5. Mos. 32, 35 ff. geradezu das Gebet des Märtyrers nennen.“ Die Verbindung von Schweiß und Blutstropfen ist der spätjüdischen Märtyrertradition ebenfalls geläufig. Zum Ganzen der Gethsemaneperikope nach Lukas meint Aschermann: (148) „Der Tod wird also hier bereits durchgekämpft und in gewisser Weise vorweggenommen.“ Vgl. 28 f. Anm. 5.

⁵ K. H. Rengstorf, Lukas 275: „Ps. 31, 6 im Munde des Sterbenden bei ihm (scil. Lukas) ergibt ein Bild von ebensolcher Schlichtheit wie Größe; denn dies Wort diente wohl schon damals den Frommen als Gebet vor dem Einschlafen. Für sie war der Mensch das lebendige Wesen, das er ist, durch den Geist, den Gott ihm gegeben (vgl. 1. Mos. 2, 7) und gewissermaßen nur zu treuen Händen anvertraut hat, um ihn in der Todesstunde wieder zu sich zu nehmen. Nun war (und ist) aber für den frommen Juden der Schlaf die Vorstufe des Sterbens. Deshalb erscheint jedes morgendliche Erwachen als eine Neubelebung, da er nun erneut die Wirkung des Geistes an sich spürt, nachdem er ihn am Abend zuvor Gottes Barmherzigkeit anvertraut hatte. So überläßt nun, da er stirbt, Jesus Gott als seinem Vater seinen Geist. In seinem Munde wird daher das Psalmwort zum Ausdruck seiner

das von Lukas überlieferte Sterbewort Jesu nicht in einem Gegensatz zu dem von Matthäus und Markus bezeugten Schrei des Herrn: „Eli, Eli lema sabachthani“ (Mat. 27, 46; Mark. 15, 34), vorausgesetzt, man verstehe ihn im Lichte dessen, was das Alte Testament vom Verlassen Gottes sagt, das nicht ein Vergessen, sondern Gericht und Verurteilung des ungehorsamen Volkes ist⁶.

Zu dieser Sterbeliturgie gehört schließlich auch, daß der römische Hauptmann Gott preist, während das Volk sich an die Brust schlägt und Jesu Bekannte und die Frauen alles „sehen“. Ebenso gehören dazu die eschatologischen Zeichen an Menschen, im Tempel und im Kosmos, die den Tod Jesu begleiten (Mat. 27, 45. 51 ff.; Luk. 23, 44 ff.).

Selten nur werden sonst in der Heiligen Schrift Einzelheiten über das Sterben der Diener und Zeugen Gottes mitgeteilt. Immerhin hören wir – und das ist in unserem Zusammenhang besonders wichtig –, wie der Blutzuge Stephanus mit zwei Gebetsworten stirbt, die deutlich des Heilandes eigene Sterbeworte aufnehmen wollen; neben der Bitte um Vergebung für die Feinde steht das „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf“ (Apg. 7, 59 f.)⁷. Weiter ist an den alten Simeon zu denken, der nun, nachdem er zuvor den Heiland Gottes gesehen hat, sich bereitmacht, den Tod zu erleben; sein Lied ist eine dies Sterben vorbereitende Liturgie: „Jetzt lässest du deinen Knecht, o Herr, nach deinem Wort in Frieden dahingehen . . .“ (Luk. 2, 29 ff.)⁸.

kindlichen Gewißheit der vollen Geborgenheit. Schon der Vatername als Anrede Gottes in dieser Lage zeigt, daß er nicht verbittert, ja nicht einmal enttäuscht ein solches Ende erduldet, daß er es vielmehr in der Beugung unter Gottes Willen in Vertrauen und Gehorsam als Abschluß seiner Arbeit sogar bejaht (vgl. 18, 31); es steht somit in voller innerer Gemeinschaft mit seinem letzten Worte nach Johannes (19, 30: Es ist vollbracht!). Darüber hinaus enthüllt es seine Gewißheit, daß der Tod für ihn nicht das Letzte ist, sondern daß bei Gott das Leben auf ihn wartet.“

⁶ Siehe dazu P. Bonnard, *Matthieu 405 f.*; er erklärt: „Le thème de l'abandon du fidèle par Dieu doit être étudié dans ses sources vétérotestamentaires . . . quand Jahvé abandonne, ce n'est pas qu'il oublie, ni qu'il éprouve à plaisir son peuple, mais qu'il le juge et le condamne: je les abandonnerai, je leur cacherai ma face“ (Deut. 31, 17; 2. Chron. 12, 5; Ps. 71, 11; Es. 49, 14; Osée 9, 12); c'est probablement dans ce dernier sens que Mat. comprend le Ps. 22 sur les lèvres de Jésus.“

Allerdings können wir Bonnard nicht zustimmen, wenn er von Lukas sagt, er habe den Schrei von Ps. 22 durch die (405) „citation apaisante“ von Ps. 31, 6 ersetzt: wir meinen, das Wort vom commendo sei mehr als nur „apaisant“.

⁷ Vgl. 31.

⁸ M. J. Lagrange, *Luc 86* erklärt zur Stelle: „ἀπολύω signifie proprement délier, détacher, comme un navire qu'on détache du rivage, et c'est probablement dans ce sens qu'il est employé au passif pour mourir.“

In dem im Deuteronomium zu lesenden Bericht über das Sterben Mose (5. Mos. 32, 48–34, 8)⁹ heißt es freilich nur sehr zurückhaltend und kurz: „Und Mose, der Knecht des Herrn, starb daselbst im Lande Moab nach dem Wort des Herrn“ (34, 5), nachdem zuvor erzählt wurde, wie er auf den Berg Nebo gestiegen sei und das ganze Land habe schauen dürfen. Aber die letzten Handlungen des Gottesmannes sind als Liturgie zu verstehen; das Hinaufsteigen auf den Berg nach dem Befehl des Herrn, der ihm den bevorstehenden Tod angezeigt hat, ist eine eigentliche Commendatio, die Übergabe und Rückgabe seines Lebens in die Hand des Herrn¹⁰. Nach der Konzeption des Redaktors beginnt diese Liturgie sicher schon mit dem zwischen die Ankündigung des Todes und sein Eintreten gestellten Segen des Mose über die Stämme (5. Mos. 33)¹¹.

Ist schließlich nicht ebenfalls des Elisa Schrei bei Elias Himmelfahrt ein liturgischer Schrei? „Mein Vater, mein Vater! Wagen Israels und seine Reiter!“ (2. Kön. 2, 12)¹².

Die Bedeutung der biblischen Sterbeliturgien wird kräftig unterstrichen durch die schreckliche Wort- und Formlosigkeit, dem Fehlen jeder gefeierten Liturgie also, im Ende des Verräters Judas (Mat. 27, 3 ff.), im

Das Wort des Simeon hat eine Parallele in 1. Mos. 46, 30, wo Jakob zu Joseph sagt, daß er nun gerne sterben wolle, nachdem er sein Angesicht geschaut habe.

⁹ Nach G. v. Rad, Deuteronomium 136 ff. ist von diesem Bericht nur ein kleiner Teil der deuteronomistischen Geschichtserzählung zuzuzählen, während 32, 48–52; 34, 1. 7–9 (die sich eigentlich unmittelbar folgen müßten) der priesterschriftlichen Quelle angehören, wie schon die Variante 4. Mos. 27, 12–14. Der Segen des Mose (5. Mos. 33, 1 ff.) ist, wie das Lied des Mose (32. 1 ff.), eine nachträgliche Einfügung ins Deuteronomium.

¹⁰ Von der Mischna (zitiert von R. Martin-Achard, *Mort-résurrection* 30) wird das Sterben Moses „nach dem Wort des Herrn“, genau übersetzt: „nach dem Mund des Herrn“, so gedeutet: „Moïse ne voulait pas mourir, son âme ne désirait pas quitter son corps . . . alors le Saint l'embrassa et prit son âme dans un baiser, et il pleura. Ainsi, conclut le récit, la mort est un malheur digne des larmes de Dieu, mais cette souffrance est transfigurée par un baiser rédempteur.“

Zum Schauen des Landes bemerkt G. v. Rad, Deuteronomium 150: „Wahrscheinlich spielen auch altertümliche Rechtsvorstellungen herein, denn die ‚Bergschau‘ mit der Aufforderung, das Land zu besehen (vgl. 5. Mos. 3, 27), galt ursprünglich als ein Rechtsakt, durch den die Übereignung des betreffenden Landes vollzogen wurde (vgl. dazu 1. Mos. 13, 14 ff.).“

¹¹ Dieser Segen des Mose hat seine Entsprechung in Jakobs Weissagungsprüchen über seine Söhne resp. die Stämme, die 1. Mos. 49 ebenfalls unmittelbar dem Bericht über Jakobs Tod vorausgehen.

¹² Wir stehen hier vor dem Ausdruck eines furchtbaren Trennungsschmerzes. W. Vischer, *Christuszeugnis* 2, 417 sagt zu Elisass Schrei: „Der eine, den er mehr liebte als Vater und Mutter, der eine, der Israels ganzer heiliger Schutz war, ist hinweggenommen.“

Tode von Ananias und Saphira, (Apg. 5, 5. 10) und im Sterben des Herodes Agrippa; nachdem ihn das Volk in einer dämonischen Liturgie als Gott gefeiert hatte, verschied er, vom Engel des Herrn geschlagen und von den Würmern zerfressen (Apg. 12, 21 ff.).

*

Man hat die Annahme vertreten, die Sterbeliturgie der abendländischen Kirche sei vielleicht schon im vierten oder fünften Jahrhundert geordnet worden¹³, zu einer Zeit, da das jüdische Gebetsgut noch einen direkten Einfluß auf die sich bildende christliche Liturgie ausübte, wofür die Liberalitanei als eines der altehrwürdigsten Stücke der Feier des Sterbens ein bedeutsames Zeugnis sein könnte¹⁴. Leider fehlen uns aber literarisch genau festzulegende Texte jener alten Zeit.

¹³ H. R. Philippeau, *Origines et évolution* 192 f.; *Agenda mortuorum* 56 vermutet — das bleibt freilich Hypothese —, daß Papst Damasus (366—384) daran entscheidend beteiligt gewesen sei. Damasus war Spanier — der abendländischen Sterbeliturgie sind unverkennbar mozarabische Züge eigen — und Schützer der in unserem Zusammenhang wichtigen, im 6. Jahrh. jedoch verlassenen römischen Katakomben (siehe dazu die folgende Anm. 14). Jedenfalls sind die Ursprünge dieser Ordnung älter als das Dekret des Gelasius († 496) über die Apokryphen, da darin als apokryph klassierte Schriften in unserer Liturgie verwendet werden, und die betreffenden Texte zur Zeit des Gelasius offenbar schon so traditionell waren, daß sie nicht mehr ausgemerzt wurden.

C. Andresen, *Bestattung* 87 f. meint, mit der Entstehung dieser Liturgie sei altüberlieferten animistischen Vorstellungen nachgegeben worden, indem jetzt von der hilfsbedürftigen Seele die Rede ist (in der gleich zu besprechenden Liberalitanei wird tatsächlich um Befreiung der Seele gebetet), während zuvor das Psalmengebet — mit dem das Gotteslob an die Stelle der seelenbeschwichtigenden antiken Totenklage getreten — den Ritus bestimmt habe. Wird jedoch nicht hier die Entwicklung allzu formalistisch betrachtet? Vgl. 287 f. Anm. 2.

¹⁴ Auf das hohe Alter der Liberalitanei und der Sterbeliturgie ist aufgrund ihres Zusammenhanges mit den altchristlichen Epitaphen und bildlichen Darstellungen zuerst Edmond Le Blant († 1897) aufmerksam geworden; darüber berichtet H. Leclercq, *DACL* 8, 2, 2186 f. Siehe weiter D. Kaufmann, *Symboles tumulaires*; K. Michel, *Gebet und Bild*; A. Baumstark, *Griechische Kirchenpoesie*; L. Gougaud, *Ordines commendationis* 13 f.; 24 ff.

In der Liberalitanei wird der Herr um Befreiung der Seele seines Dieners angefleht, wie er die verschiedenen Gestalten der biblischen Heilsgeschichte befreit hat, angefangen bei Henoch und Elia bis zu Petrus und Paulus sowie zur Jungfrau und Märtyrerin Thecla. Letztere, die legendäre Gefährtin des Paulus, ist die einzige Gestalt nachbiblischer Zeit, von der im *Libera* die Rede ist. Ihr Name steht schon in einer (fälschlicherweise) Cyprian zugeschriebenen Oration zum Sterben, die lange vor der ersten Bezeugung des *Ordo commendationis* entstanden ist.

Wir finden die Liberalitanei im Sakramentar von Rheinau 2, 266 (Hänggi 167 [Nr. 1330]), einem Vertreter des *Gelasianum saeculi VIII*), wo sie bereits 12 — im *Rituale Romanum* sind es 14 — Invokationen besitzt. Die Tatsache,

Der Ordo 49, ein Zeuge der römischen Liturgie vermutlich des 7. Jahrhunderts, bestimmt, daß im Anschluß an die Viaticumskommunion die Passionsgeschichte gelesen und nach dem Verscheiden das Responsorium „Subvenite, sancti Dei“, gefolgt von Psalm 114/115, der Antiphon „Chorus angelorum“ und einer Oration, gebetet werden soll¹⁵. Vom älteren Gelasianum an enthalten die Sakramentare ausgedehnte Ordines der Sterbeliturgie¹⁶. Von dieser wird auch im Bericht über das Sterben der hl. Austreberta († 704), Äbtissin von Pavilly, erzählt¹⁷.

daß dieses Gebet im Sterbensordo keinen festen und gleichbleibenden Platz besitzt, ist wohl gerade ein Zeichen dafür, daß es sehr alt ist — sicher wesentlich älter als die erste literarische Bezeugung — und man es späterhin nicht mehr recht einzuordnen wußte. Auf dem in Podgoritza (Albanien) gefundenen Taufkelch aus dem 3. Jahrh. stehen, schon in Latein, Stücke der Liberalitanei: „Libera, Domine, sicut liberasti . . .“ (H. R. Philippeau, Agenda mortuorum 56). Für das hohe Alter des Libera sprechen ebenfalls die Zusammenhänge mit jüdischem Gebetsgut (*mi š'nh*; das für das Libera charakteristische „sicut“ erinnert in auffälliger Weise an hebräische Ausdrucksweise). Kaufmann, a.a.O. 252 f. sagt: „On ne peut plus guère nier l'influence de la liturgie juive sur la liturgie chrétienne et même directement sur les premiers artistes romains, peut-être en partie judéo-chrétiens.“

Interessant ist der Hinweis von Baumstark, daß ein dem Libera entsprechendes Gebet im Osten bekannt war. Als einen Nachhall desselben betrachtet er das a.a.O. 303 zitierte Gebet vor dem Feuertod im Martyrium des Ägypters Eusebios: „Toi qui as entendu les trois enfants au milieu de la fournaise de feu, entends-moi aussi aujourd'hui. Toi qui as été avec le prophète Jonas, dans le ventre de la baleine, entends-moi aussi aujourd'hui. Toi qui as entendu le prophète Daniel, quand il était dans la fosse aux lions, entends-moi aujourd'hui et délivre-moi de ce feu ardent.“ Baumstark folgert daraus: (304) „Oarf es aber einmal als feststehend gelten, daß in alter Zeit ein den Libera-Bitten der *Commendatio animae* formal und inhaltlich entsprechendes griechisches Sterbegebet im Orient, näherhin in Ägypten gebräuchlich war, so muß sogar sehr entschieden die Frage aufgeworfen werden, ob nicht geradezu jener lateinische Text, weit davon entfernt eine bodenständig abendländische Erscheinung zu sein, die Übersetzung einer in Alexandria heimischen griechischen Vorlage darstellt.“ Die im Libera erscheinende Thecla spielt sonst in der römischen Liturgie keine Rolle, währenddem sie gerade in Ägypten eifrig verehrt wurde.

¹⁵ Ordo qualiter agatur in obsequium defunctorum (Andrieu 4, 529).

¹⁶ Im älteren Gelasianum 3, 91 (Mohlberg 234 ff. [Nr. 1607 ff.]) die „*Orationes post obitum hominis*“ und die „*Commendatio animae*“; ebenso in den jüngeren gelasianischen Sakramentaren von Gellone und Rheinau 2, 266 f. (Hänggi 167 ff. [Nr. 1330 ff.]) sowie im Anhang Alcuins zum Gregorianum 102 (Wilson 209 ff.). Zu den gelasianischen Sakramentaren vgl. 58 f. Anm. 16.

Über diese und andere Quellen der Sterbeliturgie — insgesamt bei 70 verschiedene Ordines bis zum *Rituale Romanum* Pauls V. — siehe L. Gougaud, *Ordines commendationis* 5 ff.; vgl. damit H. R. Philippeau, *Agenda mortuorum* 56 ff. und *Liturgie des funérailles* 191 f.

¹⁷ *Vita Austrebertae* 3, 19 (*Acta Sanctorum* Febr. 2, 423): „*Interim cunctis*

Offenbar hat die Feier der Sterbeliturgie vom 8.—10. Jahrhundert in den Klöstern, vorab den gallischen, eine besondere Blütezeit erlebt, ohne jedoch ursprünglich eine spezifisch monastische Liturgie gewesen zu sein; sie hat sich wohl vielmehr damals in die Klöster zurückgezogen¹⁸. Die zur Feier des Sterbens eines Mitbruders durch Glocke oder Gong zusammengerufene Gemeinschaft stimmt schon unterwegs das Credo an¹⁹. Oft — und nicht nur bei Mönchen — hören wir, daß der Sterbende auf der am Aschermittwoch gesegneten Asche seine letzten Augenblicke verbrachte²⁰; damit bekam freilich die Sterbeliturgie mit fortschreitendem

qui adstant psallentibus et sanctorum nomina seriatim subnectentibus, illa virtute qua valuit voces psallentium interruptit . . ." Dieser Bericht stammt von einem Schreiber, der wahrscheinlich ein Zeitgenosse der Äbtissin gewesen ist.

¹⁸ Maertens-Heuschen, Sterbeliturgie 48. H. R. Philippeau, Agenda mortuorum 57 erklärt: „Les diverses colonies monastiques de l'Occident latin ont profondément remanié l'ordonnance générale (des anciens Sacramentaires), mais uniquement pour les adapter aux nécessités et aux dispositions locales de la vie claustrale, sans que jamais le formulaire essentiel fasse allusion à la profession émise par le défunt.“

Die Concordia regularis (MPL 137, 500), Dokument der monastischen Reform in England gegen Ende des 10. Jahrh., die neben alten englischen Traditionen auch solche kontinentaler Klöster aufnimmt, liefert die erste ausführliche Beschreibung der klösterlichen Bräuche bei Krankheit und Tod eines Gliedes der Gemeinschaft; wir lesen dort: „ . . . eo (scil infirmo) igitur in extremis agente pulsetur tabula convenientque omnes ad tuendum exitum eius, et initiens commendationem animae, ‚Subvenite, sancti Domini‘, et reliqua iuxta ordinem commendationis.“

¹⁹ L. Gougaud, Mort du moine 290; H. R. Philippeau, Agenda mortuorum 61 und Ressourcement 382. Neben der Feuersbrunst ist diese Versammlung die einzige Gelegenheit, bei der man im Kloster laufen soll. Gesungen wird dabei das apostolische oder das nicänische Glaubensbekenntnis, „ut fraterna fides suffragium conferat migraturo“.

In diesem Zusammenhang ist auch zu erwähnen, daß der Sterbende selber nochmals seinen Glauben bezeugen konnte, durch ein Credo oder auch durch seine Antwort auf die an ihn gerichteten Fragen. Dafür sind die Anselm zugeschriebenen Fragen (MPL 158, 685 ff.) ein aufschlußreiches Beispiel. Siehe darüber R. Hartmann, Leichenrede 21 f. und bei uns 51 Anm. 9 sowie 77 f. Anm. 29 ff.

²⁰ H. R. Philippeau, Agenda mortuorum 61 und Ressourcement 382; L. Gougaud, Mort du moine 290 f. Der Brauch geht offenbar auf ein von Sulpicius Severus, Epistula 3, 14 (CSEL 1, 149) überliefertes Wort des sterbenden Martin von Tours († 397) zurück, das im Mittelalter immer wieder zitiert wird: „ . . . non decei, inquit, christianum nisi in cinere mori . . .“ Vgl. 60.

P. Browe, Sterbekommunion 25 teilt mit: „ . . . vor dem Altar zu sterben (galt) auch noch im 13. Jahrh. als eine Gnade, die viele Fromme ersehnten. Caesarius von Heisterbach beschreibt den Tod eines Osnabrücker Benediktiners folgendermaßen: ‚Als der Tod nach den Gebeten noch nicht eintrat, stand er auf, legte die Stola, mit der er früher Messe gelesen hatte,

Mittelalter anstelle ihres ursprünglich fröhlich-triumphierenden Charakters immer mehr einen bürgerlichen Zug. In der Nähe des Sterbenden wurden das Prozessionskreuz und eine an die Taufe erinnernde Kerze aufgestellt²¹.

Zu den Gebeten in der Agonie gehört nach den mittelalterlichen Zeugen die Heiligenlitanei, das Bittgebet aller großen Gelegenheiten; sie beginnt mit dem Kyrie und trinitarischen Anrufungen, läßt nach den Namen der Heiligen die der Situation angepaßten besondern Bitten folgen, welche das Gedächtnis der heilsgeschichtlichen Ereignisse umschließen, und endet mit Agnus Dei, Kyrie, Preces und Kollekte²². Ein wichtiges Stück ist sodann das Abschiedsgebet „Proficiscere, anima christiana“²³. Auch die Liberalitanei, auf die bereits hingewiesen wurde,

um den Hals und legte sich nach Art der Sterbenden (more agonizantium) vor dem Altar nieder. Im englischen Benediktinerkloster Evesham trug man die Sterbenden an die Türe der Kapelle, damit sie da ihren letzten Seufzer aushauchen konnten.“ Das Verlangen, vor dem Altar zu sterben, war bereits im Altertum vorhanden, doch wurde es, wie etwa in den Canones Hippolyti, zurückgewiesen. Siehe darüber a.a.O. 21 f.

²¹ H. R. Philippeau, Agenda mortuorum 61. Maertens-Heuschen, Sterbeliturgie 55 stellen fest: „... von daher haben die Totenkerze und die Kerzen am Katafalk ihren Ursprung.“

²² Siehe darüber L. Gongaud, Ordines commendationis 11 und H. R. Philippeau, Agenda mortuorum 62; Ressourcement 372 ff. An letztgenanntem Ort werden aus verschiedenen Ordines Beispiele für den Inhalt der einzelnen Teile der Litanei geboten.

So für die „Deprecationes“ nach den Heiligennamen: (373) „A peccatis eius, libera eum, Domine — Ab insidiis diaboli — Ab incurso immundorum spirituum — Ab immundis cogitationibus — A cruciatu et doloribus — A peste superbiae et omnium vitiorum — A cunctis malis imminentiibus — A morbo et tribulatione quam patitur — A poenis inferni — . . .“

Für das Gedächtnis der Heilsgeschichte: (373) „Per sanctam annuntiationem tuam — Per sanctam incarnationem tuam — Per sanctam circumcisionem tuam — Per sanctam apparitionem tuam — Per sanctum baptismum tuum — Per sanctam passionem tuam — Per piissimam mortem tuam — Per sanctam descensionem tuam ad inferos — Per gloriosam resurrectionem tuam — Per admirabilem ascensionem tuam — Per adventum Spiritus Sancti Paracliti — Per magnitudinem adventus tui — Per ineffabilem potentiam tuam — Per beatissimam genitricem tuam — Per suffragia angelica.“

Für die darauffolgenden Rogationen: (373) „Peccatores, Te rogamus, audi nos. — Ut spiritum famuli tui in sinu Abrahae recipi iubeas. — Ut cum fiducia iudicium Dei expectet. — Ut eum a numero malorum discerni iubeas. — Ut eum ad gaudia aeterna perducas. — Ut eum dextera tua sancta benedicere digneris. — Ut requiem aeternam ei dones. — Fili Dei.“

²³ Im „Proficiscere“ wird die „anima christiana“ aus dieser Welt entlassen im Namen des dreieinigen Gottes, aller heiligen Mächte, der Patriarchen, Propheten, Apostel und Heiligen mit dem Wunsch: „Hodie sit in pace locus tuus, et habitatio tua in sancta Sion.“

Das „Proficiscere“ findet sich bereits in den Sakramentaren von Gellone und Rheinau 2, 266 (Hänggi 167 [Nr. 1330]). Siehe darüber H. R. Philippeau,

ist hier zu erwähnen. Vielleicht war es so, daß im Sterbezimmer die letzterwähnten Gebete gesprochen wurden, während die in einem Nebenraum versammelten Brüder Psalmen²⁴ und die Anrufungen der Litanei beteten²⁵. Bei sich hinziehendem Todeskampf wurde immer wieder, wie schon im 7. Jahrhundert in Rom, die Passion des Herrn gelesen²⁶.

Und dann setzte, beim letzten Seufzer, die Feier der Commendatio ein. Um die beträchtliche Länge derselben zu verstehen, muß man bedenken, daß schon nach alter Überzeugung der Tod sich sehr langsam vollzieht²⁷ und man ängstlich darauf achtete, nicht etwa einen Menschen

Ressourcement 374 f. und L. Gougaud, *Ordines commendationis* 12, wo über die Oration gesagt wird: „Il faut noter que, dans bon nombre de livres du moyen âge, elle se présente dans une série de formules à réciter après l'egressus animae et dont la première est le répons Subvenite.“ Philippeau redet von diesem Gebet als von „un des joyaux de notre plus antique euchologie latine“.

²⁴ L. Gougaud, *Ordines commendationis* 15 f.; *Mort du moine* 292. Während die sieben Bußpsalmen zumeist schon vor der Heiligenlitanei, gleich zu Beginn gesungen oder rezitiert wurden, ist bei langanhaltender Agonie nachher der Psalter fortlaufend gebetet worden. „... psalterium ex ordine decantare non cessent“, fordern die *Decreta Lanfranci* 23 (11. Jahrh.) (MPL 150, 509; vgl. unten Anm. 26) die Brüder des Sterbenden auf. Schon Gregor d. Gr., *Dialogi* 4, 14 (MPL 77, 344) berichtet, daß man sich durch Psalmengesang zum Sterben rüstete.

Die *Consuetudines monasteriorum Germaniae* 44 aus dem 10./11. Jahrh. (B. Albers, *Consuetudines monasticae* 5, 64) schreiben für den Augenblick des herannahenden Endes Ps. 119 vor.

Eine andere Übung herrschte nach einer von Gougaud, *Ordines commendationis* 16 vermittelten Notiz im irländischen Taliaght: „Quand un homme est à toute extrémité, lit-on dans les enseignements attribués à Mael Ruain († 792), abbé des Cuidées de ce monastère, ou quand l'âme vient de quitter le corps, qu'on chante sur lui le Canticum Salomonis, car ce cantique signifie l'union de l'Eglise avec l'âme chrétienne.“

²⁵ H. R. Philippeau, *Agenda mortuorum* 62 äußert diese Vermutung.

²⁶ Vgl. 92. Siehe dazu L. Gougaud, *Ordines commendationis* 15 f.; Maertens-Heuschen, *Sterbeliturgie* 54 f. Die benediktinischen *Decreta Lanfranci* 23 (MPL 150, 509) bestimmen: „(Moribundus) sine duobus fratribus esse non debet, qui diebus et noctibus, quandiu intellectum tenet, legant coram eo passiones Domini et Evangelia, et cum intellectu privatus fuerit, quamdiu supervixerit, psalterium ex ordine decantare non cessent.“

Für die Passionslesung wurden die Berichte der verschiedenen Evangelisten verwendet, zunächst ohne Bevorzugung des einen oder andern.

²⁷ Diese alte Erkenntnis wird durch neuere Erfahrungen bestätigt; A. Faller, *Biologisches* 263 f.: „Im Geschehen des Sterbens müssen wir verschiedene Stadien unterscheiden. Beim scheinbaren Tod sind alle Lebensfunktionen auf ein Mindestmaß beschränkt: die äußere Atmung steht still, die Herztätigkeit ist nicht mehr spürbar, die Muskulatur ist schlaff, das Bewußtsein ist verlorengegangen. Eine spontane Erholung ohne jeden äußeren Eingriff ist noch möglich. Der Scheintod geht in den klinischen oder

vorzeitig zu begraben, weshalb der Beginn der eigentlichen Begräbnisriten bis zum Eintreten sicherer Todeszeichen hinausgeschoben wurde²⁸. Diese Wartezeit erfüllt die Commendatio, die das triumphierende Responsorium „Subvenite, sancti Dei“, gefolgt von einer Kollekte, eröffnete²⁹; in manchen Heiligenleben wird berichtet, der Sterbende habe noch selber sein „Subvenite“ anstimmen können³⁰. Das Folgende muß aus den verschiedenen und stark durcheinandergeratene Ordines rekonstituiert werden, wobei ein altes Gesetz dreiteiligen liturgischen Aufbaues wertvolle Hinweise liefert³¹. Zunächst wird das Gebet des Psalms 114/115 durch eine Ermahnung und eine Präfation eingeleitet und mit einem Kollektengebet abgeschlossen³². Darauf wurden die Psalmen 116–119

relativen Tod über. Der Kreislauf hat vollständig versagt. Eine spontane Wiederherstellung ist nicht mehr möglich. Das zunächst noch latente Leben kann unter günstigen Bedingungen durch geeignete Eingriffe wieder erweckt werden. Zum mindesten können einzelne Lebensfunktionen erneut in Betrieb gesetzt werden. Normalerweise geht der klinische Tod in den absoluten Tod über, bei welchem so viele Zellen und Gewebe unwiderruflich schwer geschädigt sind, daß jede Erholungsmöglichkeit endgültig ausgeschlossen ist. In diesem Stadium darf die Leiche begraben werden. Das Weiterleben bestimmter Gewebe hat keine Bedeutung, da die Neurone des Zentralnervensystems schon endgültig abgestorben sind. In diesem Sinne sagt Dartigne: „Nous pouvons dire que nous sommes tous pour quelques heures ou quelques jours enterrés à demi-vivants.“ Der Zerfall hat bereits eingesetzt und geht unaufhaltsam weiter. Wenn alle Zellen abgestorben sind, sprechen wir vom physiologischen Tod.“

²⁸ H. R. Philippeau, *Agenda mortuorum* 63; *Ressourcement* 377 f.

²⁹ Siehe dazu L. Gougau, *Ordines commendationis* 17 f. Das „Subvenite“ ist seit dem Ordo 49 (Andrieu 4, 529; vgl. 92) als eine der wichtigsten Formeln der Commendatio bezeugt. Sie lautet (nach R R VI, VIII): „R/ Subvenite, sancti Dei, occurrere, angeli Domini, suscipientes animam eius, offerentes eam in conspectu Altissimi. V/Suscipiat te Christus, qui vocavit te, et in sinum Abrahae angeli deducant te. R/Suscipientes . . . V/Requiem aeternam dona ei, Domine, et lux perpetua luceat ei. Offerentes eam in conspectu Altissimi.“

Die dazugehörige Schlußkollekte heißt (nach R R a.a.O.): „Tibi, Domine, commendamus animam famuli tui N., ut defunctus saeculo tibi vivat: et quae per fragilitatem humanae conversationis peccata commisit, tu venia misericordissimae pietatis absterge. Per.“ Man beachte die Nennung des Taufnamens in der Oration!

³⁰ So, nach Martin von Tours, Poppo von Stavelot († 1048). Dabei ist wohl vorausgesetzt, daß, wie etliche Ordnungen vorsehen, das „Subvenite“ nicht erst nach dem Verscheiden, sondern bereits in der Agonie gebetet wird. Siehe L. Gougau, *Ordines commendationis* 17 f.

³¹ Diese Arbeit versucht H. R. Philippeau, *Ressourcement* für die Commendatio und das Folgende zu machen; siehe bes. 371 und 377 ff.

³² Für die Präfation (im Begräbnisritus immer ohne das einleitende „Sursum corda“ und das „Vere dignum“) zitiert H. R. Philippeau, *Ressourcement* 379 folgendes Stück, das sich in zahlreichen römisch-fränkischen Handschriften der Karolingerzeit findet: „Misericordiam tuam, Domine, sancte

gebetet³³. Es folgte die Präfation „Diri vulneris novitate perculsi“, die den von der Hoffnung der Auferstehung getragenen brüderlichen Schmerz ausdrückt; ein fast orientalisches-lyrisches Stück, das seinesgleichen in der abendländischen Liturgie sucht³⁴. Den Abschluß der Commendatio bildet eine Fürbitte, die sich aus dem Pater noster, Preces und einer Kollekte zusammensetzt³⁵.

Im 11./12. Jahrhundert hat die mit vielen Geschäften überhäufte römische Kurie das alte Sterberitual in ziemlich willkürlicher und jedenfalls radikaler Weise vereinfacht; die Franziskaner verbreiteten — wie das Missale der Kurie — auch diese Sterbeliturgie in der ganzen abendländischen Kirche und leisteten damit entscheidende, aber nicht durchwegs glückliche Vorarbeit für das *Rituale Romanum* von 1614³⁶.

Pater, omnipotens aeternae Deus, pietatis affectu rogare pro aliis cogimur, qui pro nostris supplicare peccatis nequaquam sufficimus. Tamen de tua confisi gratuita pietate et inolita benignitate, clementiam tuam deprecamur ut animam famuli tui illius ad te revertentem cum pietate suscipias. — Adsit ei angelus testamenti tui Michael, et per manus sanctorum angelorum tuorum inter sanctos et electos tuos in sinibus Abrahae, Isaac et Iacob patriarcharum tuorum eam collocare digneris; quatenus liberata de principibus tenebrarum et de locis poenarum, nullis iam primaevae natiuitatis vel ignorantiae, aut propriae iniquitatis seu fragilitatis confundatur erroribus, sed agnoscatur a tuis et sanctae beatitudinis requie perfruatur. Atque cum magni iudicii dies advenerit inter sanctos et electos tuos resuscitatus, gloria manifestae contemplationis perpetuo satiatur. Per.“

³³ H. R. Philippeau, *Agenda mortuorum* 64 verweist darauf, daß Ps. 119 auch im Orient und ebenso im jüdischen Ritus zu Beginn des Begräbnisaktes verwendet wird.

³⁴ Diese Präfation ist bereits im älteren Gelasianum 3, 91 (Mohlberg 234 [Nr. 1606]) zu finden: „Diri vulneris novitate perculsi et quodammodo cordibus sauciati, misericordiam tuam, mundi Redemptor, flebilibus vocibus imploramus, ut cari nostri animam, ad tuam clementiam, qui fons pietatis es revertentem, blande leniterque suscipias, et quas illa ex carnali commoratione contraxit maculas, tu, Deus, inolita benignitate, clementer deleas, pie indulgeas, oblivioni in perpetuum tradas. Atque hanc laudem tibi cum ceteris reddituram et ad corpus quandoque reversuram, sanctorum tuorum coetibus aggregari praecipias. Qui.“ (Wortlaut nach H. R. Philippeau, *Resourcement* 380.)

³⁵ Für die hierhergehörigen Kollekten bringt H. R. Philippeau, *Resourcement* 381 ein ambrosianisches und weitere, dem Leonianum entstammende Gebete bei, also bes. alte Stücke.

³⁶ H. R. Philippeau, *Agenda mortuorum* 58: „La Curie romaine opéra pour son propre usage au XI—XII^e siècle une combinaison simplifiée des prières de l'agonie de Gellone . . . et du Mont-Cassin . . . avec celles, communes, de la commendace gallicane et du rituel d'inhumation gélasiengrégorien. Le formulaire ainsi constitué fut adopté et répandu dans l'ensemble de la chrétienté latine par les franciscains, c'est de lui que dérive, par coupures massives, le rite romain typique de 1614.“

Einige Ordensliturgien, darunter die dominikanische, haben hingegen die schöne alte Ordnung wenigstens einigermaßen zu bewahren vermocht, und die Predigermönche praktizieren sie bis zum heutigen Tag; zwar waren auch sie durch das Übergewicht des Apostolates über die Liturgie in ihrem Ordensleben zur Vereinfachung der liturgischen Formen und damit der Sterbeliturgie gezwungen. Sie gingen von den karolingischen Formularen der Universitäten von Paris, Toulouse und Bologna aus und paßten sie unter Humbert de Romans im 13. Jahrhundert ihren Bedürfnissen an³⁷. Die große Commendatio der Dominikaner enthält jedoch noch eine Reihe der alten Stücke³⁸; allerdings wird diese Commendatio von der Mönchsgemeinschaft gebetet, während in einem andern Raum die Krankenwärter bereits die Waschung des Leichnams vornehmen³⁹. Natürlich hat sie damit Entscheidendes von ihrem ursprünglichen Sinn verloren.

Das *Rituale Romanum* Pauls V. von 1614 hat sich endgültig von der Tradition der konkreten, wirklichkeitsnahen Feier des Sterbens entfernt und eine wenig befriedigende Ordnung geschaffen⁴⁰. Der erste Teil der

³⁷ Darüber handelt H. R. Philippeau, *Liturgie dominicaine*. Im Jahre 1244 setzte das Generalkapitel von Bologna angesichts der bedauerlichen Verschiedenheit der Gebräuche im Orden eine Viererkommission ein, deren wichtigstes Mitglied, der Franzose Humbert de Romans, 1254 General des Ordens wird und dabei den besonders Auftrag erhält, die liturgische Einheit herzustellen. Bereits in den beiden folgenden Jahren läßt er die Ordensliturgie von seinen Brüdern genehmigen, und diese hat seither keine wesentlichen Änderungen mehr erfahren.

Die ganze Sterbeliturgie findet sich im *Processionarium* 170 ff. in ununterbrochener Reihenfolge: „De commendatione animae in transitu fratris; De officio post obitum fratris (Commendatio animae); De delatione corporis fratris defuncti ad ecclesiam; De officio sepulturae defuncti fratris vel sororis.“ Voran gehen die Ordnungen für die Viaticumskommunion und die Ölzung, die Ordnungen für Sterben und Begräbnis Ordensfremder und das „*Officium defunctorum*“ folgen nach.

Philippeau a.a.O. 40 f. urteilt über die dominikanische Sterbeliturgie: „Ici, plus peut-être que partout ailleurs, se vérifie le bien fondé du jugement d'ensemble porté par Dom Cabrol sur la liturgie des Prêcheurs: „Ni gallicane, ni spécialement parisienne, mais romaine du XIII^e siècle et qui, depuis, n'a plus évolué.“ . . . C'est, en somme, l'amalgame gallican-gélasien-grégorien-mozarabe, définitivement adopté par la plupart des recensions post-carolingiennes du Sacramentaire romain. On a de ce rite deux grandes versions: l'une monastique, l'autre canoniale et paroissiale. C'est ici nettement la version canoniale.“

³⁸ So Ps. 114 nach dem „Subvenite“, nachher Ps. 116—119, auch die Prästationen „*Misericordiam tuam*“ und „*Diri vulneris*“.

³⁹ Darüber wird im folgenden Abschnitt Näheres zu sagen sein; vgl. 121 und 124 Anm. 30.

⁴⁰ H. R. Philippeau, *Agenda mortuorum* 52 erklärt, daß die Ordnung des *Rituale Romanum* nicht älter sei als das Datum seiner Veröffentlichung, der 17. Juli 1614. Er sagt: „Cette date marque la rupture aussi brutale que

Sterbeliturgie wird hier mit „Ordo commendationis animae“ überschrieben, der zweite mit „De expiratione“⁴¹. Im „Ordo commendationis“ finden sich nach Friedensgruß und Weihwasserbesprengung des Zimmers, in dem die Sterbekerze angezündet wird, zuerst die Heiligen- und dann die Liberalitanei; drei Gebete, von denen eines das „Proficiscere, anima christiana“ ist, sind zwischen die beiden Litaneien gestellt worden⁴². Auf die Liberalitanei folgen wiederum eine Reihe von vier Gebeten⁴³ und dann die Verlesung der Passionsgeschichte nach Johannes

pleinement délibérée, dans le sens d'une simplification poussée aux plus extrêmes limites, avec les usages immédiatement antérieurs. Nous ne sommes pas ici en présence d'une codification pour l'Eglise universelle de la manière de faire alors courante au centre de la catholicité, mais bien d'un parti pris d'abrèger et de schématiser cérémonial et formulaire, considérés à tort ou à raison comme désormais inadaptés aux besoins du temps.“

⁴¹ VI, VII f.

⁴² Die beiden andern, erst recht spät in die eigentliche Sterbeliturgie aufgenommenen Gebete sind das aus der Bußliturgie stammende „Deus misericors, Deus clemens“ (siehe darüber 59 Anm. 18; 66 f.) und das „Commendate omnipotenti Deo“, welches aus einem Brief des Petrus Damiani († 1072), Epistula 15 Ad quemdam aegrotum (MPL 144, 497 f.) gebildet worden ist; der Text kann aber nicht von Damiani stammen, sondern muß wegen der im 11. Jahrh. längst veralteten millenaristischen Ausdrücke älter sein und ist vom Briefschreiber irgendwo abgeschrieben worden.

Die Oration enthält herrliche und ergreifende Sätze wie den an das Te Deum und andere alte Formeln erinnernden: „. . . candidatorum tibi Martirum triumphator exercitus obviat.“

Siehe dazu L. Gougaud, Ordines commendationis 12 f.; Maertens-Heuschen, Sterbeliturgie 58.

⁴³ Darunter das „Commendamus tibi, Domine“, dessen erster Satz sehr alter Tradition angehört, findet er sich doch in einem Gebet im älteren Gelasianum 3, 91 (Mohlberg 237 [Nr. 1626]) und in demjenigen von Gellone sowie, schon viel früher, in einer im 6. Jahrh. in Arles gebrauchten, der Regula sanctorum virginum des Caesarius angehängten Gebetssammlung (Florilegium patristicum 34, 31), den „Orationes super defunctae corpus, hoc est quando migrat soror de corpore“. Er lautet nach R R VI, VII: „Commendamus tibi, Domine, animam famuli tui N., precamurque te, Domine Jesu Christe, Salvator mundi, ut, propter quam ad terram misericorditer descendisti, Patriarcharum tuorum sinibus insinuare non renuas.“

Allerdings ist der Platz dieser von L. Gougaud als „protéiforme“ bezeichneten Oration nach den alten Zeugen nicht unter den Gebeten in der Agonie, sondern am Schluß der Beerdigung gewesen. Siehe L. Gougaud, Ordines commendationis 14; Oraison protéiforme und H. R. Philippeau, Ressourcement 406.

Die andern sich hier findenden Orationen sind das ebenfalls aus sehr alten Elementen zusammengesetzte, als solches aber erst im 16. Jahrh. bezugte „Delicta inventutis“ (Philippeau, Ressourcement 377), welches das „Deus misericors, Deus clemens“ verdoppelt, sowie ein Marien- und ein Josephsgebet (Joseph gilt als „Patronus orientium“) neuerer Herkunft. Darüber L. Gougaud, Ordines commendationis 15.

mit dem ihr vorangehenden hohepriesterlichen Gebet Jesu (Joh. 17–19) — unter der Rubrik: „Wenn aber die Seele länger kämpft, kann über dem Kranken dies Evangelium des hl. Johannes gelesen werden“; die Lesung wird durch einen responsorialen Vers zur Verehrung des Kreuzes und eine Oratıon abgeschlossen⁴⁴. Es können hierauf die Psalmen 118 und 119, 1–32 gebetet werden. Schließlich werden noch drei Gebete beigefügt, die sich an den Herrn Jesus Christus richten, der für uns gelitten hat⁴⁵. Nach der Überschrift „De expiratione“ steht zuerst die Anweisung, der Sterbende selber oder ein anderer für ihn solle dreimal Jesus anrufen, worauf etliche Invokationen Christi, Marias und Josephs folgen, die eingeleitet werden durch: „In deine Hände, o Herr, befehle ich meinen Geist.“ Nachher wird, wo das üblich ist, der Tod durch die Glocke angezeigt, und das Responsorium „Subvenite, sancti Dei“ mit seiner Schlußoratio „Tibi, Domine, commendamus“ gesprochen. Die Kürze und liturgische Armut dieses zweiten Teiles, der ehemals die große Commendatio war, ist auffällig, während der erste Teil durch die vielen Beifügungen verschiedenster Zeitalter und Tendenzen der Frömmigkeit und die ziemlich wahllose Aneinanderreihung der Stücke schwer und unübersichtlich geworden ist⁴⁶.

Die lutherischen Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der Reformations- und Nachreformationszeit nehmen zum Gebet im Sterben nicht ausführlich Stellung, geben aber in den Abschnitten über den Krankenbesuch einige Anweisungen dazu⁴⁷. In der Apologie der Confessio Augustana wird im Kapitel von der Rechtfertigung auf die Todesangst hingewiesen und das Festhalten an der göttlichen Zusage, am Evangelium, als einzige Hilfe in der Todesstunde gepriesen⁴⁸: diese

⁴⁴ Die Oratio ist das Augustin zugeschriebene, aber erst seit 1614 ins offizielle Kirchengebet übergegangene „Deus, qui pro redemptione mundi“. Siehe L. Gougaud, Ordines commendationis 17.

⁴⁵ Die „tres piaes et utiles morientibus Orationes“ sind nicht sehr alt, vgl. L. Gougaud, Ordines commendationis 17.

⁴⁶ Die Deutsche Collectio Rituum 72 ff. hat in der Commendatio animae die Liberalitanel und alles Folgende mit Ausnahme der „tres piaes et utiles morientibus Orationes“ weggelassen, also insbesondere die Passionslesung und die Psalmen. Diese beiden Elemente fehlen auch in der Französischen Collectio Rituum 92 ff.

Dafür sind in den Collectiones dem römischen Ritus etliche Gebetstexte beigefügt worden, die den vom R R VI, V unter dem Titel „Modus iuvandi morientes“ vorgeschlagenen „actus fidei, spei et caritatis, aliarumque virtutum“ entsprechen (in der Französischen Collectio 89 ff. sind solche Gebete auch in einem besonderen Abschnitt zusammengefaßt). So wertvoll sie an sich sein mögen, die Gestaltung des Ganzen wird durch diese Zusätze nicht gefördert.

⁴⁷ H. Kressel, EKL 3, 1142.

Zusage muß sicher in irgendeiner Weise verkündigt und betend angenommen werden.

In seinem „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ verweist Luther ausdrücklich auf Notwendigkeit und Segen des Gebetes in der Sterbestunde⁴⁸ und das Betbüchlein von 1522 enthält ein Kapitel über die „Tröstung, wie bei einem sterbenden Menschen zu handeln sei“, mit Trostsprüchen, Gebet und Vermahnungen⁴⁹. Auch finden sich bei Luther etliche Sterbegebete⁵¹, und selber hat er in seiner letzten Nacht eifrig gebetet⁵².

Veit Dietrich hat 1544 eine freilich nur sehr kurze Ordnung des Gebetes am Sterbebett entworfen⁵³, und aus dem Jahre 1657 ist uns ein ausführlicheres Formular in der Agende von Braunschweig erhalten⁵⁴. Es enthält nach tröstlicher Zusprache und Vermahnung mit Glaubensfragen ein Gebet um Sündenvergebung und gnädige Aufnahme; darauf folgt eine Reihe von Gebeten an Jesus Christus, die vom Pfarrer noch ver-

⁴⁸ 4, Antwort auf die Argumente der Widersacher (Luth. Bekenntnisschriften 224): „Und es wäre auch nicht möglich, daß ein Heiliger, wie groß und hoch er ist, wider das Anklagen göttlichen Gesetzes, wider die große Macht des Teufels, wider den Schrecken des Todes und endlich wider Verzweiflung und Angst der Hölle sollt bleiben oder bestehen können, wenn er nicht die göttliche Zusage, das Evangelium wie einen Baum oder Zweig ergriffe in der großen Flut, in dem starken, gewaltigen Strome, unter den Wellen und Bulgen der Todangst, wenn er nicht durch den Glauben sich an das Wort, welches Gnade verkündigt, hielte, und also ohne alle Werke, ohne Gesetz, lauter aus Gnaden, das ewige Leben erlanget.“

Der gleiche Gedanke, freilich in polemischer Zuspitzung, findet sich schon im Corpus des Art. (a.a.O. 164) und bereits einmal in der Antwort auf die Argumente der Widersacher (a.a.O. 223).

⁴⁹ 19 (WA 2, 697). Nachdem er zuvor von dem während des ganzen Lebens nötigen Gebet um einen rechten Glauben für die letzte Stunde geredet hatte unter Bezugnahme auf das Pfingstlied „Nun bitten wir den Heiligen Geist um den rechten Glauben allermeist, wenn wir heimfahren aus diesem Elende“ (vgl. 102 ff.), sagt Luther: „Und wenn die Stunde zu sterben gekommen ist, soll man Gott an dieses Gebet nebst seinem Gebot und Zusagen erinnern, ohne allen Zweifel, es sei erhört . . .“

⁵⁰ WA 10, 2, 454 ff.; wir hören: (459) „Wo der Sterbende gängstigt wird, so schreie man ihm treulich ein, daß er zu Gott rufe und schreie in der Not. Der kann auch nicht lassen, er muß antworten und erhören, es wird auch aller Schmerz leidlich, wenn man zu Gott rufet. — Nach Gelegenheit mag man dem Kranken dieser Punkte einer oder mehr vorhalten und nur auf Christum weisen.“

⁵¹ Dietz-Ameln, Lutheragende 238 ff.

⁵² Siehe darüber 138.

⁵³ Nach W. Löhe, Werke 7, 1, 455 Anm. soll diese folgenden Verlauf nehmen: Niederknien, die Anwesenden zum Gebet ermahnen, Vater unser, Gebet.

⁵⁴ H. A. Dantel, Codex liturgicus 2, 456 ff.

mehrt werden können, auch kann er hier Trostsprüche sprechen. Wenn der Augenblick des Todes nahe gekommen ist, werden wiederum mehrere Gebete und das Glaubensbekenntnis gesprochen, dann das Herrengebet gefolgt von der letzten Strophe von Luthers Vater-unser-Lied: „Amen, das ist: es werde wahr! Stärk unsern Glauben immerdar . . .“ Auf die Litanei⁵⁶ und zwei weitere Gebete sowie das „Nunc dimittis“ folgt der Segen für den Sterbenden „Fahr hin, du edle Seele . . .“: das alte „Proficiscere, anima christiana“. Nach dem Verscheiden wird noch je ein Gebet an Vater, Sohn und Heiligen Geist gerichtet. Am Schluß des Formulars steht die Bemerkung, bei lang andauernder Todesangst solle die Passionsgeschichte aus den vier Evangelien verlesen werden.

Wichtiger jedoch ist der herrliche Schatz an Sterbe- und Ewigkeitsliedern der lutherischen Kirche⁵⁶, die im Sterbezimmer gebetet⁵⁷ und daneben von den Gläubigen im Blick auf ihr näheres oder ferneres Ende gesungen und meditierend bedacht wurden und werden. Das Gebetslied um ein seliges Ende ficht im Anschluß an die mittelalterliche Tradition um Verkürzung der Leiden, Erhaltung des Glaubens in der Not des Sterbens und um das Eintreten Jesu für den, der nicht mehr selber beten und reden kann. Manch anderes Kirchenlied spricht in einer seiner Strophen dieselben Bitten für die letzte Stunde aus⁵⁸. Im Lied vom Heimgang begegnen einander Abschiedsschmerz – an das Valet des

⁵⁶ Diese ist ein wichtiges, in der Zeit des liturgischen Verfalles zwar verlorenes, heute aber wieder aufgenommenes Element des lutherischen Gottesdienstes. Sie geht auf Luther selber zurück, der für die traditionelle Allerheiligenlitanei Wertschätzung bezeugte und aus ihr, insbesondere durch Streichung der Anrufungen Marias und der Heiligen, doch auch durch Einfügung neuer Bitten, seine „Latina Litania correcta“ und die darauf beruhende, etwas kürzere, deutsche Litanei geschaffen hat. Er schrieb am 13. 3. 1529 an Nikolaus Hausmann (E. L. Enders, Briefwechsel 7, 70) von der „Litania . . . quae nobis videtur valde utilis et salutaris“. Siehe zur Sache WA 30, 3, 1 ff.

⁵⁷ P. Althaus, Friedhof 14: „Die lutherische Kirche besitzt einen großen Reichtum an Sterbe- und Ewigkeitsgesängen, unter ihnen, im Verhältnis zu anderen Liederguppen, bes. viele ganz kostbare Lieder. . . . Das Sterbe- und Ewigkeitslied steht innerhalb der altlutherischen kirchlichen Dichtung nach Umfang und Bedeutung an einer der ersten Stellen.“

⁵⁸ P. Althaus, Friedhof 13 f. redet vom „Friedhof unserer Väter, den uns unser Gesangbuch eröffnet“: „Wieviele von denen, die vorangegangen sind, haben sich hier schon geruht. An unseren lutherischen Sterbeliedern haften wohl in jedem Christenhouse Erinnerungen, in schweren letzten Stunden hat sich an ihnen der Glaube einer großen Schar Heimgegangener ausgerichtet.“

⁵⁹ P. Althaus, Friedhof 61 ff. Mit Paulus Gerhardt singen wir in „O Haupt voll Blut und Wunden“ Jahr um Jahr in der Passionszeit: „Wenn ich einmal soll scheiden, so scheid nicht von mir“ – „Dum me mori est necesse, noli mihi tunc deesse“, wie es im Hymnus „Salve caput cruentatum“, der im Kreise Bernhards von Clairvaux entstanden ist, heißt. Vor allem

aus der Heimatstadt Fortziehenden erinnernd — und Himmelsfreude⁵⁹. Ein schönes Beispiel solchen Gesanges ist das bereits um die Mitte des 16. Jahrhunderts entstandene „O Welt, ich muß dich lassen, ich fahr dahin mein Straßen ins ewge Vaterland“, ein Sterbegebet, das in den Schlußstrophen zum mahnenden, wenn vielleicht auch etwas aufdringlichen Zeugnis vor der Welt wird⁶⁰.

In mehreren dieser Gesänge klingen die Paulusworte an: „Sterben ist mein Gewinn . . . ich habe Lust, abzuschneiden und bei Christus zu sein“ (Phil. 1, 21. 23 [Lutherbibel]) und ebenso der Gesang des Simeon mit seiner der Erfüllung gewissen Bitte: „Herr, nun lässest du deinen Diener im Frieden fahren“ (Luk. 2, 29); man denke an Luthers „Mit Fried und Freud ich fahr dahin“⁶¹. Das lutherische Sterbe- und Ewigkeitslied kennt den bitteren Ernst des Todes, in fröhlichen Bildern und einer biblischen Symbolik wird jedoch vor allem der Sieg in Christus gesungen⁶². Viele und vielleicht die größten dieser Lieder wurden in der schweren Notzeit des Dreißigjährigen Krieges gedichtet⁶³. Mehr noch als die Erfahrung äußerer Not war aber wohl das lutherische Anliegen der Heilsgewißheit und persönlichen Seligkeit die treibende Kraft in ihrer Entstehung. Für Luther war die Rechtfertigung ein Durchleben des Todesgerichtes und er und seine Zeit erwarteten das Endgericht und

denkt man hier an Luthers gewaltigen Gesang „Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfange“.

Wichtig ist, was Althaus über die theologische Ausrichtung sagt: (72) „Im Tode setzt — so geht es aus vielen Liedern hervor — noch einmal der Kampf des Satans um die Seele, die da sündig und ihm verfallen ist, ein. Noch einmal müssen Christi Blut und Wunden ins Mittel treten. So ist das Sterben ein Kampf, in dem sich die letzten Mächte dieser Welt messen: Gottes Sohn mit der Kraft seines Todes, Satan und Tod.“

⁵⁹ P. Althaus, Friedhof 80 ff. Er urteilt: (82) „Allerdings übertönt die Freude, daß das saure Leben nun endet, und die hohe Gewißheit um das ‚bessere Leben‘ alles andere.“

⁶⁰ Siehe darüber P. Althaus, Friedhof 84 f.; Th. Bruppacher, Gelobet 400 ff. Das Deutschschweizerische Gesangbuch Nr. 368 hat nur die ersten Strophen der insgesamt 10 Verse übernommen; das Evangel. Kirchengesangbuch (Deutschland) Nr. 312 bringt 9 Strophen.

Dem Gesang liegt ein Volkslied zugrunde; Th. Bruppacher: (401) „Ein Anhänger des neuen Glaubens schuf, die Melodie und die zwei Anfangszeilen großartig verwertend, unsern Choral . . . Statt dem in Liebeskummer von Innsbruck scheidenden Wandergesellen rüstet sich darin ein Evangelischer zum Sterben.“

⁶¹ P. Althaus, Friedhof 88 f.: „Bezeichnend für Luthers Simeongesang ist, daß er dem ‚Frieden‘ des biblischen Textes (Luk. 2, 29) die ‚Freude‘ beifügt. Das hat im lutherischen Kirchenliede stark weitergewirkt. Wo der Simeonston laut wird, heißt es häufiger ‚mit Fried und Freud‘ oder auch nur ‚mit Freud‘ als ‚in Frieden‘.“

⁶² P. Althaus, Friedhof 30 ff.

⁶³ P. Althaus, Friedhof 17 f.

die Wiederkunft des Herrn in Bälde⁶⁴. So singt der 1627 verstorbene Thüringer Pfarrer Tobias Kiel:

„Herr Gott, nun schleuß den Himmel auf,
 Mein Zeit zum End sich neiget;
 Ich hab vollendet meinen Lauf,
 Des sich mein Seel sehr freuet.
 Hab g'nug gelitten,
 Mich müd gestritten,
 Schick mich fein zu,
 Zur ewgen Ruh,
 Laß fahren, was auf Erden,
 Will lieber selig werden.“⁶⁵

In der Agende von Wilhelm Löhe treffen wir mitten im 19. Jahrhundert auf recht einsamem Posten eine ausgebildete Ordnung der Sterbeliturgie⁶⁶. Unserer Zeit bietet die Seelsorgeagende von W. Lotz ein

⁶⁴ P. Althaus, Friedhof 18 ff. verweist darauf, daß die lutherische Seelsorge des 17. Jahrh. überwiegend Sterbeseelsorge war, und bietet eine abgewogene Beurteilung der Dinge: (21 ff.) „In der Art, wie das alte Luthertum die Hellsgewißheit zum alles beherrschenden Anliegen . . . macht, erkennen wir seine Grenze und seine Gebundenheit; nicht minder in der Überschätzung der Sterbestunde in ihrer Bedeutung für das ewige Heil – wie ist dadurch die Entfaltung einer den Lebenden und ihrem Dienste Gottes geltenden speziellen Seelsorge gehemmt worden! Und doch erscheint in alledem . . . auch die Größe des lutherischen Christentums. . . Die Reformation ist an der Todesgrenze entstanden; da, wo ein Mensch, wie im Sterben, ganz bloß und nackt vor Gott stand. . . die Erfahrung der Rechtfertigung (ist) für Luthers Christentum eine fortwährende Vorwegnahme der Todesstunde. . . So deutet Luther die Taufe vom Tode aus . . . den Tod des Christen von der Taufe aus . . .“

⁶⁵ P. Althaus, Friedhof 90.

⁶⁶ Im vorletzten Abschnitt der „Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses“ (*1853/59) unter dem Titel „Einsegnung der Sterbenden“ (Werke 7, 1, 453 ff.). Die Ordnung hat folgenden Gang: nach einer seelsorgerlichen Tröstung des Sterbenden „mit kurzen, kräftigen Sprüchen der Heiligen Schrift“ fallen Pfarrer und Umstehende auf die Knie und beten Kyrie, Vater unser und eine an Jesus Christus gerichtete Oration (die „Tres piaae et utiles morientibus Oratíones“ aus R R VI, VII sind in nur leichter Veränderung übernommen) oder es kann „die Litanei für die Sterbenden“ gebetet werden. Bei den letzten Atemzügen wird unter Handauflegung ein Segen gesprochen, dessen Wortlaut an das „Proficiscere, anima christiana“ und das „Subvenite“ anklingt und auch das Lied des Simeon aufnimmt. Nach dem Verscheiden folgt noch ein von zwei Segensworten – „Friede sei ewiglich mit dieser Seele“ und „Der Friede des Herrn sei mit euch allen“ – eingerahmtes Gebet, das in zuversichtlichen Worten Jesus Christus als Geber des ewigen Lebens für den Verstorbenen preist und für uns noch im Jamertal Wallende um einen seligen Feierabend bittet.

Löhe hat zudem eine in zahlreichen Auflagen erschienene, umfangreiche Sammlung von Gebeten für die Hand der Gemeindeglieder besorgt: „Rauchopfer für Kranke und Sterbende und deren Freunde“ (Werke 7, 2, 406 ff.; siehe die Erläuterungen dazu 634 ff.).

Formular der „Einsegnung zum Sterben“ und eines mit dem Titel „Nach dem Verscheiden“ an⁶⁷. Diese Ordnungen nehmen Löhes Anregungen auf und lehnen sich eng an die Tradition des römischen Rituale an, das sie jedoch dort, wo es überladen ist, stark vereinfachen; sie sind in ihrer Schlichtheit sehr beachtenswert und stellen eine lebendige Entwicklung der alten Sterbeliturgie dar. Zur „Einsegnung“ gehören, nach Friedensgruß, Kyrie und Vater unser, ein Gebet um Vergebung und die Litanei sowie, unter Handauflegung, eine evangelische Form des „Proficiscere, anima christiana“, das durch den aronitischen Segen abgeschlossen wird⁶⁸. Nach dem Verscheiden soll das „Subvenite, sancti Dei“ gebetet werden, auf das zwei Schriftworte (Hiob 1, 21 b; Off. 14, 13), die Kollekte „Tibi, Domine, commendamus“ und schließlich der Segen folgen: „Gottes Friede sei mit dieser Seele und mit uns allen.“

Eine verwandte, jedoch mehr entfaltete und mit zahlreichen Varianten versehene Ordnung findet sich in der Lutherischen Handreichung, die zu einem Teil ebenfalls das traditionelle Gebetsgut aufnimmt⁶⁹. Hier bekommt der trinitarisch gegliederte Valetsegen, in dem das alte „Proficiscere, anima christiana“ mit dem Gedanken des Engelgeleiteten aus dem „Subvenite“ verbunden wird, einen wichtigen Platz; dieser Segen kann vor oder nach dem Eintreten des Todes gesendet werden, in ersterem Fall ist dabei eine Handauflegung möglich⁷⁰. Daß für die

⁶⁷ 35 ff. 117 ff. ist zudem eine Sammlung von Psalmen, Lesungen, Gebeten und Liedern für den „Beistand am Sterbebett“ zu finden.

⁶⁸ Als Variante ist eine Umarbeitung des „Commendo te omnipotenti Deo“ (siehe darüber 99 Anm. 42) vorgeschlagen, die am Schluß die wichtigsten Elemente des „Proficiscere“ aufnimmt.

⁶⁹ 63 ff. „Der Beistand in der Sterbestunde“ und 116 ff. „Der Dienst im Trauerhause“; dazu 124 ff. eine sehr reiche Auswahl an Psalmen, Schriftworten, Vermahnungen, Gebeten und Liedern. Die erste Ordnung setzt sich zusammen aus Eingang (Friedensgruß, Vater unser, Bittgebet), Hauptteil (Verkündigung, Lied und Gebet), fakultativen Fürbitten (hier kann die Litanei gebetet werden) und dem ebenfalls fakultativen Valetsegen sowie einem Abschluß. Die zweite Ordnung beginnt mit Gebet (das „Tibi, Domine, commendamus“ wird an dieser Stelle vorgeschlagen) oder Psalm, kann dann den Valetsegen enthalten, worauf Schriftlesung, Lied, Gebet (hier wird nochmals auf die Litanei verwiesen) und Schlußsegen folgen.

⁷⁰ B. Jordahn, EKL 3, 1605 f. verweist darauf, daß der Begriff Valetsegen (von „vale dicere“) mit den Humanisten des 16. Jahrh. in die deutsche Sprache Eingang gefunden hat und für die Bezeichnung der Sterbepreparation überhaupt, bes. aber für die letzten Augenblicke verwendet wurde. In unserer Zeit ist der Begriff durch die Luth. Handreichung neu aufgenommen worden.

Die Luth. Handreichung 71 ff.; 118 f.; 257 f. bietet mehrere Formulierungen dieser Segenshandlung. Die erste lautet: „Es segne dich Gott der Vater, der dich nach seinem Ebenbild geschaffen hat. — Es segne dich Gott der Sohn, der dich durch sein Leiden und Sterben erlöst hat. — Es segne dich Gott der Heilige Geist, der dich zu seinem Tempel bereitet und ge-

Handreichung der Zuspruch des Evangeliums an den Sterbenden ein besonderes Anliegen ist⁷¹, entspricht den Intentionen Luthers und der Bekenntnisschriften und ist bestimmt legitim, sofern, wie es in dieser Agende der Fall ist, das Gebet neben der Verkündigung zu seinem Rechte kommt. Die Handreichung hat auch an die Verunglückten und unter ihnen an die bewußtlosen und die bereits Verschiedenen gedacht, was in unserer Zeit besonders wichtig ist⁷².

Auch die reformierten Kirchen kennen die Bedeutung der Sterbeliturgie. So finden wir in der Kirchenordnung der Kurpfalz von 1563, deren Anliegen ist, die Kranken nicht ohne „Visitation und Tröstung dahinsterven“ zu lassen, ein „Gebet bei den Sterbenden“, in dem der allmächtige, barmherzige Gott und Vater, der Tod und Leben in seinen Händen hält und seinen Sohn für uns in den Tod gegeben hat, um ein erträgliches Ende der Versuchung, um gnädige Linderung der Schrecken des leiblichen Todes, Stärkung mit der Kraft des Heiligen Geistes und

heiligt hat. — Der treue und barmherzige Gott wolle dich durch seine Engel geleiten in das Reich, da seine Auserwählten ihn ewiglich preisen. — Unser Herr Christus sei bei dir, daß er dich beschütze. Der Heilige Geist sei in dir, daß er dich erquickte. — Der + Dreieinige Gott segne und bewahre dich zur Auferstehung des Lebens.“ Vielleicht kommt die dynamische Bewegung des „Proficiscere“ und des „Subvenite“ in der zweiten Form des Valetsegens mit dem in jedem Satz wiederholten: „Zieh hin im Namen . . .“, noch besser zum Ausdruck. Diese beiden Formeln gehen im Wesentlichen auf W. Löhes Agende (Werke 7, 1, 455 f.) zurück.

⁷¹ 63 f. In der Einleitung des Abschnittes „Der Beistand in der Sterbestunde“ steht: „ . . . dem mit Fried und Freud Dahinfahrenden und erst recht dem Angefochtenen und schwer Ringenden muß mit aller Kraft brüderlicher Liebe das Evangelium zugesprochen werden. Aber auch da, wo ein dem Evangelium und der Gemeinde Christi Entfremdeter mit dem Tode ringt, wird der Pfarrer im Dienste der Erbarmung Gottes die Buße zur Vergebung der Sünden und den Trost der Verheißungen und Zusagen Gottes anbieten.“ Die Verkündigung mit Lied und Gebet bildet den „Hauptteil der Andacht“, vgl. oben Anm. 69.

⁷² 85 ff. Schön ist das Eingangsgebet für Verunglückte bei Bewußtsein: (85) „Lieber Bruder, bete mit mir in deinem Herzen: Herr, erbarme dich meiner, vergib mir, wo ich Unrecht getan habe. Tilge meine Schuld, wie auch ich allen vergebe, die an mir schuldig wurden. Ich befehle mich, meinen Leib und Seele und alles in deine Hände. Dein heiliger Engel sei mit mir, daß der böse Feind keine Macht an mir finde.“ Auch an den Fall, daß niemand weiß, ob der Verunglückte der christlichen Kirche angehört, ist gedacht und dafür eine kurze Ordnung vorgeschlagen worden.

74 ff. findet sich die Liturgie des „Krankensegens“. Dieser nimmt altes, meist mit der Krankensalbung verbundenes Gut auf und geht in der Gestalt, die er hier hat, auf W. Löhe zurück; er kann auch als „Sterbeseegen“ verwendet werden. Vielleicht ist diese Verbindung in einer Zeit, da die römisch-katholische Kirche mit gutem Grund ihr Sakrament betont als Krankensalbung und nicht als Letzte Ölung verstehen will (vgl. 55 Anm. 4), nicht eben glücklich.

Aufnahme unseres Geistes in seine Hand gebeten wird, damit wir ihn im ewigen Leben mit allen Engeln und Auserwählten preisen; an dieses Gebet schließen sich das Unser Vater und das Glaubensbekenntnis an⁷³. Im zweiten Helvetischen Bekenntnis wird nach der Mahnung, die Hirten der Gemeinden sollten die Kranken besuchen, bestimmt: „Sie sollen jene trösten, im wahren Glauben stärken und sie wappnen gegen die verderblichen Einflüsterungen des Teufels. Sie sollen auch beim Kranken häusliche Gebete anordnen und, wenn's nötig ist, sollen sie für das Heil des Kranken auch öffentlich im Gottesdienst beten und sorgen, daß er selig aus dieser Welt abscheide.“⁷⁴ Wenn hier auch wenig liturgische Gestaltungskraft spürbar ist, so sind immerhin die entscheidenden Momente der Sterbeliturgie, wie die Bitte um Bewahrung im Kampf gegen den Feind und jene um Aufnahme in die Gemeinde der Engel und Auserwählten, aufgenommen, aber auch der Gemeinschaftscharakter der Feier kommt zum Ausdruck.

Ein getreues Bild der tatsächlich gelebten Volksfrömmigkeit vermitteln die Kirchengesangbücher. In den zahlreichen Ausgaben, die beispielsweise in Bern⁷⁵ vom 17. Jahrhundert an veröffentlicht wurden, findet sich meist auch ein Anhang von Gebeten, darunter hie und da solche um ein seliges Ende, zur allgemeinen Sterbebereitung gedacht, sowie viele Krankengebete, die auf das Sterben ausgerichtet sind⁷⁶. Das Gebet eines Kranken im Kirchengesangbuch von 1699 ist eine eigentliche, freilich recht zusammengedrückte und für unser Verständnis zu individualistisch ausgerichtete Sterbeliturgie: „O starker, allmächtiger Gott, der du bist gnädig und barmherzig, geduldig, von großer Güte und Treu, vergibest Sünde und Missetat, zu dir rufe ich, du wollest mir alle meine Sünde aus Gnaden verzeihen und meine Seele wider alle Anfechtung stärken und erhalten. Komme mir zu Hilfe und stehe mir bei, daß der Glaube in mir nicht wanke, die Hoffnung nicht verzage,

⁷³ Ref. Bekenntnisschriften 213.

⁷⁴ 25 (Ref. Bekenntnisschriften 270).

⁷⁵ Bei dem 1699 zu Bern in der „Hochobrigkeitlichen Druckerei durch Andreas Hügenet“ hergestellten Kirchengesangbuch — „Die Psalmen Davids. Durch Ambrosius Lobwasser in deutsche Reimen gestellt“ — trägt der Katalog der Berner Stadtbibliothek den Vermerk: „Es scheint, diese Ausgabe . . . sei für sämtliche Kirchen der evangelischen Schweiz hergestellt worden, wie umgekehrt Drucker anderer Städte ihre Ausgaben im Blick auf Bern einrichteten.“

⁷⁶ Die meisten dieser Kirchengesangbücher enthalten zudem einen Katechismus (so dasjenige von 1738: „Kleiner Katechismus, das ist ein kurzer und einfältiger Kinderbericht, von den vornehmsten Hauptstücken christlicher Lehr, aus dem größeren Katechismo der Kirchen zu Bern ausgezogen zu Gutem der Jugend — cum gratia et privilegio Magistratus Bernensis“). Gegen Ende des 18. Jahrh. werden die Sterbebereitungs- und Krankengebete im Gebetsanhang ausgelassen.

die Liebe nicht erkalte, menschliche Schwachheit vor Schrecken des Todes nicht versinke. Und wann mein Stündlein kommt, so laß mich im Frieden fahren, denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen, welchen du bereitet hast vor allen Völkern, ein Licht zu erleuchten die Heiden und zum Preis deines Volkes Israel. An diesen Heiland glaube, auf ihn hoffe ich. Ach Herr, laß mich nicht zuschanden werden, denn du bist meine Hilf und Stärke, siehe mich an mit den Augen deiner Barmherzigkeit und wende zu mir deine väterliche Huld durch Jesum Christum, deinen Sohn, der mit seinem Leiden und Sterben uns eine ewige Erlösung erworben hat.⁷⁷

Daneben werden auch am reformierten Sterbebett die Kirchenlieder und hier nun besonders die von der reformierten Kirche bevorzugten biblischen Psalmen in der Fassung des Hugenottenpsalters und in der deutschen Übersetzung Ambrosius Lobwassers je und je ihren Dienst getan haben⁷⁸.

1967 hat die Lausanner Seelsorgehilfe „Le ministère de l'Église auprès des malades“ der reformierten Kirche eine reichhaltige Sterbeliturgie geschenkt⁷⁹, die sich stark an die Lutherische Handreichung anschließt, aber doch ein eigenes, ausgesprochen reformiertes Gesicht hat. Außer Vorschlägen für die Ermahnung und Tröstung und einer Samm-

⁷⁷ 2, 44.

In dem „Gebet eines Menschen, der in eine schwere Krankheit fällt“ des Kirchengesangbuches von 1738, das mit einem Sündenbekenntnis beginnt und dann Bitten in den Schmerzen und für den Fall, daß die Krankheit nicht zum Tode ist, folgen läßt, freut man sich über den durch und durch biblischen Ton des zur Sterbeliturgie werdenden letzten Teiles: „Hast du aber nach deiner göttlichen Weisheit beschlossen, daß ich diese Welt segnen soll, so befehle ich meine Seele in deine Hände, dein heiliger Wille geschehe. Ich weiß doch, daß mein Erlöser lebt und er wird mich hernach aus der Erden auferwecken, und werde darnach mit dieser meiner Haut umgeben werden, und werde in meinem Fleisch Gott sehen, denselben werde ich mir sehen und meine Augen werden ihn schauen und kein Fremder. Ich habe Lust abzuschneiden und bei meinem Herrn Jesu Christo zu sein, welches mir noch viel besser wäre. Darum, hier bin ich, Herr, mache es mit mir, wie es dir gefällt. Verlasse mich nur nicht, damit ich dich nicht verlasse. Bereite meine Seele, daß sie fertig und geschickt sei, in wahren Glauben und ungefärbter Buße von hinnen zu fahren, und in deine himmlische Freude einzugehen. Erhöre mich, o himmlischer Vater, und sei mir gnädig, um Jesu Christi willen, meines einigen Heilandes und Erlösers, der uns dich also hat gelehrt anrufen und beten: Unser Vater . . .“

⁷⁸ Das Kirchengesangbuch war ursprünglich — und wird im Volksmund bis heute so genannt — das Psalmenbuch mit einigen wenigen Festgesängen.

In einer Zeit, da die Psalmen von den andern Liedern zurückgedrängt worden waren, finden wir im „Bernern Gesangbuch, Psalmen, Lieder und Festlieder“ von 1853 eine Reihe von 20 Liedern unter dem Titel „Tod, Gericht und Ewigkeit“.

⁷⁹ 141 ff.

lung von Gebeten für den Sterbenden⁸⁰ findet sich hier eine Segnung, die als letzte Handauflegung der Kirche verstanden wird; es kann sie der Pfarrer, aber auch ein Laie vollziehen⁸¹. Diese Segnung erfolgt nach der Litanei; im Anschluß daran wird ein Gebet mit dem Taufgedächtnis und das an den Sterbenden gerichtete Abschiedswort gesprochen. Für den sich hinziehenden Todeskampf sind drei kurze Formulare vorgesehen. Sie werden durch einige Psalmverse (so einmal Ps. 73, 23 ff.) eingeleitet und lassen eine Reihe von Schriftworten, vor allem aus dem Neuen Testament, folgen; den Abschluß bildet jeweiligen Psalm 31, 6, gefolgt von einem Ruf zu Jesus oder einer Doxologie⁸². Zu Beginn des Abschnittes „Après la mort“ ist eine Commendatio des Verstorbenen an Gott vorgesehen, die sich an das alte Gebet „Tibi, Domine, commendamus“ und den lutherischen Valetsegen anlehnt und gebraucht werden soll, wenn der Pfarrer dem Sterbenden in den letzten Augenblicken nicht persönlich beistehen konnte.

*

Im Anschluß an die Bestandesaufnahme der Feier des Sterbens nach den liturgischen Ordnungen der Vergangenheit und Gegenwart sei nun versucht, die wesentlichen Stücke hervorzuheben, wobei sich die Grundlinien einer in unserer Zeit in der reformierten Kirche zu feiernden Liturgie des Sterbens abzeichnen werden.

Die Bereitung zum Sterben⁸³ wird – nach dem Friedensgruß – durch das große Fürbittegebet eröffnet, das wenn möglich die Form der Litanei

⁸⁰ Vgl. 86 Anm. 54.

⁸¹ Von der Segnung ist 163 gesagt, sie werde „... accomplie dans l'intention de lui (scilicet au mourant) signifier une dernière fois qu'il est membre de l'Eglise de Dieu, appelé avec tous les élus à la résurrection et à la vie éternelle par Jésus-Christ, si du moins il saisit la promesse du Seigneur dans la foi et la repentance.“

⁸² 167 ff. Die „Sprüche, dem Sterbenden vorzusprechen“ des Deutschschweizerischen Gesangbuches 800 sind dafür ein wichtiges Vorbild gewesen.

Gut sind die Vorschläge für die Handlung „auprès de la victime d'un accident“, 135 ff. Dabei heißt es, (135) „en cas d'extrême urgence“ könne mit Jes. 43, 1 b und dem Unser Vater begonnen werden, worauf eine deprekative Absolutionsformel und ein Segenswort folgen; „si la mort intervient, le pasteur peut ajouter: „Donne à ton serviteur, Seigneur, le repos éternel, et que la lumière perpétuelle respiciendisse sur lui.“

⁸³ Es ist hier nicht mehr die Rede vom Sündenbekenntnis und vom Glaubensbekenntnis, da zu wünschen ist, daß sie vor der Sterbestunde ihren Platz gefunden haben; siehe darüber 65 und 84 f. Anm. 47 ff. Sofern dies nicht der Fall gewesen ist oder eine Wiederholung aus seelsorgerlichen Gründen wünschenswert erscheint, sollen Sündenbekenntnis und Glaubensakt in kurzer Form den Gebeten der Sterbeliturgie vorangestellt werden.

Mit Recht kritisiert H. R. Philippeau, Profession den Wegfall des Credos sowohl beim Ritus der Viaticumskommunion als auch in der Commendatio

haben soll, damit sich die Umstehenden und unter Umständen auch der Sterbende selber beteiligen können – Zeugnis für den Gemeinschaftscharakter des Sterbens eines Gliedes der Kirche⁸⁴. Das Litaneigebet – etwa in der Form, die ihm Luther gegeben hat – weiß darum, daß das Sterben einen letzten Kampf gegen den bösen Feind, eine Agonie⁸⁵, darstellt, in dem wir arme Sünder in der Gemeinschaft der Heiligen nur darum bestehen können, weil Christus unser Heiland ist und Gott in ihm sich unser erbarmt. Wo beim Sterbenden und seiner Umgebung die nötige Vertrautheit mit der biblischen Geschichte vorausgesetzt werden kann, darf die Liberalitanei verwendet werden, die zu Gott ruft als dem Befreier von Feind und Gefahr, als der er sich im Verlauf der ganzen Heilsgeschichte gezeigt hat und auch jetzt, da ein neues Sterben in diese Heilsgeschichte eingefügt wird, offenbart⁸⁶.

Nach der Litanei beten wir – vielleicht unter Handauflegung, zum Zeichen, daß, worum wir Gott bitten, wirklich diesem getauften Bruder

animae im *Rituale Romanum* von 1614; er bezeichnet dies als eine Neuerung der italienischen Renaissance. Die nachtridentinische katholische Kirche scheint sich damit abgefunden zu haben, daß die „Sterbesakramente“ erst „in extremis“ gespendet werden, wenn der Sterbende oft zum Bekenntnis des Glaubens nicht mehr fähig ist. Gerade um dieser Gefahr zu entgehen, möchten wir grundsätzlich das Glaubensbekenntnis lieber vor die eigentliche Sterbeliturgie gestellt sehen.

⁸⁴ Siehe darüber 52 Anm. 10 ff.

⁸⁵ A. G. Martimort, *Ordo commendationis* 148 f. macht darauf aufmerksam, daß der griechische Terminus *ἀγών* ursprünglich einfach den Wettkampf und den Kampf überhaupt bezeichnete und in abgeleitetem Sinn zur Bezeichnung der Angst, Unruhe und seelischen Erregung (Luk. 22, 44) verwendet wurde. Das lateinische Wort *agonia* ist eigens zur Übertragung von Luk. 22, 44 gebildet worden; es kommt in der lateinischen Übersetzung der Werke des Irenäus (in einem freilich ganz anderen Sinn) vor. Später ist der Terminus jedoch nicht mehr bezeugt. Erst in den mittelalterlichen Pontificalen wird der bis heute lebendig gebliebene Ausdruck geprägt: „In agone sui exitus.“

Mit diesem Ausdruck wird an die paulinische Redeweise vom geistlichen Kampf erinnert; viele Christen – wir denken insbesondere an die „Heiligen“ – machen die Erfahrung, daß der Satan mit doppelter Macht auf den Sterbenden einstürmt. Darum gehört der Exorzismus wie zur Taufe so zum Sterben; deutlich kommt das im „*Commendo te omnipotenti Deo*“ zum Ausdruck (vgl. 99 Anm. 42). Man denke an Jesu Gebet für die Seinen (Joh. 17, 15) und an des Heilandes eigene Agonie (Mat. 26, 36 ff.).

⁸⁶ A. G. Martimort, *Ordo commendationis* 150 sagt darüber: „La mort du chrétien prend désormais place, dans une vue historique, comme le dernier acte d'une oeuvre de délivrance, commencée aux jours du déluge, dont Noé a été sauvé, précisée avec Abraham qui a été délivré de Ur des Chaldéens, Isaac sauvé du couteau sacrificateur de son père, surtout avec Moïse et son peuple délivré des mains de Pharaon.“ In der Liberalitanei erscheinen eine Reihe der Leitgedanken der traditionellen Osternachtsfeier, in der die Heilsgeschichte commemoriert wird.

persönlich gilt — das „Proficiscere, anima christiana“, sei es in der Form des Valetsegens der Lutherischen Handreichung oder in der Fassung von W. Lotz: „Zieh hin, christliche Seele (besser, mit der Luth. Handreichung: lieber Bruder), aus dieser Welt im Namen Gottes, des allmächtigen Vaters, der dich erschaffen hat; im Namen Jesu Christi, der ein Sohn ist des lebendigen Gottes und für dich gelitten hat; im Namen des Heiligen Geistes, der über dir ausgegossen wurde (oder vielleicht: der dich im Wasserbad der Taufe geheiligt hat). Zieh hin zum Berge Zion, zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem, zur Menge vieler tausend Engel und Erzengel, zur Wolke der Zeugen und Märtyrer, zu den Propheten und Patriarchen, zu den Aposteln und Evangelisten, zu der unübersehbaren Schar aller Heiligen und Seligen. Zieh hin zum Paradiese Gottes und wohne im Frieden.“⁸⁷ Wenn wir anstatt „Seele“ lieber „Bruder“ sagen, ohne den Begriff Seele freilich grundsätzlich abzulehnen, dann geschieht das, um einem falschen, spiritualistischen Verständnis der christlichen Hoffnung nicht Vorschub zu leisten⁸⁸. Die Entlassung im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes ist die Replik auf die trinitarische Taufe⁸⁹. Sehr schön bringt dieses Gebet zum Ausdruck, daß der Auszug aus dieser Welt im Namen des dreieinigen Gottes nicht eine Reise ins Niemandsland ist, sondern ein Passa, ein Durchgang, dessen Ziel die Stadt des lebendigen Gottes ist, wo wir in Gemeinschaft mit den Engeln und allen Heiligen leben werden.

⁸⁷ W. Lotz, Seelsorgegänge 37 und Luth. Handreichung 72 (vgl. 105 f. Anm. 70).

⁸⁸ Vgl. dazu 24 Anm. 14 und 212 Anm. 8. Zum Problem siehe W. Uhsadel, Seelsorge 26 ff., der die Bedeutung des Begriffes der Seele in der biblischen Anthropologie zu klären versucht und sagt: (31) „. . . das Wort Seele (bezeichnet) jenes innere Spannungsfeld des Menschen, in dem die Integration des ganzen Menschen sich ereignet und zwar derart ereignet, daß unmittelbar erfahrbar wird, daß der Mensch eben nicht bloß eine Bündelung von Geistigkeit und Körperlichkeit ist.“ Vielleicht wird Uhsadel mit seiner Voraussage Recht bekommen: (26) „Die Animosität, mit der man in der heutigen Theologie den Begriff Seele zu diskreditieren sucht, wird man in einigen Jahrzehnten nur noch mit Verwunderung betrachten . . .“

⁸⁹ A. G. Martimort, *Ordo commendationis* 157: „Toute la liturgie de la terre est invocation trinitaire. Les trois personnes divines sont nommées dans l'anaphore eucharistique; le baptême est donné au nom du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. Acte éminemment liturgique et par surcroît nouveau baptême, la mort du chrétien sera également placée sous le signe de la Trinité: ‚Proficiscere . . .‘ Ce texte est en quelque sorte le point culminant de la commendatio animae. Il est la réplique exacte du geste que le prêtre avait fait sur la piscine baptismale . . . de l'ordre de la grâce il (scil) le fidèle) entre dans celui de la gloire. Aveugle-né, il avait trouvé la lumière de la foi en descendant dans les eaux du baptême; mais c'était ‚per speculum in aenigmate‘; en laissant son corps descendre dans sa tombe, il verra face à face et connaîtra.“

Als Variante zum „Proficiscere“ kommt ein anderes Gebet der Tradition in Frage, das „Commendo te omnipotenti Deo“, in dem von der Rückkehr zum Schöpfer⁸⁰, wie sie sich im Sterben des Mose ereignet hat, und vom Kampf gegen Satan geredet wird⁸¹; auch der Schar der Märtyrer, die den Sterbenden aufnehmen sollen, wird hier gedacht. Freilich sollte dies Gebet aus der Einzahl (Commendo) in die gemeinschaftliche Form der ganzen Liturgie übertragen und wohl gekürzt werden.

Wenn jetzt nicht zur Commendatio übergegangen werden muß, weil der Tod unmittelbar bevorsteht oder schon eingetreten ist, kann die langsame und andächtige, der Meditation Zeit lassende Verlesung der Passionsgeschichte des Heilandes nach einem der vier Evangelisten hilfreich sein. Selbst der Sterbende, der scheinbar unbeteiligt daliegt, erlebt oft in unglaublich intensiver Weise, was um ihn herum geschieht; so ist es wichtig, daß diese letzte Wartezeit in rechter Weise ausgefüllt wird⁸². Natürlich geht es bei der Passionslesung nicht einfach um Trostspenden in psychologisierendem Sinn durch den Hinweis auf das Leiden Christi, sondern um den Ausdruck der realen Heilstatsache, daß hier ein Getaufte nun auch leiblich in den Tod Christi hineinstirbt und mit seinem erlösenden Leiden vereinigt wird. Wir bringen uns selber dem Herrn, der für uns Gottes Lamm geworden ist, zum Opfer dar⁸³.

⁸⁰ Nach dem Text des Gebetes im R R VI, VII lautet der betreffende Abschnitt: „ . . . ut, cum humanitatis debitum morte interveniente persolveris, ad auctorem tuum, qui te de limo terrae formaverat, revertaris.“ A. G. Martimort, *Ordo commendationis* 155 sagt dazu: „La belle formule, et de quelle vue optimiste elle est pleine! La mort n'est pas une destruction, mais la fin d'un exil et d'une séparation; elle n'est plus un châtement, mais l'homme d'adoration de la créature à son créateur.“

⁸¹ Nach R R VI, VII: „Cedat tibi teterrimus satanas cum satellitibus suis: in adventu tuo, te comitantibus angelis, contremiscat, atque in aeternae noctis chaos irruane diffugiat. Exurgat Deus, et dissipentur inimici eius: et fugiant qui oderunt eum, a facie eius. Sicut deficit fumus, deficiant: sicut fluit cera a facie ignis, sic pereant peccatores a facie Dei: et iusti epulentur, et exsultent in conspectu Dei. Confundantur igitur et erubescant omnes tartareae legiones, et ministri satanae iter tuum impedire non audeant.“

⁸² Ministère auprès des malades 167: „Dans une longue agonie, alors même qu'il semble ne plus entendre ceux qui l'entourent, un mourant peut percevoir encore tout ce qui est dit à son chevet. Il est bon alors que les dernières paroles qu'il emporte avec lui ne soient pas des paroles humaines, ni l'expression du désarroi ou de l'affliction des siens, mais des paroles de Dieu. Ces mêmes paroles, prononcées à haute voix pour tous les présents et en leur nom, aideront chacun à ne pas profaner ces heures de l'agonie par une agitation vaine, mais à les vivre dans la communion du Christ et dans la foi en ses promesses.“

⁸³ A. G. Martimort, *Ordo commendationis* 146 f.: „Joyeuse ou austère, triomphante ou pénitente, la mort du chrétien doit être offerte au Seigneur

So kann die Passionslesung durch die Versikel abgeschlossen werden: „V/Wir beten dich an und preisen dich, Christus. R/Denn durch dein heiliges Kreuz hast du die Welt erlöst.“⁹⁴

Nachdem Simeon vor dem Ende sein Canticum gesungen und Christus bis ans Kreuz Psalmen gebetet hat, darf an unserem Sterbebett die Liturgie von der Passionslesung ins Psalmgebet übergehen, wie denn die Psalmen überhaupt in besonderer Weise geeignet sind, der Meditation nach der Schriftlesung zu dienen. Sicher kann man hier an die verschiedensten Psalmen denken, besonders sinnvoll ist aber wohl die Verwendung des österlichen Liedes Ps. 118⁹⁵. Gerne wird man anstelle des biblischen Wortlautes das reformierte Psalmlied lesen oder besser noch singen⁹⁶. Auch eines der lutherischen Sterbelieder könnte an dieser Stelle seinen Dienst tun.

Eine Oration soll Psalm oder Liedgebet zusammenfassen und die Sterbereitigung abschließen. Der anbetende Dank für das Opfer des Herrn und unsere Teilhabe an der so erworbenen Erlösung mögen hier ausgesprochen werden, ebenfalls Angst und Not des Sterbens und Wartens auf den Tod. Wir denken an ein Gebet der Lausanner Seelsorgehilfe, das einen ausgeprägten Passacharakter trägt: „Seigneur, Dieu éternel, aie pitié. Ecoute ma supplication et viens à mon secours, car toute mon espérance est en toi. Rédempteur du monde, ô Christ, viens au-devant de moi, et conduis-moi à travers la sombre vallée, jusque dans ton Royaume céleste.“⁹⁷ Aber vielleicht ist gerade hier im besondern der Ort, wo neben dem im voraus festgelegten das freie Gebet,

en toute lucidité et conscience, et offerte par l'Eglise même. C'est le sens précis de la commendatio animae . . . Le chrétien, identifié à son Maître dans le baptême, meurt comme lui et offre le même sacrifice . . .“

⁹⁴ Mit diesen Vers wird die Passionslesung nach dem R R VI, VII abgeschlossen.

⁹⁵ A. G. Martlmort, *Commendatio animae* 151 zeigt, wie die österliche Gemeinde dieses Lied des nachexilischen Gottesvolkes im Blick auf einen sterbenden Bruder aufnehmen kann: „A l'ultime instant de sa vie, il entend l'Eglise changer sa tristesse en joie, cesser d'implorer pour s'abandonner au triomphe.“

H. J. Kraus, *Psalmen* 2, 802, 809: „Der 118. Psalm gehört . . . In den Bereich der Torliturgien . . . Beim Eintritt in den Tempelbezirk ist von jedem Kultheilnehmer eine Loyalitätserklärung abzulegen. . . . Es soll . . . darauf hingewiesen werden, daß das Danklied des einzelnen mit seinen zurückblickenden Notschilderungen, Vertrauensäußerungen und Bekenntnissen zur wirksamen Hilfe Jahwes eingefügt und verankert ist in der Liturgie der Festgemeinde.“

⁹⁶ Vgl. 47 Anm. 80.

⁹⁷ *Ministère auprès des malades* 154. Man könnte auch an die Oration des R R VI, VII „Deus, qui pro redemptione mundi“ denken, die durch die Rubrik eingeführt wird: (6) „Oratio ad Dominum Jesum Christum de singulis articulis passionis eius, dicenda a moriente vel ab alio pro eo.“

das, um die Liturgie gesund zu erhalten, immer auch zu seinem Recht kommen muß, sinnvoll ist. Es kann in direkter, persönlicher und konkreter Weise das Anliegen des Augenblicks vor Gott bringen — ist dabei freilich etlichen Gefahren ausgesetzt, die in geistlicher Nüchternheit und mit liturgischer Sorgfalt gemieden werden sollen⁹⁸.

Wo das Fassungsvermögen des Sterbenden sehr beschränkt ist — sei es wegen großer Schwäche oder ungenügender geistlicher Vorbereitung auf diese Stunden —, kann das langsame Vorsprechen einiger ausgewählter alt- und neutestamentlicher Worte, die die Verheißung des Evangeliums zusagen, die Passionslesung ersetzen. Leicht zugängliche Psalmverse — etwa aus Psalm 38 oder 73 — und ein ganz kurzes Gebetswort mögen ihnen folgen: „In deine Hände befehle ich meinen Geist, du erlösest mich, du getreuer Gott. Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!“⁹⁹ Nochmals sei an das Lied, ein Psalmlied oder ein anderes, erinnert.

Warum nicht dürfte dem evangelischen Christen bei seinem Sterben — vielleicht im Anschluß an die Passionslesung — ein Kreuz in die Hand gegeben und nachher gut sichtbar in seiner Nähe aufgestellt werden¹⁰⁰? Oder soll, einer noch viel älteren Tradition folgend, der Sterbende sich selber mit dem Kreuz bezeichnen oder von seinem Pfarrer oder einem andern Bruder damit bezeichnet werden¹⁰¹? Wir denken an das kleine, auf die Stirne gezeichnete Kreuz¹⁰². Beides kann zu einer bedeutsamen seelsorgerlichen Hilfe und zu einem Zeugnis dafür werden, in welchem Zeichen hier gestorben wird.

Werden die Gebete in der Agonie nur bei Patienten, die bei Bewußtsein sind, gebetet oder haben sie ihren Sinn ebenso bei Besinnungslosen,

⁹⁸ Vgl. die sehr gute „Anleitung zum freien Beten“ der Luth. Handreichung 270 ff.

⁹⁹ Ps. 31, 6; Apg. 7, 59. Diese beiden Schriftworte bilden im Deutschschweizerischen Gesangbuch 800 den Abschluß der „Sprüche, dem Sterbenden vorzusprechen“.

¹⁰⁰ Der freilich bereits am Anfang des Ordo commendationis stehende Hinweis des R R VI, VII, 2 sagt dazu sehr schön: „Postea Salvatoris nostri crucifixi imaginem aegroti osculandam praebet, verbis efficacibus eum ad spem aeternae salutis erigens, ipsamque imaginem coram eo ponit, ut, illam aspiciens, salutis suae spem sumat.“ Das R R VI, II, 14 redet bereits im Zusammenhang mit der Krankensalbung vom Kreuz.

Das Kreuz am Sterbebett wird schon im 11. Jahrh. von Ulrich, *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii* 3, 28 (MPL 149, 770) erwähnt.

Siehe darüber L. Gougaud, *Mort du moine* 287 f.; vgl. Maertens-Heuschen, *Sterbeliturgie* 55.

¹⁰¹ Siehe dazu die aufschlußreiche Arbeit von C. Vogel, *Signation*. Dort (42; 44 ff.) wird auch die wesentliche Verbindung der Bekreuzigung mit der Tauffeier unterstrichen.

¹⁰² C. Vogel, *Signation* 49: „La signatio, à l'origine, se faisait en traçant une petite croix, principalement sur le front . . .“

die kein Zeichen des Verstehens und Mitgehens mehr geben? Als evangelische Christen, die sich vor allem bloßen Ritualismus in acht zu nehmen gewohnt sind, neigen wir sicher zunächst eher dazu, die Liturgie des Sterbens nur mit wirklich bewußt betenden Kranken zu feiern. Doch ist dieser Beschränkung etwas Formalistisches und nicht weniger etwas Individualistisches eigen. Wer will entscheiden, welcher Sterbende nun wirklich in nichts mehr mitbeten kann, und warum sollen die Umstehenden, die Brüder des Dahingehenden und sein Hirte, nicht noch mit ihm und für ihn, in gewissem Sinne stellvertretend, beten, wenn er selber äußerlich gesehen dazu nicht mehr imstand ist? Sollte nicht, wenn der Sterbende das Bewußtsein verloren hat, das fürbittende Gebet der Kirche gerade erst recht bedeutsam sein? Es ist hier wohl zu bedenken, daß die traditionelle Liturgie den Dahingehenden bis zum Augenblick, in dem das Grab geschlossen wird, in der zweiten Person anredet und ihn selber reden läßt¹⁰³. So meinen wir, daß man es zwar wagen sollte und bei vorbereiteten Christen auch wagen darf, die Agoniegebete möglichst frühzeitig mit dem sich noch bei Bewußtsein befindenden Sterbenden zu sprechen, daß aber kein Hindernis besteht, die gleiche Liturgie dann zu gebrauchen, wenn ein bewußtes Mitgehen des sterbenden Bruders nicht mehr feststellbar ist¹⁰⁴.

Der zweite Teil der Sterbeliturgie, die große Commendatio, kann im Augenblick des Abscheidens oder unmittelbar danach gefeiert werden. Oft haben ja der Sterbende und die Umstehenden in den letzten Augenblicken zu nichts anderem die Kraft denn zur Anrufung des Namens Jesu, nach dem Vorbild des Stephanus¹⁰⁵.

Die Commendatio wird mit dem Responsorium „Subvenite, sancti Dei“ eröffnet, das, wie das Sanctus der Eucharistiefeyer, die Gemeinschaft zwischen der irdischen und der himmlischen Kirche im Dienst vor Gott zum Ausdruck bringt; der Sterbende wird, wie es schon das „Proficiscere, anima christiana“ sagte, von einer Gemeinde entlassen und von der andern aufgenommen, um von ihr vor das Angesicht des Höchsten geleitet zu werden. Natürlich ist es schön, wenn das „Subvenite“ als Responsorium gebetet werden kann, im Wechsel zwischen dem Pfarrer, dem Diakon oder dem Hausvorstand und den übrigen, man darf ihm aber auch die Form des von einem einzelnen zu sprechen-

¹⁰³ Siehe 169 Anm. 19.

¹⁰⁴ So urteilt in dieser Sache auch die Luth. Handreichung 347.

¹⁰⁵ So sehen es R R VI, VIII, 1 und auch B. Jordahn, Begräbnis 67 vor, der erklärt: „Der Augenblick des Sterbens selbst soll der Anrufung des Namens Jesu gehören. Damit wird der Sterbende auf den Erlöser allein hingelenkt.“

den Votums geben, wie W. Lotz es vorsieht: „Kommt herbei, ihr Engel des Herrn, eilt zu Hilfe, ihr Diener Gottes. Empfängt die scheidende Seele und tragt sie empor vor das Angesicht des Höchsten. Es nehme dich gnädig auf Christus, der dich gerufen, und seine Engel mögen dich geleiten in sein ewiges Reich.“¹⁰⁷ Mit dem „Subvenite“ gehört die Oration „Tibi, Domine, commendamus“ zusammen, die unter Nennung des Taufnamens den dahingehenden Diener mit der Bitte um Austilgung seiner aus menschlicher Schwachheit begangenen Sünde dem Herrn kommandiert¹⁰⁷. „Simul iustus et peccator“: aufgrund seiner im Glauben festgehaltenen Taufe sind wir des Heiles unseres Bruders gewiß und bitten zugleich demütig um Gnade für einen Sünder.

Ein Psalmgebet¹⁰⁸ wird hier folgen. Man könnte dazu den an dieser Stelle traditionellen, freilich nicht ganz leicht zugänglichen österlichen Psalm 114 oder vielleicht eher den eschatologischen Rückkehrpsalm 126¹⁰⁹ wählen.

Das Schlußgebet kann Ausdruck des Schmerzes und der Klage der Zurückbleibenden sein, Gefühle, aus denen wir uns erheben, um Gottes Barmherzigkeit anzurufen: die Präfation „Diri vulneris“¹¹⁰; so tönte etwa der Schrei des Elisa. In andern Fällen wird man ein einfaches und nüchternes Kollektengebet sprechen, wie sie sich am Schluß des dominikanischen Ritus finden¹¹¹.

Es mag überraschen, wenn nun einfach auf die traditionellen Gebete zurückgegriffen und nicht auch Neues ins Auge gefaßt wird. Aber sind

¹⁰⁶ Seelsorgeagende 39.

¹⁰⁷ W. Lotz, Seelsorgeagende 39 gibt eine gute deutsche Fassung dieser Oration, freilich unter Weglassung des Taufnamens: „Wir befehlen dir, o Herr, die Seele dieses entschlafenen Bruders, erwecke ihn zum Leben in deinem Lichte. Was immer er aus menschlicher Schwachheit in der Zeit seines Lebens gestündigt hat, das wollest du austilgen in deiner großen Barmherzigkeit. Durch.“

¹⁰⁸ H. R. Philippeau, Ressourcement 380 vermittelt den Text einer schönen und das „Subvenite“ nochmals aufnehmenden Antiphon: „Chorus angelorum te suscipiat, et in sinu Abrahae, ibi te collocet, ut cum Lazaro, quondam paupere, aeternam habeas requiem.“ Dieser Leitvers könnte das Psalmgebet einrahmen.

¹⁰⁹ Man könnte daran denken, die Liedfassung dieses Psalmes zu gebrauchen, die Wilhelm Vischer geschaffen hat (Deutschschweizerisches Gesangbuch Nr. 35). Eine weitere Möglichkeit wäre die Verwendung von Ps. 136.

¹¹⁰ Vgl. 97 Anm. 34.

¹¹¹ Eine der drei im Processionarium 185 f. zu findenden Kollekten lautet: „Partem beatae resurrectionis obtineat, vitamque aeternam habere mereatur in caelis: Per te, Jesu Christe, Salvator mundi. Qui.“

Auch der Anfang des „Commendamus tibi, Domine“ könnte hier verwendet werden; siehe darüber 99 Anm. 43.

wir nicht der liturgischen Tradition zu großem Dank verpflichtet? Wir dürften sie in keinem Fall leichtsinnig beiseite schieben, weil sie Ausdruck unserer Gebetsgemeinschaft mit den Vätern ist und ebenso ökumenische Bedeutung hat, ganz zu schweigen von ihren übrigen, oft unterschätzten Werten.

Vor allem jedoch stellen wir fest, daß der Tod in der Gegenwart sogar in bezug auf das liturgische Leben „verdrängt“ wird. Es finden sich in den neueren Gebetssammlungen wenig Gebete zum Sterben, die als Beitrag unserer Zeit angesprochen werden könnten¹¹². So werden wir uns vorläufig mit dem ererbten Gut begnügen müssen. Vielleicht wird uns aber gerade im Umgang mit ihm ein Neues geschenkt werden, was im Blick auf die Bedürfnisse der Seelsorge in unserer Zeit nicht nur wünschenswert, sondern nötig wäre.

Die Feier der Sterbeliturgie mag mithelfen, vor allen Menschen und vor dem Sterbenden selber zu bezeugen, daß das Wort des hl. Laurentius für einen jeden getauften und im Glauben lebenden und sterbenden Christenmenschen gelten darf: „Meine Nacht ist ohne Finsternis, denn alles erstrahlt im Licht.“¹¹³

¹¹² In H. und Th. Schulze, Ruf nach drüben, einem zeitgenössischen „Gebetbuch für Christen in der Welt“, findet sich auf den über zweihundert Seiten mit zum Teil recht guten Gebeten ein einziges „Vor dem Sterben“. Leider vermag aber auch dieses nicht recht zu befriedigen, da es ausschließlich auf den einzelnen zugeschnitten ist (wobei fraglich scheint, ob dieser einzelne vor dem Sterben wirklich so beten kann und will), und zudem bloß die eine, die dunkle Seite des Sterbens ins Auge faßt. Es lautet: (121) „Herr, wenn jetzt die letzte Dunkelheit mich überfällt und ich nicht mehr denken kann vor großer Angst, dann denke du an mich und reiche mir deine Hand über den Abgrund. — Wenn es dein Wille ist, daß ich von dieser Krankheit nicht mehr aufstehen soll, so geleite du mich durch den Tod. Mache mich willig zu sterben. — Herr, Ich merke, wie mein Glaube wankt vor diesem letzten Ansturm der dunklen Mächte. Erhalte mir durch den Heiligen Geist die Gewißheit, daß du jenseits der Finsternis auf mich wartest.“ Außer diesem Gebet finden sich in der gleichen Sammlung noch eines (120) „für eine gesegnete Sterbestunde“, ein allgemeines Sterbepreparationsgebet ohne direkte Verbindung mit der Todesstunde, und ein Gebet (122) „für die Verstorbenen“.

In einer Gebetssammlung wie der von F. Pawelzik, Ich liege auf meiner Matte, werden alle möglichen Lebenssituationen ins Auge gefaßt, vom Sterben ist jedoch nicht die Rede.

Ein interessanter, wenn freilich auch nicht im engeren Sinn liturgischer Beitrag unserer Zeit ist die Meditation eines Krebskranken „auf dem Heimweg“ vom Arzt, von D. Head, Beten für Anfänger 73 ff.

¹¹³ L. Gougaud, Mort du moine 300 sagt vom Sterben einiger Mönche der Vergangenheit: „Humbles et conflatants, ces grands moines, mûrs pour le ciel, s'en allaient ainsi dans la paix et dans la lumière. La pensée du compte à rendre au souverain Juge, n'était, certes, pas absente de leurs dernières préoccupations, mais cette pensée ne les troublait pas au point

5. Nach dem Verschneiden

Vielleicht wird in dieser Phase, zu der in so vielen und verschiedenen Kulturen und Religionen die Totenklage¹ und allerlei Bräuche gehören, die mit der Traurigkeit und wohl mehr noch mit der bewußten oder unbewußten Furcht vor dem Tod und dem Toten oder seiner Seele zusammenhängen², das Neue des christlichen Sterbens in besonderer Weise greifbar³.

Indem wir dem im Herrn Verstorbenen die Augen schließen, denken wir daran, daß er, wie der Psalmist (Ps. 4, 9) sagt, im Frieden einschlafen darf⁴. Die Waschung des Leichnams ist Hinweis auf die Taufe, das „Bad der Wiedergeburt“, in dem wir von aller Sünde gereinigt

de leur faire oublier la miséricorde divine. Ils attendaient donc en paix l'heure marquée par Dieu. Leur sérénité, au seuil de l'éternité, fait penser à la parole de S. Laurent: „Mea nox obscurum non habet, sed omnia in luce clarescunt.“

¹ Wir finden im AT und NT eine ganze Reihe von Trauerbräuchen bezeugt, welche Israel ohne Zweifel mit seiner heidnischen Umwelt teilte. Siehe darüber R. Martin-Achard, *Mort-résurrection* 27 ff. und W. Corswant, *Archéologie* 110 f., der sagt: „Il s'agit souvent de survivances d'un lointain passé, à mettre en rapport, sans doute, avec le culte des morts.“ Dabei ist zu denken u. a. an das Zerreißen der Kleider (1. Mos. 37, 34; 2. Sam. 1, 2. 11), wie heute noch die Frauen gewisser Araber bei deren Tod die Kleider bis zum Gürtel zerreißen; die blutigen Einschnitte, die man sich beibrachte (Jer. 16, 6) und die das alttestamentliche Gesetz zu verbieten suchte (3. Mos. 19, 28); die organisierte Totenklage (Mat. 9, 23), entsprechend der ägyptischen Institution der Klageweiber (siehe das bei Corswant reproduzierte Grabgemälde aus dem 13. Jahrh. v. Ch. mit ägyptischen Klageweibern).

Wichtig ist der von Martin-Achard, a.a.O. 28 im Gefolge A. Bertholets gemachte Hinweis, daß man in der Deutung dieser Trauerbräuche äußerst vorsichtig sein müsse. Das legen auch die Erkenntnisse der Psychoanalyse nahe.

² W. Corswant, *Archéologie* 179 bemerkt zu den Einschnitten aus Trauer, daß sie vielleicht ursprünglich bestimmt gewesen seien, „à offrir du sang au mort pour établir la communion avec son âme ou pour le fortifier“.

R. Martin-Achard, *Mort-résurrection* 30: „Les parents ferment les yeux et la bouche du défunt, sans doute pour empêcher l'esprit du mort de s'échapper par quelque ouverture et d'aller se réfugier dans un ustensile mal fermé (Nb. 19, 15).“

C. Andresen, Bestattung verweist auf die animistischen Wurzeln des Totenbrauchtums der Antike und legt großes Gewicht auf das Fortleben dieser Vorstellungen in der christlichen Kirche. Vgl. 287 f. Anm. 2.

³ Siehe dazu 49 Anm. 4 f.

⁴ „In Frieden schlaf ich, sobald ich liege . . .“ übersetzt H. J. Kraus, Psalmen 1, 30; vgl. 34 f. Das heißt zunächst einfach, daß der in allen Anfechtungen bei Gott Geborgene von schlafloser Unruhe verschont bleibt. Schlaf und Tod liegen aber für biblisches Denken so nahe beieinander, daß wir den Psalm, der in der kirchlichen Tradition zur Komplet gebetet wird, sehr wohl auch auf die Todessituation beziehen dürfen.

worden sind, um unbefleckt vor dem Herrn erscheinen zu dürfen (Tit. 3, 4 ff; Eph. 5, 25 ff.). Wie ein Neophyt wird darauf der verstorbene Christ bekleidet, mit einem weißen Gewand, das an das Taufkleid erinnert, oder mit der Tracht seines geistlichen Standes⁵. Wir alle haben „Christus angezogen“ in der Taufe auf seinen Namen (Gal. 3, 27), und „wer überwindet, der wird mit weißen Kleidern angetan werden“ (Off. 3, 5)⁶. Natürlich verstehen wir das nicht als irgendwie heilsvermittelndes Geschehen⁷, doch darf es, wie alles, was Christen tun, seine geistliche Bedeutung und damit liturgischen Charakter haben. Darum auch werden die Brüder bis zum Augenblick des Begräbrisses betend bei der Leiche warten.

Ob sich jedoch die Beschäftigung mit einem Leichnam für die Gemeinde, die den Blick nicht zurück, sondern auf die Zukunft des Reiches Gottes richten soll (Luk. 9, 62), tatsächlich geziemt? Wir werden im zweiten Teil unserer Untersuchung diesem Problem nachzugehen Gelegenheit haben⁸ und erinnern hier bloß an die Salbung Jesu in Betha-

⁵ Daß der Pfarrer in seinem Talar und die Diakonisse in ihrer Tracht begraben werden, scheint uns normal zu sein. Es wäre aber vielleicht noch selbstverständlicher, wenn die kirchlichen Gewänder einen etwas mehr österlichen Charakter — und damit Taufcharakter — hätten, als etwa der schwarze Talar.

⁶ Es gilt hier dasselbe, was in der Règle de Taizé 19 vom weißen Chorgewand gesagt wird, das die Brüder zum Gottesdienst tragen: „La robe d'office est là pour nous rappeler que tout notre être a été revêtu par le Christ. Elle est encore un moyen d'exprimer autrement que par la parole, la louange du Seigneur.“

⁷ Freilich sind die Christen der alten Kirche gerade diesem Mißverständnis verfallen. Siehe darüber H. R. Philippeau, *Toilette* 71; *Agenda mortuorum* 64: „Le rite baptismal va se trouver renouvelé en quelque sorte sur le cadavre par l'ablution aussi rituelle que nécessaire. Une foule de chrétiens mal informés croyaient cette ablution indispensable et lui attribuaient, pour obtenir le repos de l'âme, une manière de valeur sacramentelle.“

Die Schrift Augustins, *De cura pro mortuis gerenda* (CSEL 41, 619 ff.), deren Hauptthema die Beantwortung der von Paulinus von Nola gestellten Frage über das Begräbnis in Märtyrerheiligtümern ist, wendet sich gegen die populäre Überschätzung der Bestattungssitten. Augustin gibt zu bedenken: (3, 5) „. . . si ea quae sustentandis viventibus sunt necessaria . . . quanvis cum gravi afflictione desint, non frangunt in bonis perferendi tolerantique virtutem nec eradicant ex animo pietatem, sed exercitatum faciunt fecundiores: quanto magis, cum desunt ea, quae curandis funeribus condendisq; corporibus defunctorum adhiberi solent, non efficiunt miseros in oculis plorum sedibus iam quietos!“ Mit Bezug auf die Märtyrer von Lyon meint er sogar, Gottes Absicht sei gewesen: (6, 8) „. . . ut discerent christiani in confitendo Christum, dum contemnunt hanc vitam, multo magis contemnere sepulturam.“

⁸ Siehe 147 ff.

nien (Mark. 14, 3 ff.). Entgegen der Meinung etlicher, es hätte nun etwas für die Armen getan werden müssen, bestätigt Jesus der Frau, die ihm die kostbare, echte Nardensalbe über das Haupt gegossen hatte, sie habe eine „schöne Tat“ an ihm getan, indem sie seinen Leib zum voraus für das Begräbnis gerüstet⁹. So meinen wir, unsere Sorge für den Bruder nach dem Verscheiden und in Erwartung des Begräbnisses sei ein legitimes Tun der Kirche.

Im Anschluß an die Bräuche von Juden und Heiden haben die Christen des Altertums den Leichen Augen und Mund geschlossen, sie dann gewaschen und in weiße Leinen gehüllt¹⁰. Bei den in Ägypten lebenden Gläubigen wurde offenbar hier und dort die Einbalsamierung nach Landessitte geübt¹¹. Wie die Bibel das von den Juden berichtet (Joh. 19, 39 f.), behandelte man christliche Leichen mit aromatischen Kräutern und Salben¹², zudem wurden ihnen etwa immergrüne Blätter wie Lorbeer und Epheu als Zeichen des Lebens beigelegt¹³, jedoch nicht die von den Heiden gebrauchte Zypresse, die als Bild des dauernden Todes galt. In späterer Zeit wurden Jungfrauen bekränzt, ursprünglich widerstrebte jedoch die Sitte der Bekränzung den Christen, weil sie mit dem Götzendienste in Verbindung stand¹⁴.

⁹ Der Hauptskopus dieser Perikope ist zwar sicher nicht das uns beschäftigende Problem. Es geht hier, wie P. Bonnard, *Matthieu 372* meint, wohl vielmehr um folgendes: „... tant que le Christ est là, et surtout le Christ souffrant, tout acte d'amour ou d'adoration (messianique) à son égard est plus urgent que les aumônes aux pauvres.“ Immerhin aber ist dieser „acte d'amour ou d'adoration“ im konkreten Fall, wie Jesus ausdrücklich feststellt, ein Salben des Leibes zum Begräbnis.

¹⁰ Siehe dazu und zum Folgenden Rietschel-Graff, *Liturgik 757 f.*, wo etliche Belegstellen angeführt werden.

Dionysius von Alexandrien erzählt nach Eusebius, *Kirchengeschichte 7, 22, 9* (Schwartz 291) vom Verhalten der Christen bei einer Pestepidemie: „Wenn sie die Leiber der Heiligen auf ihre Arme und ihren Schoß genommen, ihnen die Augen zgedrückt und den Mund geschlossen, sie auf die Schulter geladen und unter herzlichen Umarmungen nach Waschung und Bekleidung bestattet hatten, erfuhren sie kurz darauf dieselben Dienstleistungen, wobei die Überlebenden stets an die Stelle derer traten, die vorausgegangen.“ Prudentius, *Cathemerinon 10, 49 f.* (MPL 59, 880): „*Candore nitentia claro praetendere lintea mos est.* . .“

¹¹ Siehe darüber Athanasius, *Antoniusleben 90* (MPG 26, 968 f.).

¹² Tertullian, *De resurrectione mortuorum 27, 5* (CCL 2, 956); Prudentius, *Cathemerinon 10, 51 f.* (MPL 59, 880).

¹³ Gregor von Tours, *De gloria confessorum 84* (MPL 71, 892).

¹⁴ Minucius Felix, *Octavius 38* (MPL 3, 356): „*Sane, quod caput non coronamus ignoscite. . . . Nec mortuos coronamus. Ego vos in hoc magis miror, quemadmodum tribuatis exanimi, aut non sentienti, facem, aut non sentienti, coronam. . .*“ Vgl. Tertullian, *De corona 10* (CCL 2, 1053 ff.).

Auf die Bekränzung der Jungfrauen spielt Gregor von Nyssa, *Leben der Makrina* (MPG 46, 989) an.

Die römischen Sakramentare lassen erkennen, daß einst eine ausgebildete Liturgie für die Sorge am Leichnam bestanden hat; die ausdrücklichsten Formeln zur Waschung und Bekleidung sind im ältern Gelasianum erhalten¹⁵. Die klösterlichen Gewohnheiten des 9. bis 11. Jahrhunderts vervollständigen das Bild jener Ordnung¹⁶. Freilich wurde bereits ums Jahr 1000 die Herrichtung des Leichnams während des Gebetes der *Commendatio* vorgenommen; auch versammelte sich jetzt die Ortsgemeinde nicht mehr zur Agonie eines Bruders¹⁷. Damit ist der Prozeß der Trennung zwischen den materiellen Handlungen und dem Gebet eingeleitet worden, der in der Gegenwart durch die konsequente Isolierung des Sterbegeschehens vom Leben noch verschärft wird¹⁸. Für die liturgischen Bücher hatte das eine Vermengung des Formulars der

¹⁵ 3, 91 (Mohlberg 234 ff. [Nr. 1607 ff.]) „*Orationes post obitum hominis*“, gefolgt von der „*Commendatio animae*“. Die Formeln werden in fortlaufendem Text geboten. H. R. Philippeau, *Toilette* 74 meint jedoch dazu: „... il est cependant vraisemblable que leur vraie leçon soit litanique et entrecoupée d'Amen...“ Siehe auch Philippeau, *Agenda mortuorum* 64.

Vgl. Sakramentar von Rheinau 2, 267 (Hänggi 168 ff. [Nr. 1331 ff.]).

¹⁶ H. R. Philippeau, *Toilette* 72; L. Gougoud, *Mort du moine* 294 ff., wo viele Belegstellen aus klösterlichen Dokumenten genannt werden.

¹⁷ H. R. Philippeau, *Toilette* 74; *Agenda mortuorum* 64.

¹⁸ Aufschlußreich ist, was H. R. Philippeau, *Liturgie dominicaine* 41 f. über diese Entwicklung sagt, die sich auch auf andern Gebieten als beim Dienst an den Toten beobachten läßt: „Le premier âge chrétien, que nous attestent les divers états du gélasien et du gallican, vit sous le régime de la sacration intégrale où tout est religion. Ce sont les actes eux-mêmes qui se transforment en objet de prière et en matière liturgique. Ainsi la toilette funèbre est un rite qui a son cérémonial et ses formules propres et qui se fait en public.“

Un peu plus tard, le grégorien, le mozarabe et l'Euchologe oriental nous montrent une distinction qui s'accuse davantage entre certains actes irrémédiablement profanes et les actes religieux proprement dits: la liturgie consiste dès lors à organiser par symbolisme analogique une prière avant ou après l'action, voire un office que d'aucuns célèbrent d'un côté pendant que d'autres s'acquittent par charité du travail qui leur interdit de se recueillir comme il convient pour prier. Toutefois, le symbolisme employé prend bien soin de s'inspirer de l'action même qu'il accompagne. Il en expose les analogies sumaturelles, mais d'une manière de plus en plus factice et accommodatrice qui tourne finalement à une ridicule préciosité.

Au dernier stade de cette évolution, le rituel (scilicet romain) de 1614 consacre, en ce qui regarde les rites funéraires du moins, le divorce définitif entre le travail funèbre des préposés civils aux sépultures et la prière pour les morts. On médite sur la mort en général et on prie pour tel mort en particulier dans les intervalles prévus pour lesquels on suspend le cours du convoi et de l'enterrement. A tel point que pas une seule des formules du rituel en cours ne contient la plus petite allusion à telle ou telle phase précise du service.“ Was hier vom *Rituale Romanum* gesagt wird, gilt ebenso für die evangelischen Andachts- und Liturgiebücher.

Bereitung der Leiche mit den Gebeten der *Commendatio* zur Folge; aufgrund ihrer Symbolik kann jedoch für die betreffenden Stücke die ursprüngliche Funktion bestimmt werden¹⁹.

Mit Gesang der Gradualpsalmen (120–134) wurde der Leichnam aus dem Sterbezimmer in den Raum für die Herrichtung der Toten gebracht, den es im Mittelalter und noch darüber hinaus nicht nur in Klöstern, sondern selbst in Pfarreien gab, etwa in der Nähe der Kirchentüre oder des Friedhofes²⁰. Die Wallfahrtslieder bezeugen, daß die Kirche den verstorbenen Bruder zum Hause des Vaters unterwegs weiß; die letzte Reise, die jetzt mit seinem Leichnam unternommen und dann in verschiedenen Etappen fortgesetzt wird, ist ein äußeres Zeichen dafür. Schon das vor dem Weggang vom Orte seines Lebens und Sterbens gesprochene Gebet und die sehr schöne Antiphon für die Gradualpsalmen sind darauf ausgerichtet²¹.

Im Vorbereitungsraum angekommen, wurde der Tote auf den dafür eingerichteten Steintisch gelegt, während sich die Gemeinschaft im Nebenraum aufhielt und der Offiziant zur Leitung des Gebetes zwischen die beiden Räume trat. Die Waschung der Leiche ist Sache der Standesgenossen des Verstorbenen, sicher ist sie aber schon früh besonders Beauftragten überlassen worden, die gelegentlich zum niederen Klerus gehört haben. Während der ganzen Handlung wurde der Leichnam mit Weihrauch beräuchert, Kreuz und Lichter in seiner Nähe gehalten²². Die dazugehörigen, äußerst poetischen und symbolgeladenen Gebete reden von dem Bad der Wiedergeburt, der Quelle des ewigen Lebens, dem Tau der Güte Gottes, dann wird an die Bekleidung mit dem himmlischen Gewande gedacht²³. Nach der Waschung erfolgt die Bekleidung;

¹⁹ Das hat H. R. Philippeau bes. in *Ressourcement* 384 ff. mit großer Einfühlungsgabe zu tun versucht. Vgl. 96 Anm. 31.

²⁰ H. R. Philippeau, *Ressourcement* 384 f.

²¹ H. R. Philippeau, *Ressourcement* 384 f. Gebet zum Abgang: „*Suscipe, Domine, animam servi tui N., quam de ergastulo huius saeculi vocare dignatus es, et libera eam de principibus tenebrarum et de locis poenarum; ut absoluta omnium vinculo peccatorum, quietis ac lucis aeternae beatitudine perfruatur, et inter sanctos et electos tuos, in resurrectionis gloria resuscitari mereatur. Per.*“ Antiphon der Gradualpsalmen: „*Laeto animo pergo ad te, suscipe me, Domine, quia de terra plasmasti me; spiritus de caelo introivit in me. iussu tuo, venio, Sanctissime, ut commendes terrae corpus meum: animam quam dedisti, suscipe illam, Deus.*“

²² H. R. Philippeau, *Toilette* 72; *Ressourcement* 385 und L. Gougaud, *Mort du moine* 295.

²³ H. R. Philippeau, *Ressourcement* 385 ff. bietet dafür zahlreiche Beispiele aus verschiedensten Dokumenten. Ein mozarabischer Text, welcher der Einleitung zugehört haben kann, besagt: (385) „*Suscipe, Domine, servum tuum ad te revertentem et fluentis locum indeficientis misericordiae ei aperi ad perfunde rore clementiae.*“ In einem Gebet vom Monte Cassino — vielleicht

der Bischof wird, wie alle Kleriker, im Amtsgewand und dazu mit seinem Ring — wie Eheleute und geweihte Jungfrauen — bestattet; Strümpfe und Schuhe sollen neu sein — „... und beschuht an den Füßen mit Bereitschaft für das Evangelium des Friedens“ (Eph. 6, 15)²⁴. In andern Fällen wurde der Leichnam mit Bändern umwunden; so kam Lazarus aus der Grabkammer heraus (Joh. 11, 44): man hat daher den Ausdruck „lazarisieren“ geprägt²⁵.

Schließlich wurde das Feretrum herbeigebracht, eine gewöhnliche Bahre oder auch eine Art Koffer, in den man den Leichnam legte. Die Hände wurden über der Brust gekreuzt, das Gesicht nur mit einem leichten Schleier bedeckt, durch den hindurch es gesehen werden konnte²⁶. Der Bruder ist eben noch immer dabei, wird auch angesprochen, und man betet in seinem Namen. Nun wird er an den Ort gebracht, wo die Totenwache gehalten werden soll; die Versikel zum Weggang vergleicht das Feretrum mit der Bundeslade²⁷.

Die Gebete zur Waschung und Bekleidung scheinen gallikanischer und mozarabischer Herkunft zu sein²⁸; jene zur Aufbahrung jedoch sind offensichtlich späteren Datums und verraten einen stärker neuplatonischen Einfluß als andere Stücke der traditionellen Sterbe- und Totenliturgie, indem der Tod als Befreiung der Seele verstanden wird²⁹.

der Präfation — ist zu lesen: (386) „Obsecramus, piissime Pater, ut quem superni fontis genitalis abluit unda, edax non audeat contingere flamma...“ Im Hauptgebet (nach dem benediktinischen Missale von Troyes, um 1060, vgl. 131 Anm. 55) steht: (386 f.) „... veste caelesti indue eam (scilicet animam) et lava eam sancto fonte vitae aeternae. . . . Et inter lavantes stolas in fonte fluminis vestem lavet.“ In einer Kollekte nach der Aufbahrung wird gebetet: (388) „... veste quoque caelesti et stola immortalitatis indui . . . iubeas . . .“

Über das auch hier zu beobachtende Gesetz des liturgischen Aufbaues vgl. 96.

²⁴ H. R. Philippeau, Toilette 77; Ressourcement 385.

²⁵ H. R. Philippeau, Toilette 77; Agenda mortuorum 65, wo auf die Verwendung des Terminus „lazarisieren“ im Sakramentar von Fulda, offenbar im Gefolge der griechischen Menologien (Heiligenlisten mit Legenden), verwiesen wird.

²⁶ H. R. Philippeau, Toilette 77 f.; Ressourcement 387 und L. Gougaud, Mort du moine 296.

²⁷ H. R. Philippeau, Ressourcement 388: „V/Surge, Domine, in requiem tuam. R/Tu et arca sanctificationis tuae.“ Philippeau meint dazu: „Il s'agit d'un vrai cortège triomphal.“

²⁸ H. R. Philippeau, Ressourcement 387: „Le ‚sonus caelestis‘ dont il est question à la fin de la litanie qui accompagne la toilette (vgl. 131 Anm. 55) nous renseigne fort exactement sur l'origine gallicane ou mozarabe de l'ensemble; en effet, le ‚sonus‘ est un chant de la messe dans ces deux rites, les observances italiennes ou germaniques qui ont intégré ce texte, ne comprenant pas de quoi il était question, ont substitué le plus souvent ‚sonitum‘ ou ‚canticum‘.“

²⁹ H. R. Philippeau, Agenda mortuorum 52; 65.

In der dominikanischen Liturgie sind die Gebete verschwunden, die Herrichtung der Leiche geschieht *privatim*, während die *Commendatio* gebetet wird; spärliche Rubriken innerhalb der *Commendatio* geben einige Anweisungen darüber³⁰. Im *Rituale Romanum* steht über das Ganze bloß ein Satz in einer Rubrik am Ende des Kapitels „*De expiratione*“; hingegen findet sich in dem seit Ende 1966 in der römisch-katholischen Kirche zur Erprobung bestimmten *Ordo* ein, wenn auch bescheidener Ansatz einer Liturgie für die Aufbahrung³¹.

Zu diesen Handlungen ist in den evangelischen Gebetbüchern kaum etwas zu finden. Die Lutherische Handreichung zum Beispiel tut in ihrem Kapitel über den „Dienst im Trauerhause“ der Waschung der Leiche, ihrer Einkleidung und Einsargung mit keinem Worte Erwähnung³². Immerhin dürfen wir hier auf den „Entwurf einer Leichenord-

³⁰ Siehe dazu 98 und H. R. Philippeau, *Liturgie dominicaine* 49.

Im Anschluß an das Gebet von Ps. 114/115 heißt es im *Processionarium* 183: „*Interim Praelatus provideat, quomodo corpus involvatur: et si necesse fuerit, ab aliquibus in secreto lavetur. . . Cum autem corpus involvitur, fratres seorsum a defuncto ordinati, prout locus permiserit, Commendationis Officium prosequantur. . .*“ Nachdem am Schluß der *Commendatio* die Anweisung gegeben wurde, nach den eventuell nachzuholenden Teilen des Stundengebetes mit dem Gebet des Psalters zu beginnen, steht zu Beginn des Abschnittes „*De delatione corporis fratris defuncti ad ecclesiam*“, a.a.O. 186: „*Involuto corpore et in feretro collocato, congregatis circa ipsum fratribus, dimittatur psalmodia. . .*“

Die ursprüngliche Liturgie der Zisterzienser sah vor, daß der Leichnam zur Waschung weggebracht wird, während der Abt sieben Gebete spricht — darunter das „*Diri vulneris*“ (siehe dazu 97 Anm. 34) —, worauf das Gebet des Psalters beginnt. Nachdem er gewaschen und bekleidet worden war, wurde der Leichnam zurückgebracht. Darüber R. Thirle, *Art. Cîteaux* (*Liturgie de l'Ordre de*) in *DACL* 3, 2, 1798.

³¹ R R VI, VIII, 4 sagt: „*Deinde corpus, de more honeste compositum, loco decenti cum lumine collocetur: ac parva crux super pectus inter manus defuncti ponatur, aut, ubi crux desit, manus in modum crucis componantur, interdumque aspergatur aqua benedicta, et interim, donec efferatur, qui adsunt, sive sacerdotes, sive alii, orabunt pro defuncto.*“

Der neue *Ordo exsequiarum* 17 ff. (Nr. 14 f.) — siehe über denselben 174 ff. — schlägt zur Aufbahrung entweder ein Psalmgebet, eine neutestamentliche Kurzlesung oder eine Oratio vor und bemerkt: (15) „*In regionibus ubi adest consuetudo, modo simili orari potest quando lavatur corpus, vel in ceteris huiusmodi pietatis officiiis.*“

³² Siehe 116 ff.

Dafür wird 346 f. in recht negativer Weise über das traditionelle Gebetsgut in diesem und den folgenden Abschnitten der Liturgie des Todes geurteilt: „Die altkirchliche *Agenda mortuorum* machte aus dem, was nach Eintritt des Todes und Übergabe des Verstorbenen an Gott geschah, Stücke eines Triumphzugs; der Tote, der in der Gemeinschaft der Kirche stirbt, ist ein Auserwählter, an welchem Christus seine Verheißungen wahr macht, die denen gelten, welche dem Siegel ihrer Taufe Ehre gemacht haben. Dabei

nung für das Diakonissenhaus“ verweisen, der auf Löhe zurückgeht; er ordnet nicht nur das Schließen von Augen und Mund der Abgeschiedenen, sondern auch das Waschen der Leichen, ihre Bekleidung mit der Diakonissentracht, Schmückung und Einsargung mit dem Kruzifix in den gefalteten Händen, freilich ohne dazu biblische Texte oder Gebete anzugeben⁸³.

Zum Verständnis der Totenwache, wie sie in der alten und der mittelalterlichen Kirche gehalten wurde, muß beachtet werden, daß die Beerdigung nie mehr als 24 Stunden nach dem Tod und sehr oft weniger als 12 Stunden danach, also noch am gleichen Tag oder spätestens am darauffolgenden Morgen stattfand⁸⁴. Die Leiche wurde ursprünglich einfach im Hause aufgebahrt⁸⁵, später ist die Aufbahrung in einer Kapelle der Krankenabteilung des Klosters oder des Friedhofes üblich geworden. Auch brachte man den Leichnam öfters schon am Vorabend der Beerdigung in die Pfarrkirche; der Friedhof wurde ja jetzt vielerorts

wandelt sich immer wieder die Bitte um das *Begnadetwerden* in die uns nicht zustehende Aussage über das *Begnadigtsein* . . . Hier wird die Grenze zwischen dem gebotenen Zeugnis und der unerlaubten Applikation auf den Verstorbenen nicht gewahrt.“ Ob da aber nicht doch vorschnell geurteilt und mit dem Begriff „Applikation“ etwas erledigt wird, das bei aller ernstzunehmenden Gefahr der Verwechslung von Heilsgewisheit und Heilssicherheit doch auch einfach als Ausdruck der „Gewisheit dessen, was Gott verheißen hat“, verstanden werden kann?

⁸³ Werke 7, 2, 544 ff., 732. Der Entwurf ist im Korrespondenzblatt von Neudettelsau 1867 erschienen. Es ist nicht sicher, daß er von Löhe selbst stammt. Die hier in Frage kommenden Abschnitte lauten: (544 ff.) „2. Ist ein Angehöriges des Abgeschiedenen vorhanden, so überläßt man es diesem, dem Abgeschiedenen die Augen oder den Mund zu schließen; außerdem tut es derjenige Bruder oder die Schwester, welche das Gebet für die abgeschiedene Seele und die Nachbleibenden gesprochen hat. 4. . . . Dann . . . wird . . . Anstalt gemacht, dieselbige (scil die Leiche) zu waschen, in den Totenkorb zu legen und in das Leichenhaus zu bringen. Männliche Leichen werden von einem der Krankenpfeleger gewaschen und mit dem Totenhemd bekleidet, weibliche Leichen besorgt die Oberschwester, in deren Bereich der Todesfall vorgekommen ist. 8. Die Einkleidung und Schmückung der Leiche im Sarge geschieht, sobald der Sarg angekommen ist. Diakonissenleichen werden in der Tracht, die sie im Leben getragen, mit dem weißen Schleier und der weißen Schürze in den Sarg gelegt. Das blaue Band darf nicht fehlen. Andere Leichen bekommen das weiße Totenkleid, Jungfrauen werden mit dem Myrthen-Kranz geziert. Alle Leichen bekommen ein kleines Kruzifix in die gefalteten Hände. Kann man die Hände nicht mehr falten, so werden sie in Kreuzesform übereinander gelegt. Dem Strauße, der neben dem Kreuze in den Händen der Leiche steckt, fehle der Rosmarin nicht, das Sinnbild unseres Glaubens an die Gemeinschaft und das Wiedersehen in einer besseren Welt.“

⁸⁴ P. M. Gy, *Funérailles* 79.

⁸⁵ So geschah es nach dem Bericht Gregors von Nyssa, *Leben der Makrina* (MPG 46, 992) mit seiner Schwester.

im Zentrum der christlichen Siedlung bei der Kirche angelegt³⁶. Natürlich durften die Lichter an der Bahre des Christen nicht fehlen³⁷.

Sicher wurde von frühester Zeit an unter Psalmgebet bei der Leiche gewacht³⁸; man löste sich dabei in verschiedenen Gruppen ab – zwei, drei oder auch mehr –, von denen jede einen Teil des Psalters übernahm oder auch jedesmal die 150 Psalmen betete³⁹. Es ist anzunehmen, daß jede Wache mit Präambel, Responsorium, Kyrie, Herrengebet und Schlußkollekte beendet wurde – *absolvebatur* –, wozu auch schon die nachfolgende Gruppe zugegen war. Später wurden diese Absolutionen zusammengezogen und vor die Beerdigung, an das Ende der Handlung in der Kirche verlegt. Die Absolution war jetzt nicht mehr einfach eine liturgische Form zum Beschluß der Gebetswache und ein Abschied vom heimgegangenen Bruder, sondern ein priesterliches Gebet um Befreiung vom Gericht⁴⁰.

³⁶ H. R. Philippeau, *Rites funéraires* 51.

³⁷ H. R. Philippeau, *Ressourcement* 390.

³⁸ Hieronymus, *Vita S. Pauli* 16 (MPL 23, 27) bezeichnet das Singen von Psalmen und Hymnen bei der Leiche als „*christiana traditio*“.

Gregor von Nyssa, *Leben der Makrina* (MPG 46, 992 f.) berichtet, daß beim Tod seiner Schwester zunächst die Jungfrauen bei der Leiche gesungen haben. Dann teilte Gregor das herbeigeströmte Volk nach dem Geschlecht in zwei Chöre ein und sorgte für einen wohlgeordneten, harmonischen Psalmen-gesang (*εὐρυθμόν τε καὶ ἑναρμόνιον . . . ψαλμωδίαν*).

Augustin, *Confessiones* 9, 12, 31 (CSEL 33, 221) erzählt über die Ereignisse zwischen Tod und Begräbnis seiner Mutter Monica: „*Cohibito ergo a fletu illo puero psalterium arripuit Euodius et cantare coepit psalmum. Cui respondebamus omnis domus: 'Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine.' Audito autem, quid ageretur, convenerunt multi fratres ac religiosas feminae . . .*“

Die *Concordia regularis* (MPL 137, 500 f.; siehe darüber 93 Anm. 18) bestimmt, daß die Bestattung möglichst schon am Morgen nach dem in der Nacht erfolgten Tod, zwischen Messe und Mahlzeit, stattfinden soll; „*. . . sin minus ordinentur fratres, qui sine intermissione psalmodiae vacent, residentes circa corpus die noctuque sequenti, donec mane facto corpus terrae commendetur . . .*“

³⁹ H. R. Philippeau, *Agenda mortuorum* 65; *Ressourcement* 390. Die ambrosianischen Mönche teilten die Psalmen in Zehnerreihen auf und bildeten 15 Gruppen. Nach dem dominikanischen *Processionarium* 189 soll der Psalter von zwei sich ablösenden Gruppen gebetet werden.

⁴⁰ H. R. Philippeau, *Agenda mortuorum* 65 f.; *Ressourcement* 394 ff. verteidigt diese Hypothese über die geschichtliche Entwicklung der Absolution. Vgl. S. Pétridès, *DAFL* 1, 1, 199 ff.

Die römische Liturgie sieht noch heute für die Totenwache beim Papst und den Bischöfen nach jedem Teil des Totenoffiziums die Absolution vor. Gewisse Ordensliturgien haben die Mehrzahl der Absolutionen nach der Messe bewahrt, während die römische Liturgie sie 1614 auf eine beschränkt hat (außer für Prälaten und Fürsten).

Neben dem bloßen Psalmgebet ist für die Totenwache auch eine Mischform des Offiziums entwickelt worden, in dem die zum betreffenden Tag gehörenden Psalmen durch lange Lektionen und Responsorien unterbrochen wurden⁴¹. Schließlich wurde ein eigentliches Totenoffizium gebildet, dessen Ursprünge freilich im Dunkel liegen; das Fehlen später in das Stundengebet eingefügter Elemente gibt ihm einen altertümlichen Charakter⁴². Das Offizium wurde von den verschiedenen Gruppen bei der Totenwache, vor allem aber auch, mit fürbittender Absicht, außerhalb derselben gebetet, oft — so insbesondere in der Abtei Cluny zur Zeit ihrer größten Blüte — täglich zusätzlich zum Chorgebet⁴³. Das Rituale Romanum von 1614 hat das Totenoffizium übernommen, ohne

Philippeau, *Agenda mortuorum* 65 f. äußert die Vermutung, daß die gleichbleibende Zahl von drei aufeinanderfolgenden Absolutionen bei Laien vor 1614 nicht, wie in den Klöstern, mit den Ablösungen in der Totenwache zusammenhänge, sondern die einmal gebräuchliche Auswahl darstelle zwischen drei Absolutionen, je nachdem ob der Verstorbene ein wohlvorbereiteter Christ, ein durchschnittliches Kirchenglied oder ein erst im letzten Augenblick versöhnter Sünder war. Später könnte man — um sicher zu gehen und niemanden zu verletzen — systematisch in jedem Fall die drei gebetet haben, während das Rituale Romanum für alle Gläubigen die Absolution der Büßer und Sünder vorschrieb. Siehe dazu R R VII, III, „*Absolutio supra defunctum*“.

Über die Umbildung der Absolution zu einer „*Ultima commendatio et valedictio*“ im neuen röm.-kathol. *Ordo exsequiarum* 43 ff. (Nr. 30 ff.) siehe 175 Anm. 49. Damit erfolgt eine Abwendung von der jedenfalls ein Stück weit problematischen Entwicklung, man nähert sich wieder dem ursprünglichen Sinn der Handlung.

⁴¹ H. R. Philippeau, *Agenda mortuorum* 66; *Ressourcement* 390. Für diese Art des Gebetes beim Leichnam ist das Sakramentar von Fulda (8. Jahrh.; vgl. K. Gamber, *Codices* 15 [Nr. 102]) Zeuge.

Wichtige Hinweise für die dabei verwendeten Lesungen liefert das von J. Leclercq, *Ancien recueil* 25 ff. veröffentlichte Manuskript, welches nach ihm, a.a.O. 16 ff., auf eine Vorlage aus der ersten Hälfte des 9. Jahrh. zurückgeht. Es enthält Texte über das Gebet für die Toten und schließt mit einer Reihe von Lesungen: Fragmente von Augustin, *De cura pro mortuis gerenda* (siehe darüber 119 Anm. 7), von Gregor, *Moralia* (MPL 75, 515 ff.; 76, 9 ff.: eine Entwicklung der Sittenlehre im Anschluß an die Auslegung des Buches Hiob) sowie vier eigene Texte, von denen einer eine Homilie ist. Der Verfasser gibt vorab Gedankengut und ganze Abschnitte des Ennodius von Pavia († 521) wieder.

⁴² C. Callewaert, *Officium defunctorum* 175 glaubt, die Entstehung des Totenoffiziums bereits für das 4. Jahrh. in Rom nachweisen zu können, worin er freilich allzu optimistisch sein dürfte. L. Gougaud, *Ordines commendationis* 23 f. bezeichnet als älteste Zeugen für die Existenz des Totenoffiziums Benedikt von Aniane († 821) und Angilbert, Abt von Saint-Riquier († 814).

Nach H. R. Philippeau, *Ressourcement* 390 wird das Gebet des Totenoffiziums zur Leichenwache allgemein seit dem 12. Jahrh. vorgesehen.

⁴³ Siehe dazu H. Leclercq, *DACL* 12, 2, 2006 ff.; Maertens-Heuschen, *Sterbeliturgie* 49; 81 f.

ihm obligatorischen Charakter zu verleihen⁴⁴; in der katholischen Kirche der Gegenwart ist es im Rahmen der Totenwache weitgehend außer Übung gekommen⁴⁵. Das Totenoffizium besteht nach dem *Rituale Romanum* aus einer Vesper und den Vigilien, zu denen die Matutin mit drei Nokturnen und die Laudes gehören. Dabei werden eine Reihe von Psalmen und Antiphonen gebetet, auch Orationen für verschiedene Fälle sind vorgesehen, und in den Nokturnen finden sich Lesungen aus dem Hiobbuch⁴⁶.

Die Reformation ist der Totenwache negativ gegenübergestanden, weil sie in ihren Augen unlöslich mit dem verdienstlichen Werk der Kirche für die Toten verbunden war, wozu die Praxis des Totenoffiziums außerhalb der Totenwache entscheidend beigetragen hat. So wendet sich Luther mit schärfsten Worten gegen das Totenoffizium⁴⁷, scharf auch tönt es aus dem reformierten Frankreich⁴⁸. Sicher verstehen und achten wir die Entscheidung der Väter der Reformationszeit in dieser Sache; wir können uns aber durch sie nicht binden lassen, da die Totenwache, so sehr sie im Mittelalter mit allerlei Mißverständnissen und Mißbräuchen belastet gewesen sein mag, diesen nicht aus ihrem Wesen heraus verfallen muß.

⁴⁴ VII, IV. Die einführende Rubrik erklärt: „Dicitur in choro in die depositionis et aliis diebus pro temporis opportunitate et ecclesiarum consuetudine.“

Der nichtobligatorische Charakter des Offiziums nach dem *Rituale Romanum* dürfte ein Hinweis darauf sein, daß seine Praxis anfangs des 17. Jahrh. bereits stark am Zurückgehen war. Siehe darüber P. M. Gy, *Funérailles* 79 f.

⁴⁵ Das Totenoffizium findet sich denn auch weder in der Deutschen noch der Französischen *Collectio Rituum*.

⁴⁶ VII, IV. Die Matutin wird eingeleitet durch das Invitatorium: „Regem, cui omnia vivunt, venite, adoremus“ und Ps. 95. Die anschließenden drei Nokturnen haben folgende Struktur: drei Psalmen mit Antiphonen, stilles Pater noster, drei Lektionen mit je einem Responsorium; am Schluß steht ein Gebetsakt.

Aus Hiob werden gelesen 7, 16–21; 10, 1–7; 10, 8–12; 13, 22–28; 14, 1–6; 14, 13–16; 17, 1–3. 11–15; 19, 20–27; 10, 18–22. Zur relativ jungen Auswahl dieser Lektionen siehe Maertens-Heuschen, *Sterbeliturgie* 85 f. und bei uns 134 Anm. 66.

⁴⁷ Vorrede zu den Begräbnisliedern von 1542 (WA 35, 476): „Demnach haben wir in unseren Kirchen die päpstlichen Greuel, als Vigilien, Seelenmessen, Begängnis, Fegfeuer und alles andere Gaukelwerk, für die Toten getrieben, abgetan und rein ausgefegt und wollen unsere Kirchen nicht mehr lassen Klagehäuser und Leidesstätten sein, sondern, wie es die alten Väter auch genannt, Coemeteria, das ist für Schlafhäuser und Ruhestätten halten.“

⁴⁸ Die *Discipline des Eglises Réformées de France* 14, 2 (Méjan 288) bestimmt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrh.: „Il n'est point permis à l'homme fidèle de s'entremêler d'aucune chose où il y ait de l'idolâtrie conjointe . . . faire dire des messes, vigiles . . .“

⁴⁸ Aus dem Jahre 1563 (zitiert bei Rietschel-Graff, *Liturgik* 765).

Mit der grundsätzlichen Ablehnung der Totenwache sind natürlich auch deren liturgische Formen aufgegeben worden. Immerhin ist hier nochmals auf den erwähnten „Entwurf einer Leichenordnung für das Diakonissenhaus“ von W. Löhe zu verweisen, findet sich doch dort ein Paragraph über „die Leichenwache“⁴⁹. Während bei Tag stündlich nach der Leiche gesehen werden muß, sollen von der Abend- bis zur Morgendämmerung Brüder oder Schwestern, je nachdem, ob ein Mann oder eine Frau verstorben ist, wachen und dazu mit Lektionen und Gebeten ausgerüstet werden; es wird bemerkt, die Leichenwache diene nicht nur der Bewachung der Leiche, sondern auch zum Seelenheil der Wächter und Wächterinnen. In den modernen evangelischen Liturgien und Gebetshilfen finden sich wohl Gebete für die Hinterbliebenen und Vorschläge für den Dienst des Pfarrers im Trauerhaus⁵⁰, die sehr wohl in eine Totenwache eingebaut werden könnten, jedoch keine Vorschläge zur Gestaltung derselben.

Müßte die evangelische Kirche sich in unserer Zeit nicht vermehrt um den Dienst im Trauerhaus kümmern, indem sie ihren Gliedern beim Vollzug der verschiedenen Akte nach dem Sterben beisteht und sie für die Feier der entsprechenden Liturgie ausrüstet? Freilich genügen hier nicht Druckschriften, vielmehr wird der persönliche Einsatz von Gemeindegliedern, von Diakonen und Diakonissen nötig sein⁵¹. Solch diakonischer und seelsorgerlicher Dienst an den Familien ist von der

⁴⁹ 7 (Werke 7, 2, 546). Vgl. 124 f. Anm. 33.

⁵⁰ Luth. Handreichung 116 ff.; Ministère auprès des malades 170 ff. In diesen Ordnungen sind Schriftlesungen, Psalmen und Lieder sowie Gebete vorgesehen.

⁵¹ In der gegenwärtigen Neubesinnung über die diakonischen Ämter in der Kirche müßte daran gedacht werden. Der hier zu leistende, in engster Verbindung zugleich praktische und liturgische Dienst ist ohne Zweifel ein bes. klares und schönes Beispiel dafür, was Diakonie in der Kirche überhaupt sein kann. Schon das Testamentum Domini nostri Jesu Christi aus dem 5. Jahrh. (ed. I. E. Rahmanl, Mainz 1899) bestimmt, die Diakone hätten alle Leichname aufzubahren; siehe Rahner-Vorgrimler, *Diaconia* 45. Vgl. 122.

R R VII, III, 19 bemerkt am Schluß des Begräbnisritus: „Ritus superius descriptus servandus est pro defunctis adultis, tam clericis quam laicis, etiam a Diacono exsequias peragente de Ordinarii loci vel Parochi licentia, gravi de causa concedenda, quae in casu necessitatis legitime praesumitur.“ Das Motu proprio Sacrum diaconatus ordinem 22, 5 vom 18. 6. 1967 (AAS 59, 702), aufgrund dessen das ständige Diakonat wiederhergestellt wird, rechnet zu den Aufgaben der Diakone auch die Vorsteherschaft bei den Begräbnisriten, nachdem in der römisch-katholischen Kirche seit etlichen Jahren davon die Rede war, der Diakon müßte das kirchliche Begräbnis vornehmen können; siehe Rahner-Vorgrimler, a.a.O. 379 und passim (vgl. Register „Beerdigung durch den Diakon“). Wir verweisen hier darauf, wenn auch unser Vorschlag in noch etwas anderer Richtung geht.

Kirche gefordert, ob nun diese Familien selber die Leiche besorgen oder andere damit beauftragen — die Angehörigen sollen dann trotzdem dabei sein dürfen —, ob der Tod in der Wohnung oder einem Spital erfolgt ist, ob der Leichnam im Haus bleibt oder in der Leichenhalle aufgebahrt wird, was ja noch nicht bedeutet, daß sich bis zur Bestattung niemand mehr um ihn kümmern dürfte.

Es wäre bestimmt unrealistisch, erwarten zu wollen, daß die alte Form der unter andauerndem Gebet vollzogenen Handlung bei uns einfach wieder aufgenommen werden könnte. Wir werden eine bewegliche und den verschiedenen Verhältnissen Rechnung tragende Ordnung schaffen müssen, die nicht ritualistisch mißverstanden oder mißbraucht werden dürfte, sondern einfach der Heiligung des Tuns am Totenbett dienen soll. Diese Ordnung wird sehr einfach sein; einmal mag die liturgische Feier die materielle Handlung einleiten, ein anderes Mal ihr nachfolgen, in einem dritten Fall werden sich die Dinge noch anders ergeben. Außer den Gebeten gehören zu einer evangelischen Leichenliturgie sicher biblische Lesungen, mit denen wir die alte Ordnung in sinnvoller Weise erweitern können. Um aus der Lesung zu Meditation und Gebet überzuführen, bietet sich der Psalm an. So ergibt sich für die Feier der Leichenbereitung folgende Struktur: biblische Lesung — Stille und Psalm zur Meditation — Gebet. Ob dem Gebet die Form der Prophonese oder der Ektenie gegeben wird⁶², muß sich nach den Gegebenheiten richten.

Als Lesung zur Waschung und Bekleidung bietet sich die Vision von der unzählbaren Schar der Märtyrer aus allen Völkern an, die „ihre Kleider gewaschen und sie weiß gemacht haben im Blut des Lammes“ (Off. 7, 9–17)⁶³. Für den Psalm denken wir an die Lieder, die vom Elend des von Tod, Zerfall, Sünde und Feinden bedrohten Menschen reden, um sich der Hilfe Gottes zu getrösten, der eilt, seinem Knecht zu helfen: also etwa der Leidenspsalm Christi (22), auch Psalm 23, das

⁶² Diese Bezeichnungen werden für die *Oratio fidelium* des Gemeindegottesdienstes verwendet. Das Gebet mit fortlaufendem Text ist eine Prophonese; in der Ektenie werden die einzelnen Bitten durch eine Anrufung der Gemeinde aufgenommen. Die noch reichere Form des diakonischen Gebetes kommt hier sicher nicht in Frage. Siehe dazu O. Dietz in *Leiturgia* 2, 421 ff. Vgl. 241.

⁶³ Man könnte ebenfalls an die neutestamentlichen Briefstellen denken, die von der Taufe als dem „Bad der Wiedergeburt“ und dem Anziehen Christi reden: Tit. 3, 4–7; Gal. 3, 26–29, oder an des Apostels Ausführungen über das Anziehen der Unverweslichkeit: 1. Kor. 15, 53–55.

Gerne würden wir die in ihrem Realismus so packende Gleichniserzählung Ez. 16, 1 ff. in Betracht ziehen; es scheint freilich fraglich, ob sie in dieser Situation gelesen werden kann, und ob der allein in Frage kommende erste Teil — V. 1–14 — aus dem Ganzen herausgebrochen werden darf. Über die Perikope siehe W. Zimmerli, *Ezechiel* 331 ff.

Lied von der Seele, die nach Gott lechzt wie der Hirsch an versiegten Bächen (Ps. 42 f.), der Psalm von Gott, der den Sünder rein wäscht (51), und das „Gebet eines Elenden, wenn er verzagt ist und seine Klage vor dem Herrn ausschüttet“ (Ps. 102), auch das Wallfahrtslied Psalm 124: „Wäre der Herr nicht für uns gewesen . . .“⁵⁴ Im traditionellen Gebetsschatz findet sich zu dieser Handlung ein herrliches Gebet von einem gewaltigen Reichtum an biblischen Bildern, eine Bitte um Aufnahme und Bekleidung des heimkehrenden Dieners Gottes, der rein gewaschen wird im Brunnen des ewigen Lebens, damit er sich freuen dürfe in der Gemeinschaft der Heiligen und mit den Engeln⁵⁵.

Ganz von selber werden in der Atmosphäre des Gebetes die Waschung des Leichnams⁵⁶ und seine Bekleidung⁵⁷ in würdiger und sorg-

⁵⁴ Ps. 63, 2–9 und 69 kämen ebenfalls in Frage. Die nach der Tradition vor Waschung und Bekleidung gesungenen Gradualpsalmen sind für uns weniger geeignet – mit Ausnahme des genannten Ps. 124 –, da der Leichnam nicht mehr in Prozession zum Ort der Waschung gebracht wird.

⁵⁵ Älteres Gelasianum 3, 91 (Mohlberg 235 [Nr. 1611]); Sakramentar von Rheinau 2, 267 (Hänggi 168 [Nr. 1333]). H. R. Philippeau, Ressourcement 386 f. bietet den Text in der Litaneiform des benediktinischen Missale von Troyes, um 1060:

„Suscipe, Domine, animam servi tui illius revertentem ad te, veste caelesti indue eam et lava eam sancto fonte vitae aeternae.

Ut inter gaudentes gaudeat. Amen.

Et inter sapientes sapiat. Amen.

Et inter martyres coideat. Amen.

Et inter patriarchas proficiat. Amen.

Et inter prophetas et apostolos Christum sequi studeat. Amen.

Et inter angelos et archangelos claritatem Dei videat. Amen.

Et inter paradisi rutilos lapides gaudium possideat. Amen.

Et notitiam mysteriorum Dei agnoscat. Amen.

Et inter Cherubin et Seraphin claritatem inveniat. Amen.

Et inter XXIV seniores cantica canticorum audiat. Amen.

Et inter lavantes stolas in fonte fluminis vestem lavet. Amen.

Et inter pulsantes pulsans, portas apertas caelestis Jerusalem reperiat. Amen.

Et inter videntes, Deum facie ad faciem videat. Amen.

Et inter cantantes, canticum novum cantet. Amen.

Et inter audientes auditu, caelestem sonum audiat, praestante Domino . . .“

Man dürfte wohl in dem ganzen Gebet anstelle von anima einfach servus resp. ancilla setzen, wie es in andern Gebeten der Tradition anzutreffen ist, Philippeau, a.a.O. 385 f.

⁵⁶ In vielen Spitälern wird heute der Leichnam aus Gründen der Arbeitserleichterung nicht mehr ganz gewaschen. Der so alte Brauch wird sich damit vermutlich mit der Zeit verlieren. Aber natürlich muß nach wie vor jede Leiche gereinigt und hergerichtet werden, so daß die Waschung, wenn auch in vereinfachter Form, eine Notwendigkeit bleibt.

⁵⁷ Vgl. dazu 119 Anm. 5 f. In den allermeisten Fällen werden die Toten in der Gegenwart mit einem bloßen weißen Totenhemd bekleidet, das in sehr sinnvoller Weise an das Taufgewand erinnert. Die früher verbreitete und heute noch vorab auf dem Lande beachtete Sitte, dem Toten sein Sonntags-

fältiger Weise vollzogen werden. Wenn möglich sollen die Hände gefaltet werden und gerne werden wir ein Kreuz in dieselben legen⁵⁸. Von einer Bekräftigung des Hauptes des Verstorbenen wird man in unserer Zeit meistens absehen, doch sei auch anderer Schmuck der Leiche nüchtern und zurückhaltend; das will nicht heißen, daß etwa Blumen nicht durchaus echte Zeichen der Liebe und der Hoffnung sein können.

Oft wird die Einsargung zu einem späteren Zeitpunkt erfolgen; sie soll dann in einer dem Vorangehenden entsprechenden liturgischen Ordnung erfolgen. Als Schriftlesung könnte man einen Auszug aus der Geschichte Noahs (1. Mos. 6 ff.) verwenden⁵⁹. Zwar verweist keine besondere Tradition auf diesen Text⁶⁰, doch ist die Rettung in der Arche einer der wichtigsten alttestamentlichen Typen für die Taufe⁶¹, und so kann diese Erzählung sehr wohl mit dem in Beziehung gebracht werden, was wir für den in den Sarg gelegten Bruder erwarten: der Herr bewahre ihn und lasse ihn auferstehen zum ewigen Leben, wie er Noah in der Arche bewahrte und nach der Sintflut fröhlich herausgehen ließ. Für das Psalmgebet dürften das strenge Lied von des Menschen Vergänglichkeit (Ps. 49) oder ein Psalm vom Stillesein zu Gott (etwa Ps. 62) verwendet werden. Ein entsprechendes Gebet gehört dazu.

Wir sind nicht der Meinung, die Leiche dürfe vom Verscheiden bis zur Beerdigung keinen Augenblick allein gelassen werden. Früher war dies allerdings selbstverständlich, und eigentlich ist zu bedauern, daß davon außerhalb der Klöster⁶² kaum viel mehr übriggeblieben ist als die weltliche Ehrenwache bei Persönlichkeiten, denen ein Staatsbegräb-

kleid — der Frau auch etwa ihr Brautkleid — anzuziehen, scheint zum Verschwinden verurteilt zu sein. Es bedeutet das ja oft auch eine recht mühsame Prozedur.

⁵⁸ Vgl. 114 Anm. 100 f.

⁵⁹ Etwa den folgenden Text: 1. Mos. 6, 11—14. 17. 22; 7, 17—18. 21a. 23c; 8, 1. (10b—12.) 14b—16a. 18—19. Diese Kürzung des sehr langen biblischen Berichtes ist in Anlehnung an die Vorschläge der Luth. Agende 2, 247 f. und der Communauté romande de travail liturgique, Baptême 25 f. vorgenommen worden; wir sehen dabei von den Problemen der Quellenscheidung (darüber W. Zimmerli, Urgeschichte 2, 41 ff. und G. v. Rad, Genesis 94 ff.) ab und achten allein auf die liturgische Verwendbarkeit des kanonischen Textes.

⁶⁰ Die Tradition — siehe 123 Anm. 27 — würde eher den Vergleich des Sarges mit der Bundeslade nahelegen, wobei daran gedacht wird, daß die Lade das Gottesvolk auf seiner Wanderung ins gelobte Land begleitete und zuletzt nach der Stadt Jerusalem und in das Allerheiligste des Tempels gebracht wurde. Vielleicht liegt für uns diese Typologie aber doch ferner als jene der Arche.

⁶¹ So schon 1. Pet. 3, 20 f.

⁶² Bei den Zisterziensern wird heute wie ehemals vom Verscheiden bis zum Begräbnis bei der Leiche gewacht. Gewöhnlich versehen ein oder zwei Mitbrüder diesen Dienst, in der Nacht löst man sich stundenweise ab. Es werden dazu die 150 Psalmen und dazwischen das Totenoffizium gebetet. Die be-

nis zuteil wird⁶³. Aber durch das Hinausschieben der Beerdigung auf den dritten oder sogar vierten Tag sind die äußeren Voraussetzungen anders geworden; zudem ist der Mensch der Gegenwart in vielfältiger Weise in Anspruch genommen, gerade bei einem Todesfall, und findet schon gar nicht die Zeit für eine durchgehende Totenwache.

Trotzdem werden noch heute Angehörige immer wieder einige Zeit betend bei einem verstorbenen Mitchristen bleiben. Dann werden sich Beileidsbesucher einfinden, die den Verstorbenen sehen möchten, und auch sie sollen betend verweilen dürfen. So brauchen wir eine Liturgie, für deren Struktur die alte Vigil Vorbild sein könnte⁶⁴. Tragen nicht ihre einfache Schlichtheit und die Abfolge der immer gleich gebauten Teile den Charakter des Wartens schon in sich? Laien werden eine solche Vigil ohne lange technische Einführung leiten. Die verschiedenen Teile können je nach der Situation in ununterbrochener Folge oder in zeitlicher Trennung gefeiert werden, wenn sich Brüder — auch einer allein — für eine Zeit bei der aufgebahrten Leiche einfinden, am Tag, am Abend oder in der Nacht.

Die Vigil kann sich aus drei oder mehr Teilen zusammensetzen, die jeder eine Lektion, einen Psalm und ein Gebet umfassen; dies war ja schon die Struktur der Bereitung der Leiche, wobei freilich zu beachten ist, daß die Heiligung einer Handlung und eine Vigil als Heiligung der Zeit liturgisch zu unterscheiden sind. Am Ende des letzten Teiles der Vigil — oder am Ende jedes Teiles, sofern dieselben nicht direkt aufeinanderfolgen — bilden Unser Vater und Segenswunsch den Beschluß: „Herr, gib ihm die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihm. Herr, laß ihn ruhen in Frieden.“⁶⁵

sondere Wache wird nur für die Zeit eines Gottesdienstes in der Kirche unterbrochen; die Leiche ist gewöhnlich dort aufgebahrt (Mitteilung von Abt Bernhard Kaul von Hauterive).

Die Dominikaner, die sich in erster Linie den Seelsorgeaufgaben widmen, haben das gemeinschaftliche Gebet der 150 Psalmen zur Wache beim verstorbenen Bruder (vgl. 126 Anm. 39) aufgegeben.

⁶³ In der Schweizerischen Eidgenossenschaft wird die Leichenwache bei einem Staatsbegräbnis durch das Militärdepartement und die Bundeskanzlei organisiert, wobei keine festen Vorschriften darüber bestehen, sondern die Anordnungen von Fall zu Fall getroffen werden; am Sarg von Bundesrat Markus Feldmann († 1958) wachten zwei Soldaten.

⁶⁴ Es sei denn, wir übernehmen die alte Übung, den Psalter ganz zu beten, unterbrochen von einigen Orationen. So schlagen Maertens-Heuschen, *Sterbeliturgie* 62 vor: „Totenwache bei der Leiche mit dem Gebet des ganzen Psalters, unterbrochen von den fünf ‚Absolutionen‘.“ Das durchgehende Beten der Psalmen dürfte jedoch dort, wo man mit dem Psalmgebet nicht sehr vertraut ist, Schwierigkeiten bieten.

⁶⁵ Mit diesem, allerdings in die Mehrzahl gesetzten Segenswunsch schließen die verschiedenen Teile des römischen Totenoffiziums, R R VII, IV.

Für die Lesungen kommen wohl die im römisch-katholischen Totenoffizium vorgesehenen Hiobstücke weniger in Frage⁶⁵; wir denken an Schriftstellen, die in unmittelbarer Weise von der Vergebung der Sünde und der Hoffnung der Auferstehung reden. Könnten zu den Bibelabschnitten nicht auch gedruckte Predigten gelesen werden? Sie stehen in großer Zahl zur Verfügung. Der nachfolgende Psalm⁶⁷ dient der

Zum Ganzen sei auf die Vorschläge für den unter der Leitung eines Priesters oder eines Laien zu haltenden Wortgottesdienst des röm.-kathol. Ordo exsequiarum 16 (Nr. 11 f.) verwiesen, die genau in diese Richtung weisen: „Praemissa ergo aliqua monitione introductoria, Psalmus et oratio haberi possunt . . . deinde lectio Jo. 5, 21—24, vel alia . . . — Post lectionem, sacerdos adstantes alloqui potest. — Celebratio oratione fidelium et oratione dominica claudatur . . .“ Vgl. J. Gelineau, *Enterrements-veillées* 97 ff. und *Centre de Pastorale Liturgique, Mort chrétienne* 51 ff.; 136 ff.

⁶⁶ Vgl. 128 Anm. 46. Es handelt sich dabei um Stücke auf den Antworten Hiobs auf die Reden der Freunde, in denen er sich vornehmlich auf des Menschen Schwäche und Kurzlebigkeit beruft, um Gott zu bitten: „So blicke weg von ihm und laß ihn ruhen, daß er doch seines Tages froh werde wie ein Tagelöhner“ (14, 6).

Den Schluß der zweitletzten Lektion bilden die gewaltigen Worte 19, 25 ff.: „Ich aber weiß: mein Anwalt lebt, und ein Vertreter ersteht (mir) über dem Staube. . .“ Die Vulgata gibt den sehr schwer zu übersetzenden Text folgendermaßen wieder: „Scio enim quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum. Et rursus circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum.“ Dem folgend hat auch Luther aus dieser Stelle eine Prophezeiung der Auferstehung des Fleisches herausgelesen und übersetzt (Anmerkung der Lutherbibel von 1964): „Ich weiß, daß mein Erlöser lebet, und er wird mich hernach aus der Erden aufwecken. Und werde darnach mit dieser Haut umgeben werden und werde in meinem Fleisch Gott sehen.“ Zur Deutung der Stelle vgl. A. Weiser, *Hiob* 140 ff., wo von einer Theophanie als Heilsverwirklichung nach dem Tode des wieder zum Staub zurückgekehrten Hiob die Rede ist: (149) „In der Theophanie selbst liegt die endgültige Entscheidung des Falles Hiob, nicht im Urteil der Freunde über Hiob, auch nicht in seinem Tod. Was von Gott her geschieht, daß er selbst in Aktion tritt, hat Gewicht über den Tod hinaus.“

Aber die Hiobreden sind doch wohl zu komplex und problemgeladen, um hier als Lesungen in Frage zu kommen. Es wäre zudem nicht richtig, in der Totenwache nur einen Teil des gesamtbiblischen Zeugnisses laut werden zu lassen. So gibt denn auch der neue röm.-kathol. Ordo exsequiarum 65 (Nr. 85) andere Lesungen für die 2. und 3. Nektorn des Totenoffiziums an, wobei vorab an Ez. 37, 1—14 und Joh. 11, 1—45 gedacht wird.

⁶⁷ Das Missel biblique 1794 der Action catholique rurale schlägt für die individuelle Totenwache folgende Psalmreihe vor: 130; 24; 127; 42; 51; 113; 116; 120; 121 und das Magnificat (Luk. 1, 46 ff.).

Siehe auch *Centre de Pastorale Liturgique, Mort chrétienne* 51 ff. Man rät: (51) „Après une lecture, on laisse normalement un temps de silence pour la méditation et la prière personnelle. On peut cependant soutenir la prière par une phrase lancée de temps en temps . . .“ Dazu werden dann kurze Psalmstücke, Worte aus dem NT und aus der byzantinischen Liturgie angegeben.

Meditation und soll von einer Stille gefolgt werden, die jetzt nicht mehr leer und verzweifelt oder einfach verlegen ist; die frohe Botschaft tönt in den Herzen weiter. Das Gebet dürfte dem reichen Schatz von Gebeten für das Trauerhaus in den evangelischen Gebetbüchern entnommen werden, vielleicht wird die eine oder andere alte Kollekte dienen⁶⁸, oder dann ein freies Gebet an die Stelle treten. Einige responsoriale Verse⁶⁹ der Oration voranzuschicken, würde die Gelegenheit schaffen, daß alle Umstehenden sich aktiv an der Liturgie beteiligen können, wie schon beim Gesang oder der responsorialen Rezitation des Psalms. Das ist hier und bei jeder andern Liturgie der Kirche ein wichtiges Moment.

In der Nähe der aufgebahrten Leiche wollen wir zwei Kerzen — es müssen dann freilich schon große Lichtträger, nicht etwa nur Tisch- oder gar Weihnachtsbaumkerzen sein — anzünden. Eine unaufdringliche Lichtquelle ist in dem zumeist verdunkelten Gemach schon vor hereinbrechender Nacht nötig, und die Symbolik der in stiller Treue leuchtenden und sich selbst verzehrenden Kerze hat selbst dem modernen Menschen noch viel zu sagen, gilt doch für den im Glauben entschlafenen Bruder und für die Zurückbleibenden das Wort aus dem Epheserbrief (5, 8): „Denn einst wart ihr Finsternis, jetzt aber seid ihr Licht im Herrn; wandelt als Kinder des Lichts!“

6. Zeugnisse christlichen Sterbens

Bei allem, was hier dargelegt und für die seelsorgerliche Praxis in unserer Kirche vorgeschlagen wurde, stellt sich die Frage nach der Echtheit und der praktischen Möglichkeit solch liturgischen Sterbens. Kann man das wirklich in dieser Art leben? Anstelle einer Antwort möchten wir zunächst auf die unzähligen Zeugnisse über das Sterben von Christen hinweisen, die den tatsächlich liturgischen Charakter dieses Geschehens auch außerhalb des Martyriums deutlich werden lassen.

⁶⁸ Etwa die sehr schöne Oration, die im römischen Ritus an verschiedenen Stellen auftaucht (so im Totenoffizium R R VII, IV und als Tagesgebet in der Begräbnismesse (Altarmeßbuch 1. [118]): „Deus, cui proprium est misereri semper et parcere, te supplices exoramus pro anima famuli tui N., quam hodie de hoc saeculo migrare iussisti: ut non tradas eam in manus inimici, neque obliviscaris in finem, sed iubeas eam a sanctis angelis suscipi et ad patriam paradisi perducere; ut, quia in te speravit et credidit, non poenas inferni sustineat, sed gaudia aeterna possideat. Per.“

⁶⁹ Etwa das von H. R. Philippeau, *Ressourcement* 396 wiedergegebene Responsorium der zweiten Absolution: „R/Antequam nascerer novisti me, et ad imaginem tuam, Domine, formasti me. Modo reddo tibi creatori animam meam. V/Commissa mea pavesco et ante te erubesco, dum veneris iudicare, noli me condemnare. Modo . . .“

Einige dieser Zeugnisse seien hier ausdrücklich erwähnt: die Berichte über das Sterben zweier Frauen der alten Kirche, Benedikts von Nursia, Franz von Assisi, Martin Luthers und Johannes Calvins¹.

Gregor von Nyssa beschreibt den Tod seiner verehrten Schwester, der Jungfrau Makrina († 379)². Im Zentrum des Berichtes steht ein langes, das Sterben vorbereitendes Gebet³; als es Abend geworden und das Licht gebracht wurde, sprach die Sterbende noch das Nachtgebet. Über die letzten Augenblicke heißt es: „Sowie sie aber die Danksagung vollendet und die zur Bekreuzung ans Gesicht geführte Hand den Schluß des Gebetes angedeutet hatte, beschloß sie, lang und tief aufatmend, zugleich mit dem Gebet das Leben.“⁴

¹ Die historische Zuverlässigkeit dieser Berichte haben wir hier nicht näher zu untersuchen. Immerhin sei betont, daß wir es nicht mit Phantasien, sondern mit glaubwürdigen zeitgenössischen biographischen Notizen zu tun haben.

Zur ganzen Frage vgl. 49 f. Anm. 6.

² Leben der Makrina (MPG 46, 981 ff.).

³ Leben der Makrina (MPG 46, 984 f.): „Du, o Herr, hast uns die Furcht vor dem Tod genommen. Du hast uns das Ende des Erdenlebens hier zum Anfang des wahren Lebens gemacht. Du läßt unsere Leiber eine Zeitlang im Schlafe ruhen und erweckst sie daraus wieder mit der letzten Posaune. Du übergibst unsere Erde, die du mit deinen Händen geformt hast, der Erde zur Aufbewahrung und holst dann wieder zurück, was du gegeben, nachdem du das Sterbliche und Unschöne von uns zu Unsterblichkeit und Herrlichkeit umgewandelt hast. Du hast uns vom Fluch und von der Sünde errettet, indem du beides für uns geworden bist. Du hast die Köpfe des Drachen zerquetscht, der mit seinem Rachen den Menschen in den Abgrund des Ungehorsams hinabgerissen hatte. Du hast uns den Weg der Auferstehung bereitet, da du die Pforten der Hölle zerbrochen und den, der die Macht über den Tod hatte, überwunden hast. Du hast denen, die dich fürchten, als Zeichen das Abbild deines heiligen Kreuzes gegeben zur Überwindung des Widersachers und zur Sicherheit unseres Lebens. O ewiger Gott, dem ich vom Mutterleibe an zugeteilt gewesen, den meine Seele aus allen Kräften geliebt hat, dem ich Leib und Seele von Kindheit an bis jetzt geweiht habe, stelle du mir einen lichten Engel zur Seite, der mich geleite an den Ort der Erquickung, wo das Wasser der Ruhe ist, in den Schoß der heiligen Väter, der du das flammende Schwert zerbrochen und den mit dir gekreuzigten Menschen, der dein Erbarmen anflehte, dem Paradies wiedergegeben hast. Gedenke auch meiner in deinem Reich! Denn auch ich bin mit dir gekreuzigt, da ich aus Furcht vor dir mein Fleisch angenagelt habe und vor deinen Gerichten mich fürchte. Möge der schreckliche Abgrund mich nicht von deinen Auserwählten trennen, noch der Verleumder mir in den Weg treten, noch mögen vor deinen Augen meine Sünden erfunden werden, und, wenn ich aus Schwachheit unserer Natur etwas gefehlt und in Wort oder Werk oder Gedanke gesündigt habe, so verzeihe es mir, der du auf Erden die Macht hast, Sünden zu vergeben, damit ich die Erquickung erhalte und, wenn ich meinen Leib ablege, vor dir erfunden werde, an der Gestalt meiner Seele ohne Makel zu sein; ja, möge meine Seele untadelig und makellos in deine Hände aufgenommen werden wie liebliches Opferwerk vor dir!“

⁴ Leben der Makrina (MPG 46, 985).

Hieronymus berichtet in dem Epitaphium für die 404 in Bethlehem verstorbene Witwe Paula auch von deren Sterben und Begräbnis⁵. Er überliefert die Psalmverse (26, 8; 84, 2 f. 11), mit denen Paula dem Tod entgegenging, und sagt über das Ende: „Sobald sie den Ruf des Bräutigams hörte: ‚Auf, meine Freundin, meine Schöne, meine Taube, und komm! Sieh nur, der Winter ist dahin; vorüber, fort ist der Regen‘, antwortete sie freudig: ‚Die Blumen erscheinen im Lande, die Zeit des Beschneidens ist da‘ (HL. 2, 10 ff.) und: ‚Ich habe die Zuversicht, die Güte des Herrn zu schauen im Lande der Lebenden‘ (Ps. 27, 13).“⁶ Das Sterben wird so als bewußter und selber vollzogener Akt des Christenmenschen deutlich. In der Geburtskirche des Herrn wurde Paula aufgebahrt, und Hieronymus bemerkt: „Da war kein Heulen, keine Trauer, wie es bei Weltmenschen Mode ist, sondern Psalmen in großer Anzahl erschollen in verschiedenen Zungen.“⁷

In der Biographie des Benedikt von Nursia erzählt Gregor der Große, daß der Mönchsvater sechs Tage vor seinem Heimgang befohlen habe, das Grab zu öffnen — als einer, der seinen Tod leben wollte. Er ließ sich ins Oratorium tragen, um die Kommunion zu empfangen. Gestützt von seinen Brüdern starb er daselbst aufrecht, mit zum Himmel erhobenen Händen; „ . . . und er tat den letzten Atemzug unter Worten des Gebetes.“⁸

Aus der zweiten Legende des Thomas von Celano über Franz von Assisi hören wir, der Heilige habe sich nackt auf den bloßen Boden legen lassen, um in jener letzten Stunde nackt mit dem nackten Feind zu ringen: ein ergreifender Ausdruck dafür, daß zum Sterben der Kampf mit dem Satan gehört⁹. In der gleichen Liebe, die der Herr für seine Jünger bis zum Ende gezeigt (Joh. 13, 1) — erzählen Bruder Leo und Gefährten —, hieß der sterbende Franziskus Brote bringen, segnete sie, ließ sie in Stücke brechen und gab jedem der Brüder eines davon, im Gedächtnis an das letzte Heilige Mahl, das der Herr mit seinen Jüngern gehalten hatte¹⁰. Brüder singen auf seine Bitte den Sonnengesang — „und siehe, vor der letzten Strophe fügte jetzt Franz die folgenden Zeilen ein vom Bruder Tod: ‚Gelobt seist du, Herr, durch unsern Bruder, den leiblichen Tod; ihm kann kein lebender Mensch

⁵ Vita Paulae 28 f. (CSEL 55, 346 ff.).

⁶ Vita Paulae 28 (CSEL 55, 347).

⁷ Vita Paulae 29 (CSEL 55, 348).

⁸ Dialogi 2, 37 (MPL 66, 202).

⁹ 2, 162 (Karrer 130).

Zu den überlieferungsgeschichtlichen Problemen der verschiedenen Darstellungen des Lebens von Franz von Assisi vgl. Karrer in den Einleitungen und Anmerkungen seiner Ausgabe derselben.

¹⁰ Speculum perfectionis (Sabatier 88; Karrer 280 f.).

entriuen. Wehe denen, die sterben in schweren Sünden! Selig, die er in deinem heiligsten Willen findet! Denn sie versehrt nicht der zweite Tod.¹¹“

Über Martin Luthers Sterben in Eisleben, am 18. Februar 1546, berichten uns Augenzeugen mit großer Genauigkeit¹². Mit Psalm 31, 6 tritt der Reformator am letzten Abend über die Schwelle der Schlafkammer – ein jedes Nachtgebet ist Sterbensbereitung. Und wie er dann den Tod kommen fühlt, spricht er ein Gebet, das Glaubensbekenntnis und Commendatio enthält, auch der Kampfsituation des Sterbens gedenkt: „O mein himmlischer Vater, ein Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, du Gott alles Trostes, ich danke dir, daß du mir deinen lieben Sohn Jesum Christum offenbart hast, an den ich glaube, den ich gepredigt und bekannt habe, den ich geliebt und gelobt habe . . . Ich bitte dich, mein Herr Jesu Christe, laß dir mein Seelchen befohlen sein. O himmlischer Vater, ob ich schon diesen Leib lassen und aus diesem Leben hinweggerissen werden muß, so weiß ich doch gewiß, daß ich bei dir ewig bleiben und aus deinen Händen mich niemand reißen kann.“¹³ Der Sterbende wird von den Beistehenden ausdrücklich über seinen Glauben an Christus befragt und antwortet mit einem deutlich hörbaren „Ja“. Auch spricht er Schriftworte (Joh. 3, 16; Ps. 68, 21) und wiederholt insbesondere das „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist . . .“ (Ps. 31, 6). Friedlich und sanft ist er entschlafen, wie Simeon gesungen.

Der Leichnam wurde mit einem weißen Kittel bekleidet; weiter ist davon die Rede, daß viele ihn besucht haben und er, vor der Überführung nach Wittenberg, im Anschluß an einen Gottesdienst die Nacht über in der Hauptpfarrkirche von zehn Bürgern bewacht worden sei. Am nächsten Morgen fand dort nochmals ein Predigtgottesdienst statt – eine liturgisch geordnete Totenwache.

Langsam und in klarem Bewußtsein dessen, was sich vorbereitete, ist Johannes Calvin im Jahre 1564 in Genf gestorben¹⁴. An Ostern, knapp

¹¹ *Speculum perfectionis* (Sabatier 123; Karrer 286 f.).

¹² Justus Jonas und Michael Cölius haben eine offizielle *Historia* (WA 54, 478 ff.) verfaßt, deren Zweck die Entkräftung der sogleich umlaufenden falschen Gerüchte war. Dieser Anlaß darf wohl als Gewähr für eine sorgfältige und getreue Darstellung der Ereignisse gewertet werden. Sehr schön heißt der Titel der *Historia*: (478) „Bericht vom christlichen Abschied aus diesem tödlichen Leben des ehrwürdigen Herrn D. Martini Lutheri.“

¹³ WA 54, 491.

¹⁴ Théodore de Bèze (*Calvin, Opera* 21, 4 ff.) hat drei Ausgaben der *Biographie Calvins* besorgt (an der zweiten wird Nicolas Colladon beteiligt gewesen sein). Diese Aufzeichnungen und andere Dokumente über das Sterben Calvins sind bei E. Doumergue, *Calvin* 7, 443 ff. zusammengestellt.

zwei Monate vor seinem Tod, ließ sich der Reformator zur Feier seines letzten Abendmahlsgottesdienstes in die Kirche tragen; Beza berichtet darüber: „. . . il chanta le Psaume avec les autres, son visage même montrant bien qu'il se réjouissait en Dieu avec toute l'assemblée.“ Es war dies das letzte Mal, „daß unverkennbare Zeichen der Freude im Gesicht des Sterbenden aufluchteten“¹⁵. In den nächsten Wochen diktiert Calvin seine letzten Briefe und sein Testament; er empfängt den regierenden Rat, um von ihm Abschied zu nehmen, wobei vom Sterbenden ein demütiges Sündenbekenntnis abgelegt wird — bei gleichzeitiger Betonung, seine Wortverkündigung sei lauter gewesen, und in bewußter Selbstachtung im Blick auf sein Amt. Vor den Amtsbrüdern wird das Bekenntnis wiederholt: „J'ai eu beaucoup d'infirmités . . . Les méchants prendront bien ce mot: mais je dis encore que tout ce que j'ai fait, n'a rien valu, et que je suis une misérable créature. Mais si puis-je dire cela que j'ai bien voulu, que mes vices m'ont toujours déplu, et que la racine de la crainte de Dieu a été en mon coeur. Et vous pouvez dire cela, que l'affection a été bonne, et je vous prie que le mal me soit pardonné, mais s'il y a du bien, que vous vous y confirmiez et le suiviez.“¹⁶ Es folgen einige ganz persönliche Besuche, wobei Calvin darauf gehalten zu haben scheint, mit seinen Gästen noch einmal zu essen; so mit Guillaume Farel: „. . . ils devisèrent et soupèrent ensemble, en souvenance de la continuation de leur amitié et union en l'oeuvre du Seigneur.“¹⁷ Der Reformator läßt sich, eine Woche vor seinem Tode, aus dem Krankenzimmer zu den Pfarrern tragen, die in seinem Haus zusammenkommen, um mit ihnen zu beten und ein paar Bissen zu essen.

Beza berichtet vom ununterbrochenen Gebet Calvins in seinen „agonies“; er sprach kurze Bibelworte und sagte: „Seigneur, tu me piles, mais il me suffit que c'est ta main.“¹⁸ Über den Samstag, 27. Mai erfolgten Tod ist im Ratsregister zu lesen: „Aujourd'hui, environ huit heures du soir, le dit spectacle Jean Calvin est allé à Dieu, sain et entier, grâces à Dieu, de sens et entendement.“¹⁹ Viele wollten den

¹⁵ Calvin, Opera 21, 98. 161.

¹⁶ Calvin, Opera 9, 893. Der Text der Rede Calvins vor den Amtsbrüdern ist von Pinaut aufgezeichnet worden, Beza bietet nur eine Zusammenfassung.

¹⁷ Calvin, Opera 21, 103 f.

¹⁸ Calvin, Opera 21, 44. Beza berichtet: „De là (scil 2 mai) en avant, sa maladie, jusqu'à la mort, ne fut qu'une continuelle prière, nonobstant qu'il fut en douleurs continuelles . . .“

¹⁹ Registre du Conseil, 27. 5. 1564, f. 48 v. (E. Doumergue, Calvin 7, 468).

Beza, Epistulae calvinianae 4114; 4116 (Calvin, Opera 20, 315; 317) hat über diesen Tod an Haller nach Bern geschrieben: „Migravit in aeternam quietem noster ille parens, et in vita et in morte, frustra resistente diabolo, fortis et beatus, si quispiam alius nostra memoria fuit talis. Et nos miseri

Verstorbenen sehen, was ihnen zunächst auch zugestanden wurde. Der Körper ist in ein Leinentuch eingenäht und in einen einfachen Holzsarg gelegt worden; die Beisetzung erfolgte Sonntag, um 2 Uhr nachmittags²⁰.

*

Die Zeugnisse über das Sterben historischer Gestalten werden durch Erzählungen von Schriftstellern ergänzt, die zwar nicht Tatsachenberichte liefern, aber doch in aller dichterischen Freiheit Menschen und Situationen so darstellen, wie sie diese erlebt haben.

Das gilt jedenfalls in besonders hohem Maße von Jeremias Gotthelf, der in „Geld und Geist“ der Bäuerin Änneli Bereitung auf das Sterben beschreibt²¹. Verspätet kommt sie an einem Sonntag aus ihrem Haus, in dem Unfriede herrscht, in die Kirche; dort scheint kein Platz mehr für sie zu sein, und sie muß nun denken, daß es ihr beim Sterben im Himmel so ergehen könnte. Der Pfarrer predigt über das Abendmahl: „. . . man sollte ja nicht versäumen, . . . das Mahl, welches die Erneuerung ist des Mahles, welches der Herr als sein letztes genossen, auch als ein Abschiedsmahl von dieser Welt zu betrachten.“²² Ohne zur Kommunion zu gehen, kehrt Änneli heim, und an jenem Abend beten sie und ihr Mann „wie ehemals“ gemeinsam das Unser Vater und bitten einander um Verzeihung. „Nun erzählte Änneli, wie es ihr ergangen;

et imbecilli superstites sumus.“ Und an Bullinger: „Puto iam tibi renunciatum esse Calvini nostri transitum, qui . . . placide et sancte in Domino inter amicorum manus obdormivit. Eheu, mi pater, quantam nobis lucem ille dies ademit?“

²⁰ Über Calvins Begräbnis auf dem allgemeinen Friedhof von Plainpalais berichtet Beza (Calvin, Opera 21, 169): „. . . nulla penitus extraordinaria pompa nulloque addito cippo (sic enim mandarant) conditus . . .“ Weiter (a.a.O. 106): „Je dis notamment qu'il lui fut fait tout simplement, comme la manière est en cette Eglise de faire en la sépulture d'un chacun; tellement que, quelques mois après, certains écoliers étant venus de nouveau ici étudier, se trouvèrent trompés un jour qu'ils allèrent tout exprès au cimetière, pour voir le sépulcre de Calvin. Car ils pensaient y voir quelque tombeau élevé et magnifique, et il n'y a rien que la terre simplement, non plus qu'aux autres . . .“

²¹ Ausgeprägter noch als jeder andere Gotthelfroman ist „Geld und Geist“ eine religiöse Dichtung. Sie lebt von der Überzeugung, daß, wer zu beten aufhört, die Reinheit des Herzens und den Frieden verliert — damit werden aber das Leben und auch das Sterben unmöglich; vgl. 19 f. Es geht Gotthelf um das Leben des Menschen im Geist der Pfingsten.

Die in die Erzählung eingeflochtenen Predigten dürften von Pfarrer Bitzius auf seiner Kanzel tatsächlich so gehalten worden sein, wie anhand der erhaltenen Predigtmanuskripte festgestellt worden ist; siehe darüber Geld und Geist 425 f.

²² 73 ff. Zitat 78.

wie der Geist es ihr gesagt, daß sie bald sterben werde, wie es ihr geworden sei, sie sei der letzte Mensch auf Erden und müsse eiligst den andern nach; und dann wieder, man trage sie zu Grabe, es weine niemand hinter ihr, und sie finde keinen Platz im Himmel, wie keinen in der Kirche, wo ihr endlich eine arme Frau Platz gemacht.²³ Im Gedanken an das baldige Sterben, das sie sich nicht ausreden läßt, bittet die Frau: „Aber eben eines möchte ich noch, das müßt ihr mir versprechen. Am nächsten Sonntag an der heiligen Pfingsten, da wollen wir noch alle das Heilige Abendmahl zusammen nehmen, so zum Zeichen, daß alles recht gründlich vergeben und vergessen sei; so wie als wenn es das letzte Mahl in diesem Leben wäre, und der Abschied gleich darnach käme, so wie die Israeliten, zur Reise bereit und alles abgetan, was man nicht mitnehmen soll, so an Leib und Seele bereit, auf den Ruf des Herrn vor seinem Angesicht zu erscheinen. So möchte ich mit euch allen noch einmal an des Herrn Tisch, dann erst, dünkt mich, werde ich den zeitlichen und den ewigen Frieden gewiß haben; dann erst, wenn wir ein solches inniges Versöhnungsfest werden gefeiert haben, weiß ich, daß nichts mehr zwischen unsere Seele kommt. . . . und dann werd ich erst mit recht frohem Herzen sagen: ‚Jetzt, Herr, jetzt laß deine Magd im Frieden fahren!‘²⁴“

Gotthelf redet von den alten Mütterlein, von denen manches an Pfingsten gerne zum Abendmahlsgottesdienst gehe und „labet seine Seele, die auch gerne da oben wäre an des Herrn Mahl; es weiß nicht, was der Herr im nächsten Winter mit ihm vorhat; es sucht, wo es kann, den Herrn, damit, wenn der Tod kommt, der Herr es finde“²⁵. Auch der Kirchgang am Betttag wird als Vorbereitung auf das Sterben gesehen; der Schriftsteller flicht in die Schilderung des Zusammenkommens der Gemeinde folgende Betrachtung ein: „Und was ist die Menschheit anders als eine große Heersäule, die dem Grabe entgegenwandert, dort des Leibes los wird und durchs schwarze Tor den hellen Himmel sucht! Wo an diese Wahrheit gemahnt wird und an die Heimat, und über die Gräber gewandelt wird, da gehen billig die Alten voran Aber rührend ist doch, die alten Leutchen, die Spitze der Todessäule, zu sehen, wie sie so andächtig und gläubig dem Herrn zuwandert, so vertrauensvoll zwischen den Gräbern geht, so ergeben über die letzte Reihe blickt, ob wohl das nächste Grab zum eigenen Kämmerlein sich gestalten werde. — Unter den ersten war auch Änneli . . .“²⁶

Das Buch schließt mit der Beschreibung von Ännelis Sterben: „Dann nahm es seine Hände zusammen, die blassen Lippen bebten, in eigenem Glanze schlug es seine Augen empor. So betete es leise, leise neigte sein Haupt sich auf die Seite — um eine gute Frau, um eine gute Mutter war

²³ 96 ff. Zitate 96; 101. ²⁴ 102 f. ²⁵ 113. ²⁶ 356.

die Erde ärmer.²⁷ In dieser Art verstand man offenbar in der evangelischen Berner Kirche des 19. Jahrhunderts zu sterben; Bauern wußten um die Notwendigkeit der Beichte und Versöhnung, begehrten das Herrenmahl vor dem Ende zu empfangen, um schließlich mit Gebet auf den Lippen dahinzugehen.

Im Bericht über den Lebensweg der Hugenottin „Marie-Marthe“ erzählt Helene von Lerber deren Sterben²⁸. „. . . Marie-Marthe weiß mit der Klarheit derer, die schon auf der Schwelle stehen, daß sie sterben wird.“²⁹ Sie läßt ihr ganzes Leben vorübergleiten, um das Rechte und Falsche Gott darzubringen: eine Beichte, verbunden mit Danksagung und der Bitte um gnädige Aufnahme der Dahinziehenden und weitere Führung derer, die zurückbleiben. Auf Bitte der Sterbenden versammelt sich die Familie um das Bett, und es wird der 121. Psalm aus der Bibel gelesen und darauf nach der Hugenottenmelodie gesungen. Noch vergehen einige Tage, in denen sich Marie-Marthe auch ihres Einsseins mit den ihr im Tode Vorangegangenen in der erbarmenden Liebe und Gnade Gottes bewußt wird, dann haucht sie ihre Seele aus. Die Sterbeliturgie, in der freilich der Empfang des Heiligen Abendmahles fehlt, ist zu einem Zeitpunkt gefeiert worden, da die Sterbende noch selbst mitfeiern konnte.

Die Gräfin im „Journal d'un curé de campagne“ von Georges Bernanos³⁰ wird in einem harten Kampf zum Bekenntnis ihrer elfjährigen willentlichen Sünde gegen die Hoffnung — sie hadert über den Tod ihres Kindes — gebracht und empfängt vom Pfarrer den Segen. In der darauffolgenden Nacht stirbt sie. Und der Geistliche schreibt in sein Tagebuch: „Le souvenir de la lutte qu'elle avait soutenue devant moi, sous mes yeux, ce grand combat pour la vie éternelle dont elle était sortie épuisée, invaincue, m'est revenu si fort à la mémoire que j'ai

²⁷ 384 ff. Zitat 394.

²⁸ 376 ff.

„Marie-Marthe“ ist ein historischer Roman, der uns in die Zeit der französischen Hugenottenverfolgungen nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes (1685) führt. Es ist in dem Buch von den Qualen und Demütigungen der Verfolgung und der Eingliederung in das Leben eines fremden Landes die Rede. Das Ganze möchte ein Zeugnis für den Sieg des vertrauenden Gotteskindes gegen die Übermacht des Feindes sein.

²⁹ 378.

³⁰ Georges Bernanos († 1948), der vom Auftrag, ein christliches Zeugnis abzulegen, ergriffene Schriftsteller, hat sich durch sein ganzes Leben hindurch mit dem Tod auseinandergesetzt. In seiner Einsamkeit erlebte er die große Angst, die „Todesangst Christi“. Solche Erfahrung ist im „Journal d'un curé de campagne“ deutlich zu spüren. Bernanos zeigt hier Menschen, die unter der Sünde stehen, aber als siegreich Besiegte in der Gnade sterben dürfen.

pensé défaillir. Comment n'ai-je pas deviné qu'un tel jour serait sans lendemain, que nous nous étions affrontés tous les deux à l'extrême limite de ce monde visible, au bord du gouffre de lumière? Que n'y sommes-nous tombés ensemble! ‚Soyez en paix‘, lui avais-je dit. Et elle avait reçu cette paix à genoux. Qu'elle la garde à jamais! C'est moi qui la lui ai donnée. O merveille, qu'on puisse ainsi faire présent de ce qu'on ne possède pas soi-même, ô doux miracle de nos mains vides!³¹”

Im gleichen Werk läßt Bernanos den sterbensgezeichneten Priester Gedanken über seinen eigenen Tod aussprechen, die nicht nur zu hören, sondern zu meditieren darum der Mühe wert sind, weil sie deutlich werden lassen, daß das Sterben nicht unsere Leistung, sondern Gottes Gnadengabe ist: „Avant d'être fixé sur mon sort, la crainte m'est venue plus d'une fois de ne pas savoir mourir, le moment venu, car il est certain que je suis horriblement impressionable. . . . Les agonies de moines ou de religieuses ne sont pas toujours les plus résignées, affirme-t-on. Ce scrupule me laisse aujourd'hui en repos. J'entends bien qu'un homme sûr de lui-même, de son courage, puisse désirer faire de son agonie une chose parfaite, accomplie. Faut de mieux, la mienne sera ce qu'elle pourra, rien de plus. Si le propos n'était très audacieux, je dirais que les plus beaux poèmes ne valent pas, pour un être vraiment épris, le balbutiement d'un aveu maladroit. Et à bien réfléchir, ce rapprochement ne peut offenser personne, car l'agonie humaine est d'abord un acte d'amour.³²”

Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen beschreibt in seinem Roman „Der abenteuerliche Simplicissimus“³³ das Sterben des Eremiten: „Nachdem er mir nun obige Stück vorgehalten, hat er mit seiner Reithaue angefangen, sein eigenes Grab zu machen . . . Er aber sagte: ‚Mein Sohn, lasse mich, daß ich sehe, ob mir das Grab lang genug sei!‘ Legte demnach die Ketten ab samt dem Oberrock und begab sich in das Grab, gleichsam wie einer, der sich sonst schlafen legen will,

³¹ 181 ff. Zitat 220 f.

³² 359 f. Es heißt dann weiter: „Il est possible que le bon Dieu fasse de la mienne un exemple, une leçon. J'aimerais autant qu'elle émut de pitié. Pourquoi pas? J'ai beaucoup aimé les hommes, et je sens bien que cette terre des vivants m'était douce. Je ne mourrai pas sans larmes. Alors que rien ne m'est plus étranger qu'une indifférence stoïque, pourquoi souhaiterais-je la mort des impossibles? Les héros de Plutarque m'inspirent tout ensemble de la peur et de l'ennui. Si j'entraï au paradis sous ce déguisement, il me semble que je ferais sourire jusqu'à mon ange gardien.“

³³ In diesem Roman aus dem Dreißigjährigen Krieg, in den der Autor (1621/22–1676) vermutlich viel Autobiographisches hineingelegt hat, wird die Geschichte eines jungen Menschen erzählt, der in der Auseinandersetzung mit der Welt seinen Weg sucht. Er gelangt schließlich zur Erkenntnis, daß alles eitel ist. In seinem antithetischen Stil ist das Werk durch und durch barock.

sprechend: „Ach großer Gott, nun nimm wieder hin die Seele, die du mir gegeben! Herr, in deine Hände befehl ich meinen Geist —.“ Hierauf beschloß er seine Lippen und Augen säntflich; ich aber stund da wie ein Stockfisch . . . Ich verharrete . . . etlich Stund neben dem Grab im Gebet. Als sich aber mein allerliebster Einsiedel nicht mehr anfrichten wollte, stieg ich zu ihm ins Grab hinunter und fing ihn an zu schütteln, zu küssen und zu liebeln . . . Ich begoß, oder, besser zu sagen, ich balsamierte den entseelten Körper mit meinen Zähren . . .³⁴“ Natürlich ist hier alles symbolisch ausgedrückt; man ist aber darum nicht weniger beeindruckt von der in ihrer Art wahren Beschreibung der Commendatio, der Totenwache und Waschung des Leichnams.

*

Wie so ganz anders tönt demgegenüber, was Rilke in den „Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge“ über das Sterben sagt³⁵. Sicher meint Rilke zwar etwas Richtiges, wenn er erklärt, das Sein des Menschen — er nennt es das absolute Sein — vereinige Leben und Tod: „Du sagtest leben laut und sterben leise und wiederholtest immer wieder: Sein.“³⁶ Das serienmäßige und gleichförmige moderne Sterben mit dem individuellen Tod früherer Menschen vergleichend, stellt er fest: „Jetzt wird in 559 Betten gestorben. Natürlich fabrikmäßig. Bei so enormer Produktion ist der einzelne Tod nicht so gut ausgeführt . . . Wer gibt heute noch etwas für einen gut ausgearbeiteten Tod? . . . der Wunsch, einen eigenen Tod zu haben, wird immer seltener.“³⁷ Rilke meint auch: „Früher wußte man . . ., daß man den Tod in sich hatte wie die Frucht den Kern. Die Kinder hatten einen kleinen in sich und die Erwachsenen einen großen. Die Frauen hatten ihn im Schoß und die Männer in der Brust. Den hatte man, und das gab einem eine eigentümliche Würde und einen stillen Stolz.“³⁸

Schwere und Würde des individuellen Sterbens werden dann am Tod des Großvaters gezeigt: „Meinem Großvater noch, dem alten Kammer-

³⁴ 45 f.

³⁵ Werke 5, 12 ff.

Rilke ist erfüllt von einer großen Daseinsangst, er glaubt sich verstoßen aus dem Reich der Gnade und der Liebe. Ringend und schaffend will er überwinden — aber immer wieder steht der Tod groß in seinem Werk. So versucht er in „Malte Laurids Brigge“ Leben und Tod mit dem Begriff Sein zu vereinen. Dem Menschen wird eine Spanne Zeit gegeben, um dieses Sein zu leisten. Der junge Däne, die Hauptgestalt des Buches, wird in Paris mit dem Leben in seiner Vielfalt, Überraschung, Grausamkeit und Entsetzlichkeit konfrontiert.

³⁶ Das Stunden-Buch I Vom mönchischen Leben (Werke 2, 179). In lyrischer Form wird hier dasselbe Thema wie in „Malte Laurids Brigge“ behandelt.

³⁷ Werke 5, 13. ³⁸ Werke 5, 14.

herrn Brigge, sah man es an, daß er einen Tod in sich trug. Und was war das für einer: zwei Monate lang und so laut, daß man ihn hörte bis aufs Vorwerk hinaus.³⁹“ Aber solch schwerer Tod hat etwas Dämonisches, von dem der Christ befreit sein darf. Vor allem ist das Sterben, das Rilke meint – abgesehen von der Richtigkeit seiner psychologischen und soziologischen Beobachtungen – eine selbstherrliche Tat des Menschen und also gerade nicht das, was das Sterben des Christenmenschen sein wird.

Erschütternd ist die Unmöglichkeit zu sterben, die Friedrich Dürrenmatts Komödie „Der Meteor“ durchgeistert⁴⁰. In ein Atelier mit tropfenden Windeln, surrealistischen Aktbildern und einer Modell sitzenden Malersfrau dringt der eigentlich in der Klinik bereits gestorbene Nobelpreisträger Schwitter ein – mächtige Kerzen unter den Arm geklemmt, die Taschen voller Manuskripte und zwei prall mit Banknoten gefüllte Koffern schleppend. Er mietet dem Malerehepaar das Bett ab, um sich in umständlicher Zeremonie zum Sterben hinzulegen. „ . . . Sterben ist toll, das müssen Sie auch einmal durchmachen! Die Gedanken, die einem kommen, die Hemmungen, die fallen, die Einsichten, die einem aufgehen. Einfach großartig. Aber nun will ich nicht länger stören. Ihr laßt mich eine Viertelstunde allein. Und wenn ihr zurückkommt, bin ich hin.“⁴¹ Doch gerade das will nicht gelingen, weder feierlich noch anders. Schwitter kommt immer wieder zum Bett heraus, arbeitet sich aus Kränzen hervor und entfernt die Kinnbinde . . . Dafür sterben oder

³⁹ Werke 5, 14 f. Wir hören weiter, a.a.O. 21, von dieses Großvaters Sterben: „Christoph Detlevs Tod . . . ließ sich nicht drängen. Er war für zehn Wochen gekommen, und die blieb er . . . Das war nicht der Tod irgend eines Wassersüchtigen, das war der böse, fürstliche Tod, den der Kammerherr sein ganzes Leben lang in sich getragen und aus sich genährt hatte. Alles Übermaß an Stolz, Willen und Herrenkraft, das er selbst in seinen ruhigen Tagen nicht hatte verbrauchen können, war in seinen Tod eingegangen . . . – Wie hätte der Kammerherr Brigge den angesehen, der von ihm verlangt hätte, er solle einen anderen Tod sterben als diesen. Er starb einen schweren Tod.“

⁴⁰ „Der Meteor“ wurde im Januar 1966 im Schauspielhaus Zürich uraufgeführt. In Dürrenmatts ganzem Werk wird auffällig viel gestorben. Die Thematik des „Metears“ klingt schon in jener überraschenden und viele Fragen aufwerfenden Aussage in der frühen Erzählung Pilatus 27 f. an: „ . . . denn alle Dinge . . . waren nur da, weil Gott da war und er und nichts anderes, und waren da, weil es zwischen Gott und Mensch keine Verständigung gibt als der Tod . . .“

Zum Verständnis des Stückes ist zu beachten, daß Dürrenmatt nicht eine „Handlung“, sondern ein „Ereignis“ darstellen will. Siehe die gute Präsentation von Hugo Lötscher in der Weltwoche (Zürich) vom 21. 1. 1966 (1680, 25).

⁴¹ 11.

werden vernichtet alle, die in seine Nähe kommen: er ist ein fallender Meteor, die Welt stirbt um ihn. Und zuletzt, während die Heilsarmee mit dem Liede „Morgenglanz der Ewigkeit“ das hier geschehene Auferstehungswunder zu feiern auftritt, schreit Schwitter: „Wann krepriere ich denn endlich!“⁴²

Dürrenmatt hat selber ausgesprochen, woran alles hängt: „Die Idee des Stückes ist die Geschichte eines Mannes, der aufersteht und seine Auferstehung nicht glaubt.“⁴³ Manche empfinden das Stück als schreckliche Blasphemie oder als kabarettistische, von ungezügelten Einfällen lebende Parodie des Todes. Vor allem aber — darum ist es ernst zu nehmen — führt es uns eindringlich vor Augen, was mit den Menschen und ihrem Sterben geschieht, wenn sie nicht mehr bekennen und in der Liturgie feiern können: „Der Herr ist auferstanden! — Er ist wahrhaftig auferstanden.“⁴⁴

⁴² 70 f.

⁴³ Neue Zürcher Zeitung vom 28. 2. 1966 (858, 3). Es ist dies der 5. der von Dürrenmatt aufgestellten 20 Diskussionspunkte zum „Meteor“.

⁴⁴ Aus den Diskussionspunkten Dürrenmatts, Neue Zürcher Zeitung vom 28. 2. 1966 (858, 3) geht denn auch eindeutig hervor, daß es dem Verfasser um diese Situation des Menschen geht: „12. Als Auferstandener, der nicht an seine Auferstehung glaubt, ist Schwitter eine Gestalt aus der christlich-abendländischen Welt. Indem ein Wunder geschieht, wird ein Faktum gesetzt. Das Christentum glaubt an die verheißene Auferstehung des Menschen im jüngsten Gericht — die Frage ist nur, in wieweit das die Christenheit heute noch wirklich glaubt. . . . Die heutige Christenheit ist sich selber zum Ärger geworden. In dieser Perspektive ist der Auferstandene, der nicht an seine Auferstehung glaubt, eine Gestalt, die die heutige Christenheit versinnbildlicht.“

ZWEITER TEIL

Das Begräbnis und seine Liturgie

EINGANG

Die Sorge der Kirche für die Verstorbenen

Für die Wahrheit dessen, was die Kirche mit ihren verstorbenen Gliedern zu handeln hat, ist der Zusammenhang mit der Seelsorge an diesen Gliedern zur Zeit ihres Erdenlebens und mit der Feier des Sterbens von entscheidender Bedeutung¹. Allein wo solche Einheit Realität ist und deutlich wird, vermag der österliche Charakter des Begräbnisses klar und glaubwürdig zum Ausdruck zu kommen: es gehört zum Passa des Christenmenschen, zu seinem Hindurchgehen vom Tod zum Leben in Christus².

So ist nicht bloß der in fast allen liturgischen Büchern festzustellende Hiatus zwischen der Bestattungsliturgie, die wie ein Neues beginnt, und allem Vorhergehenden, insbesondere der Liturgie der Kranken und Sterbenden, zu beklagen, es macht uns viel mehr die dahinterstehende Not zu schaffen, daß die Kirche in vielen Fällen erst nach dem Verscheiden eines Menschen, den sie vor Zeiten einmal getauft hat und der als mehr oder weniger engagierter Christ gelebt hat, „ihres Amtes zu walten“ beginnt. Es müßte diese Situation nicht nur gesehen, sondern ihr durch ein konkretes Ernstnehmen der Zusammengehörigkeit der genannten Akte entgegengewirkt werden.

Freilich ist zu fragen, ob die Bestattung der Toten überhaupt noch einem legitimen Auftrag der Kirche entspreche, ob sie diese, wenn nicht einfach unterlassen, doch höchstens gleichsam nebenbei vornehmen

¹ Vgl. M. Mezger, Amtshandlungen 1, 121 f.

² Vgl. 19 ff.

dürfe³. Weist nicht das von Matthäus und Lukas überlieferte Jesuswort deutlich in die Richtung: „Laß die Toten ihre Toten begraben; du aber geh hin und verkündige das Reich Gottes!“ (Luk. 9, 60; Mat. 8, 22)? Sicher ist das eine nicht zu überhörende Mahnung, aus der Sorge für die Verstorbenen nicht einen Kult zu machen, der der Kirche Zeit und Kraft raubt, in Zeugnis und Dienst auf vielerlei Weise für das Kommen des Reiches Gottes zu wirken — sie würde damit zu einer Dienerin der Welt anstatt des Herrn. Wir dürfen jedoch das „Laß die Toten ihre Toten begraben“ nicht als ein grundsätzliches Verdikt verstehen, sondern wollen das Wort in seinem Zusammenhang hören: hätte der Jünger, dessen Vater im Augenblick starb, da er berufen wurde, die in der Regel mehrere Tage dauernden Beerdigungsfeierlichkeiten mitgemacht, wäre die Gelegenheit zur Nachfolge Jesu verpaßt gewesen. Es geht hier um die konkrete Aufforderung, in einem besonderen Fall das Wichtigere und Dringlichere zu tun. Zudem meint Jesus mit den erstgenannten Toten nicht Verstorbene, sondern Menschen, die das Leben durch Christus nicht gefunden haben und im geistlichen Sinne „tot“ sind. So läßt sich das Wort erst recht nicht direkt und allgemein auf die Beerdigungen der christlichen Kirche anwenden, weil bei diesen nicht „Tote“ ihre Toten begraben, sondern Lebendige ihre schlafenden Brüder in der Hoffnung der Auferstehung zu einer vorübergehenden Ruhe bestatten⁴.

Nach dem Zeugnis der ganzen Heiligen Schrift hat das Volk Gottes seine Toten immer mit ausgesprochener Sorgfalt begraben, angefangen bei Abraham, der für seine Frau Sara, nachdem er die Totenklage gehalten, von den Hethitern eigens ein Grundstück mit einer Höhle er-

³ Vgl. 119 f. Anm. 9. Siehe zu diesem Problem die Überlegungen von M. Mezger, *Amtshandlungen* 1, 9 ff. über das Verhältnis von Amtshandlung und Wort Gottes.

⁴ Vgl. J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 41; P. Bonnard, *Matthieu* 119. Bei Matthäus fehlt der Nachsatz der LukASFassung, dafür wird das Herzenwort mit der Aufforderung eingeleitet: „Folge mir nach . . .“ Im einen wie im andern Fall liegt das Schwergewicht auf der positiven Aufforderung, und es kommt einer Verfälschung des Sinnes nahe, wenn der Satz über das Begraben für sich allein zitiert wird.

Darum können wir auch M. Albertz, *Begraben* 135 f. nicht zustimmen, wenn er dem Jesuswort für unser Problem weittragende und grundsätzliche Bedeutung zumessen will und sagt: „Dieser Spruch steht in der Quelle, die Matthäus und Lukas gemeinsam ist und als die älteste und beste Quelle über die Botschaft Jesu gilt. . . . Jesus richtet hier einen Totalangriff gegen die höchste Pietätsspißicht . . . Es ist ein ganz erstaunliches Wort im Rahmen der gesamten allgemeinen Religionsgeschichte und aller möglichen Begräbnissitten der Völker. Jesus ist hier ganz radikal gegen solche Pietät eingestellt . . . Das Wort Jesu ist gesagt im Raum des Spätjudentums, das die Pietät gegen die Toten sehr ernst genommen hat.“

wirbt und sie dort, zu Hebron, bestattet (1. Mos. 23)⁵. Im Neuen Testament finden sich ebenfalls etliche Berichte von Bestattungen, die mit viel Liebe vollzogen worden sind – diejenige Johannes des Täufers (Mat. 14, 12), Jesu (Mat. 27, 57 ff.), des Stephanus (Apg. 8, 2) und der Tabitha (Apg. 9, 36 ff.). Eine gleichsam negative Bestätigung für die Wichtigkeit des Begräbnisses liefern die alttestamentlichen Stellen, an denen vom Nichtbegrabenwerden als von einer besondern Strafe und Schande die Rede ist (z. B. Jer. 16, 4 ff.). Auch der Fremde (Mat. 27, 7) und selbst der zum Tode Verurteilte (5. Mos. 21, 22 f.)⁶ sollen ein Begräbnis erhalten.

Doch weder im Alten noch im Neuen Testament ist im Zusammenhang mit Begräbnissen von Gebeten oder andern gottesdienstlichen Handlungen die Rede; die einzigen Ausnahmen von dieser Regel sind das im apokryphen zweiten Makkabäerbuch (12, 39 ff.) erwähnte Opfer für die Gefallenen und die von Paulus zitierte Praxis der Taufe für die Toten, zu der der Apostel jedoch bekanntlich nicht Stellung bezieht (1. Kor. 15, 29). Im übrigen werden die Glieder des Gottesvolkes vor den Bräuchen des Totenkultes, wie er in ihrer Umgebung gepflegt wurde, durch das Gesetz gewarnt⁷. Dessen ungeachtet ist die Bestattung für die Bibel nicht ein weltliches Geschäft, weil, was immer das Gottesvolk tut, ipso facto nicht ein im modernen Sinne profanes Tun darstellt, sondern geistliche und damit liturgische Handlung ist. Wir werden uns also nochmals warnen lassen, um den Toten einen Sakralraum und eine exklusive Liturgie zu bauen, die neben dem übrigen Leben des Gottes-

⁵ Freilich liegt hier das Hauptmerkmal auf der Tatsache, daß sich Abraham durch die Mutter des kommenden Volkes gleichsam ein Angeld des verheißenen Landes erwirbt; deshalb der weitschweifige Bericht über die Kaufverhandlungen. Siehe H. M. Féret, *Tradition biblique* 21.

G. v. Rad, *Genesis 214* schließt seine Ausführungen über den Abschnitt mit dem für uns interessanten Satz: „Das Kapitel enthält eine Voraussdarstellung unseres Verhältnisses zu dem uns verheißenen Heilsgut, dem neuen Christusleben, in das auch wir hineinsterven.“

Man denke in diesem Zusammenhang auch an Jakobs und Josephs Gebot, ihre Gebeine von Ägypten zur Grabstätte der Väter zu bringen (1. Mos. 47, 29 ff.; 50, 25 f.).

⁶ Hier handelt es sich freilich ebenfalls oder gar vor allem darum, das Land vor Verunreinigung zu schützen.

⁷ Vgl. 118 Anm. 1 und 2. G. v. Rad, *Genesis 213* sieht die Dinge sehr radikal: „Selbst harmlos erscheinende Riten und Bräuche waren Israel verwehrt; der Totenkult ist schon im Ansatz innerhalb des offiziellen Jahweglaubens erstickt worden. Die Berichte von den Beisetzungen sind in der Genesis durchgängig bar jeder sakralen Weihe. Sie sind im Gegenteil betont nüchtern und weltlich.“ Sicher mußte Israels Treue durch strenge Vorschriften geschützt werden; was heißt aber „bar jeder sakralen Weihe, betont nüchtern und weltlich“? Siehe das Folgende!

volkes irgendein Sonderdasein führen und der gerade hier gebotenen biblischen Nüchternheit widersprechen würden; wir werden uns ebenso warnen lassen, dem verführerischen Einfluß fremder Bräuche und Kulte zu verfallen, die unsere Treue zu dem, der allein Herr ist, in Gefahr bringen könnten — dann aber wollen wir fröhlich und getrost unsere Toten in liturgischer Ordnung zu Grabe tragen⁸.

*

Die Väter der Kirche weisen uns die Richtung zum Verständnis des christlichen Begräbnisses. Augustin betont, daß dieses nicht eine Heilsgarantie, aber einen zunächst humanen Akt des Respektes darstelle, der jenen besonders wichtig sein müsse, die an die Auferstehung der Toten glauben⁹. Der Heilige Geist hat den Leib für die guten Werke gebraucht, deshalb darf er nach dem Tode nicht weggeworfen werden — und wiederum verweist Augustin auf den Auferstehungsglauben¹⁰. Luther versteht das Begräbnis als ein Handeln „zu Lob und Ehre dem

⁸ Vgl. 49.

⁹ De cura pro mortuis gerenda 18. 22 (CSEL 41, 658 f.): „Corpori autem humando quidquid impenditur, non est praesidium salutis, sed humanitatis officium secundum affectum, quo nemo unquam carnem suam odio habet. Unde oportet ut quam potest pro carne proximi curam gerat, cum ille inde recesserit qui gerebat. Et si haec faciunt, qui carnis resurrectionem non credunt, quanto magis debent facere qui credunt, ut corpori mortuo, sed tamen resurrecturo et in aeternitate mansuro impensum eiusmodi officium sit etiam quodammodo eiusdem fidei testimonium?“ Vgl. dazu 119 Anm. 7.

¹⁰ De civitate Dei 1, 13 (CCL 47, 14 f.): „Nec ideo . . . contemnenda et abiecta sunt corpora defunctorum maximeque iustorum atque fidelium, quibus tanquam organis et vasis ad omnia bona opera sancte usus est Spiritus. . . . nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque coniunctius quam quaelibet indumenta gestamus. Haec enim non ad ornamentum vel adiutorium, quod adhibetur extrinsecus, sed ad ipsam naturam hominis pertinent. . . . ad Dei providentiam . . . corpora quoque mortuorum pertinere significant (scilicet auctoritates Scripturae) propter fidem resurrectionis adstruendam.“

Wenn demgegenüber Origenes, Gegen Kelsus 8, 30 (MPG 11, 1561) die dem Leib im Begräbnis erwiesene Ehre damit begründet, daß er Organ und Wohnung der vernünftigen Seele sei, ist er von anthropologischen Voraussetzungen abhängig, die nicht einfach die unsern sein werden. Immerhin ist bemerkenswert, wie gerade er die Verbindlichkeit der Begräbnispflicht hervorhebt: „Nach unserer Lehre wird . . . allein die vernünftige Seele geehrt, während ihre Organe nach den bestehenden Gebräuchen ehrenvoll dem Grab übergeben werden, denn es würde sich nicht geziemen, die Behausung der vernünftigen Seele ähnlich wie die der unvernünftigen Tiere an den erstbesten Ort schimpflich hinzuwerfen . . .“

fröhlichen Artikel unseres Glaubens, nämlich von der Auferstehung der Toten“; solche Handlung hat auch eine polemische Spitze¹¹.

Die Kirchenordnung der Kurpfalz von 1563 kommt bei der Aufzählung der Punkte, die in der Leichenpredigt behandelt werden sollen, auf die Begründung der Bestattung zu sprechen: sie soll nicht dahin verstanden werden, als könnten wir den Verstorbenen mit unserem Nachtun helfen, ist hingegen ein Bekenntnis der Lebendigen von ihrem Glauben an die Auferstehung der Toten und ein Akt der Liebe gegen den Verstorbenen und die Seinen, weiter ein Gott dargebrachter Dank für unsern Trost und dafür, „daß er sich unter uns eine ewige Kirche sammelt“; dann gibt das Begräbnis zu „christlicher Betrachtung des Todes“ Anlaß¹². Das zweite Helvetische Bekenntnis weist die zynische Verachtung der Verstorbenen und Hinterbliebenen ab; das Begräbnis der Leiber der Gläubigen sei schriftgemäß, sie sind Tempel des Heiligen Geistes und der Auferstehung am jüngsten Tag verheißen. Im gleichen Atemzug ist vom ehrenvollen Gedächtnis der Verstorbenen und von der Pflicht zur Sorge für ihre Witwen und Waisen die Rede¹³.

¹¹ Vorrede zu den Begräbnisliedern von 1542 (WA 35, 479): „Denn es auch billig und recht ist, daß man die Begräbnisse ehrlich halte und vollbringe zu Lob und Ehre dem fröhlichen Artikel unseres Glaubens, nämlich von der Auferstehung der Toten, und zu Trotz dem schrecklichen Feinde, dem Tode, der uns so schändlich dahinfrißet ohne Unterlaß mit allerlei schaußlicher Gestalt und Weise.“

Man mag hier auch an M. Bucer, *Summarischer Vergriff* (ed. Wendel) denken, eine Schrift, die er 1548 zur Abwehr eines Pamphlets verfaßte, welches die Lehre der Straßburger Reformation mit derjenigen der Täufer von Münster auf den gleichen Boden stellen wollte. Darin — unter den 29 Artikeln, die Bucers theologisches Testament sind — heißt es: (70) „Zum XXVII. lehren wir von denen, die der Herr im Bekenntnis seines Namens von hinnen nimmt, daß man dieselbigen mit aller Gottesfurcht und ehrlich zur Erde bestatten und das Volk allda aus dem Wort Gottes erinnern soll des schweren Gerichtes Gottes wider die Sünden und auch der Erlösung Christi, der uns vom Tod erlöset, und der Auferstehung zum ewigen Leben, die er allen seinen Gläubigen erworben hat. Darauf man die Leute vermahren soll zur Buße der Sünden und zu fester Hoffnung der seligen Auferstehung und des himmlischen Lebens und auch zu ernstem Eifern und Trachten nach diesem künftigen Leben mit stetem Töten des alten Adams und Voranbringen des neuen. Darauf dann auch Gebet geschehen soll um wahre Buße und Stärke des Glaubens und auch um die selige Auferstehung der Verschiedenen und Gegenwärtigen, und den Armen die Almosen gegeben werden.“

¹² Ref. Bekenntnisschriften 216. Zu Beginn des Abschnitts, a.a.O. 215, wird nach der Abweisung „aller papistischen und abergläubischen Zeremonien“ folgende positive Rechtfertigung der Bestattung gegeben: „Nichtsdestoweniger aber sollen wir unsere Verschiedenen und Abgestorbenen ehrlich und gebühlich zur Erden mit solchen Diensten, so uns, die noch im Leben sind, zu Nutzen dienen mögen, bestätigen.“

¹³ 26 (Ref. Bekenntnisschriften 271).

Das Begräbnis ist ein Akt der Liebe, der sich zunächst auf Gottes Schöpfung des Menschen mit seinem ganzen Wesen, nach Leib und Seele (Ps. 139, 13 ff.), gründet. Wir fassen das wunderbare Werk des Herrn noch nach dem leiblichen Tod mit Ehrfurcht an, tragen im Wissen um die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele den entseelten Körper zu seiner Ruhestatt. Unsere Liebe gründet sich dann — vor allem — auf die Heilstatsache, daß Gott diesen Leib zu einem Tempel seines Heiligen Geistes gemacht (1. Kor. 6, 19¹⁴) und daß er ihn bestimmt hat, Samenkorn der Auferstehung zu sein (1. Kor. 6, 13 f.; 15, 35 ff.). Wie sollten wir nicht dem, was Gott für sein Reich erwählt hat, in Liebe die letzte Ehre erweisen¹⁵?

In der so verstandenen Bestattung haben ebenfalls die einfach menschliche Liebe und Ehrfurcht ihren legitimen Platz. Wir begraben diesen Menschen, weil er zu Lebzeiten mit uns geredet und uns angeschaut, weil sein Leib uns etwas bedeutet hat; dabei soll allerdings alles Menschliche nicht einfach nebenher gehen, sondern aufgenommen werden in die christliche Liebe, die ausgeht vom Wunder der Schöpfung und dem Wunder der Erlösung.

Ein Handeln in der Liebe ist das Begräbnis schließlich im Blick auf unsere Brüder, die einen nahestehenden Menschen verloren haben und nun von der Gemeinschaft in den schweren Stunden begleitet und getragen werden.

Das Begräbnis eines Mitchristen ist ein Akt und ein Bekenntnis der Hoffnung, die in uns lebt, es ist Verkündigung. Einen Menschen mit

Über die besondere Haltung gewisser reformierter Kirchen gegenüber dem Begräbnis als kirchlicher Handlung siehe 180 ff.

¹⁴ Paulus wendet sich gegen jene, welche die Unzucht mit der Ausrede entschuldigen möchten, der Leib sei eine religiös bedeutungslose Sache, und was mit ihm geschehe darum nicht schwerwiegend. Im gleichen Zusammenhang erklärte der Apostel V. 15, daß unsere Leiber Glieder Christi seien.

W. Meyer, Erster Korinther 1, 225 f. sagt zur Stelle: „Menschen, die vom Heiligen Geist beschlagnahmt sind, sind Wohnung Gottes geworden, also Tempel. Und zwar als Gesamtheit (Ekklesia) wie als einzelner Heiliger. Schon die Taufe, die betont auch am Leibe geschieht, ist Tempelweihe am Christenleib; denn die heilige Macht der göttlichen Dreieinigkeit tritt in der Taufe neuschaffend und heiligend ein in die gottebenbildliche Dreieinigkeit von Geist, Seele und Leib des Menschen.“ Wir möchten zwar nicht die stark spekulative These von der „gottebenbildlichen Dreieinigkeit von Geist, Seele und Leib“ übernehmen, dafür aber um so energischer den wichtigen Hinweis unterstreichen, daß die Taufe „betont auch am Leibe geschieht“.

Anderwärts wo Paulus von uns als „Tempel Gottes“ redet (1. Kor. 3, 16 f.; 2. Kor. 6, 16.; Eph. 2, 21), bezieht er den Ausdruck auf die Gesamtheit der Gläubigen.

¹⁵ Durch eine solche Haltung bezeugen wir, daß unsere Hoffnung die Auferstehung und nicht eine leiblose Seligkeit der Seele ist. Vgl. 9 ff.

Gesang und Gebet – also nicht in der angesichts des Verlustes natürlichen Verzweigung – zu Grabe geleiten, stellt eine Proklamation vor allen Menschen und allen Geistern dar, daß wir auf die fröhliche Auferstehung der Toten warten und also selbst die Tatsache des nun erfolgten Todes eines Bruders an unserem Glauben, miteinander zum Reiche Gottes berufen zu sein, nicht zu rütteln vermag (1. Thess. 4, 13 ff.). Das christliche Begräbnis ist eine Manifestation der Hoffnung gegen allen Schein, weil wirklich dem Tod und dem Grab alle Macht genommen sind (1. Kor. 15, 54 ff.; 2. Tim. 1, 10).

Dabei haben wir kein leichtes Spiel, sondern sind mit unserem Begräbnis in den eschatologischen Kampf hineingenommen, den auch die altchristlichen Eremiten ausfochten, wenn sie in die Wüste zogen¹⁶. Der Tod nimmt seine Niederlage nicht widerspruchslos hin. Wie der Erzengel Michael dem Teufel den Leichnam des Mose streitig machte (Jud. 9)¹⁷, treten wir in der Beerdigung in der Kraft und der Gemeinschaft Christi zum Kampf gegen Tod und Teufel an.

Es sei in diesem Zusammenhang auf den Gedanken Calvins verwiesen, Gott habe die Väter des Alten Testaments durch die Sitte des sorgfältigen Begrabens der Toten im Glauben an die Auferstehung der Leiber üben wollen¹⁸. Selbst wenn unsere alttestamentliche Theologie das nicht mehr so vereinfachend sagen könnte, wollen wir jedenfalls

¹⁶ J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 31 Anm. 6 verweist auf diese Parallele und bemerkt zum Amt der Eremiten: „On a souvent accusé ceux-ci de fuir le monde et de s'être mis à l'abri du siècle. Leurs tentations déjà devraient prouver que ce n'est pas si sûr que cela, mais qu'ils sont plutôt des missionnaires intrépides allant planter le drapeau du Christ dans les lieux les plus exposés, dans ce repaire des esprits et des démons que sont, pour l'homme antique, les déserts.“ Siehe dazu Johannes Moschus, *Die geistliche Wiese* 66; 152; 181 (MPG 87 c, 2917; 3017; 3053).

¹⁷ Siehe darüber Windisch-Preisker, *Kath. Briefe* 42 f. Die Legende, auf die im Judasbrief Bezug genommen wird, um an der Zurückhaltung des Erzengels im Wortwechsel mit dem Teufel die Ungehörigkeit der Lästerung von „Majestäten“ (Engel) zu erweisen, geht auf die „Himmelfahrt des Mose“ zurück.

¹⁸ Im Abschnitt über die Auferstehung des Leibes, den wir in diesem Leben an uns fragen, sagt Calvin, *Institutio* 3, 25, 8: „Imo et sanctos patres sub lege, externa caeremonia Deus in hac fide exercuit. Quorsum enim sepeliendi ritus . . . nisi ut reconditis corporibus scirent paratam esse novam vitam? Huc aromata quoque, aliaque immortalitatis symbola spectarunt, quibus sub lege adiuta fuit non aliter quam sacrificiis doctrinae obscuritas. Nec morem illum peperit superstitio; quando videmus Spiritum in narrandis sepulchris non minus diligenter insistere quam in praecipuis fidei mysteriis.“ Ähnlich meint Luther in den Vorlesungen über 1. Mose von 1535 ff. (WA 43, 358): „Collegerunt itaque patres ex his locis (scil den Berichten über das Sterben der at. Gestalten), restare aliam vitam, et sanctos non interire sicut pecudes, sed congregari ad populos in terram viventium. Atque haec causa

unsere Begräbnisse in diesem Sinne verstehen und gestalten: wir begraben auf Hoffnung hin.

Das Begräbnis des Christen ist eine Handlung der Kirche, die sie in eigenster Vollmacht und Verantwortung vollzieht, genau wie alle andern kirchlichen Handlungen. Wir möchten damit gegen die Meinung protestieren, als ob das Begräbnis Sache der Angehörigen oder einer staatlichen Instanz wäre, wobei die Kirche auf Wunsch mitwirkte und vielleicht auch andere „Mitwirkende“ in Kauf zu nehmen hätte¹⁹. Es wird ja eben nicht zu oder neben einer Handlung etwas gesagt oder gebetet, wir vollziehen wirklich die Handlung des Begräbnisses, die durch Schriftwort und Gebet ihre Sinndeutung erhält²⁰.

Zwar spielte sich in biblischer Zeit das Begräbnis – entsprechend den Hochzeitsfeierlichkeiten – im Raume der Familie ab; die Söhne begraben ihre Väter (etwa 1. Mos. 25, 9), und der Begräbnisort ist in der Regel ein Privatgrundstück (Mat. 27, 60). Doch abgesehen davon, daß diese allgemeine Regel bedeutsame Ausnahmen kennt – Mose, welchen Jahwe begrub (5. Mos. 34, 6)²¹, Abner, der von David bestattet wurde

est, cur tam reverenter et honorifice sepeliuntur a filiis suis, quod bestilis non solet fieri, nimirum propter expectationem certam alterius vitae.”

¹⁹ In der Dienstanweisung 55 f. für die Pfarrer der Evangel.-ref. Kirche des Kantons Bern eröffnet der Verfasser Albert Schädlin den Abschnitt „Die kirchliche Bestattung“ mit folgenden Worten: „Die Bestattung der Toten ist nach unserer Gesetzgebung Sache der bürgerlichen Behörde. Ob sie von einer kirchlichen Feier begleitet sein soll, bleibt der freien Entscheidung der Hinterbliebenen überlassen. Wird eine solche begehrt, so hat der Pfarrer seine Mitwirkung nicht zu versagen.“ Das tönt zum mindesten merkwürdig zweideutig. Die Kirche ist nicht einfach eine Institution, deren „Mitwirkung“ man nach Belieben anfordern kann. Wenn die Berner Kirchenordnung 62 bestimmt: „Die kirchliche Bestattung ist als ein Gottesdienst durchzuführen . . .“, dann scheint damit doch mehr und Gewichtigeres gesagt zu sein.

Zum Problem vgl. E. Ch. Achelis, Prakt. Theologie 1, 520 ff., wo auf die Bedeutung hingewiesen wird, welche die seit der Reformationszeit vorgenommene Verlegung der Friedhöfe von der Kirche weg für die Entstehung der Meinung hatte, das Begräbnis sei nicht Sache der Kirche.

²⁰ J. Gelineau, Enterrements-veillées 87 spricht in diesem Zusammenhang von der „mystagogie“, der Enthüllung des Geheimnisses des Todes, das die Gesamtheit der Gebete darstelle. Und er bemerkt dazu: „Pas d'enseignement didactique ni de laïus (= Rede, in populärem Französisch) moralisant, mais des gestes symboliques accompagnés d'une prière qui en donne la signification à la lumière de la mort et de la résurrection du Christ.“ Vgl. 121 Anm. 18.

²¹ Der samaritanische Pentateuchtext und einige Septuagintazeugen sagen freilich „sie begruben ihn“, anstatt „er begrub ihn“. G. v. Rad, Deuteronomium 150 meint in einer jedoch nicht sonderlich überzeugenden Argumentation: „Da Mose nicht ganz ohne Begleitung den Berg bestiegen haben wird, liegt es näher, in V. 6 zu übersetzen ‚man begrub ihn‘ (Jahwe war in dem vorausgehenden Satz ja auch nicht Subjekt).“

(2. Sam. 3. 31 ff.)²², Johannes der Täufer, den seine Jünger begruben (Mat. 14, 12), und der Heiland (Mat. 27, 57 ff. und Par.) —, ist die biblische Familie nicht wie die moderne „Privatraum“, sondern Zelle des Gottesvolkes, Hausgemeinde. Umgekehrt ist die Gemeinde die eigentliche Familie des Gliedes der Kirche, so daß sein Begräbnis in jedem Falle ihre Sache ist. Schon das Begräbnis eines Stephanus (Apg. 8, 2) und die Vorbereitungen zur Bestattung der Tabitha (Apg. 9, 36 ff.) haben durchaus kirchlichen Charakter. Derselbe soll unsern Bestattungen eigen sein, und wir meinen, man könne ihn wahren, ohne die legitimen Rechte der natürlichen Familie und die Ansprüche der Gesellschaft in Frage zu stellen. Freilich muß die Gemeinde ihren Auftrag ernst nehmen und vorab die nötige Zeit zu seiner Erfüllung zur Verfügung zu stellen bereit sein²³.

Es wird etwa die Frage diskutiert, ob die Begräbnisfeier für den Toten oder für die Zurückbleibenden gehalten werde; vielleicht ist diese Frage — insbesondere mit ihrer Alternative — falsch gestellt, haben wir doch hier wie in allen Dingen den Blick zuerst nicht auf die einen oder andern Menschen, sondern auf Christus zu richten²⁴. Im übrigen gehen wir sicher mit der Reformation, aber auch mit Augustin²⁵ darin einig, daß die Bestattung dem Verstorbenen nicht einen „Nutzen“ im Blick auf sein Heil bringen kann. Eine Kirchenordnung des 16. Jahrhunderts

²² Hier muß allerdings in Rechnung gestellt werden, daß Abners Tod — Abner war ehemals Davids Gegner, lief dann aber zu ihm über — ein Politikum darstellte. David wird sich also auch aus politischen Überlegungen mit allem Volk am Begräbnis beteiligt haben.

²³ Es mag hilfreich sein, in diesem Zusammenhang die schonungslose Kritik von R. Bohren, *Kasualpraxis* 19 f. zu bedenken: „Es gilt, klar zu sehen, wie sehr unsere Kasualpraxis, die dem Pfarrer das Monopol des Amtshandels überträgt, die Kasualien aus der Koinonia der Gemeinde herauslöst. Indem die Kasualien verbeamtet werden, wird die Gemeinde selber weitgehend von der Koinonia dispensiert. — Die Kasualien bilden im besten Fall Anlaß zur Koinonia der Betroffenen mit dem Pfarrer, und in seltenen Fällen führen sie über die Person des Pfarrers in die Koinonia der Gemeinde hinein. . . . Die Koinonia der Gemeinde mit dem Kasus beschränkt sich auf eine Kenntnisnahme desselben post festum. . . . Und damit hindert unsere Kasualpraxis die Kirche, Kirche zu sein, Koinonia zu sein.“ In Bohrens „Vorschlag zur Neugestaltung unserer Kasualpraxis“, a.a.O. 23 ff., wird auf die Bedeutung der (27) „Hauskirche“ als „Einheit, in der die Kirche für die Welt Kirche sein will“, was also nicht etwa „den Rückzug auf die Kerngemeinde“ bedeutet, bes. Gewicht gelegt.

²⁴ P. Y. Emery, *Unité* 165 meint zu unserer Frage: „ . . . ceci est . . . secondaire en regard du fait que l'enterrement chrétien, service du corps du Christ à l'égard d'un de ses membres, est d'abord un service du Christ, dont il manifeste l'amour et la victoire.“

²⁵ Vgl. 150 Anm. 9.

meint darüber: „Es bringt zwar denen, so in unserem Herrn Jesu Christo aus diesem zeitlichen Leben verschieden sind, unser Dienst auf Erden keinen Nutzen. Denn, dieweil Christus sagt: Ich bin die Auferstehung und das Leben . . .“, so sind wir genugsam vergewissert, daß, wer im Glauben und Vertrauen auf unseren einigen Herrn und Heiland Christum von dieser Welt abscheidet, der habe allbereit ohne all unser Wünschen, Begehren, Fürbitten, Helfen und Zutun die Ruhe des ewigen, seligen Lebens und werde mit Freuden besitzen die Herrlichkeit des Himmelreichs am jüngsten Tag, durch unsern Herrn Christum auch leiblich . . .“²⁶ Wer jedoch im Unglauben verscheidet, dem vermag die kirchliche Bestattung nicht zum Heil zu verhelfen²⁷. Mit diesem Vorbehalt gilt das Begräbnis dann aber doch sogar zuerst dem Verstorbenen. Der Kasus ist für uns nicht nur Anlaß oder gar Vorwand, wir vollziehen eine Kasualhandlung im strengen Sinne des Wortes. Unsere Liebe richtet sich auf den Leib und die Person des abgeschiedenen Bruders, unsere Hoffnung ist Hoffnung für ihn²⁸.

²⁶ Kirchenordnung von Württemberg von 1553 (Richter 2, 140; vgl. Sehling II, 596). Diese Anweisung ist in viele Kirchenordnungen übernommen worden; siehe H. Maser, Bestattung 7.

²⁷ Siehe Joh. 9, 4; 2. Kor. 5, 10. Es geht hier darum, die Tatsache ernst zu nehmen, wonach das Menschenleben nicht eine ewige Wiederkehr aller Dinge ist, sondern ein tatsächliches Ende hat. Vgl. 22 f. Anm. 10.

²⁸ Wir können darum mit der Erklärung der bernischen Dienstanweisung 57 nicht einverstanden sein: „Die Begräbnisfeier ist vor allem eine Feier für die Lebendigen, nicht für die Toten“ — was freilich schon im nächsten Satz wieder etwas abgeschwächt wird: „Wohl mag im Gebet der Tote der Barmherzigkeit Gottes anbefohlen werden.“

H. R. Philippeau, Agenda mortuorum 52 f. macht darauf aufmerksam, daß altchristlichem Geist das Heil des Verstorbenen wichtig war, wogegen sich die moderne Frömmigkeit mehr den Überlebenden zuwendet: „Cette évolution sur le plan spirituel, par où la prière passe de la supplication désintéressée à la recherche du profit personnel des assistants . . .“ Es ist heilsam, die Dinge einmal unter dem Gesichtswinkel der Brüderlichkeit zu betrachten und die Entdeckung zu machen, daß es nicht nur um die Problematik der (Dienstanweisung a.a.O.) „Einwirkung auf das Schicksal des Toten im Jenseits“ geht.

Vielleicht ist, was W. Lotz, Bestattung 5 zur Sache sagte, jedenfalls in seiner letzten Konsequenz, etwas überspitzt, aber grundsätzlich doch richtig: „Der Mittelpunkt der Handlung ist das Begräbnis des Toten. Erst in zweiter Linie wendet sich die Handlung auch an die Leidtragenden. Auch wenn gar keine Leidtragenden oder andere Gemeindeglieder anwesend sind, behalten die Kernstücke der christlichen Bestattung ihr volles Recht. Ja an einem solchen Grenzfall erweist sich u. U. ihre Echtheit.“ So bemerkt auch die Luth. Liturgische Konferenz, Begleitwort 12 f.: „Allem verständlichen Purismus zum Trotz ist es nun doch stets der Verstorbenen, um den sich mit den Hinterbliebenen die Gemeinde versammelt und den sie zu Grabe trägt.“

Wir brauchen durchaus nicht gleichsam „unparteiisch“ beide Möglichkeiten – die Seligkeit und die Verdammnis – ins Auge zu fassen; vielmehr werden wir in klarem Bewußtsein, daß unsere Rettung sich nicht von selber versteht, also im Glauben und nicht in fleischlicher Sicherheit, die Gnadenwahl dessen voraussetzen, dem Gott schon in der Taufe seine Barmherzigkeit zugewandt hat²⁹.

Natürlich geht das Begräbnis ebenfalls die Lebenden an – wie sollte es anders sein, da wir in der Gemeinschaft der Heiligen alle miteinander in einer Liebe und einer Hoffnung verbunden sind? Die zurückbleibende Gemeinde soll getröstet, ermahnt und gestärkt werden; dabei handelt es sich wirklich um die Gemeinde und bei den Angehörigen um diese als Glieder der Gemeinde und nicht einfach um eine durch die Umstände zusammengeführte Schar von Menschen.

I. Geschichte der Leichenbestattung

Da im Unterschied zur Liturgie des Sterbens die Geschichte des Begräbnisses nicht aufgeteilt werden kann, geben wir im folgenden einen knappen historischen Überblick über die Handlungen, die uns in diesem zweiten Teil beschäftigen werden. Die Auswertung der Überlieferung bleibt den verschiedenen Abschnitten des nächsten Kapitels vorbehalten.

1. Aus der patristischen Zeit

Obschon wir über eine große Zahl von Äußerungen der Kirchenväter zur Sache verfügen, ist es nicht möglich, nach diesen Berichten ein Ritual des altchristlichen Begräbnisses in deutlichen Umrissen zu zeichnen. Ohne Zweifel hat in der alten Kirche eine große Verschiedenheit der liturgischen Gewohnheiten geherrscht¹.

²⁹ Siehe dazu Maertens-Heuschen, *Sterbeliturgie* 114 f. H. R. Philippeau, *Liturgie des funéraires* 196 verweist darauf, daß die heutige Totenliturgie nicht mehr einfach die altchristliche Kanonisation jedes in der Gemeinschaft der Kirche Verstorbenen darstelle, in ihr aber nichtsdestoweniger „une présomption de prédestination résultant de l'initiation chrétienne“ ausgesprochen werde; vgl. a.a.O. 193 ff. F. Louvel, *Thèmes bibliques* 46 bemerkt zur Totenliturgie: „Les verbes sont à l'optatif. Ils expriment un souhait. Ils affirment une espérance; ils laissent place à une crainte.“ Dabei ist diese „crainte“ aber nicht menschliche Ungewißheit, sondern Ehrfurcht vor Gottes Heiligkeit und seiner Entscheidung.

¹ Die Luth. Liturgische Konferenz, Begleitwort 4 ist zum Urteil gekommen: „In der Zeit der Alten Kirche wird man . . . schwerlich von einer Organisation des Bestattungswesens oder einer festgefügtten Begräbnisordnung sprechen können.“

Jedenfalls wurde das Begräbnis der Gläubigen überall als eine wichtige Pflicht der Kirche betrachtet — ein sprechendes Zeugnis dafür ist die Tatsache, daß es in der Pestzeit um die Mitte des dritten Jahrhunderts geradezu Märtyrer der christlichen Liebe gegenüber den Toten gab² und in Verfolgungszeiten die Leiber der Blutzengen selbst unter Gefahr bestattet wurden³; auch galt die Bestattung als Sache des Bischofs⁴. Der unverdächtige Zeuge Kaiser Julian meint, einer der Gründe des Wachstums der Kirche sei deren Sorge für die Toten⁵.

Während bei den Heiden die Bestattung oft bei Nacht stattfand, hielten die Christen darauf, die Leichen tags zu begraben, wobei die üblichen Fackeln und Lichter trotzdem angezündet und im Leichenzug mitgenommen wurden⁶. Die Leiche wird auf dem Feretrum, der Bahre, vom Sterbehause zum Friedhof getragen; unter den Trägern befinden sich zumeist die Verwandten, in besonderen Fällen Geistliche und sogar Bischöfe⁷.

Besonders wichtig und für den Charakter des christlichen Begräbnisses entscheidend war der Gesang von Psalmen und Hymnen während des Leichenbegängnisses⁸. Chrysostomus bezeichnet diesen Gesang mit Ver-

² Eusebius, Kirchengeschichte 7, 22, 9 (Schwartz 291; siehe Zitat 120 Anm. 10).

³ Normalerweise gaben allerdings die Behörden die Leichen der Märtyrer zum Begräbnis frei. Immerhin kamen Ausnahmen von dieser Regel vor, insbesondere wenn den Christen der Prozeß als Majestätsverbrechen gemacht wurde. Siehe L. Ruland, Geschichte 55 f.; Rietschel-Graff, Liturgik 758 Anm. 6.

⁴ Apostolische Konstitutionen 6, 30, 7 (Funk 1, 383); Gregor von Nyssa, Leben der Makrina (MPG 46, 993); Dionysius Areopagita, Kirchliche Hierarchie 7, 1, 3 (a.a.O. 3, 556; siehe Zitat 164 f.).

In Rom fiel diese Pflicht anstatt dem Bischof den Presbytern zu.

⁵ In seinem Brief an den Hohenpriester Arsac von Galatien (Bidez 1, 2, 144) erwähnt der Kaiser mit der *περί τὰς ταπὰς τῶν νεκρῶν προμήθεια* die Gastfreundschaft und den würdigen Lebenswandel der Christen.

⁶ Chrysostomus, 4. Homilie über den Hebräerbrief 5 (MPG 63, 43): „... sag mir, was sollen die hellen Fackeln? Geben wir ihnen nicht das Geleite wie Athleten?“ Siehe auch Gregor von Nyssa, Leben der Makrina (a.a.O. 46, 993); Hieronymus, Vita Paulae 29 (CSEL 55, 348).

In der spätem römischen Kaiserzeit wurde es freilich üblich, auch einfachere heidnische Leichenbegängnisse am Tage durchzuführen — gleich den feierlichen. Siehe L. Ruland, Geschichte 115 f.

⁷ Gregor von Nyssa, Leben der Makrina (MPG 46, 993). Hieronymus, Vita Paulae 29 (CSEL 55, 348) erzählt, die Leiche von Paula sei „*translata . . . episcoporum manibus — et feretro cervicem subicientibus*“. Vgl. 123.

⁸ Siehe darüber das iberische Concilium Bracaraense II von 563, Capitula 16 f. (Mansi 9, 779) und das 3. Konzil von Toledo (589), das im 22. Kanon (a.a.O. 998 f.) bestimmt: „*Religiosorum omnium corpora, qui divina vocatione ab hac vita recedunt, cum psalmis tantummodo, psallentium vocibus debere ad sepulcra deferri. Nam funebre carmen quod vulgo defunctis cantari solet, vel pectoribus se, proximos, aut familias caedere, omnino prohibemus.*“

weis auf den Jakobusbrief (5, 13) als Ausdruck der Freude⁹. Von dem nach 405 verstorbenen spanischen Liederdichter Aurelius Prudentius ist ein Hymnus zu den Exsequien erhalten¹⁰. Blumen auf dem Grab werden verschiedentlich erwähnt¹¹, ebenso wurde Weihrauch verwendet¹².

Aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammt das älteste erhaltene Gebet zum Begräbnis, eines der Stücke aus dem erst Ende des letzten Jahrhunderts entdeckten Euchologion des Bischofs Serapion von Thmuis in Ägypten¹³. Es wird durch den anbetenden Lobpreis des alles wirkenden, selber unvergänglichen und unwandelbaren Gottes eröffnet: „... du führst hinab zu den Pforten der Unterwelt und wieder herauf (Weish. 16, 13) ... du veränderst und wandelst deine Geschöpfe und gibst ihnen eine neue Gestalt ...“ Dann folgen Fürbitten für den entschlafenen Diener: „Schaffe seine Seele und seinen Geist neu auf grünen Auen (Ps. 23, 2), in den Wohnungen der Ruhestatt, zusammen mit Abraham, Isaak und Jakob und allen deinen Heiligen; den Leib, den laß auferstehen an dem von dir bestimmten Tag ...“; auch um Vergebung der Sünden und einen „friedlichen und gesegneten Hingang“ bittet man. Schließlich wird der Trauer der Zurückbleibenden gedacht und für uns alle um ein gutes Ende gefleht. Mit diesem Gebet seien die altchristlichen Epitaphe erwähnt, die vielleicht liturgische Texte des Begräbnisses erhalten haben, etwa das an Christus gerichtete Litanei-gebet, welches auf einem ägyptischen Sarkophag gefunden worden ist¹⁴.

⁹ 4. Homilie über den Hebräerbrief 5 (MPG 63, 43).

¹⁰ Cathemerinon 10 (MPL 59, 875 ff.).

Auf diesen Hymnus (und ein tschechisches Lied der Böhmischemährischen Brüder) geht das älteste evangelische Begräbnislied in deutscher Sprache von Michael Weisse († 1534) zurück: „Nun laßt uns den Leib begraben.“

¹¹ So sagt Hieronymus, Epistula 66, 5 (CSEL 54, 653): „... mariti super tumulos coniugum spargunt violas, rosas, lilia floresque purpureos et dolorem pectoris his officiis consolantur...“ Siehe auch Prudentius, Cathemerinon 10, 155. 170 (MPL 59, 887 f.). Vgl. 120 Anm. 13 f.

¹² Tertullian, De idolatria 11, 2 (CCL 2, 1110).

¹³ 30 (Funk 2, 192 ff.).

¹⁴ Siehe A. Hamman, Premiers chrétiens 137 ff. Das genannte ägyptische Epitaph lautet: (147 f.)

„Celui qui est immortel a beaucoup souffert pour nous.

Viens au secours, ô fils de Dieu, né de Marie!

Jésus-Christ, viens au secours, ô fils, né de Marie!

De la race de David, rejeton céleste,

Viens au secours, ô fils, né de Marie!

Jésus-Christ, viens au secours, ô fils, né de Marie!

Loué soit l'unique fils, immortel sur toute la terre.

Viens au secours, ô fils, né de Marie!

Jésus-Christ, viens au secours, ô fils, né de Marie!

Dans sa pitié il se hâta du ciel sur la terre.

Viens au secours, fils, né de Marie!

Aus dem 6. Jahrhundert sind eine Reihe von Gebeten zur Bestattung überliefert, die in zwei Codices der Nonnenregel des Caesarius von Arles († 542) angefügt wurden. Es handelt sich dabei um knappe und einfache Orationen, denen kein anderer rubrizistischer Kommentar beigegeben ist als die Bemerkung der Überschrift¹⁶. Eines der Gebete fleht zu Gott, der dem menschlichen Leib von seinem Geist eingehaucht hat, sein eigenes Bild den Auserwählten und den Engeln zuzugesellen; ein anderes bittet um ewiges Leben und Freude für die aus irdischer Unsicherheit auswandernde Schwester, nachdem der Herr um ihretwillen zur Erde herabgestiegen ist¹⁶. Wir möchten an diesen Texten die ruhige und nüchterne Zuversicht hervorheben, ebenso ihre heilsgeschichtliche Ausrichtung.

Nach diesen Zeugnissen ist bereits in sehr alter Zeit die Fürbitte für den Verstorbenen geläufig gewesen, wenn auch die Gewißheit der Auferstehung zum Leben für alle als Glieder der Kirche Verstorbenen eine ängstliche Sorge lange ausschloß¹⁷. Die Fürbitte wird von Tertullian und Cyprian erwähnt; nach beiden besteht übrigens eine enge Verbindung zwischen solchem Gebet und den Oblationen für die Toten¹⁸. Im vierten Jahrhundert fand eine Auseinandersetzung zwischen Aërius, der den Wert des Gebetes für die Verstorbenen bestritt, und Epipha-

Jésus-Christ, viens au secours, ô fils, né de Marie!

Maître de la vie véritable, de toute éternité;

Viens au secours, ô fils, né de Marie!

Jésus-Christ, viens au secours, ô fils, né de Marie!"

¹⁶ Florilegium patristicum 34, 30 f. Orationes für den Augenblick „... quando migrat soror de corpore“ und „Supra sepulchrum quando sepellitur“.

¹⁷ Florilegium patristicum 34, 31: „Omnipotens aeternae Deus, qui humano corpori a te ipso animam inspirare dignatus es. Dum te iubente pulvis pulveri redditur, tu sane imaginem tuam sanctis et electis una cum angelis et archangelis inbeas sociari.“

„Commendamus tibi, Domine, animam sororis nostrae illius ut propter quam ad terras tua pietate descendisti, patriarcharum tuorum sinibus insinuare non renuas. Migranti in tuo nomine de hac mobilitate incerta sempiternam illam vitam atque laetitiam in caelestibus praesta, Domine. Qui.“ Diese Oration findet sich in spätern Ritualien als Schlußkollekte nach den Hallelujasalmen beim Begräbnis, vgl. 169; über ihren ersten Teil siehe auch 99 Anm. 43.

¹⁸ Nach dem Urteil von H. R. Philippeau, Liturgie des funérailles 194 beginnt mit Augustin die Zeit „du doute prudent sur le salut certain par la seule appartenance au corps visible de l'Eglise“. N. Maurice-Denis Bouflet, Cimetières 179 stellt fest: „Dans l'épigraphie des cimetières, à la première époque du moins, peu de prières pour les morts, beaucoup d'appels à leur prière.“

¹⁹ Tertullian, De anima 51, 6; De exhortatione castitatis 11, 1 f.; De corona 3, 3; De monogamia 10, 4; 11, 2 (CCL 2, 857 f.; 1031; 1043; 1243 f.). Cyprian, Epistula 1, 2 (CSEL 3, 2, 466). Vgl. 162.

nius statt, für den das Nennen der Namen derer, die beim Herrn sind, eine heilsame und treffliche Sache darstellt¹⁹.

Augustin entwickelt eine für die Folgezeit wichtig gewordene Lehre des Gebetes für die Verstorbenen, das er rechtfertigt, indem er es gleichzeitig durch die Erklärung einschränkt, das Gebet helfe nicht allen Toten: es gibt Menschen, die so gut sind, daß sie der Fürbitte gar nicht mehr bedürfen, und solche, die so böse sind, daß sie ihnen nichts hilft; wir können jedoch nicht wissen, zu welcher Gruppe ein Verstorbener gehört, und sollen darum für alle in der christlichen Gemeinschaft Entschlafenen Fürbitte tun²⁰. Freilich ist wohl bei vielen, die für die Toten beteten, das vertrauensvolle Gebet mit fortschreitender Zeit immer leichter zu einem Versuch der Beeinflussung von Gottes Urteil geworden²¹.

¹⁹ Über die Lehre des Aërius sind wir, in freilich zwangsläufig einseitiger Weise, durch seinen Gegner Epiphanius, *Gegen die Häresien* 3, 1, 75, 3. 8 f. (MPG 42, 508. 513 ff.) orientiert. Nach Epiphanius argumentierte Aërius: wenn die Gebete der Zurückbleibenden den Toten nützten, dann würde kein Mensch mehr fromm und rechtschaffen leben, sondern jeder sich einige Freunde verschaffen, die nach dem Tode beten, damit er nichts Unangenehmes erdulde. Epiphanius hält dem gegenüber: (8 f.) „Was nun die Erwähnung der Namen der Verstorbenen betrifft, was könnte wohl dienlicher sein als dies? Was könnte besser angebracht und bewundernswerter sein, als daß die Lebenden glauben, daß die Verstorbenen leben und daß sie nicht ins Nichts versunken sind, daß sie vielmehr noch existieren und leben beim Herrn; und, wie es die erhabene Lehre verkündet, daß Hoffnung besteht für jene, die für ihre Brüder beten, gleichsam als befänden sich diese in der Fremde? . . . Wir gedenken . . . sowohl der Gerechten als der Sünder. Für die Sünder bitten wir um Gottes Barmherzigkeit, für die Gerechten . . . aber beten wir, um den Herrn Jesus Christus aus der Reihe der Menschen herauszuheben durch die Ehre, die wir ihm erweisen, und um ihm unsere Anbetung zu zollen, im Bewußtsein, daß der Herr keinem Menschen gleichgestellt ist, und wäre er auch der allgerechteste unter ihnen. . . . notwendigerweise handelt die Kirche so, weil sie diese Überlieferung von den Vätern bekommen hat.“

²⁰ *De cura pro mortuis gerenda* 1, 2; 18, 22 (CSEL 41, 622 f.; 658 f.); *Sermo* 172, 2 (MPL 38, 936 f.); *De natura et origine animae* 1, 10, 12 (CSEL 60, 312); *De civitate Dei* 21, 24 (CCL 48, 789 ff.); *Enchiridion* 110 (MPL 40, 283 f.); *De octo Dulcitii quaestionibus* 2, 4 (a.a.O. 158). Siehe die Zusammenfassung von Augustins Lehre in der Sache bei Rietschel-Graff, *Liturgik* 762.

²¹ In solch summarischen Beurteilungen gilt es zwar, bes. vorsichtig zu sein. Vielleicht sagt die Luth. Liturgische Konferenz, *Begleitwort* 5 aber doch nicht ganz ohne Grund: „. . . daß sich mit der pietätvollen Liebe zu dem Verstorbenen und mit dem Glauben an die Auferstehung nun immer stärker der Gedanke verbindet, daß sich dem Verstorbenen zwischen der Stunde seines Todes und der Stunde des jüngsten Gerichts die Gelegenheit einer Läuterung bietet und daß sich daraus für die Gemeinde die Möglichkeit ergibt, durch Fürbitte und Opfer auf das Urteil Gottes über den Verstorbenen Einfluß zu gewinnen.“

Über das Problem des „Zwischenzustandes“ vgl. 24 ff.

Die Christen haben die heidnische Gewohnheit bewahrt, bei den Gräbern Leichenmahle zu halten²². Diese Feier bekam im Raume der Kirche einen neuen Namen: refrigerium, ein Terminus, der im übrigen ebenfalls zur Bezeichnung der ewigen Seligkeit verwendet wurde. Das christianisierte Totenmahl – im dritten Jahrhundert allgemein verbreitet – sollte zum Ausdruck der Gemeinschaft mit der ewigen Welt und zum Vorgeschmack des himmlischen Festmahles und zugleich eine Wohlthat für die Armen werden, anstatt ein Speisopfer für die Verstorbenen zu sein. Augustin hat sich mit den damit gegebenen, offenbar in Afrika besonders bedrängenden Problemen zeit seines Lebens zu befassen gehabt²³.

Die Kirche versuchte, die Mahlzeiten, die ihren heidnischen Charakter nur schwer verloren, durch die Feier der Eucharistie bei den Gräbern, vorab an den Gedächtnistagen, zu ersetzen; dabei wurden die Oblationes pro defunctis verwendet. Diese Eucharistie ist keineswegs ursprünglich und wohl auch mit der Entwicklung der Märtyrerverehrung in Zusammenhang zu bringen²⁴. Jedenfalls ist sie der Didaskalia, einer syrischen Kirchenordnung des dritten Jahrhunderts, bekannt²⁵.

²² Siehe darüber Th. Klauser, *Cathedra*; ders., Totenmahl; N. Maurice-Denis Boulet, *Cimetières* 169 ff.

²³ Siehe dazu J. Zellinger, *Volksfrömmigkeit* 65 ff. Mehr als ein dutzendmal kommt Augustin in seinen Predigten und Schriften darauf zu sprechen. Er sagt im Brief, den er als junger Presbyter an Bischof Aurelius, den Primas von Afrika richtet, *Epistula* 22, 1, 6 (CSEL 34, 1, 58 f.): „Sed quoniam istae in coemeteriis ebrietates et luxuriosa convivia non solum honores martyrum a carnali et imperita plebe credi solent, sed etiam solatia mortuorum, mihi videtur facilius illis dissuaderi posse istam foeditatem ac turpitudinem, si et de scripturis prohibeatur et oblationes pro spiritibus dormientium, quas vere aliquid adiuuare credendum est, super ipsas memorias non sint sumptuosae atque omnibus petentibus sine typho et cum alacritate praebeantur neque vendantur; sed si quis pro religione aliquid pecuniae offerre voluerit, in praesenti pauperibus eroget. Ita nec deserere videbuntur memorias suorum, quod potest gignere non leuem cordis dolorem, et id celebrabitur in ecclesia, quod pie honesteque celebratur. Haec interim de commisationibus et ebrietatibus dicta sint.“

²⁴ N. Maurice-Denis Boulet, *Cimetières* 175 f.: „L'Eucharistie sur les tombes suit . . . le culte des martyrs qui n'apparaît qu'au milieu du III^e siècle; la coutume s'en implante lentement, elle a pour but, de la part de l'autorité ecclésiastique, s'inspirant peut-être d'un mot fameux de l'Apocalypse (6, 9), de substituer les saints mystères au rite paganisant des repas funèbres honorant les premiers chrétiens.“

²⁵ *Didascalia* 6, 22, 2 (Funk 1, 376): „Vos vero secundum evangelium et secundum sancti spiritus virtutem et in memoriis congregantes vos et sacram scripturarum facite lectionem et ad Deum preces indesinenter offerite, et eam quae secundum similitudinem regalis corporis Christi est acceptam eucharistiam offerite tam in collectis vestris quam etiam et in coemeteriis et in dormientium exitibus, panem mundum praeponentes, qui per ignem factus

Die Eucharistie wurde sicher seit der Zeit des Leonianums (6./7. Jahrh.) am Todes- oder Begräbnistag in der Gemeindekirche, doch zunächst nicht in Gegenwart des Leichnams, gefeiert. Die Kirchen lagen in den Wohnquartieren, und die Toten wurden, gemäß dem in der Antike weitverbreiteten Gesetz, niemals *intra muros* bestattet²⁶. Noch das ältere Gelasianum weiß nichts davon, daß der Tote in die Kirche gebracht würde; erst im Laufe des Mittelalters ist im Abendland die Messfeier zum Begräbnis „*corpore praesente*“ wirklich selbstverständlich geworden²⁷. Augustin berichtet, die Eucharistie sei gefeiert worden, während der Leichnam seiner Mutter nahe beim Grab hingestellt war, in das er nachher gelegt wurde²⁸, und bei Isidor von Sevilla († 633) hören wir von der Eucharistie für die Verstorbenen vor ihrem Begräbnis²⁹.

Während man aus ältester Zeit nichts von kirchlichen Leichenreden vernimmt, sind solche vom 4. Jahrhundert an für kirchlich oder politisch hervorragende Persönlichkeiten üblich geworden, jedoch kaum beim Begräbnis selber, sondern eher an Gedächtnisfeiern³⁰. So hielt Gregor von Nyssa eine Rede beim Tod der Kaiserin Plakilla³¹, Gregor von Nazianz solche für einen Bruder und eine Schwester³². Von Ambrosius sind Leichenreden auf Valentinian II. und Theodosius I. sowie Reden, die er für seinen Bruder Satyrus gehalten hat, überliefert³³. Alle diese

est et per invocationem sanctificatur, sine discretione orantes offerte pro dormientibus.“

²⁶ Für antikes Empfinden hätte zudem die Gegenwart eines Toten Besudelung des gottesdienstlichen Raumes bedeutet. Siehe H. R. Philippeau, *Agenda mortuorum* 66. Vgl. 125 Anm. 35.

²⁷ Siehe P. M. Gy, *Funérailles* 81.

Über die Kommunion der Toten siehe 74 f. Anm. 19. Ob, wie H. R. Philippeau, *Agenda mortuorum* 67 meint, die Einführung der Eucharistiefeyer in Gegenwart des Leichnams mit dem Verbot dieser Praxis in Zusammenhang steht, indem man die Gemeinschaft so in neuer Form darzustellen trachtete?

²⁸ *Confessiones* 9, 12, 32 (CSEL 33, 221 f.).

²⁹ *Regula monachorum* 24 (MPL 83, 893 f.): „*Transeuntibus de hac luce fratribus, antequam sepeliantur, pro dimittendis eorum peccatis, sacrificium Domino offeratur.*“

³⁰ Siehe darüber L. Ruland, *Geschichte* 149 ff.; E. Winkler, *Leichenpredigt* 14 ff.

³¹ MPG 46, 877 ff. Es sind uns noch zwei weitere Trostreten vom gleichen Kirchenvater erhalten, eine auf den Bischof Meletius und eine andere auf die kaiserliche Prinzessin Pulcheria (a. a. O. 852 ff.; 864 ff.).

³² Für den Bruder Caesarius und die Schwester Gorgonia (MPG 35, 756 ff.; 789 ff.).

³³ MPL 16, 135 ff.; 1385 ff.; 1289 ff. Die erste Rede auf seinen Bruder hielt der Bischof vor der Bestattung in der Kirche, die zweite sieben Tage danach am Grabe des Verstorbenen. Letztere, betitelt (1315) „*De fide resur-*

Ansprachen sind stark dem Schema der antiken Trauerrede verpflichtet; die Ehrung des Toten steht im Vordergrund, doch fehlt die Paränese nicht, und ihr christlicher Gehalt darf immerhin nicht unterschätzt werden⁸⁴.

Augustin hat Anlaß gehabt, Prunk und Reichtum beim Begräbnis zu apostrophieren⁸⁵. Dazu wurden Klagen über die Fossores, die Totengräber, laut, die einen eigentlichen Stand in der Gemeinde gebildet zu haben scheinen und ihr Amt zu einem einträglichen Geschäft zu machen versuchten⁸⁶. Gregor der Große bemühte sich, das Taxwesen zu bekämpfen, wobei sich jedoch die von ihm zum Ersatz erlaubten freiwilligen Gaben zu Gebühren für die kirchlichen Verrichtungen beim Begräbnis entwickelten⁸⁷. Offenbar hat schon die junge Christenheit – auch abgesehen von dem besondern Problem des Leichenmahles – mit der Verweltlichung des Begräbnisses ordentlich zu schaffen gehabt.

Schließlich möchten wir den für unsern Zeitraum wohl ausführlichsten und aufschlußreichsten Bericht über ein christliches Begräbnis wiedergeben, den uns Dionysius Areopagita geschenkt hat: „Die Angehörigen des Entschlafenen, verwandt nämlich in göttlicher Verwandtschaft und Sittengemeinschaft, preisen ihn glückselig, wer er auch sei, weil er wunschgemäß das siegtragende Ziel erreicht hat, senden zum Urheber des Sieges Dankgesänge empor und flehen, auch selber zur

rectionis“, ist eine wichtige patristische Quelle für die Lehre von Tod und Auferstehung.

⁸⁴ L. Ruland, *Geschichte* 152 ff. untersucht die vor allem bei den Kappadoziern deutlich festzustellende Abhängigkeit von den recht komplizierten und ausgebauten Schemen der heidnischen Trauerreden.

Ambrosius ist hier schon mehr Prediger. In einer der Reden für seinen Bruder (MPL 16, 1291) stellt er den „Trostgedanken“ der allgemeinen Sterblichkeit in das Licht der Christusoffenbarung: „Magnum pietatis mysterium ut mors corporis nec in Christo esset excepta; ac licet naturae Dominus, carnis tamen quae susceperat legem non recusaret.“

⁸⁵ De cura pro mortuis gerenda 2, 4 (CSEL 41, 626). Anlässlich des Todes seiner Mutter betont er, Confessiones 9, 13, 36 (a.a.O. 33, 224), daß sie kein prunkvolles Begräbnis gewünscht habe.

Dionysius Areopagita, *Kirchliche Hierarchie* 7, 3, 1 (MPG 3, 557) hingegen legt Gewicht darauf, daß die Standesunterschiede gewahrt bleiben, wofür er eine theologische Erklärung gibt.

⁸⁶ L. Ruland, *Geschichte* 64 f.; 100 f. Vgl. 122.

⁸⁷ In einem der Briefe an den Bischof Januarius, Liber 9, Epistula 3 (MPL 77, 941), schreibt er: „Sed si quando aliquem in ecclesia vestra sepeliri conceditis, siquidem parentes ipsius proximi vel heredes pro luminaribus sponte quid offerre voluerint, accipere non vetamus. Peti vero aut aliquid exigi omnino prohibemus.“ Diese Bestimmung ist von Gratian in seine *Dekretalensammlung* aufgenommen worden und fand so Eingang in den *Corpus iuris canonici* C. XII, qu. II, c. 12, § 1 (Friedberg 1, 725).

gleichen Ruhestätte zu gelangen. Sie nehmen dann die Leiche und bringen sie zum Hierarchen gleichsam zur Erteilung heiliger Siegeskränze. Dieser empfängt dieselbe liebevoll und vollzieht an ihr die Zeremonien, welche nach heiliger Satzung bei den gottselig Entschlafenen üblich sind.

Wenn der Entschlafene dem priesterlichen Stande angehört, ruft der Hierarch den Chor der Priester zusammen, läßt den Toten vor dem göttlichen Altar niederlegen und beginnt das Gebet und die Dankagung zu Gott. War der Verstorbene aus den Reihen der sündenreinen Mönche oder der heiligen Gemeinde, so läßt er ihn an dem ehrwürdigen Presbyterium vor dem Eingang der Priester niederlegen. Dann vollendet der Hierarch das Dankgebet zu Gott. Die Liturgen lesen der Reihe nach die in den göttlichen Schriften enthaltenen untrüglichen Verheißungen über unsere heilige Auferstehung und singen fromm die in Sprache und Inhalt gleich bedeutsamen Lieder aus den Psalmen. Jetzt entläßt der erste der Liturgen (Archidiakon) die Katedumenen, verliest die Namen der bereits entschlafenen Heiligen und würdigt den eben Entschlafenen der gleichen ehrenvollen Verlesung, worauf er alle auffordert, um die glückselige Vollendung in Christus zu beten. Nunmehr tritt der göttliche Hierarch an den Toten heran, verrichtet über ihm ein heiliges Gebet und danach küßt sowohl der Hierarch wie nach ihm alle Anwesenden den Entschlafenen. Haben alle den Friedenskuß gegeben, so gießt der Hierarch das Öl auf den Entschlafenen, spricht das heilige Gebet für alle und bestattet den Leichnam, zusammen mit andern heiligen Leibern der Standesgenossen, in einem ehrwürdigen Raum.³⁸

2. Vom Mittelalter zum *Ordo exsequiarum* der römisch-katholischen Kirche der Gegenwart; ein Blick auf die orientalischen Kirchen

Eine in neuester Zeit entdeckte Kölner Handschrift und in etwa auch das Sakramentar von Rheinau dürften den römischen *Ordo defunctorum* des frühen Mittelalters (7./8. Jahrh.) enthalten¹. Nach der Toten-

³⁸ Kirchliche Hierarchie 7, 1, 3 (MPG 3, 556).

¹ Der *Ordo* 49 (Andrieu 4, 529 f.; vgl. 92) bricht nach dem von Andrieu verwendeten Zeugen vor dem hier interessierenden Teil der Totenliturgie ab. Es scheint jedoch, daß das Fehlende des frühmittelalterlichen römischen *Ordo* in dem „*Ordo defunctorum qualiter agatur erga defunctum a morte detentum*“ von Köln zu finden ist, der von seinem Entdecker G. Haenni in den *Ephemerides liturgicae* 1959, 433 f. veröffentlicht wurde. H. Frank, *Röm. Ordo defunctorum* 375 urteilt über diesen: „(Er) dürfte . . . dem Archetypus des römischen *Ordo defunctorum* des 7./8. Jahrh. recht nahe kommen.“ Frank hat den Text a.a.O. 362 f. abgedruckt und das Totenritual des Sakramentars von Rheinau 2, 267 (Hänggi 169 f. [Nr. 1336 ff.]) danebengestellt,

wache in der Kirche und der Feier der Messe daselbst bricht die Gemeinde auf, mit Kerzen und Weihrauch, unter Gesang der Antiphon „Aperite mihi portas iustitiae“ und des österlichen Psalmes 118, dem die Antiphon entnommen ist (V. 19). Nachdem der Tote in den Sarg – den Sarkophag – gelegt ist, und bevor das Grab geschlossen wird, spricht der Priester ein Gebet, dessen Wortlaut leider nicht überliefert ist². Unterdessen werden drei weitere Psalmen samt Antiphonen gesungen: „Sivit anima mea“ mit Psalm 42, „Ingrediar in locum tabernaculi“ mit Psalm 43 und „Haec requies mea in saeculum saeculi, hic habitabo quoniam elegi eam“ mit Psalm 132.

Die große Zahl der früh- und hochmittelalterlichen Ordines, denen wir bereits bei der Liturgie des Sterbens und nach dem Verscheiden begegnet sind, bieten eine, im Vergleich zu der sehr einfachen römischen Form wesentlich vielgestaltigere Begräbnisliturgie der abendländischen Kirche³. In erster Linie ist an das ältere Gelasianum⁴ und an die verschiedenen Rezensionen des jüngeren Gelasianums⁵ zu denken; weiterhin sind, wegen ihrer weitreichenden Einflußsphäre, die „Oratio-

dessen Rubriken auf die gleiche römische Ordnung zurückgehen. Zu den Problemen, die diese Liturgie mit ihren verschiedenen Zeugen aufwirft, vgl. Frank, a.a.O. 360 ff.

² Es heißt in 8 (H. Frank, Röm. Ordo defunctorum 363) ledtglich: „Postea ponatur in sarcophagum et antequam operiatur dicit sacerdos orationem sicut in sacramentorum continetur . . .“

Es hält schwer, in den bekannten römischen Sakramentaren die von unserem Ordo vorgesehenen zwei Orationen (eine hier und die andere nach dem Verscheiden) identifizieren zu wollen. Hingegen ist auffällig, daß die Gebetsammlung von Arles aus dem 6. Jahrh. (Florilegium patristicum 34, 30 f.; siehe 160 Anm. 15 f.) zwei Gruppen von Orationen und zwar gerade für die im römischen Ordo vorgesehenen Augenblicke der Totenliturgie enthält. Siehe H. Frank, Röm. Ordo defunctorum 376 ff. Er meint zur genannten Übereinstimmung: (379) „Wer hier keinen Zufall sieht, der wird die Möglichkeit bejahen müssen, daß der Redaktor des römischen Ordo defunctorum ein älteres, südgalisches Totenritual, das nur jene zwei Stationen kannte und mit seinen Gebeten im 6./7. Jahrh. nach Rom gelangt ist, vor Augen hatte.“

³ Vgl. 92 Anm. 16; 121 Anm. 15. Einen Überblick über diese Quellen bietet H. R. Philippeau, Liturgie des funéraires 191 f.; Agenda mortuorum 56 ff.; siehe zudem H. Frank, Trierer Beerdigungsritus 285 ff.; Röm. Ordo defunctorum 379 ff., wo der Verfasser „das Fortleben des römischen Ordo defunctorum in Totenagenden des 9. und 10. Jahrh.“ untersucht. Nirgends wird dessen Wortlaut vollständig befolgt, insbesondere ist überall eine größere Zahl von Orationen vorgesehen. Immerhin ist der Einfluß des römischen Ordo in verschiedenen Agenden deutlich spürbar.

⁴ 3, 91 (Mohlberg 234 ff. [Nr. 1607 ff.]). Wir finden dort eine lange Reihe von „Orationes post obitum hominis“, denen zwei mit „Commendatio animae“ überschriebene Gebete folgen.

⁵ Wir verweisen bes. auf den bereits erwähnten Ordo des Sakramentars von Rheinau 2, 267 (Hänggi 170 [Nr. 1339 ff.]). Vgl. oben Anm. 1.

nes in agenda mortuorum“ des Anhangs Alkuins zum Sacramentarium Gregorianum zu erwähnen⁶. Um die Mitte des 9. Jahrhunderts ist, wohl im Westfrankenreich, eine in der Folge verbreitete karolingische Agenda mortuorum entstanden⁷. Das ganze Gebetsgut erinnert hier und dort an altrömische Formulierungen, ist im ganzen jedoch auf gallikanischem, keltischem und westgotischem Boden ausgebildet worden; dessen ungeachtet geht auch in diesem Teil der Agenda mortuorum manches in eine vielleicht ältere Zeit zurück, als die Dokumente zunächst erkennen lassen⁸.

Wir versuchen, uns ein Bild vom Ablauf des Begräbnisses nach den alten Ordines zu machen, wobei man sich vor Augen halte, daß deren überlieferter Text vielfach in Unordnung geraten und also eine Rekonstitution der Handlung erforderlich ist⁹.

Es gibt hier keinen Unterbruch von den Gebeten in der Agonie bis zur Rückkehr vom Grab, das Begräbnis schließt direkt an die Liturgie des Sterbens an¹⁰. Mit der Doppelantiphon „In Paradisum deducant te

⁶ 102 (Wilson 209 ff.). H. Frank, Trierer Beerdigungsritus 300 f. sagt darüber: „Alkuin behielt von den Gebeten, die bis zu seiner Zeit in Gallien ‚post obitum hominis‘ und bei der Beerdigung üblich waren, die ferner im älteren wie auch im jüngeren Gelasianum standen, nur fünf Formeln bei. Von den übrigen zwölf, die er in seine Agenda mortuorum aufnahm, entlehnte er drei dem Gregorianum und wohl neun der altspanischen Liturgie.“

⁷ Diese Agenda besteht aus vier Gruppen, von denen jede eine Antiphon, einen Psalm und eine Oratio umfaßt. Die erste Gruppe ist bestimmt für den Weg von der Kirche zum Friedhof und zum Grab, die zweite für die Handlung am Grab, die dritte für die eigentliche Beisetzung und die letzte für das Schließen des Grabes. Stehe darüber H. Frank, Trierer Beerdigungsritus 294 f.

Frank, a.a.O. 285 ff. nennt als ältesten Zeugen dieses Ordo ein Sakramentar von Saint-Denis (E. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus 3, 15, 3) und weiter eine ganze Reihe von Vertretern bis ins 12. Jahrh. Er zeigt auch, a.a.O. 279 ff.; 314 f., daß die in Trier bis 1950 bei der Beerdigung verwendeten Gebete und Gesänge dieser Agenda entsprachen.

⁸ Siehe H. R. Philippeau, Liturgie des funéraires 192 und H. Frank, Beerdigungsantiphonen. In dieser umsichtigen Untersuchung kommt Frank zu folgendem Resultat: (167) „Von den vier Beerdigungsantiphonen der karolingischen Totenagende des 9. Jahrh. ist . . . römischer Ursprung bei der einen, ‚Aperite mihi portas‘, völlig sicher, bei der andern, ‚De terra plasmasti me‘, wenigstens sehr wahrscheinlich. Bei den zwei weiteren Stücken, nämlich bei ‚Ingrediar in locum tabernaculi‘ und bei ‚Haec requies mea‘, darf die gleiche römische Herkunft . . . ebenfalls als sehr wahrscheinlich angenommen werden.“ Er ist der Ansicht, daß die genannten Antiphonen schon vor Gregor d. Gr. Bestandteil der römischen Totenagende gewesen seien. Vgl. ders., Trierer Beerdigungsritus 301 ff.; dazu bei uns 91 Anm. 13.

⁹ Wir folgen dabei der Darstellung von H. R. Philippeau, Rites funéraires 56 ff.; Agenda mortuorum 69 f.; Ressourcement 398 ff.

¹⁰ Vgl. 147.

angeli" und „Chorus angelorum te suscipiat“¹¹ bricht der Leichenzug zum Friedhof auf; unterwegs können die Teilnehmer Psalm 114 (samt 115) singen, das Lied vom Auszug aus Ägypten. Kreuz, Rauchfaß und Lichter werden vorangetragen, wie der Herr vor den Israeliten in der Wolken- und der Feuersäule durch die Wüste zog (2. Mos. 13, 21 f.). Der Einzug in den Friedhof ist eine dramatische Darstellung des Eingangs des Verstorbenen in das ewige Leben; mit der Antiphon „Aperite mihi portas iustitiae“¹² wird der Osterpsalm 118 gesungen. Unter dem Kreuz des Friedhofes erfolgt der letzte Abschied: nach einer Exhortation¹³ bedeckt man unter dem Gebet von Psalm 42¹⁴ das Gesicht und beendet den Akt mit einer Kollekte¹⁵. Die Inbesitznahme des Grabes — ursprünglich wurde das einzelne Grab geweiht, später ist das Ganze umgearbeitet worden, um im gesamthaft geweihten Friedhof und für

¹¹ „In paradisum deducant te angeli: in tuo adventu suscipiant te martyres, et perducant te in civitatem sanctam Jerusalem. Chorus angelorum te suscipiat, et cum Lazaro quondam paupere aeternam habeas requiem.“ (Wortlaut nach R R VII, III).

Über den ursprünglich etwas anderen und kürzeren Text des „In paradisum“ siehe B. Capelle, L'antienne „In paradisum“, in Questions liturgiques et paroissiales 1923, 161 ff. und H. Frank, Trierer Beerdigungsritus 302 Anm. 46.

¹² H. R. Philippeau, Ressourcement 398: „Aperite mihi portas iustitiae et ingressus in eas confitebor Domino. Haec porta Domini, iusti intrabunt in ea.“

¹³ Dieses Stück findet sich bereits in der Gebetsammlung von Arles an erster Stelle (Florilegium patristicum 34, 30; vgl. 160). Dann treffen wir es im älteren Gelasianum 3, 91 (Mohlberg 234 [Nr. 1607]) und im Anhang Alkuins zum Gregorianum 102 (Wilson 209).

Die Exhortation lautet: „Piae recordationis affectu, fratres carissimi, commemorationem facimus cari nostri N. quem Dominus de tentationibus huius saeculi assumpsit, obsecrantes misericordiam Dei nostri, ut ipse ei tribuere dignetur placidam et quietam mansionem et remittat omnes lubricae temeritatis offensas. Ut concessa sibi venia plenae indulgentiae, quidquid in hoc saeculo proprio vel alieno reatu deliquit, totum ineffabili pietate ac benignitate sua deleat et abstergat. Quod ipse praestare dignetur. Qui.“ (Wortlaut nach H. R. Philippeau, Ressourcement 399).

¹⁴ Mit der Antiphon, die H. R. Philippeau, Ressourcement 399 zitiert: „Ingrédia in locum tabernaculi admirabilis, usque ad domum Dei.“

¹⁵ Diese findet sich im Anhang Alkuins zum Gregorianum 102 (Wilson 211): „Obsecramus misericordiam tuam, omnipotens aeternae Deus, qui hominem ad imaginem tuam creare dignatus es, ut spiritum et animam famuli tui, quem hodierna die de rebus humanis eximi et ad te accersiri iussisti, blande ac misericorditer suscipias. — Non ei dominantur umbræ mortis, nec tegat eum chaos et caligo tenebrarum, sed exutus omnium criminum labe et in sinu Abrahae patriarchae collocatus, locum lucis et refrigerii se adeptum esse gaudeat, et cum dies iudicii advenerit, cum sanctis et electis tuis eum resuscitare iubeas. Per.“ (Wortlaut nach H. R. Philippeau, Ressourcement 399). Man beachte den biblischen Ton und die klare heilsgeschichtliche Ausrichtung der Oration.

das Begräbnis im Kirchenraum Verwendung finden zu können – erinnert an die Feier einer Grundsteinlegung: bei Psalmengesang¹⁶ umschreibt der Priester mit dem Prozessionskreuz die Begräbnisstätte, das Grab wird gegraben und geweiht¹⁷, schließlich der Leichnam hineingelegt mit Psalm 139¹⁸. Alle beteiligen sich am Schließen des Grabes, das aspergiert und inzensiert und dann „christiano de more“ (d. h. mit einem gepflanzten Kreuz) hergerichtet wird; damit hört die Psalmodie in der ersten Person, wie sie bis zu diesem Augenblick vorgesehen war, auf¹⁹.

Einem offenbar sehr alten christlichen und wohl schon jüdischen Brauche folgend beschlossen die drei letzten Hallelujapsalmen (148–150) das Begräbnis; da diese Psalmen „ad laudes“ bezeichnet wurden, sahen die Mönche darin eine Hore und fügten den Lobgesang des Zacharias mit der Antiphon „Ego sum resurrectio“ bei. Noch auf dem Friedhof und auf dem Rückweg fanden Bußpsalmen ihren Ort²⁰. Den Schluß bildet ein letztes Gebet für den Verstorbenen vor dem Altar in der Kirche²¹.

¹⁶ Ps. 132 mit der für die zeichenhafte Bedeutung des Aktes aufschlußreichen Antiphon, die H. R. Philippeau, *Ressourcement* 399 wiedergibt: „Haec requies mea in saeculum saeculi, hic habitabo, quoniam elegi eam.“ Vgl. damit 5. Mos. 12, 5. 11. 14.

¹⁷ In einer hierher gehörigen Präfatton, bei H. R. Philippeau, *Ressourcement* 400, heißt es sehr schön: „Qui primo Abrahae patri nostro in terra repromissionis ius sepulturae dedisti, praemonstrans quodammodo in uno omnes fideles tuos sepultura esse donandos. Qui ob hulus causam, in praeparato sibi monumento, Ioseph iusto corpus dominicum ut sepeliret inspirasti. Te contrito corde et subnixā quaesumus prece, ut sepulchrum hoc, quod corpori famuli tui paratum est ad sepeliendum, tua pietas respicere et bene + dicere dignetur.“

¹⁸ Dazu gehört die Antiphon, welche H. R. Philippeau, *Ressourcement* 401 nennt: „De terra plasmasti me et carne induisti me, Redemptor meus, Domine, ressuscita me in novissimo die.“ In der ursprünglichen Fassung hieß es „formasti“ statt „plasmasti“; siehe H. Frank, *Beerdigungsantiphonen* 163.

Im Unterschied zu ihren oben genannten Schwestern „Aperite mihi portas; Ingrediar in locum tabernaculi; Haec requies mea“ ist diese Antiphon nicht ihrem Psalm und überhaupt nicht der Heiligen Schrift entnommen, sondern stellt eine freie Bildung dar (mit Anklängen an den Vulgatatext von Ps. 139, 5b und Hiob 19, 25).

¹⁹ Die erwähnten altrömischen Antiphonen sind alle vier in der ersten Person abgefaßt. Eine vom 12. Jahrh. an immer wieder anzutreffende Rubrik erinnert die Sänger daran, daß sie Psalmen und Antiphonen „in persona defuncti“ vortragen. Siehe H. R. Philippeau, *Agenda mortuorum* 69.

²⁰ Vorab Ps. 51, der für alle Verstorbenen des Friedhofs rezitiert und durch folgende Kollekte beschlossen wird, die sich in unseren Quellen, im älteren Gelasianum 3, 103 (Mohlberg 245 [Nr. 1680]), im Sakramentar von Rheinau 2, 278 (Hänggi 178 [Nr. 1391]) und im Anhang Alkuins zum Gregorianum 110 (Wilson 217), als erste Oration einer „Missa in coemeteriis“ findet: „Deus cuius miseratione animae fidelium requiescunt, famulis vel

Es fällt an dieser Liturgie auf, wie wenig sie Ausdruck der inneren Bewegung oder Trost von erschütterten Hinterbliebenen ist. Die Gemeinde heiligt, besonders deutlich nach den ältesten Zeugen, einfach die materiellen Akte des Begräbisses, im Glauben an die Erwählung des Bruders, der heimggerufen wurde²². Die Fürbitte der himmlischen Kirche spielt dabei keine Rolle, ein Zeichen des sehr hohen Alters dieser Gebetstexte; einen wichtigen Platz hingegen haben die Engel als Vollzieher des göttlichen Willens. Überall erfolgt das Begräbnis nach dem einheitlichen örtlichen Ritus, der nicht je nach der Person des zu Bestattenden verschieden gehandhabt wird²³. Strukturell bildet die Bestattung eine reine, von Psalmgebet umrahmte Euchologie ohne jegliche Lesungen; auch hymnische Elemente fehlen²⁴.

Leider beschränkt sich im hohen Mittelalter, abgesehen von den Klöstern, die Teilnahme des Klerus am Begräbnis mehr und mehr auf die letzte Phase. Damit wurde nicht nur die Einheit der Liturgie des Sterbens und des Begräbnisses zerbrochen, sondern zudem ein neuer Akt nötig, mit dem die öffentlich-kirchliche Handlung nun erst begann: die Abholung der Leiche²⁵. Gleichzeitig — Ausdruck der folgenreichsten Entwicklung — vollzog sich ein Wechsel im Ton der Gesänge und Ge-

famulabus tuis omnibus, hic et ubique in Christo quiescentibus, da propitius veniam peccatorum, ut a suis reatibus absoluti, terum sine fine laetentur. Per." (Wortlaut nach H. R. Philippeau, Ressourcement 404).

²² Hierher gehört eine alte römische Kollekte — sie steht im Gregorianum (Wilson 143; Lietzmann 131 [Nr. 225, 2]) — mit ihrer knappen und nüchternen Formulierung: „Absolve, quaesumus, Domine, animam famuli tui N. ab omni vinulo delictorum, ut in resurrectionis gloria inter sanctos et electos tuos resuscitatus respiret. Per.“ (Wortlaut nach R R VII, III).

²³ Vgl. H. R. Philippeau, Agenda mortuorum 59; siehe auch bei uns 121 Anm. 18. In vielen Formulierungen ist eine alte eschatologische Konzeption zu spüren, nach der die Verstorbenen zunächst in den Schoß Abrahams, der eine Art Zwischenreich bildet, gelangen, um von dort mehr oder weniger bald durch die erste Auferstehung zum Hochzeitsmahl des Lammes im tausendjährigen Reich einzugehen. Siehe darüber Philippeau, Origines et évolution 195 ff.; Ressourcement 382 ff.

²⁴ H. R. Philippeau, Liturgie des funéraires 198 f.; Agenda mortuorum 59 f. Mit ihrer Gleichheit der Riten unterscheidet sich die abendländische von der orientalischen Kirche, der die mozarabische und die ambrosianische Tradition gefolgt sind. Vgl. 176.

²⁵ Siehe H. R. Philippeau, Agenda mortuorum 60. Er bemerkt, daß das Fehlen des hymnischen Elementes ein Charakteristikum des gesamten alt-römischen Ritus sei. Das Fehlen der Lesungen erklärt sich von selbst für eine außerhalb des Kirchenraumes und in prozessionaler Form gefeierte Handlung.

²⁶ Sie erfolgte im Haus des Verstorbenen oder, wenn dieses weitab lag, auch erst beim Dorfeingang oder an der Kirchtüre bzw. der Türe zur Friedhofkapelle. Siehe darüber H. R. Philippeau, Agenda mortuorum 67.

bete, indem die Psalmen 51 und 130 zu Begräbnisgesängen wurden und den triumphierenden und heilsgeschichtlich orientierten Psalmgesang verdrängten. Ungewißheit des Heils und Angst vor der Verdammnis treten an die Stelle des kindlichen Vertrauens, man betet eifrig für die Verstorbenen.

Im Laufe des Mittelalters wird die Feier der Messe „corpore praesente“ Teil der Begräbnisliturgie und findet ihren Platz am Ende der Totenwache, vor der letzten Absolution²⁶. Hauptsächliche Intention dieser Eucharistiefeyer war die Fürbitte; so ist nicht verwunderlich, wenn gerade hier jener Ton der Traurigkeit und Angst besonders deutlich zum Ausdruck gekommen ist²⁷. Die berühmte Sequenz „Dies irae“ ist das sprechendste Beispiel dafür; sie ist im 12./13. Jahrhundert entstanden und hatte ursprünglich nichts mit der Totenliturgie zu tun²⁸. Altertümlich mutet an der Totenmesse die Verwendung des Verses „Requiem aeternam“ an²⁹. In den mittelalterlichen Meßbüchern findet sich eine ganze Reihe verschiedener Formulare für Totenmessen, das später und bis in die Gegenwart in der römischen Liturgie zur Alleinherrschaft gelangte taucht im 12. Jahrhundert auf³⁰.

Aus Furcht, mit einem Verlorenen Gemeinschaft zu halten, haben die Gläubigen durch lange Zeit bei der Messe für einen bestimmten Verstorbenen nicht kommuniziert, der Priester allein brachte als Mittler das versöhnende Opfer dar³¹. Vorab um dem Sonntag das Wesen des

²⁶ Vgl. 163. Johannes Beletus (12. Jahrh.), *Rationale divlnorum officiorum* 67 (MPL 202, 75) legt bes. Gewicht auf die Meßfeier „corpore praesente“: „... fieri non debet ut sepeliatur (scilicet corpus) absque missa.“ Das Werk von Beletus ist das wichtigste liturgische Lehrbuch des Mittelalters vor Durandus von Mende.

²⁷ H. R. Philippeau, *Rites funéraires* 37 ff.

²⁸ Siehe darüber H. R. Philippeau, *Rites funéraires* 42; Maertens-Heuschen, *Sterbeliturgie* 108 f.; 158 f. Anm. 147. Die Sequenz wurde für den 1. Adventssonntag mit dem Evangelium Luk. 21, 25–33 geschaffen.

²⁹ Dieser Vers ist aus 4. Esra 2, 34 f. übernommen. Er muß in der Zeit, da das 4. Esrabuch als apokryph erklärt wurde, bereits so traditionell gewesen sein, daß man ihn trotz dieses Entscheides bewahrt hat. In Rom ist er freilich erst im 13. Jahrh. der Messe vorangestellt worden. P. M. Gy, *Mort* 645 f. Vgl. zudem 91 Anm. 13.

³⁰ Maertens-Heuschen, *Sterbeliturgie* 107 f. Das Requiem-Formular ist im 13. Jahrh. für die Leichenfeiern der römischen Kurie angenommen worden und so ins römische Meßbuch von 1570 gelangt.

³¹ Siehe darüber H. R. Philippeau, *Rites funéraires* 42 f., der zur Erhellung dieser Konzeption auf die Opferarten verweist, die das AT deutlich voneinander unterscheidet: das Sühnopfer für die Sünde, bei dem einzig der Priester einen Teil der Opfergaben empfängt, und das Opfer mit Bittcharakter, von dem das ganze Volk ißt. Vgl. L. Bouyer, *Rite* 121 ff.

Erst unter dem Einfluß des *Missale Pius' V.* ist in der römisch-katholischen Kirche die Kommunion bei Begräbnismessen üblich und nach langen Dis-

Wochenpassa zu erhalten, wurden beschränkende Vorschriften für die Feier der Totenmesse „etiam corpore praesente“ an bestimmten Tagen erlassen⁸². Nach der alten, insbesondere in Rom treu bewahrten Tradition kennt die Totenmesse keine Predigt; immerhin sind uns einige Zeugnisse für Ausnahmen von dieser Regel überliefert, die jedoch trotz der reichen Predigtstätigkeit des späteren Mittelalters relativ wenig durchbrochen wurde⁸³.

*

Das *Rituale Romanum* von 1614 war nötig, um in die verwirliche Vielfalt der Begräbnisriten eine gewisse Ordnung zu bringen⁸⁴. Aber selbst wenn man bedenkt, daß die alten Riten im hohen und ausgehenden Mittelalter wohl kaum bei jedem Begräbnis ganz vollzogen werden konnten, bedeutet die neue Ordnung doch eine einschneidende und verarmende Kürzung der Begräbnisfeier. Vor allem ist damit die alte Heiligung der Handlung zugunsten des Gebetes für die Verstorbenen und der allgemeinen Meditation über den Tod aufgegeben worden.

Das Begräbnis beginnt mit der Abholung der Leiche im Sterbehaus; der Pfarrer geht voran, Kreuz und Lichter werden mitgetragen. Zur Überführung der Leiche wird Psalm 130 gebetet⁸⁵, auch Weihwasser gesprengt. Während der Prozession zur Kirche soll man Psalm 51 und,

kussionen im 19. Jahrh. ausdrücklich erlaubt worden. Siehe P. M. Gy, *Mort* 646, der von einem „retour à la tradition“ redet und sich damit von Philippeau, a.a.O. abgrenzt, nach dem die Messe für den Verstorbenen ohne Kommunion auf die „origines du culte chrétien“ zurückgeht.

⁸² Die strengen Bestimmungen über das Binieren (zwei Messen werden vom gleichen Priester am selben Tag präsiert) schelen dabei ebenfalls eine Rolle gespielt zu haben. Zur Sache H. R. Philippeau, *Ressourcement* 391 f.

⁸³ Siehe darüber E. Winkler, *Leichenpredigt* 18 ff. Honorius Augustodunensis (12. Jahrh.), *Speculum ecclesiae* (MPL 172, 1081 ff.) bietet eine Leichenrede für einen „potens defunctus“, die einzige in seiner Predigtsammlung. Am Anfang des 14. Jahrh. hat der Dominikaner Johannes de Sancto Gemignano 98 *Sermones funebres* verfaßt, aus denen nach Winkler hervorgeht, (19) „daß Leichenreden für Verstorbene aller Stände gehalten wurden“.

⁸⁴ Über die Vorgeschichte des *Rituale Romanum* siehe 97 ff. Anm. 36 und 40; zudem P. M. Gy, *Funérailles* 71 f., bes. Anm. 2.

Zusammen mit dem Totenoffizium steht die Begräbnisordnung unter Titulus VII „De exsequiis“. Die beiden ersten Kapitel enthalten verschiedene Anweisungen zum Begräbnis und Bestimmungen „de iis quibus neganda est ecclesiastica sepultura“. Kapitel III bringt den „Exsequiarum ordo“; am Schluß des Titels (VII, VI f.) findet sich ein besonderer „Ordo sepeliendi parvulos“ mit den dazugehörigen Bestimmungen.

⁸⁵ Alle bei den Exsequien verwendeten Psalmen werden statt mit dem „Gloria Patri“ durch den Vers: „Requiem aeternam dona ei, Domine. Et lux perpetua luceat ei“ beendet.

wenn erforderlich, die Gradual- (Ps. 120–134) oder andere Psalmen aus dem Totenoffizium beten; die Psalmen werden von der Antiphon „*Exsultabunt Domino ossa humiliata*“ umrahmt. Nach dem Eintritt in die Kirche ertönt das Responsorium „*Subvenite, sancti Dei*“³⁶, und dann wird der Sarg „*in medio ecclesiae*“ – nie in den Altarraum – gestellt, bei einem Laien die Füße und also das Gesicht dem Hauptaltar zugekehrt; den Sarg eines Priesters stellt man in umgekehrter Richtung hin.

Nach Möglichkeit wird hier das Totenoffizium gebetet, vor allem die Messe „*corpore praesente*“ gefeiert³⁷. Das dafür im *Missale Romanum* vorgesehene Formular³⁸ enthält zwei neutestamentliche Lesungen (1. Thess. 4, 13–18 und Joh. 11, 21–27), einen Introitus und ein Graduale von schönem und biblischem Gehalt³⁹, während Sequenz und Tractus vorab der Furcht vor dem Gericht Ausdruck geben⁴⁰. Opfergebet und Schlußkollekte reden von der Reinigung und Versöhnung durch das Opfer, das Eingangsgebet „*Deus, cui proprium est misereri*“ denkt an die Reise zum Paradies⁴¹, die Präfation an die Auferstehungshoffnung und die Wandlung des Lebens⁴².

Auf die Messe folgt nach dem *Rituale Romanum* die Absolution, bestehend aus der Präambel „*Non intres in iudicium*“, dem Responsorium „*Libera me, Domine*“, Kyrie und stillem *Pater noster* – währenddem

³⁶ Vgl. 96 Anm. 29.

³⁷ Über das Offizium siehe 127 f. Anm. 42 ff.

R R VII, I, 7 heißt es zur Messe: „*Quod antiquissimi est instituti, illud, quantum fieri poterit, retineatur, ut Missa, praesente corpore defuncti, pro eo celebretur, antequam sepulturae tradatur.*“

³⁸ Altarmeßbuch I. [118 ff.].

³⁹ Altarmeßbuch I. [118 f.]: Ps. 65, 2 f. und 112, 6b. 7a, dazu „*Requiem aeternam*“.

⁴⁰ Der Tractus, Altarmeßbuch I. [119], lautet: „*V/Absolve, Domine, animas omnium fidelium defunctorum ab omni vinculo delictorum. V/Et gratia tua illis succurrente, mereantur evadere iudicium ultionis. V/Et lucis aeternae beatitudine perfrui.*“ Die Sequenz, a.a.O. [119 f.], ist das „*Dies irae*“. vgl. 171 Anm. 28.

⁴¹ Altarmeßbuch I. [118]. Siehe den Text der Oration 135 Anm. 68.

⁴² Das an biblischen Bezügen reiche Stück ist erst 1919 in die römische Liturgie eingeführt worden, geht aber, abgesehen von einigen Änderungen, auf eine mozarabische Präfation zurück, die sich u. a. in der Diözese Besançon erhalten hatte. Siehe darüber J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 153 Anm. 37. Der Text, Altarmeßbuch I, 56* f., lautet: „*Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere: Domine, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus: per Christum, Dominum nostrum. In quo nobis spes beatae resurrectionis effulsit, ut, quos contristat certa moriendi condicio, eosdem consoletur futurae immortalitatis promissio. Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur: et, dissoluta terrestri huius incolatus domo, aeterna in caelis habitatio comparatur. Et ideo cum angelis et archangelis . . .*“

Aspersion und Inzensierung des Verstorbenen vollzogen werden —, den Preces und der Schlußkollekte, die wiederum die Oration „Deus, cui proprium“ ist⁴³.

Zur Überführung auf den Friedhof wird die Doppelantiphon „In paradisum“ und „Chorus angelorum“ gesungen⁴⁴. Für den Fall, daß das Grab noch nicht geweiht wäre, spricht der Priester ein kurzes Kollektengebet. Das Benedictus, der Lobgesang des Zacharias (Luk. 1, 68 ff.), schließt sich an. Nach einem Kyrie und während einem stillen Pater noster erfolgt nochmals eine Aspersion, dann kommen kurze Preces und eine Kollekte. Der Zelebrant macht das Kreuzeszeichen und bittet um Frieden für den Verstorbenen und die Seelen aller abgeschiedenen Gläubigen. Zur Rückkehr in die Kirche wird Psalm 130 rezitiert, ein Gebetsakt in der Sakristei bildet den Abschluß.

Zwischen Messe und Absolution kann sich eine Leichenrede einschleichen, ohne daß sie jedoch zum ordentlichen Ablauf des Ritus gehören würde⁴⁵.

Nachdem die Ordnung von 1614 bis zur Stunde verbindlich geblieben ist, wird gegenwärtig in der römisch-katholischen Kirche aufgrund der Liturgiekonstitution des zweiten Vatikanischen Konzils auch ein neuer Ordo exsequiarum vorbereitet; der entsprechende Entwurf gehört zu den ersten Riten, die vom Rat für die Liturgiereform erarbeitet und vom Apostolischen Stuhl zu einem begrenzten Experiment zugelassen wurden⁴⁶. Die Ordnung soll später im neuen *Rituale Romanum* Platz finden und den Ritualien der einzelnen Gebiete als Vorbild dienen, ohne sie in absoluter Strenge zu binden⁴⁷.

Die theologisch wohl bedeutsamste Neuerung besteht in der Weglassung der Texte des alten *Rituale*, die den Tod in einem zu wenig

⁴³ Vgl. 126 f. Anm. 40.

⁴⁴ Vgl. 167 f. Anm. 11.

⁴⁵ Es ist dem von der Leichenrede im *Rituale Romanum* auch nicht die Rede, hingegen wird sie im *Caeremoniale Episcoporum* 1, 22, 6; 2, 11, 10 erwähnt. Siehe darüber P. Rado, *Enchiridion* 1, 505.

⁴⁶ Siehe dazu *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia, Notitiae* 1966, 353 ff., übernommen von *Ephemerides Liturgicae* 1967, 83 ff. (Verfasser ist P. M. Gy) und die Einführung sowie den Text des Ritus in der von einer deutsch-österreichisch-schweizerischen Kommission für die deutschsprachigen Bistümer besorgten Fassung, *Ordo exsequiarum*. Vgl. ebenfalls die z. T. kritischen Bemerkungen von H. Rennings, *Reform*.

⁴⁷ Vgl. *Vaticanum II, De sacra Liturgia* 63b; 81, worauf *Ordo exsequiarum* 14 (Nr. 5) Bezug genommen wird. Wir verweisen hier in Klammern auf die Nummern des lateinischen Originaltextes des *Ordo exsequiarum*, mit dessen Zählung die deutsche Fassung nicht durchgehend übereinstimmt.

In diesem Zusammenhang ist der Bericht von Stone-Cunningham, Chica-goer Experiment, von Interesse.

österlichen Licht sehen⁴⁸. Ebenso wichtig dürfte die Umarbeitung der bisherigen Absolution sein mit dem Ziel, den Akt als letztes Lebewohl und nicht als Reinigungsritus für den Verstorbenen darzustellen⁴⁹. Pastoralen Bedürfnis kommen die reiche Auswahl an Texten und die großzügige Möglichkeit der Anpassung entgegen⁵⁰. Im allgemeinen wurden die Orationen, Lesungen und Gesänge der bisherigen römischen Liturgie verwendet; die neuen Gebete entstammen zum Großteil der abendländischen Tradition, daneben finden sich jedoch Texte orientalischer Herkunft und einige Neuformulierungen.

Der neue Ordo sieht drei verschiedene Formen des Begräbnisses vor⁵¹; die erste, entsprechend dem bisherigen Ritus, mit Stationen im Sterbehause, in der Kirche und auf dem Friedhof. Dabei ist die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß anstelle der Messe ein Wortgottesdienst gefeiert wird; immer soll eine Homilie gehalten werden⁵². Die nächste Ordnung hat zwei Stationen auf dem Friedhof: in der Friedhofkapelle und am Grab; die Totenmesse wird vor oder nach der Bestattung „absente

⁴⁸ Die „Praenotanda de exsequiis“, Ordo exsequiarum 12 (Nr. 1), werden mit der wichtigen und schönen Erklärung eröffnet: „Paschale Mysterium in christifidelium exsequiis fidenter celebrat Ecclesia, ut illi qui Christi mortui et suscitati concorporales per Baptismum facti sunt, cum ipso per mortem transeant ad vitam, in anima quidem purificandi et cum sanctis et electis in caelum assumendi, in corpore vero expectantes beatam spem adventus Christi et resurrectionem mortuorum.“ Freilich haben wir gegen den zweiten Teil des Satzes einige theologische Bedenken anzumelden, vgl. 24 ff. Der Anfang geht auf Vaticanum II, De sacra Liturgia 81 zurück.

⁴⁹ Der Ritus, Ordo exsequiarum 43 ff. (Nr. 30 ff.), hat die Bezeichnung „Ultima commendatio et valedictio“, für welche die deutsche Übersetzung noch gefunden werden muß. Da seiner Gestaltung sicher besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, möchten wir ihn hier als Beispiel für den ganzen Ordo anführen.

Nach Eucharistie oder Wortgottesdienst spricht der Priester folgende Einladung: (Nr. 30) „Debitum humani corporis sepeliendi officium fidelium more complentes, Deum cui omnia vivunt fideliter deprecemur, ut hoc corpus a nobis in infirmitate sepultum, in virtute et ordine sanctorum resuscitet et eius animam sanctis et fidelibus iubeat adgregari, eique in iudicio misericordiam tribuat, ut morte redemptum, debitis solutum, patri reconciliatum, boni pastoris humeris reportatum, fratrem nostrum in comitatu aeterni regis perenni gaudio et sanctorum consortio perfrui concedat.“ Darauf wird das Responsorium „Subvenite, sancti Dei“ gesungen (siehe den Text 96 Anm. 29). Das folgende Gebet besteht aus einer Gebetsstille und der priesterlichen Oration, dem bereits in der Sterbeliturgie zum „Subvenite“ gehörigen „Tibi, Domine, commendamus“ (Text a.a.O.).

⁵⁰ Die deutsche Fassung, Ordo exsequiarum 6, sagt: „Ganz allgemein kann jeder Text durch einen anderen ersetzt werden, um den Voraussetzungen der Feier im Einzelfall möglichst gerecht zu werden.“

⁵¹ Ordo exsequiarum 23 ff.; 60 ff.; 64 (Nr. 16 ff.; 66 ff.; 82 ff.).

⁵² Ordo exsequiarum 42 (Nr. 25): „Post evangelium fiat homilia brevis, secluso genere elogii funebris.“

cadavere“ zelebriert. Die dritte Form hat nur eine Station im Sterbehaus und ist für die Verhältnisse in überseeischen Kirchen geschaffen worden.

*

Leider können wir in unserer Information im allgemeinen nicht über die abendländischen Kirchen und unter ihnen die uns besonders nahe liegenden hinausgehen. Einer bescheidenen Öffnung dieses beschränkten Horizontes diene hier ein Blick auf die byzantinische Totenliturgie. Die orientalischen Kirchen kennen nicht einen einheitlichen Begräbnisritus, sondern unterscheiden die Bestattung der Laien — an diese werden wir uns im folgenden halten — von der der Priester und Bischöfe und jener der Mönche; dazu kommt ein eigener Bestattungsritus für Kinder. Bedeutsamer scheint, daß eine besondere Bestattungsliturgie für die Osterwoche vorgesehen ist, die eine Wiederholung der Ostervigil darstellt⁵³.

Das Begräbnis ist nicht mit der Eucharistiefeyer verbunden. Der byzantinische Ritus kennt überhaupt keine Totenmesse im römisch-katholischen Sinn; es werden für die Verstorbenen bloß Prosphoren-Brote überreicht, von denen man eine Partikel zum Gedächtnis des Verstorbenen auf den Diskus (die Patene) legt, und — bei den Russen — eine Ektenie in die gewöhnliche Liturgie eingefügt. Dessenungeachtet wird die wichtigste Station der Begräbnisfeier — darin liegt ein wesentlicher Unterschied zum abendländischen Ritus — im Gotteshaus gehalten; der Struktur nach ist sie ein Morgenoffizium und offenbar aus der Totenwache herausgewachsen. Man meditiert denn auch mehr über den Tod und betet für den Bruder, als daß eine materielle Handlung liturgisch vollzogen würde⁵⁴. Bereits im 10. Jahrhundert hat die byzantinische Bestattung mit ihren Riten und Hymnen die endgültige Gestalt gefunden. Während der Prozession vom Sterbehaus zur Kirche und von dort zum Grab wird das Trishagion gesungen, dazu eine im byzantinischen Totenritus immer wiederkehrende Andacht, die Pannychis, gehalten⁵⁵.

Im Gotteshaus stellt man den Leichnam in den Narthex oder in die Kirchenmitte, jedoch näher zum Ausgang, den Sarg aufgedeckt und das Gesicht dem Altar und damit dem Osten zugewendet. Der Tote hat ein

⁵³ Die verschiedenen Riten finden sich in deutscher und slawischer Sprache bei A. v. Maltzew, Begräbnisritus 1, 43 ff. Siehe dazu J. v. Gardner, Begräbnis. Vgl. auch die ältere und stark erlebnishaft geprägte Darstellung von E. v. Muralt, Morgenländische Kirche 307 ff.

W. Macomber, Chaldäische Kirche bietet eine kurze Beschreibung des chaldäischen Begräbnisritus und sagt zur Einleitung: (89) „Der Chaldäische Ritus unterscheidet sich von den übrigen Riten des Christentums durch seine archaischen Formen. Das gilt in besonderer Weise für seine Totenliturgie . . .“ Zur Differenzierung des Ritus vgl. 170 Anm. 23.

⁵⁴ Siehe dazu 121 Anm. 18.

⁵⁵ A. v. Maltzew, Begräbnisritus XXX f.

Kreuz in den Händen und auf der Stirne den Kranz, ein Band mit Ikonen — Bilder Christi, der Mutter Gottes und Johannes des Täufers — und der Inschrift des Trishagion. Alle Anwesenden halten brennende Kerzen in der Hand. Auf einem Tisch liegt die Schüssel mit dem „Kolybon“, der die Aussaat des Leibes zur Auferstehung und die Freude des ewigen Lebens darstellenden Speise aus Weizenkörnern, Honig, Zucker und Gewürzen, die für die Teilnehmer an der Begräbnisfeier bestimmt ist.

Psalmengesang (91; 119; 51) bildet den Eingang der Feier. Immer wieder ertönt das Gebet von Diakon und Priester um Gottes barmherziges Erbarmen und Ruhe für den entschlafenen Knecht⁶⁶. Zwei Schriftlesungen, aus dem ersten Thessalonicherbrief (4, 13—17) und dem Johannesevangelium (5, 24—30), sowie die gesungenen Seligpreisungen⁶⁷ gehören zur Feier. Besonders treten jedoch die verschiedenen dichterischen Gesänge hervor, die eigentliche Predigten in Versen sind und dem Ganzen einen stark didaktischen Zug verleihen. Als Beispiel dafür mag das „Kontaktion“ dienen: „Mit den Heiligen laß ruhen, o Christos, die Seele deines Knechtes, wo kein Schmerz, noch Gram, noch Seufzen ist, sondern Leben ohne Ende! — Du selbst allein bist unsterblich, der du erschaffen und gebildet hast den Menschen; wir Sterblichen nun sind aus Erde gebildet und zu derselben Erde müssen wir zurückkehren, wie

⁶⁶ A. v. Maltzew, Begräbnisritus 1, 45 ff.: „Der Diakon spricht: Erbarme dich unser, o Gott, nach deiner großen Barmherzigkeit, wir bitten dich, erhöhe und erbarme dich! — Herr, erbarme dich! (Dreimal) — Noch bitten wir um die Ruhe der Seele des abgeschiedenen Knechtes Gottes N. N. und um die Vergebung seiner absichtlichen und unabsichtlichen Sünden! — Auf daß Gott, der Herr, seine Seele dahin versetze, wo die Gerechten ruhen! — Die Gnade Gottes, das Himmelreich und die Nachlassung seiner Sünden lasset uns von Christos, dem unsterblichen Könige, und unserm Gott, erbitten! — Chor / Gewähre, Herr! — Diakon / Lasset uns beten zu dem Herrn! — Chor / Herr, erbarme dich!

Priester / O Gott der Geister und alles Fleisches, der du den Tod überwunden, dem Teufel aber die Macht genommen und deiner Welt das Leben gegeben hast, du selbst, o Herr, laß ruhen die Seele deines entschlafenen Knechtes N. N., an dem Orte des Lichts, an dem Orte der Wonne, an dem Orte der Erquickung, von wo hinweg flieht aller Schmerz, alle Trübsal und alles Seufzen; vergib ihm, als der gute und huldvolle Gott, jede Sünde, die er im Worte oder im Werke, oder in Gedanken getan: weil doch kein Mensch da ist, der gelebt und nicht gesündigt hätte; du der einzige bist allein ohne Sünde; deine Gerechtigkeit währet für und für, und dein Wort ist Wahrheit. — Laut / Denn du bist die Auferstehung und das Leben und die Ruhe deines entschlafenen Knechtes N. N., o Christos, unser Gott, und dir senden wir die Lobpreisung empor, samt deinem anfanglosen Vater und deinem allheiligen und guten und lebendigmachenden Geiste, jetzt und immerdar und in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. — Chor / Amen.“

⁶⁷ Deren Einleitung lautet nach Luk. 23, 42: „Wenn du kommst in dein Reich, gedenke unser, o Herr!“ A. v. Maltzew, Begräbnisritus 1, 110.

du befehlest, der uns bildete und uns sagte: Du bist Erde und sollst wieder zur Erde kommen. Dorthin gehen wir Sterblichen alle, das wehklagende Grablied singend: Alleluja!⁶⁸

Der Abschied erfolgt unter dem Gesang der „Stichira Prosomia“; der Anfang lautet: „Kommt, den letzten Kuß, ihr Brüder, lasset uns dem Verstorbenen geben, dankbar gegen Gott; dieser da hat seine Anverwandten verlassen, und eilt dem Grabe zu, kümmert sich um keine eitlen Dinge mehr, noch auch um die vielerlei Not des Fleisches. Wo ist nun die Verwandtschaft und Freundschaft? Siehe wir scheiden: so lasset uns beten, daß der Herr ihm die Ruhe verleihe!“⁶⁹ Hintereinander treten die Zurückbleibenden zum Sarg, verneigen und bekreuzen sich selber sowie den Verstorbenen und küssen das Kreuz in den Händen desselben, ebenso seine Stirne oder die Ikone des Heilandes auf dem Kranz.

Zur Grablegung wird Erde in Kreuzesform auf den Sarg geworfen, Öl aus dem Leuchter gegossen und Asche aus dem Weihrauchgefäß geschüttet. Zum Erdwurf sagt der Zelebrant: „Des Herrn ist die Erde und ihre Fülle, die Welt, und alle, die wohnen in ihr!“⁷⁰

So ergreifend die Texte und auch die Melodien dieser Begräbnisfeier sind, weht aus ihnen doch recht wenig österlicher Geist. Das wird vor allem deutlich, wenn man den ordentlichen Begräbnisritus mit demjenigen der Osterwoche vergleicht — da tönt alles anders⁷¹. Doch lebt die Kirche ja allezeit von Ostern her.

⁶⁸ A. v. Maltzew, Begräbnisritus 1, 99 f. Vor dem 10. Jahrh. war das Kontakion ein bes. beliebtes Lied, das in der Folge aber durch ein anderes Gedicht zurückgedrängt wurde, so daß von ihm im Laienbegräbnis nur der hier zitierte Anfang übriggeblieben ist; darüber J. v. Gardner, Begräbnis 26.

Über die Totenhymnen siehe auch K. Kirchhoff, in Paradisum. Außer dem Text von acht Kanones für die Hingeschiedenen, die am Samstag gebetet werden, findet man hier (13 ff.) eine gute Einleitung in die Gedankenwelt dieser Lieder.

⁶⁹ A. v. Maltzew, Begräbnisritus 1, 120 f.

⁷⁰ A. v. Maltzew, Begräbnisritus 1, 134.

⁷¹ Bei A. v. Maltzew, Begräbnisritus 1, 318 heißt die einleitende Rubrik: „Es ist zu wissen, daß wenn jemand dahinscheidet am heiligen Osterfeste oder an einem der Tage der Osterwoche bis zur Thomaswoche, wenig von dem gewöhnlichen Gesang für die Verstorbenen gesungen wird, wegen der Erhabenheit und Ehre des frohen Auferstehungsfestes. — Denn es ist ein Fest der Freude und des Frohlockens, aber nicht der Trauer. Und wie alle Gestorbenen in dem auferstandenen Christus in der Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens durch die Auferstehung Christi hinüberwandeln aus den Trübsalen dieser Welt zur Freude und Fröhlichkeit, so verkündet dies die Kirche durch den Auferstehungsgesang über die Entschlafenen. Durch einen kurzen Gesang und entsprechende Ektenien und Gebete für die Verstorbenen drücken wir aus, daß der in Buße Verstorbene, wenn er noch nicht Genugtuung geleistet hat, für seine Sünden doch wegen der Gebete der Kirche Vergebung erhält und aus der Gefangenschaft befreit wird.“

3. Reformation und nachreformatrischer Protestantismus

Als Quellen für den Zeitraum der Reformation sind neben den freilich mehr beiläufigen persönlichen Äußerungen der Reformatoren die Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen heranzuziehen¹. Alles ist entscheidend vom evangelischen Gegensatz zum institutionalisierten Dienst für die Toten in der spätmittelalterlichen Kirche bestimmt². Scharf ist Luther in seiner Polemik gegen die Totenmessen und den Ablass zugunsten der Seelen im Fegfeuer, immer wieder protestieren lutherische wie reformierte Bekenntnisschriften gegen die Messe als Opfer für die Verstorbenen³. Die Kirchenordnung der Kurpfalz beginnt

¹ Luthers Meinung hat erst in der Vorrede zu den Begräbnisliedern von 1542 (WA 35, 478 ff.; Erläuterungen dazu 304 ff., 335) eine zusammenfassende Darstellung erfahren; siehe Zitat 151 Anm. 11. Es handelt sich um eine über ihre eigentliche Aufgabe hinausgreifende Vorrede zu einer Sammlung von 8 lateinischen und 6 deutschen Gesängen. Vordem hatte der Reformator sich zu Fragen, die unseren Problembereich betreffen, in den 95 Thesen, den Schriften An den christlichen Adel 16 (1520). Ob man vor dem Sterben fliehen möge (1527) und in den Vorlesungen über 1. Mose von 1535 ff. (WA 1, 229 ff.; 6, 444 f.; 23, 373 ff.; 44, 203) geäußert. Der letztgenannte Text ist bes. schön; er kommentiert 1. Mos. 35, 20. Aufschlußreich ist auch das Gutachten, das sich der kursächsische Hof anlässlich des Todes des Kurfürsten Friedrich des Weisen 1525 von Luther sowie von Melancthon und Gabriel Zwilling erbeten hatte (E. L. Enders, Briefwechsel 5, 167 ff.; vgl. WA 35, 305). Luther hat zwar ein Traubüchlein, aber kein Begräbnisbüchlein geschrieben.

Von Calvin besitzen wir außer den in der *Institutio* zerstreuten, meist polemischen Bemerkungen den 183 Anm. 14 zu nennenden Brief. Bes. zu erwähnen sind die 151 Anm. 11 zitierten Sätze von Bucer.

Eine Übersicht wichtiger Aussagen der Kirchenordnungen findet sich bei Rietschel-Graff, Liturgik 764 ff. Siehe auch die mit vielen Zitaten aus den Kirchenordnungen versehene Arbeit von B. Jordahn, Begräbnis.

² Typisch dafür sind Tonfall und Blickrichtung der 156 zitierten Kirchenordnung.

³ Luther sagt in den Schmalkaldischen Artikeln 2, 2, 5 (Luth. Bekenntnisschriften 420): „Da hat man mit Seelenmessen, Vigilien, dem Siebenten, dem Dreißigsten und jährlichem Begängnis . . . ins Fegfeuer gehandelt, daß die Messe schier allein für die Toten gebraucht ist, so Christus das Sakrament allein für die Lebendigen gestiftet hat.“ Vgl. 128 Anm. 47.

Unter den lutherischen Bekenntnisschriften siehe *Confessio Augustana* 24, 21 ff.; *Apologie der Confessio Augustana* 24, 89 ff. (Luth. Bekenntnisschriften 93 ff.; 373 ff.). An letzterem Ort heißt es: (92) „Cum missa non sit satisfactio, nec pro poena nec pro culpa, ex opere operato sine fide: sequitur applicationem pro mortuis inutile esse.“

Der Heidelberger Katechismus 80 (Ref. Bekenntnisschriften 168 f.) gibt seiner bekannten unerbittlichen Ablehnung der römisch-katholischen Messe die Begründung: „Die Messe aber lehret, daß die Lebendigen und die Toten nicht durch das Leiden Christi Vergebung der Sünden haben, es sei denn, daß Christus noch täglich für sie von den Meßpriestern geopfert werde.“ Der

den Abschnitt über das Begräbnis mit der Erklärung, es „sollen alle papistischen und abergläubischen Zeremonien vermieden werden“, und in der zweiten Helvetischen Konfession macht die Ablehnung der traditionellen Sorge für die Toten und der Fegfeuerlehre einen beträchtlichen Teil des die Toten betreffenden 26. Kapitels aus⁴.

In etlichen reformierten Kirchen war das Mißtrauen gegenüber der Theologie und den Riten der Tradition so groß, daß die Beerdigungen nicht mehr als pfarramtliche Akte durchgeführt wurden. Die „Ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Genève“ von 1561 sind vor allem darum besorgt, dem Worte Gottes widersprechendem Aberglauben zu wehren, das Leichengeleite wollen sie der privaten Initiative überlassen⁵; die „Discipline“ der reformierten Kirchen Frankreichs spricht in einer an der Nationalsynode von 1562 aufgenommenen Bestimmung ein eigentliches und strenges Verdikt gegen jegliche kirchlich-liturgische Handlung beim Begräbnis aus, um allen Mißbrauch an der Wurzel zu treffen⁶. Auch in Bern und im Waadtland wurden die Beerdigungen ohne Mitwirkung der Kirche durchgeführt, in Bern war selbst das Glockengeläute abgeschafft worden. Im übrigen wurde hier ein mühsamer und bei weitem nicht immer erfolgreicher Kampf gegen das ererbte Brauchtum, wie die Begräbnismahlzeiten und die Almosenverteilung nach dem Begräbnis, geführt⁷.

Sicher haben diese reformierten Kirchen eine Stellung bezogen, die mindestens dem Außenstehenden unerklärlich erscheinen mußte. Mit ehrlicher Abscheu berichtet ein katholisches Pamphlet des 16. Jahrhunderts von der Weise, wie in Lausanne und Genf begraben wurde⁸.

zweite Grund zur Ablehnung, welcher danach genannt wird, ist der Glaube an die leibliche Gegenwart Christi unter den Elementen und die daraus gefolgerte Anbetung.

⁴ Ref. Bekenntnisschriften 215; 271.

⁵ 136 ff. (Ref. Bekenntnisschriften 59).

⁶ 10, 5 (Méjan 260): „Il ne se fera aucune prière, ou prédication, ni aumônes publiques aux enterrements, pour obvier à toutes superstitions. Et seront exhortés ceux qui accompagnent les corps, de se comporter avec modestie durant le convoi, méditant selon l'objet qui se présente, tant les misères et brièveté de cette vie, que l'espérance de la vie bienheureuse.“ Man wird gerade auch den zweiten Teil der Bestimmung hören und gebührend berücksichtigen müssen. Siehe P. de Félice, *Protestants* 1, 248 ff.

⁷ K. Guggisberg, *Kirchengeschichte* 125; 163 f.; 190; 278. H. Vuilleumier, *Histoire* 1, 347 ff.; 2, 229 f., 456 ff.

Das Verbot des Geläuts scheint nicht überall streng beobachtet worden zu sein. Die Leichenmähler betreffend, mußte sich die bernische Regierung 1564 darauf beschränken, eine oberste Grenze für die Kosten festzusetzen.

⁸ *Passevent parlisen répondant à Pasquin romain. De la vie de ceux qui sont allés demeurer à Genève, et se disent vivre selon la réformation de l'Evangile. Fait en forme de dialogue. Réimprimé sur la 3^e éd. (Paris 1556),*

Andererseits wird aber die tatsächliche Lage den Postulaten und Vorschriften nie völlig entsprochen haben, in mancher Hinsicht hat die seelsorgerliche Rücksichtnahme eine Erweichung der starren Prinzipien zur Folge gehabt. So hören wir, wie die Pfarrer nicht nur ihren Dienst als Seelsorger in den Trauerfamilien taten, sondern ebenfalls, wenn nicht in der Kirche, so doch beim Haus oder auf dem Friedhof ein Gebet und eine Ansprache zu halten pflegten⁹. Zudem versahen öfters die Schulmeister einen entsprechenden Dienst; da diese jedoch den kirchlichen Amtsträgern unterstellt waren und praktisch bestimmte Funktionen des Diakons erfüllten, ist vielleicht dort, wo die Dinge so lagen, weniger von einem nichtkirchlichen Begräbnis als von einem solchen

Paris 1875, 72 (zitiert von P. de Félice, *Protestants* I, 252): „Tu me proposes maintenant un article, le plus pitoyable qui puisse être en toute nature humaine. Car, tout incontinent que l'homme ou la femme est trépassée, ceux de la maison les font accotter s'ils veulent, et puis avertissent leurs autres proches parents et voisins pour les accompagner, ez ceux qui sonnent les cloches pour le sermon seulement qui ont l'office de porter et ensevelir les morts et faire la fosse au lieu député, comme s'ensuit: les deux députés portent sur leur col le trépassé comme, entre nous, se portent les reliquères aux processions, couvert d'un drap ou linge, puis après suivent les hommes, deux à deux, et après les femmes, en même ordre . . . et ainsi le vont jeter à la fosse, sans rien dire, ni faire aucune cérémonie, non plus que pour un chien ou cheval. Et puis s'en retournent tous ceux qui ont accompagné jusqu'au logis du trépassé, et, à la porte, chacun dit aux plus proches: 'Dieu vous conserve en vie', et eux répondent: 'Et vous aussi'. Et n'est nul si hardi de faire quelque prière ni aumône pour l'âme du trépassé, sur peine d'être appelé en leur Consistoire, et être tenu pour un papiste et idolâtre. Qui montre telle canaille être inhumains (sic) . . .“ Der Gesprächspartner antwortet auf diese Belehrung mit der Feststellung: „Je connais bien que ces pauvres malheureux sont après quelle que ce soit énormité, vu qu'ils ont laissé toute humanité . . .“

⁹ Das hat Guillaume Farel. *Ordre et manière* f. D4 empfohlen; siehe dazu J. D. Burger, Farel 424 f. Auch Calvin scheint nach seinen Briefen, *Epistulae calvinae* 506; 517 (*Opera* II, 625; 647) einer solchen „hortatuncula“ auf dem Friedhof nicht ablehnend gegenübergestanden zu haben.

H. Vuilleumier, *Histoire* 2, 457 ff. redet von den „harangues funèbres“ im Waadtland, gegen die von der Obrigkeit aber immer wieder protestiert wurde. Wo Reformierte in der Nähe von Katholiken wohnten, wurde eine weniger strenge Praxis geübt, a.a.O. 276 Anm. 3.

P. de Félice, *Protestants* I, 253 ff. berichtet von einem Beschluß der französischen Nationalsynode in Alençon (1637), der, wie schon frühere Synodalverhandlungen, erkennen läßt, daß auch in Frankreich Zugeständnisse gemacht wurden: (255 f.) „Sans permettre l'introduction d'aucune nouvelle coutume aux convois des funérailles, pour la consolation des parents des défunts, et la pratique de l'article V du Xe chapitre de la Discipline étant recommandée à toutes les Eglises, la Compagnie permet à celles qui, de longtemps, ont quelque forme particulière, et qui en ont usé avec édification, de demeurer dans l'observation de leur ordre.“

unter Leitung eines untergeordneten Kirchendieners anstelle des Gemeindepfarrers zu reden¹⁰. Auch hat jeweilen am Sonntag eine öffentliche Abkündigung der in der vorangegangenen Woche Verstorbenen stattgefunden; nach den Kirchenordnungen Zürichs und dem Berner Taufbüchlein wurde eine sehr gefüllte Formel der Ermahnung und Danksagung verwendet, die vorauszusetzen scheint, daß der Verstorbene in die Seligkeit eingegangen ist: „. . . lasset uns Gott loben und danken, daß er diese unsere Mitbrüder und -schwestern in wahrem Glauben und Hoffnung aus diesem Elend genommen, allen Jammers und Arbeit entladen und in die ewige Freude gesetzt hat.“¹¹ Dieser Text gehört wohl zu den schönsten Formulierungen reformatorischer Liturgie. Angesichts dessen werden wir die Einschränkungen auch historisch nicht überinterpretieren¹² und vor allem nicht dahin verstehen dürfen, als hätten unsere Väter das Begräbnis der Gläubigen geringgeschätzt¹³.

Von der Opposition zur unmittelbaren Vergangenheit aus ist schließlich die reformatorische Haltung in der Frage des Gebetes für die Ver-

¹⁰ Siehe J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 28 Anm. 5; *Ministère* 168 ff.

¹¹ Nach den Zürcher Kirchenordnungen von 1525 und 1535 (Zwngli, *Werke* 4, 686 f.; 699) lautet die ganze Formel: „Sintemal den Menschen nichts mehr seiner selbst ermahnt denn der Tod, so ist gut, daß man die vor uns öffne, die aus unserer Gemeinde in wahrem, christlichem Glauben verschieden sind, damit wir uns allewege rüsten und nach der Warnung des Herrn zu aller Zeit wachen. Und dies sind die Brüder und Schwestern, die in dieser Woche von Gott aus dieser Zeit weggerufen worden sind, nämlich N. — Hier lasset uns Gott loben und danken, daß er diese unsere Mitbrüder und -schwestern in wahrem Glauben und Hoffnung aus diesem Elend genommen, allen Jammers und Arbeit entladen und in ewige Freude gesetzt hat. Damit bittet auch Gott, daß er uns verleihe, unser Leben also zu führen, daß auch wir in wahrem Glauben und in seiner Gnade aus diesem Jammertal in die ewige Gesellschaft seiner Auserwählten geführt werden.“ Wir werden hier an das altchristliche Begräbnis erinnert, das nichts anderes als eine eigentliche Kanonisation des im Glauben und in der Hoffnung entschlafenen Bruders gewesen ist; vgl. 160 Anm. 17.

Bern hat die zürcherische Formel wörtlich in sein Taufbüchlein von 1528 übernommen, siehe R. Steck, *Bernische Liturgie* 4. Als sie jedoch im Waadtland eingeführt werden sollte, wurde von der *Classe de Lausanne* Einspruch erhoben mit der Begründung, wir kennen unsere Toten und den Stand, in dem sie verstorben sind, nicht, das unerfahrene Volk könnte zudem ein öffentliches Verlesen der Namen als Gebet für die Verstorbenen und als eine Rückkehr zur Fegfeuerlehre verstehen. Siehe darüber H. Vuilleumier, *Histoire* 1, 349 f. K. Guggisberg, *Kirchengeschichte* 215 verweist auf die entsprechende Haltung der Genfer Reformierten. Die Formel ist denn auch aus der bernischen Liturgie noch vor dem Ende des 16. Jahrh. verschwunden und nicht ersetzt worden.

¹² Dieser Tendenz der Überinterpretation ist unseres Erachtens P. Romane-Musculus, *Services funèbres* 646 ff. verfallen.

¹³ Vgl. die Stellungnahme der *Confessio Helvetica posterior* 26 (*Ref. Bekennnisschriften* 271; darüber 151 f.).

storbenen zu verstehen. Calvin spricht sich mit Bestimmtheit gegen jedes Gebet für die Toten aus und will nur einen stillen Herzenswunsch für ihr Heil gelten lassen: die Bitte, Gott verleihe den Toten eine gute und fröhliche Auferstehung, ist verwerflich, weil sie mit der Regel des guten Betens nicht zusammenpaßt¹⁴. Luther ist hier wesentlich offener, will er doch das freilich auf den privaten Raum beschränkte Gebet um Gnade und Erbarmen wenigstens ein- oder zweimal erlauben¹⁵. Auch die Apologie der *Confessio Augustana* verbietet das von den Vätern geübte Gebet für die Verstorbenen nicht¹⁶. Vereinzelt ist solche Fürbitte

¹⁴ Die Frage wird in einem Briefwechsel zwischen Vatellus (Diakon in Montbéliard) und Calvin erörtert, *Epistolae calvinianae* 3853; 3859 (*Opera* 19, 532; 548 f.). Vatellus hatte Calvin folgende Frage vorgelegt: „*Hic sunt non pauci, qui vita defunctorum mentionem facientes, verba haec addere soleant: ‚Cui Deus bonam et felicem det resurrectionem.‘ Scimus quidem vanas et impias esse preces, quae pro defunctorum salute funduntur; sed quoniam huiusmodi optatum ad carnis resurrectionem, quam fides nostra sperat, respicit, illud hactenus reprehendere nondum sum ausus. Itaque scire velim, an homini christiano in religione bene Instituto ita loqui liceat.*“ Calvins Antwort tönt sehr streng: „*Precationis formula, ut Deus bonam et felicem resurrectionem det mortuis, quia ad regulam bene precandi non quadrat, repudietur. Tale quidem votum quin concipere liceat, non contendo. Si amicus sepeliatur, vel de eius morte allatus sit nuntius, optabo, ut ultimo die caelestis gloriae mecum sit particeps. Nulla in hoc voto superstitio. Verum alia in precibus tenenda sobrietas, ne quid temere excidat: nec quidquam postulemus, nisi praeunte Dei verbo. . . . Ergo qui sibi vel minimum indulgent in fingendis postulationibus, metas transsiliunt. . . . Quare ut ab omni faece purgatus sit Dei cultus, mature occurrere expedit, ne in commune usum admittatur, quod a vera pietate degenerat.*“

¹⁵ Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528) (WA 26, 508): „Für die Toten, weil die Schrift nichts davon meldet, halte ich, daß aus freier Andacht nicht Sünde sei, so oder desgleichen zu bitten: ‚Lieber Gott, hat es mit der Seele solche Gestalt, daß ihr zu helfen sei, so sei ihr gnädig usw.‘ Und wenn solches einmal geschehen ist oder zwei, so laß es genug sein. Denn die Vigilien und Seelenmessen und jährliche Begängnisse sind nichts nützlich und ist des Teufels Jahrmarkt.“

Predigten des Jahres 1522, 59 (2. Nov.) (WA 10, 3, 409): „Willst du für deines Vaters Seele, für deiner Mutter Seele bitten, so magst du es tun daheim in deiner Kammer, und das einmal oder zwei und laß darnach gut sein. Sprich: ‚Lieber Gott, so die Seele in einem solchen Stand wäre, daß ihr zu helfen stünde, lieber Gott, so erbarm dich ihrer und hilf ihr.‘ . . . Darum, so du je für sie bitten willst, so bitte in der vorgemeldeten Weise, und es soll damit getan sein, und laß sie in Gott schlafen; denn bittest du etwas und glaubst, so ists gewiß, daß du erhört bist.“ In gleicher Weise spricht sich Luther aus in Predigt 33 (22. Juni) (a.a.D. 194 ff.) und in den Predigten des Jahres 1523, 19 (7. Juni) (a.a.O. 12, 596 f.).

¹⁶ 24, 94 (Luth. Bekenntnisschriften 375): „*Quod vero allegant adversarii patres de oblatione pro mortuis, scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus, sed applicationem cenae Domini pro mortuis ex opere operato improbamus.*“

in die öffentliche Liturgie der Kirche eingegangen, im allgemeinen wird aber dort nichts davon laut geworden sein¹⁷.

Aufs Ganze gesehen hat ohne Zweifel die zunächst kritische und abbauende Haltung der Reformation eine heilsame Befreiung vom furchtsamen und berechnenden Dienst für die Toten, der die spätmittelalterliche Liturgie belastete, zur Folge gehabt und damit den Weg zu einer echten Erneuerung des Begräbnisses freigelegt. Dieses wird als Zeugnis für den Glauben an die Auferstehung gefeiert, mit besonderer Ausrichtung auf die Erbauung der Gemeinde; dazu ist es menschlicher und christlicher Liebesdienst¹⁸.

Oft ist vom „ehrlichen“ Begräbnis die Rede¹⁹; dem durch die Kirche Begrabenen wird eine Ehre erwiesen; natürlich handelt es sich dabei nicht einfach um den Erweis der letzten Ehre in einem weltlichen Sinn, wenn man sich auch davor wird hüten müssen, den Begriff allzu betont zu hören²⁰. „Ehrlich“ ist das Begräbnis darum, weil durch seinen kirchlichen Charakter der Verstorbene als Glied der Kirche anerkannt wird, womit für ihn die Verheißung dieser Gliedschaft, die Hoffnung einer

Auch die orthodoxen lutherischen Dogmatiker geben eine zurückhaltende Rechtfertigung des Gebetes für die Verstorbenen: Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini* 3, 3, 2, 7, 12; Johann Gerhard, *Loci theologici* 26, 87, 17, 94. Vgl. Rietschel-Graff, *Liturgik* 773 f.

¹⁷ Die Fürbitte endet sich in der Kirchenordnung von Hessen von 1566, 3 (Sehling 8, 336) und der Agende von Braunschweig von 1657 (H. A. Daniel, *Codex liturgicus* 2, 467 f.). Darüber Rietschel-Graff, *Liturgik* 774 f. und F. Schulz, *Begräbnisgebete* 29 f.; 41 f. Siehe auch die bei ersteren zitierte sächsische Formel zur Abkündigung des Todes von der Kanzel.

¹⁸ Vgl. dazu die 151 f.; 153 f. Anm. 18; 156 angeführten Texte aus der Reformationszeit.

¹⁹ Siehe dazu B. Jordahn, *Begräbnis* 5 ff. Für die Texte verweisen wir insbesondere auf Luther, Vorrede zu den Begräbnisliedern von 1542 (WA 35, 479; Zitat 151 Anm. 11); Generalartikel des Albertinischen Sachsen von 1557 (Sehling 1, 320): „Alle Toten sollen ehrlich begleitet werden . . .“

Auf reformierter Seite sind zu erwähnen die *Ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Genève* 136 (Ref. Bekenntnisschriften 59): „Qu'on ensevelisse honnêtement les morts . . .“; Kirchenordnung der Kurpfalz von 1563 (a.a.O. 215; Zitat 151 Anm. 12); *Confessio Helvetica posterior* 26 (a.a.O. 271): „Fidelium corpora . . . iubet scriptura honeste absque superstitione humo mandare, sed et honestam eorum, qui sancte in Domino obdormiverunt, mentionem facere . . .“

²⁰ So zeigt sich H. Maser, *Bestattung* 8 f. reserviert gegen Jordahns Meinung, unser Begriff stelle die Mitte der reformatorischen Auffassung vom Begräbnis dar: „Es (scil das Wort ehrlich) wird offenbar theologisch nicht bes. gefüllt gebraucht, sondern etwa in dem Sinn von ‚ansehnlich, ehrenvoll, geziemend‘.“ Maser stützt sich dafür auf Luthers Sprachgebrauch (vgl. Grimms Wörterbuch, 1862, 2, 70 f.) und die Tatsache, daß der Begriff „honorifice sepelire“ schon im Hochmittelalter entstanden ist (vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche* 2, 120).

fröhlichen Auferstehung, Gültigkeit hat²¹. So ist denn die Reformation der schwierigsten Frage beim Begräbnis nicht ausgewichen, sondern hat sie klar und offen gestellt: wie steht es um die Seligkeit des zu Begrabenden? Zu ihrer zuversichtlichen Beantwortung wurde auf die Taufe, die Liebe zum Evangelium und den Empfang des Abendmahles sowie den Abschied im christlichen Bekenntnis abgestellt²².

Zur Stunde des Begräbnisses wurde in den lutherischen Kirchen der Reformationszeit das Volk durch Glockengeläute zusammengerufen²³. Der für das Begräbnis offensichtlich wichtigste Akt ist das Begängnis, die Prozession vom Haus zum Friedhof, in der der Leichnam von der Gemeinde mit der Geistlichkeit und insbesondere von der singenden Schule begleitet wird²⁴. Auf den Gesang beim Leichengeleite ist großes

²¹ B. Jordahn, Begräbnis 8: „. . . (es) kann diese Ehre nur so verstanden sein, daß der Verstorbene darin geehrt wird, daß ihn die Kirche begräbt. Indem die Kirche das tut, . . . bezeugt sie, daß dieser Tote zu ihr gehört, ein Glied am Leibe Christi ist und somit zu Jesus Christus gehört.“ Siehe auch a.a.O. 10.

²² In einer von Johannes Brenz stammenden Vermahnung der Kirchenordnung für Schwäbisch Hall von 1543 (F. Schulz, Begräbnisgebete 13 f.; vgl. Richter 2, 21), die von einer ganzen Anzahl anderer Ordnungen übernommen worden ist, heißt es: „Nachdem nun unser lieber Freund, mit dessen Leichnam wir gegangen sind, in Jesum Christum getauft, das Evangelium Christi geliebt und seinen Glauben durch den Empfang des Abendmahles getröstet und bekannt, auch in dem christlichen Bekenntnis seinen Abschied genommen, so sind wir tröstlicher Hoffnung, Gott habe ihm von Christi wegen alle seine Sünden vergeben, ihn zu Gnaden aufgenommen und in seines lieben Sohnes Jesu Christi Tod und Auferstehung eingewickelt, daß er werde, wann nun die Posaune des Erzengels klingen wird, gar fröhlich in einem Augenblick aus der Gruben Christo entgegenfahren, auch mit allen heiligen frommen Christen das Himmelreich einnehmen und ewige Seligkeit haben.“ Siehe weitere von Schulz zitierte Texte und seine Ausführungen zum Problem a.a.O. 41; 43.

Wenn man a.a.O. 2 liest: „So drücken sich die lutherischen Agenden im allgemeinen viel zurückhaltender aus, wenn sie den Toten im Gebet erwähnen, als manche Gebete aus dem ‚reformierten‘ Raum“, denkt man an die 182 Anm. 11 erwähnte Formel zur Kanzelabkündigung aus Zürich und Bern. Was soll aber heißen, daß Schulz dem zitierten Satz die Erklärung voranstellt: „Andrerseits sind oft die Fronten vertauscht“?

²³ So steht in den Artikeln der Zeremonien des Herzogtums Preußen von 1525 (Sehling 4, 35): „. . . förmlich ist es, daß das Volk hierzu (scil. zum Begräbnis) mit einem kurzen, aber doch kenntlichen Geläute berufen werde bei dem Glöckner zu bestellen, wer es aber nicht wohl vermag, lasse es lieber nach.“

Den Ablauf des kirchlichen Begräbnisses im 16. Jahrh. schildert anhand reichen Materials aus den Kirchenordnungen H. Grün, Beerdigung. Siehe auch Rietschel-Graff, Liturgik 766 ff.

²⁴ Siehe die Artikel der Visitation in Meißen und der Voitlandt (Ernestinisches Sachsen) von 1533 (Sehling 1, 195), wo die Wittenberger Begräbnisweise beschrieben wird.

Gewicht gelegt worden; allen andern voran wurden während der Prozession die beiden Lutherlieder „Aus tiefer Not“ — Psalm 130 — und „Mitten wir im Leben sind“ angestimmt²⁵. Das Kreuz oder Kruzifix ist vielerorts weiterhin auf hohem Stabe dem Leichenzug vorangetragen worden — ein Bekenntnis zum auferstandenen Christus²⁶.

Vielleicht um den Grundsatz durchzuhalten, daß nach dem Tode nichts mehr am und für den Verstorbenen getan werden kann, fand der eigentliche Begräbnisakt in den reformatorischen Ordnungen zu meist keine liturgische Ausgestaltung²⁷. Es werden lediglich die am Grabe zu singenden Lieder genannt, neben „Nun laßt uns den Leib begraben“ vor allem „Wir glauben all an einen Gott“, das von Luther verfaßte und hier wegen seinem Bekenntnis zur Auferstehung verwendete Credolied, und „Mit Fried und Freud fahr ich dahin“.

Anstelle der Messe wurde ein Wortgottesdienst gehalten, der sehr verschieden gestaltet und vor oder nach der Bestattung durchgeführt wurde; je nachdem fand diese Feier am Grab oder in der Kirche statt²⁸.

Man trifft etwa die Bestimmung, aus jedem Hause solle mindestens eine Person mitgehen. Vgl. den Visitationsbericht für Gnanstein (Sachsen) von 1540 (a.a.O. 565).

²⁵ Eine Zusammenstellung der üblichen Begräbnislieder mit Quellenverweisen hat H. Grün, *Beerdigung* 210 ff. besorgt. Neben den deutschen finden sich darunter auch lateinische Gesänge.

Gemäß der Vorrede zu den Begräbnisliedern von 1542 (WA 35, 479) wollte Luther auch den responsorialen und antiphonalen Gesang weiterhin gepflegt sehen. Die sechs deutschen Lieder jener Sammlung — a.a.O. 307; 335 — sind neben dem „Nun laßt uns den Leib begraben“ von Michael Weisse (siehe darüber 159 Anm. 10) die Lutherlieder „Aus tiefer Not; Mitten wir im Leben sind; Wir glauben all an einen Gott; Mit Fried und Freud; Nun bitten wir den Heiligen Geist“.

²⁶ Visitationsartikel von Freiberg von 1538, 16 (Sehling 1, 468): „Daß man auch hinfort in allewege zum Begräbnis ein Kruzifix vorantrage, sonderlich dem hohen und tröstlichen Artikel der Auferstehung der Toten zu Ehren.“

²⁷ Immerhin trifft man hier und dort schon in der Reformationszeit den mit einer Formel, die 1. Mos. 3, 19 verwendet, verbundenen Erdwurf. Die Kirchenordnung von Waldeck von 1536 (Richter 2, 171) bestimmt, daß der Pfarrer „mit der Schaufel ein wenig Erdreich zu drei Malen in das Grab auf die Leiche“ werfen und dabei sprechen soll: „Aus Staub bist du gemacht, zu Staub mußt du wieder werden, der Herr Jesus Christus erwecke deinen Leib und Seele, daß du am jüngsten Tag auferstehest mit den Gerechten.“

Zum Problem vgl. P. Graff, *Auflösung* 1, 358 f.

²⁸ Anhand der Leichenpredigten von Luther und einiger anderer Männer des 16. Jahrh. untersucht E. Winkler, *Leichenpredigt* 26 ff. die Verkündigung der Reformationszeit angesichts des Todes. Was Luther betrifft, kommt er zu folgenden Ergebnissen: (40 f.) „Luthers Leichenpredigten unterscheiden sich in formaler Hinsicht nicht vom Durchschnitt seiner übrigen Predigten. . . . Ziel der Leichenpredigt, die Luther als Ersatz für die Seelenmesse versteht, ist, daß Gott gepriesen und die Hörer gebessert und getröstet werden. Beides geschieht durch Schriftauslegung. — Im Gegensatz zur altkirchlichen und

Die wenn auch nicht sehr große, so doch immerhin beträchtliche Zahl von lutherischen Begräbnisgebeten des 16. Jahrhunderts bringt die Haltung der Reformation gegenüber dem Tod und der Bestattung in besonders deutlicher Weise zum Ausdruck²⁹. Es handelt sich dabei um Neuformulierungen, die nur in geringem Maß auf das Gebetsgut der vorangehenden Epochen direkt zurückgreifen. Der Form nach wurden Kollekten und längere Prosphonesen oder Predigergebete verfaßt, auch mehr dem homiletischen Bereich zugehörige Gebetsvoten. Ein schönes Beispiel eines theologisch gefüllten, starken Glauben und feste Hoffnung ausdrückenden Gebetes ist die auf Luther zurückgehende und vielleicht von Justus Jonas erweiterte Oration, die in zahlreichen Kirchenordnungen zu finden ist: „Allmächtiger Gott, der du durch den Tod deines Sohnes Sünde und Tod zunichte gemacht und durch seine Auferstehung Unschuld und ewiges Leben wiedergebracht hast, auf daß wir von der Gewalt des Teufels erlöst und durch die Kraft derselbigen Auferstehung auch unsere sterblichen Leiber von den Toten auferweckt werden sollen, verleihe uns gnädiglich, daß wir solches fest und von ganzem Herzen glauben und die fröhliche Auferstehung unseres Leibes mit allen Seligen erlangen mögen. Durch denselbigen deinen Sohn, Jesus Christus, unsern Herrn.“³⁰ Man denke zudem an die herrliche Kollekte von Veit Dietrich, die redet von der „Hoffnung . . ., daß wir nicht sterben, sondern einschlafen und am jüngsten Tag zum ewigen Leben erweckt werden sollen“³¹, und wir verweisen noch besonders auf die „schönen und christlichen gemeinen Gebetein“ von Johann Mathesius aus dem Jahre 1563, die in manche Kirchenordnungen Eingang gefunden haben;

mittelalterlichen Leichenpredigt, die im Ansatz anthropozentrisch ist — Trauer und Trost, Sünde und Besserung der Menschen, Verdienste der Verstorbenen und die cura pro mortuis sind ihre wichtigsten Themen —, kann Luthers Leichenpredigt als christozentrisch bezeichnet werden.“

²⁹ Siehe die Zusammenstellung dieser Gebete mit Quellenangaben und Hinweisen auf ihr Vorkommen bei F. Schulz, Begräbnisgebete. Die Arbeit greift über den lutherischen und ein wenig auch den deutschsprachigen Bereich hinaus.

³⁰ Kirchenordnung zum Anfang für das Albertinische Sachsen von 1540 (Sehling 1, 275). Durch Einschübe in die Osterkollekte Luthers wurde ein zum Begräbnis passendes Gebet geschaffen. Siehe dazu F. Schulz, Begräbnisgebete 13.

³¹ Summaria christlicher Lehr . . ., samt angehängten Gebeten (O. Dietz, Veit Dietrich 85); das ursprünglich als Textkollekte zu Mat. 9, 18—26 (24. Sonntag nach Trinitatis) geschaffene Gebet lautet: „Allmächtiger ewiger Gott, der du durch deinen Sohn Vergebung der Sünden und Rettung wider den ewigen Tod zugesagt hast, wir bitten dich, stärke uns durch deinen Heiligen Geist, daß wir in solchem Vertrauen auf deine Gnade durch Christum täglich zunehmen und die Hoffnung fest und gewiß behalten, daß wir nicht sterben, sondern einschlafen und am jüngsten Tag zum ewigen Leben erweckt werden sollen. Durch.“ F. Schulz, Begräbnisgebete 17.

sie sind in einer bildkräftigen, lebendigen und von biblischen Wendungen durchzogenen Sprache gehalten³².

Soweit in den Kirchen reformierter Prägung von einer liturgischen Gestaltung des Begräbnisses nicht einfach abgesehen wird³³, findet sich hier manches, das schon im lutherischen Raum anzutreffen war. Vom Leichengeleite mit Glockengeläute reden Neuenburger Akten und die Kirchenordnung der Kurpfalz von 1563, letztere mit der Mahnung, es müsse beim Läuten Gleichheit zwischen Armen und Reichen gehalten werden, während in Neuenburg die Aufforderung einer Synode ertönt, nicht zu lange zu läuten, ein Glöcklein genüge³⁴.

Auch von einer „kurzen Predigt oder Vermahnung“ des „Kirchendieners“ nach dem Begräbnis, im Anschluß an die Verlesung von 1. Thessalonicher 4 oder Johannes 11 – den Lektionen der römisch-katholischen Requiem-Messe³⁵ – redet die kurpfälzische Kirchenordnung; der Inhalt solcher Rede wird in einer ausführlichen Anleitung skizziert: ein kleiner Katechismus über den Tod und unsere Bereitung zum Sterben. Ein Gebet soll die Vermahnung beschließen; das angegebene Beispiel ist theologisch gefüllt, allerdings reichlich lang. Schön ist die Präfation zur Schriftlesung: „Liebe Freunde, wir haben jetzt, wie wir tröstlicher Zuversicht und Hoffnung sind, ein Mitglied unseres Herrn Jesu Christi aus christlicher Liebe zum Begräbnis begleitet. – Damit wir nun nicht ohne Unterricht und Trost abtreten, wollen wir hören . . .“³⁶

Das anglikanische Book of Common Prayer von 1549 enthielt eine Begräbnisordnung mit Prozession, Bestattung, Totenoffizium und Eucharistiefeyer; in der Ausgabe von 1552 wurde diese stark reduziert

³² Ein schönes Beispiel dafür ist die folgende Kollekte (Neuausgabe von Löhe 83): „O ewiger Gott und Vater, der du nicht bist ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen, denn in dir leben alle, so unter der Erde in ihren Kammern ruhen. Wir bitten deine väterliche Güte, du wollest uns des Todes Gedanken und seinen Stachel nicht lassen erschrecken, sondern uns in deinem Sohne, welcher ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, in rechtem Glauben und gutem Gewissen gnädiglich mit deinem Geist erhalten, damit wir christlich leben und seliglich von diesem Jammertal abscheiden und in Fried und Freud einschlafen und sanft ruhen können, bis du unsere Gräber eröffnest und durch der Posaunen Stimme wieder zum Leben aufweckest. Durch.“ Siehe F. Schulz, Begräbnisgebete 24 f.

³³ Vgl. 180 ff.

³⁴ J. D. Burger, Farel 425. In der Kirchenordnung der Kurpfalz handelt das letzte Kapitel vom Begräbnis (Ref. Bekenntnisschriften 215 ff.; vgl. 151 Anm. 12). Über die Confessio Helvetica posterior 26 (a.a.O. 271) siehe 151 f. und 184 Anm. 19.

³⁵ Siehe 173.

³⁶ Ref. Bekenntnisschriften 216.

und verändert, um das Gebet für den Verstorbenen zu beseitigen³⁷. Die seit 1661 gültige Ordnung³⁸ sieht vor, daß die Geistlichkeit den Leichnam beim Eingang des Friedhofes empfängt und ihm in die Kirche vorangeht; dazu werden kurze Schriftworte gesungen oder gesprochen. Die Feier im Gotteshaus setzt sich aus Psalmebet (39; 90) und einer Schriftlesung (1. Kor. 15, 20—58) zusammen. Zum Begräbnisakt gehört außer der Einleitung und den Gebeten die Bestattungsformel, mit der der Leichnam der Erde anvertraut wird „in der sichern und gewissen Hoffnung der Auferstehung zum ewigen Leben“³⁹.

*

Für die Zeit von der Reformation zur Schwelle des 19. Jahrhunderts haben wir vorab auf die Entwicklung der Leichenpredigt hinzuweisen⁴⁰. Deren Hauptthema ist zunächst die Verkündigung von den letzten Dingen und die Bereitung auf den Tod; bis zur Aufklärung werden biblisch gegründete Predigten gehalten, die in verschiedener Hinsicht der gewöhnlichen gottesdienstlichen Predigt gleichen. Statt der kurzen „Vermahnungen“ oder halbstündigen Predigten des 16. Jahrhunderts hält man jedoch im 17. Jahrhundert endlose Leichenreden, für die schon die Vorlagen bei fünf eng bedruckten Seiten zu umfassen pflegten⁴¹.

³⁷ Siehe darüber Procter-Frere, *Book of Common Prayer* 631 ff.; F. Schulz, *Begräbnisgebete* 18 f. Als Martin Bucer 1550 über seine Meinung zum *Book of Common Prayer* befragt wurde, hat er dessen Begräbnisgebete wegen ihrer Fürbitten für die Toten scharf abgelehnt.

Die Ordnungen siehe in E. C. S. Gibson, *First and Second Prayer Books* 269 ff.; 424 ff.

³⁸ *Book of Common Prayer* 422 ff.

Der Vorschlag zur Revision des *Prayer Book* von 1928 sieht einige Ergänzungen vor, rührt im übrigen jedoch nicht an die Struktur der Ordnung.

³⁹ Die Formel, *Book of Common Prayer* 431 f., lautet: „Forasmuch as it hath pleased Almighty God of his great mercy to take unto himself the soul of our dear brother here departed, we therefore commit his body to the ground; earth to earth, ashes to ashes, dust to dust; in sure and certain hope of the resurrection to eternal life through our Lord Jesus Christ; who shall change our vile body that it may be like unto his glorious body, according to the mighty working, whereby he is able to subdue all things to himself.“ Darauf folgt — gesprochen oder gesungen — Off. 14, 13.

⁴⁰ Siehe darüber P. Graff, *Auflösung* 1, 361 ff.; 2, 275 ff.; H. Maser, *Bestattung* 11 ff. und vor allem die gründlichen Untersuchungen anhand von Quellenmaterial: R. Hartmann, *Leichenrede* und E. Winkler, *Leichenpredigt* 73 ff.

⁴¹ P. Graff, *Auflösung* 1, 363 Anm. 4 verweist auf die Entwürfe von F. Bidembach, der im Anfang des 17. Jahrh. etwa „Themata, quae funeribus honoratorum et eorum qui vel Ecclesiae vel Republicae cum laude praefuerunt commode pro concione tractari possunt; themata, quae in funeribus seniorum vel honoratorum virorum, aut honestissimarum matronarum . . .“ zusammengestellt hat.

Dabei beginnt das Persönliche immer größeren Raum einzunehmen, und bald werden in den Lebensläufen die bürgerlichen Vorzüge des Verstorbenen aufgezählt; selbst seiner angesehenen Vorfahren wird ausführlich gedacht, und man bietet gar eigentliche Familiengeschichten, die oft gedruckt wurden⁴². Schließlich wird in der Trauerrede der Aufklärung und des Rationalismus von einem biblischen Text oftmals abgesehen und damit die Konsequenz aus der längst angebahnten Säkularisierung gezogen⁴³. Sicher sind in der Folge die ärgsten Verirrungen auf diesem Gebiet korrigiert worden; immerhin ist festzustellen, daß hier ein Erbe bereitet worden ist, das uns bis in die Gegenwart belastet.

Neben der eigentlichen Leichenpredigt ist weithin die „Abdankung“ üblich gewesen, eine Ansprache, die nur in einfacheren Verhältnissen vom Pfarrer, sonst von Angehörigen oder andern gehalten wurde, sei es beim Haus, in der Kirche oder am Grab⁴⁴. In ihr sollte im Namen des Verstorbenen und seiner Angehörigen für die Teilnahme und das Geleite gedankt werden, ebenso dem Verstorbenen für die Wohltaten,

⁴² Die Kirchenordnung des Herzogtums Lüneburg von 1564 (Sehling 6, 1, 564) erwähnt neben den biblischen Themata als Inhalt der Vermahnung: „Und kann daneben kürzlich angezeigt werden vom Glauben und Bekenntnis oder gutem Wandel des Verstorbenen, damit andere Leute gereizt werden, derselbigen Exempel zu folgen.“ In den Kirchenordnungen von 1619 und 1643 (zitiert von P. Graff, Auflösung 1, 362) muß dieser Bestimmung die Warnung beigegeben werden: „. . . was aber weltlichen Stolz, Pracht und Ehrgeiz anlanget, solches soll und kann, so viel möglich, omittiert und vorbeigegangen werden.“

E. Winkler, Leichenpredigt 237 f. sagt in seinen Schlußthesen: „6. Im Laufe des 17. Jahrh. wird der Lebenslauf zum integrierenden Bestandteil der Leichenpredigt. Seine Wurzel liegt in der Beschreibung des seligen Sterbens, das der Gemeinde als Beispiel vor Augen gestellt wird und als Indizium dafür gilt, daß die verstorbene Person des ewigen Lebens teilhaftig wurde. Es dominiert somit die seelsorgerliche Intention. 7. . . . Die Leichenpredigt des 17. Jahrh. leidet in zunehmendem Maße darunter, daß das Ehrengedächtnis im Sinne einer Laudatio des bürgerlichen Lebens an Bedeutung gewinnt. Indem die Personalialia als Applicatio der Auslegung auf die verstorbene Person verstanden werden, rückt diese auf eine Weise in den Mittelpunkt, die dem reformatorischen Ansatz fremd ist.“

⁴³ Nach den von H. Th. Stiller u. a. herausgegebenen Reden bei Taufen, Trauungen und Leichenbegängnissen, Rostock/Leipzig 1799 ff., 1, 134 (zitiert von P. Graff, Auflösung 2, 276) konnte der Schluß einer solchen Rede etwa lauten: „Und mit euch, gute Kinder, werde ich oft, Hand in Hand, zu der Stätte gehen, welche die Reste der beiden teuren Personen einschließt, und da wollen wir unter den Gelübden der Tugend, der Gottesfurcht und des Vertrauens auf Gott, uns brüderlich umarmen, so wie wir uns jetzt umarmen (Umarmung).“

⁴⁴ P. Graff, Auflösung 1, 364 f.; 2, 277.

Daneben gab es noch „Gedächtnispredigten“ für die Vornehmen, einige Wochen nach der Bestattung, a.a.O. 1, 363.

die die andern durch ihn erfahren hatten; es wurde dafür auch der Name „Parentation“ verwendet⁴⁶. Obschon die Abdankung als kirchlicher Akt gilt, rechnet man diese Ansprache doch ausdrücklich zu den bürgerlichen Reden und grenzt sie von der Leichenpredigt ab⁴⁶.

In der reformierten Schweiz wurden, wie bereits erwähnt, die Leichenreden oft von Schulmeistern gehalten; nach der Einführung der vom Pfarrer geleiteten Bestattung im 19. Jahrhundert haben sie dieses Privileg vielerorts noch eifersüchtig verteidigt⁴⁷.

Nicht nur die Leichenreden, sondern ebenso die Zeremonien des Begräbnisses boten Anlaß zur Erhebung unterschiedlicher Gebühren. So ist einer ausgeprägten Verschiedenheit in der Behandlung von Armen und Reichen gerade bei der Bestattung Vorschub geleistet worden⁴⁸.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurden in Frankreich die evangelischen Begräbnisse im Zuge der beginnenden Glaubensverfolgung in die Heimlichkeit verbannt⁴⁹. Es wird verboten, die Leichen vor den Häusern aufzustellen und dort eine Leichenpredigt zu halten, die Bestattungen müssen zu früher Morgen- oder später Abendstunde stattfinden, und die Teilnehmerzahl wird beschränkt. In der eigentlichen Verfolgungszeit begrub man heimlich in den Gärten und auf den Feldern.

Gleichzeitig, freilich aus ganz andern Gründen, werden in den evangelischen Gebieten Deutschlands stille, oft nächtliche Beerdigungen, Beisetzungen genannt, üblich und verdrängen bis ins 19. Jahrhundert die öffentlichen Bestattungen insbesondere in den Städten⁵⁰. War das

⁴⁶ Nach dem lateinischen *parento*, *parentalia*. Außerdem kommt die Bezeichnung „Standrede“ vor. Die Leichenreden wurden verschieden und uneinheitlich eingeteilt, wie P. Graff, *Auflösung* 2, 275 vermerkt.

⁴⁶ Die Regeln zu ihrer Abfassung hat bes. Chr. Weise, *Neuerläuterter politischer Redner*, Leipzig 1684 zusammengestellt.

⁴⁷ Vgl. 181 f. Siehe darüber H. Vuilleumier, *Histotre* 2, 458; K. Guggisberg, *Kirchengeschichte* 512; 591; 707. Guggisberg bemerkt, daß die Sitte erst mit der zunehmenden Unkirchlichkeit der Lehrer, die sich dieser Aufgabe nicht mehr unterziehen wollten, zum Verschwinden gekommen sei.

⁴⁸ Darüber P. Graff, *Auflösung* 1, 368 f.; Rietschel-Graff, *Liturgik* 771 f.; E. Winkler, *Leichenpredigt* 231 ff. Die Unterschiede zwischen Armen und Reichen wurden allerdings schon von den ältesten Kirchenordnungen festgestellt, vgl. 188.

⁴⁹ Siehe dazu P. de Félice, *Protestants* 1, 257 ff. Im Februar 1669 ist eine „Déclaration“ erlassen worden, die mit staatlicher Autorität drastische Einschränkungen im Begräbniswesen verfügte.

⁵⁰ Darüber P. Graff, *Auflösung* 1, 369 ff.; 2, 278. Valentin Ernst Löscher, *Gottgewidmete Proben* 2, Dresden 1719, 18 (zitiert von Graff, a.a.O. 1, 369) klagt über die fast vollständige Beseitigung der öffentlichen Bestattung in Dresden und meint: „... und hält es ein jeder für das Beste, wenn er die Seinigen also beisetzen läßt, daß des Namens Gottes und seines Wortes, des Betens und Singens dabei vergessen wird.“

stille Begräbnis einst eine Kirchenstrafe für öffentliche unbußfertige Sünder, wurde es jetzt zum Vorrecht der Vornehmen, um das sich immer weitere Kreise bewarben. Aus dem gleichen Bestreben wurden Privattaufen und Privatkonfirmationen eingeführt. Freilich wird daneben der Überschwang barocker Prachtentfaltung beim öffentlichen Begräbnis das Seine zur Verdrängung desselben beigetragen haben, zudem mochte die stille Beisetzung etwa bei Fackelschein einem bestimmten Lebensgefühl entsprechen. Damit fielen jedoch nicht nur Glockengefäute und Gesang der Schüler weg, sondern weitgehend die Beteiligung der Kirche und ihrer Diener überhaupt — es verbleibt die Lobrede eines Verwandten⁵¹. Daß wir auch von dieser Privatisierung und Entkirchlichung des Begräbnisses ein schweres Erbe mitbekommen haben, liegt auf der Hand.

Die um 1800 verbreiteten Gebete, Lieder und Bestattungsformeln lassen erkennen, wie stark der Geist des Rationalismus das alte Glaubensgut erweicht und zersetzt hat. Gefühl und allgemeine Religiosität sind an die Stelle des klaren Bekenntnisses zum auferstandenen Christus getreten⁵².

⁵¹ Ein berühmtes und instruktives Beispiel solcher Beisetzung ist jene von Friedrich Schiller, in der Nacht vom 11./12. Mai 1805, um halb eins. Der Sohn eines Beteiligten, Julius Schwabe, berichtet darüber in Schillers Beerdigung und die Aufsuchung und Beisetzung seiner Gebeine (1805, 1826, 1827), Leipzig 1852, 22 ff. (zitiert von H. Maser, Bestattung 14 f.): Etwa 20 Männer begleiteten die Leiche zur Gruft, (22) „tiefe lautlose Stille herrschte in der Stadt. . . . Am Nachmittag des 12. Mai wurde sodann zu Ehren Schillers in der St. Jakobskirche die kirchliche Feier begangen, in welcher der Generalsuperintendent die Gedächtnisrede hielt und den Segen über den Verblichenen sprach. Die herzogliche Kapelle vollführte vor und nach dieser Rede eine Trauermusik aus Mozarts Requiem.“ Hierzu gibt Schwabe die Erklärung: (31 f.) „Zu der Zeit nämlich, als Schiller starb, war es in Weimar durchgängig Sitte, seine Teilnahme an einem Verstorbenen nicht durch das eigentliche Grabgeleite, sondern dadurch zu bezeigen, daß man der sogenannten ‚Collecte‘ beiwohnte. Diese Collecte war ein kirchlicher Akt, der meist am Tage nach der Beerdigung durch Singen eines oder mehrerer geistlicher Lieder und durch eine dem Andenken des gestern Begrabenen geweihte und über ihn den Segen sprechende priesterliche Rede begangen wurde.“

⁵² Siehe dazu P. Graff, Auflösung 2, 272 ff. Die Bestattungsformel bei Ph. Breitenstein, Liturgie, Halle 1804, 115 (zitiert von Graff, a.a.O. 275) lautet: „Wohlan, vollendeter Mitbruder! Friede sei über deiner Asche und mit deinem Geiste die himmelsvolle Ahndung einer fröhlichen Auferstehung! Wenn einst auch wir, wie du, nun ausgelitten ausgeweinest, ach dann, dann sehen wir uns vor Gottes Thron.“ Gesungen wurden Lieder wie jenes von J. H. Voss „Trockne deines Jammers Tränen“. Vielsagend ist auch die Antiphon, die bei J. F. Wollgast, Kirchenagende für Stadt- und Landprediger 3, Breslau 1811, 124 (zitiert von Graff, a.a.O. 277) zu finden ist: „Wir werden uns wiedersehen und unser Herz wird sich freuen. Halleluja. Und unsere Freude wird niemand von uns nehmen. Halleluja.“

Das Bild wäre jedoch einseitig, würde nicht auch die durchaus eigenständige Liturgie der in den zwanziger Jahren des 18. Jahrhunderts von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf gesammelten und geordneten Herrnhuter Brüdergemeine erwähnt⁵³. Die Begräbnisfeier steht im Zeichen der weißen Farbe, und der Tod eines Bruders oder einer Schwester zeigen Posaunen vom Türmchen des Kirchensaales an⁵⁴. Die auf dem Gottesacker gebetete und gesungene Liturgie ist ganz auf die Erlösung durch Christus und die Auferstehung ausgerichtet; typisch ist dabei der stark betonte Gedanke an die „obere, vollendete Gemeinde“ der Entschlafenen⁵⁵. So zieht die Gemeinschaft auch am Ostermorgen nach der Liturgie im Kirchensaal wie beim Begräbnis mit Posaunenklang zum Friedhof, um dort der Heimgegangenen zu gedenken. Bei der Begräbnisfeier im Gotteshaus wird neben der Auslegung eines Schriftwortes der Lebenslauf des Entschlafenen verlesen, der üblicherweise von den Gliedern selbst verfaßt und als letztes Zeugnis vor der Gemeinde verstanden wird⁵⁶.

*

⁵³ Die „Heimgangsliturgien“ und die „Litanei am Ostermorgen“ finden sich im Liturgiebuch 217 ff.; 123 ff.; ebenso in Versammlungen 44 ff.; 55 ff. Siehe auch Unterricht für reisende Brüder 261 ff. (S. 61 f.) — die hier erteilten Antworten gehen z. T. auf Zinzendorf selbst zurück — und Zeremonienbüchlein 47 (S. 57 f.).

⁵⁴ Liturgiebuch 217 ff. ordnet das Choralspiel der Posaunen (217) „in der Idee“ einzelner Verse, von denen der erste und der letzte fest sind und zwischen die einer „nach Verschiedenheit der Chorabteilungen, zu welcher die entschlafene Person gehörte“ (zum Chor der Ehemänner, der Ehefrauen usw.) eingeschoben wird. Der erste Vers lautet: „Es schied aus unserm Bunde ein Pilgrim uns voran; ihm schlug die hehre Stunde, der wir uns alle nahn. Welch Heil! der Not entnommen, die Pilger noch umgibt, zum Herrn nach Hause kommen, den unsre Seele liebt.“

⁵⁵ Für die Grablegung sieht das Liturgiebuch 223 zur Abwechslung mit ähnlichen Formeln vor: „L/Ehre sei dem, der da ist die Auferstehung und das Leben! Er war tot; und siehe, er ist lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit; und wer an ihn glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe. Ihm sei Ehre in der Gemeinde, die auf ihn wartet, und die um ihn her ist! G/Von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen. Gesang/Legt die müden Glieder ehrerbietig nieder (Bei diesen Worten wird die Leiche eingesenkt) in ihr Schlafgemach; Gott wird sie verklären, wenn sie einst mit Ehren wieder werden wach, Schmerzensmann! durch dein Verdienst — weil du uns zum ewigen Segen auch im Grab gelegen.“

Auch aus der Litanei wird gebetet — a.a.O. 224 f. —, worin es heißt: „L/Und uns mit unserm seligen Bruder N. N. und mit der ganzen vollendeten Gemeinde in ewiger Gemeinschaft erhalten, und uns dereinst von unsrer Arbeit zusammen ausruhen lassen an deinen Wunden. G/Erhör uns, lieber Herr und Gott!“

⁵⁶ Es gibt ein ganzes Archiv von Lebensläufen der Brüdergemeine, von denen ein großer Teil in den „Nachrichten aus der Brüdergemeine“ gedruckt worden ist. Das geistliche Erleben der Betroffenen stand in diesen biographischen Notizen zeitweilig stark im Zentrum.

Das 19. Jahrhundert brachte in verschiedener Hinsicht eine Erneuerung des kirchlichen Begräbnisses. Die Beerdigung wird nun selbst in den reformierten Kirchen, die sie bisher nicht als solche kannten, zu einer pfarramtlichen Handlung. In Bern erhalten die Geistlichen 1824 die Erlaubnis, überall Leichenreden zu halten; in der Stadt sollen sie in Mantel und Rabatt, im offiziellen Kirchengewand, zur Abdankung erscheinen⁵⁷. Nachdem die Berner Liturgie von 1761 erstmals ein Leichengebet enthalten hatte, finden sich in derjenigen von 1846 deren zwei; es handelt sich dabei um lange Predigergebete, die auf Gottes Heilshandeln am sündigen und armen Menschen ausgerichtet sind und zum „ewigen und majestätischen Gott, Vater in Christo Jesu“, wie die stehende Anrede heißt, flehen⁵⁸. Beachtenswert ist der ihnen gemeinsame Schluß: „Gib uns allen an jenem Tage eine fröhliche Auferweckung, daß wir mit Freuden aus dem Staub der Erde auferstehen, mit aufgerichtetem Angesicht vor deinen Richterstuhl treten, den Ausspruch des Lebens hören, und unsern Heiland im Triumph gen Himmel begleiten. Ja, bringe uns dereinst alle zusammen in das himmlische Vaterland, wo wir deine verklärten Kinder in höchster Freude antreffen, und uns mit ihnen in himmlischer Liebe vereinigen werden, die Wunder deiner Herrlichkeit zu verehren, und deinen Namen zu preisen in Ewigkeit.“⁵⁹

Alexandre Vinet fordert, daß der Pfarrer im Leichenzug mitgehe und, außer dem Gebet beim Haus, einen Gottesdienst am Grab oder in der Kirche leite, wobei einige biblische Worte und ein Gebet genügen⁶⁰. Um die Jahrhundertmitte beginnen auch die französischen Pfarrer, am Grab zunächst bloß eine kurze Lesung zu halten, der sich bald eine Ansprache zugesellt⁶¹.

⁵⁷ K. Guggisberg, Kirchengeschichte 591.

⁵⁸ Berner Liturgie von 1761, 250 ff.; von 1846, 301 ff.; 308 ff. Die beiden Gebete von 1846 schöpfen aus demjenigen von 1761, bes. das erste.

⁵⁹ Berner Liturgie von 1846, 307 f.; 315 f. Mit unwesentlichen Verschiedenheiten hat das Gebet der Liturgie von 1761, 273 f. bereits den gleichen Schluß; dessen zweiter Teil findet sich auch noch in der Liturgie von 1878, 204 f.; 210 f. In einer Verkürzung, die ihm etliches von seiner Farbe genommen, beschließt der gleiche Satz das erste Leichengebet der Liturgie von 1912, 329.

⁶⁰ *Théologie pastorale* (Oeuvres 4, 5, 195 f.). Er meint: „On ne peut admettre que la religion s'absente visiblement des funérailles; ce serait être moins pieux que les païens. Or, c'est le pasteur qui rend la religion visible; et, à voir la marche que prennent les esprits, si le pasteur y manque, quelqu'un prendra sa place et rendra son absence plus visible, au grand dommage de son caractère.“

⁶¹ Darüber P. Romane-Musculus, *Services funèbres* 649. Das Gottesdienstbuch, das der Pariser Pfarrer Eugène Bersier in den siebziger Jahren veröffentlicht hat, enthält am Schluß — Liturgie 315 ff. — eine Begräbnisord-

Für das deutsche Luthertum, wo die stillen Beisetzungen nun wieder verschwunden waren oder verschwinden⁶³, haben wir nochmals auf eine große Gestalt der Erneuerung zu verweisen, die entscheidende Anstöße vermittelt hat: Wilhelm Löhe⁶⁴. Der Pfarrer von Neuendettelsau und Begründer der dortigen Missionsanstalt und des Diakonissenmutterhauses bietet im letzten Kapitel seiner „Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses“ eine Ordnung für das Begräbnis⁶⁵. Vorab werden die Lieder genannt, die beim Haus und unterwegs gesungen werden können; zu den Gesängen der reformatorischen Ordnungen sind einige andere hinzugesetzt⁶⁶. Auf dem Friedhof wird nach dem Vorbild des Book of Common Prayer gehandelt, dessen Begräbnisformel fast wörtlich übernommen ist⁶⁶. Die Agende enthält zudem zwei längere Gebete für Leichenpredigten⁶⁷.

Fürbitte für die Verstorbenen und Bestattungsformel sind die beiden Hauptprobleme, die das Luthertum dieser Zeit bewegten⁶⁸. Während Theodor Kliefoth († 1895) mit Entschiedenheit jede kirchliche Fürbitte für die Toten verwirft⁶⁹, war solche Fürbitte von etlichen Agenden —

nung mit einem Formular für den Gottesdienst, der, wenn möglich, in der Kirche stattfindet, und einem solchen für die Handlung am Grab. Ersteres bietet neben Schriftlesungen insbesondere ein langes responsoriales Gebet, das fast ganz aus Schriftworten über des Menschen Elend und Gottes Erbarmen zusammengesetzt ist.

Bersier hat bedeutsame, wenn auch nicht in jeder Hinsicht glückliche Pionierarbeit für die liturgische Erneuerung des reformierten Protestantismus französischer Zunge geleistet.

⁶³ Darüber H. Maser, Bestattung 15. Freilich klagt noch Claus Harms, Pastoraltheologie 2, Kiel 1831, 340 ff. über den Unfug der stillen Beisetzungen.

⁶⁴ Vgl. 104 Anm. 66; 124 f. Anm. 33; 129.

⁶⁵ Werke 7, 1, 459 ff.

⁶⁶ Alles jedoch Lieder, die noch aus der Reformationszeit oder dem 17. Jahrh. stammen, wie z. B. „Wer weiß wie nahe mir mein Ende“ der Aemilie Juliane Gräfin von Schwarzburg-Rudolstadt († 1706) mit dem Kehrsvers: „Mein Gott, ich bitt durch Christi Blut: Mach's nur mit meinem Ende gut!“

⁶⁷ Vgl. 189 Anm. 39.

⁶⁸ Der Entwurf einer Leichenordnung für das Diakonissenhaus (Werke 7, 2, 547 f.) beschreibt die Ordnung des nach der „Aussegnung“ vom Leichenhaus aufbrechenden Zuges, wobei das Kreuz an der Spitze geht, Posaunen und Chor das Leichenlied spielen und singen und die Glocke bis zur Ankunft am Grab geläutet wird. Auch die Handlung am Grab wird genau geordnet. Beim Abendgottesdienst oder unmittelbar nach der Bestattung kann eine Parentation stattfinden.

⁶⁹ Siehe darüber Rietschel-Graff, Liturgik 775; 776 ff. Vgl. E. Ch. Achelis, Prakt. Theologie 1, 523 ff.; dort (523 f.) werden die verschiedenen Partner am Gespräch über „das Einsegnen der Leiche“ genannt. Zudem H. Maser, Bestattung 27 ff.

so von der Preußischen Friedrich Wilhelms III. — in einzelne Gebete aufgenommen worden⁷⁰. Gegen Ende des Jahrhunderts werden die fürbittenden Abschnitte aus den Liturgien wieder entfernt.

Die Verwendung einer Begräbnisformel wird zur allgemeinen Regel. Oft — so zuerst bei Lampert (1826), dann in der Agende von Nassau von 1843 und auch in der ersten Auflage derjenigen W. Löhes — enthält die Begräbnisformel eine eigentliche Einsegnung der Leiche im Grab⁷¹. Kliefoth tritt aufgrund seines gefüllten Segensbegriffes gegen die von andern verteidigte Einsegnung auf⁷². Die späteren Agenden

⁷⁰ In Vom Begräbnis (Liturgische Abhandlungen 1, 242 ff.) bietet er einen umfangreichen historischen Überblick über das Gebet für die Toten, ausgehend von der Feststellung, es sei (242) „das Beten cum mortuis et vivis nicht zu verwechseln mit dem Beten pro mortuis et vivis“. Bei der Besprechung der Reformation sagt Kliefoth: (279) „Aber wenn die Gnadenfrist mit diesem Leben zu Ende geht und der Tod die Entscheidung über den weiteren Weg des Menschen bringt, auch der Begriff des jenseitigen Abbüßens unzulässig weil im Widerspruch mit der Lehre von der Rechtfertigung ist, so ist auch nicht allein das Opfern der Messe, sondern alles und jedes Tun für die Toten und ihr Seelenheil, zu welchem wir greifen möchten, auch unser Fürbitten für sie, unnütz und unter Umständen gegen Gottes Willen und Gericht.“ Als Prinzip gilt: (286) „Es muß alles ‚den Lebendigen und nicht den Toten zu Troste‘ (Haderer Kirchenordnung von 1526) sein. Dem Toten kann nichts gelten als die Bestattung des Leibes, das Gedächtnis und die Danksagung; und seinetwegen darf nicht in die jenseitigen Dinge hinüber gegriffen werden, weder fürbittend noch handelnd.“

⁷¹ Die Preussische Agende (zitiert von Rietschel-Graff, Liturgik 775) hat folgenden Abschnitt: „Wir danken dir . . . daß du . . . seine Seele, wie wir nicht zweifeln, im Glauben erhalten und nunmehr in deine Herrlichkeit aufgenommen hast. Erfreue nun diese Seele vor deinem Thron unter der Anzahl vieler tausendmaltausend Engel und Auserwählten und laß den Leib bis zu seiner Auferstehung sanft ruhen in seinem Grabe.“

Die Agende von Nassau von 1843 (zitiert a.a.O.) betet im Anschluß an 2. Tim. 1, 18: „Laß ihn Barmherzigkeit finden bei dir am Tage des Gerichts und gib ihm Teil an dem unbefleckten, unvergänglichen und unverwelklichen Erbe, das im Himmel ist aufbehalten für die, welche aus deiner Macht und durch den Glauben bewahret werden zur Seligkeit.“

⁷² F. W. Lampert, Tapho-liturgische Blätter in Reden, Entwürfen und Gebeten an Gräbern, Nürnberg 1826, 203; siehe dazu P. Graff, Auflösung 2, 275.

Löhe hat das „übergeben“ (commit) der anglikanischen Formel — vgl. 189 Anm. 39 — in ein „segnen in Gottes Acker“ verwandelt; in der zweiten Auflage der Agende von 1853 (Werke 7, 1, 460) wird jedoch „segnen“ in „legen“ umgeändert.

Vgl. im übrigen die Waldecksche Formel von 1556, die wir 186 Anm. 27 zitierten.

⁷³ Vom Begräbnis (Liturgische Abhandlungen 1, 324 ff.). Er definiert den Segen, den es im Hören und Glauben anzunehmen gilt, soll er nicht zum Fluch werden, folgendermaßen: (325) „Demnach heißt Segnen, einem Menschen von Gott her ein für ihn gemachtes Gnadengut durch Wort und Gebet

haben wohl die Begräbnisformel bewahrt, die Einsegnung jedoch bis auf die Bezeichnung, die vielerorts geblieben ist, wieder aufgegeben. In Bayern und anderswo erfolgte vor dem Hinaustragen der Leiche aus dem Sterbehaus noch eine Aussegnung⁷³.

*

Die Arbeit des 19. Jahrhunderts hat auch auf unserem Gebiet die liturgische Erneuerung der Gegenwart vorbereitet. Die verschiedenen, aufs Ganze gesehen verwandten und vielfach voneinander abhängigen Bestattungsordnungen der privaten und kirchlichen Agenden aus der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart sind ein sprechendes Zeugnis dafür. Man denkt dabei an Ordnungen aus dem evangelischen Deutschland, ebenso an die verschiedenen, von der liturgischen Bewegung mehr oder weniger berührten reformierten Liturgien insbesondere schweizerischer Kirchen⁷⁴. Auf einzelnes werden wir an seinem Ort bei der Besprechung der Gestaltung des Begräbnisses zurückkommen, hier sei

zuelignen. Und gar kirchliches Segnen, Segnen durch das Amt des göttlichen Wortes . . . geschieht, indem die Kirche ein von Gott in seinem Worte gegebenes bestimmtes Segenswort durch das Amt des Wortes auf betreffende Menschen legt zu der Folge, daß nun an ihnen und mit ihnen wird, was das göttliche Segenswort sagt." Kliefloth stellt dann die Frage, was gesegnet werde. Leib und Seele des Verstorbenen können nicht miteinander gesegnet werden, da sie nicht mehr vereint sind. Was sollte der Segen der Seele nützen? Für den Leichnam aber gibt es kein göttliches Segnungswort. Diese Deduktion vermag uns freilich nicht sonderlich zu überzeugen.

⁷³ Dazu wird eine an die Segnung des Sterbenden in W. Löhes Agende (Werke 7, 1, 455 f.; vgl. 104 Anm. 66) erinnernde Formel verwendet. Siehe Rietschel-Graff, Liturgik 777.

⁷⁴ An Bestattungsagenden, die von einzelnen, jedoch in Verbindung mit einem Kreis verfaßt worden sind, haben wir die von Bruno Jordahn, die 1950 erschienene „Ordnung für das kirchliche Begräbnis“, und jene von Walter Lotz zu nennen. Letzterer hat gleich nach dem zweiten Weltkrieg einen als ersten Behelf gedachten Entwurf vorgelegt und 1962 seine Begräbnisagende veröffentlicht. Jordahn arbeitete im Auftrag der Liturgischen Arbeitsgemeinschaft der Vereinigten Geistlichen Konvente der Hamburgischen Landeskirche, Lotz in Verbindung mit der Evangelischen Michaelsbruderschaft. Beide verstehen ihre Agenden als Vorschlag an die Kirche und als Beitrag zum Werden einer gesamtkirchlichen Agende: Jordahn, Begräbnisordnung 5; Lotz, Begräbnisagende 5.

1961 ist die Bestattungsagende für die Evangel. Kirche der Union erschienen und bald darauf der dritte Band der Agende für Evangel.-luth. Kirchen und Gemeinden mit den Amtshandlungen — Luth. Agende 3, 128 ff. „Das Begräbnis“. Bereits Ende der fünfziger Jahre war dazu eine vorläufige und dann nur unwesentlich veränderte Begräbnisordnung herausgegeben worden.

Unter den reformierten Liturgien möchten wir bes. auf jene der waadtländischen Kirche von 1964 — Liturgie vaudoise 465 ff.; 524; sie ist in unserem Abschnitt von den Liturgien der schottischen und der französischen reformierten Kirche sowie der Liturgie pastorale von G. Chastand (1895 ff.)

vorläufig unterstrichen, daß viele Anliegen dieser evangelischen Begräbnisliturgien sich mit denjenigen des gegenwärtig in Vorbereitung befindlichen römisch-katholischen *Ordo exsequiarum* berühren oder gar decken⁷⁵.

4. Die Leichenverbrennung¹

In der Geschichte der Menschheit können Begräbnis und Feuerbestattung beide weit in die Vergangenheit zurückverfolgt werden und finden sich vielerorts nebeneinander; das Begräbnis scheint jedoch die verbreitetste Art der Leichenbestattung zu sein². Ohne Zweifel liegen den verschiedenen Bestattungsarten religiöse Vorstellungen und Motive zugrunde³. Bei den Griechen scheint das ursprüngliche Begräbnis immer hauptsächlich Bestattungsart geblieben zu sein, wenn auch etwa der Leichenbrand praktiziert wurde⁴. Ähnlich hat in der römischen Welt die Feuerbestattung als ein Vorrecht der Vornehmen hier und dort eine Zeitlang das allgemeine Begräbnis ersetzt⁵. In Israel wurden, wie in der

abhängig — und das „projet“ zum dritten Band der französischen Berner Liturgie (1967) hinweisen.

Schließlich wäre die Bestattungsordnung des *Book of Common Order of the Church of Scotland* von 1940, 165 ff. zu erwähnen.

⁷⁵ Vgl. 174 ff.

¹ Wenn wir die Geschichte der Leichenverbrennung in einem eigenen Abschnitt behandeln, darf dies nicht dahin verstanden werden, daß wir der Sache ein besonderes Gewicht beimessen möchten. Die Einteilung rechtfertigt sich vielmehr aus praktischen Überlegungen.

Siehe K. Sartorius, *Leichenverbrennung* 2 ff.; J. Schnitzer, *Feuerbestattung* 7 ff.; W. Strasser, *Erdbestattung* 5 ff.

² Siehe darüber auch die Untersuchung von J. Grimm, *Verbrennen der Leichen* (Kleinere Schriften 2, 211 ff.).

³ Dieselben darzulegen, ist das Ziel der Schrift von J. Schnitzer, *Feuerbestattung*, der freilich etwas an Objektivität mangelt; er untersucht „die religionspsychologische Grundlage der Feuerbestattung“. Man wird aber auch die allerdings ein wenig vorschnelle Bemerkung von H. Maser, *Bestattung* 36 in Betracht ziehen müssen: „Es ist . . . nicht möglich, den verschiedenen Bestattungsarten spezifische religiöse Vorstellungen zuzuordnen.“

⁴ K. Sartorius, *Leichenverbrennung* 5: „Von Heracles meldet die Sage, daß er den gefallenen Sohn eines Freundes . . . den er dem Vater zurückzubringen verheißt, verbrannt habe, um wenigstens dessen Asche und Gebeine mit sich zu nehmen, ebenso daß er selbst, von Schmerzen gequält, auf dem thessalischen Oeta seinen eigenen Holzstoß erbaut und dann ihn habe anzünden und seinen Leib verbrennen lassen.“ Siehe auch die eindrucksvolle Verbrennung der Heldenleichen des Patroklos, Hektor und Achilles, die Homer, *Ilias* 23 f. und *Odyssee* 24 beschreibt.

⁵ Cicero, *De legibus* 2, 22, 56; Plinius d. Ältere, *Naturalis historia* 7, 154. K. Sartorius, *Leichenverbrennung* 6 nennt die Reihe der berühmten Römer, die sich verbrennen ließen: Sulla, Pompeius, Julius Caesar, Antonius, Brutus, Augustus, Tiberius, Caligula, Nero.

ganzen semitischen Welt, die Leichen nicht verbrannt, sondern in der Erde begraben oder in Höhlen beigesetzt; die Verbrennung Sauls und seiner Söhne (1. Sam. 31, 11 ff.) erklärt sich durch eine besondere Situation⁶.

Die Christen sind – offenbar in einer gewissen Selbstverständlichkeit und ohne theologische Überlegungen damit zu verbinden – dem synagogalen Brauch des Begrabens gefolgt⁷. Es ist freilich nicht ausgeschlossen, daß in den beiden ersten Jahrhunderten gelegentlich auch Christen durchs Feuer bestattet wurden, so in der Fremde verstorbene Soldaten. Tertullian polemisiert gegen die Leichenverbrennung, wie sie die Heiden übten, und Minucius Felix empfiehlt die „alte und bessere Sitte der Beerdigung“⁸; anderseits wurden die Märtyrer öfters verbrannt, um die Auferstehungshoffnung der Christen in Frage zu stellen – eine Herausforderung, die jene freilich nie angenommen haben⁹.

Wo die Christen ihren Glauben hinbrachten, mußte die Leichenverbrennung dem Begräbnis weichen. Offenbar ist das nicht immer widerstandslos hingenommen worden, wie ein Erlaß Karls des Großen erkennen läßt, der auf die Verbrennung von Leichen die Todesstrafe setzt¹⁰. Die Verbrennung der Leichen unverbesserlicher Sünder, der Feuertod von Ketzern und Hexen – dieser zum Teil bis ins 19. Jahrhundert – sind gleichsam Gegenstück und Bestätigung der Abscheu vor

⁶ Zu 1. Sam. 31, 11 ff. siehe H. W. Hertzberg, *Samuel* 186. Die Leichen waren wohl sehr versehrt, auch sollten sie einer möglichen weiteren Schändung entzogen und die Gebeine für die Bestattung gerettet werden.

Über die Stellung der Bibel vgl. im übrigen 224 f.

⁷ Vgl. C. Andresen, *Bestattung* 87.

⁸ Tertullian, *De resurrectione* 1, 3; *De anima* 51, 4 (CCL 2, 921; 857).

Minucius Felix, *Octavius* 11; 34, 10 (CSEL 2, 15 f.; 49) verteidigt die Christen gegen den Spott über die Auferstehungshoffnung, um deretwillen sie den Scheiterhaufen verabscheuten und die Feuerbestattung verwürfen, und versichert: (34, 10) „Corpus omne sive arescit in pulverem sive in umorem solvitur vel in cinerem comprimitur vel in nidorem tenuatur, subducitur nobis, sed Deo elementorum custodi reservatur. Nec, ut creditis, ullum damnatum sepulturae timemus, sed veterem et meliorem consuetudinem humani frequentamus.“

⁹ *Martyrium Polykarps* (Knopf-Krüger 1 ff.) 17, 1 ff. Hier wird deutlich, daß es neben dem Kampf gegen die Auferstehungshoffnung auch um die Verhinderung der Märtyrerverehrung ging. Nach dem Bericht über die Iudunensischen Märtyrer (a.a.O. 18 ff.) 1, 61 ff. wurden die Leiber der Christen verbrannt und die Asche in die Rhone geworfen mit der Erklärung der Gegner: (63) „Jetzt wollen wir sehen, ob sie auferstehen werden, und ob ihr Gott ihnen helfen und sie aus unsern Händen erretten kann.“

¹⁰ 785 erklärt die Synode von Paderborn im *Capitulum* 7 (*Monumenta Germaniae, Leges* 1, 49): „Si quis corpus defuncti hominis secundum ritum paganorum flamma consumi fecerit, et ossa eius ad cinerem redierit, capite punietur.“

der Verbrennung der Leiber der Gläubigen, daneben freilich ein besonders düsteres Kapitel unserer Kirchen- und Volksgeschichte.

In dem in christlicher Tradition seit Jahrhunderten mit Selbstverständlichkeit das Begräbnis in der Erde oder in Grabkammern praktizierenden Europa ist im 19. Jahrhundert eine Bewegung zur Förderung der Feuerbestattung entstanden¹¹. Ihre Wurzeln und Motive sind vielschichtig. So ist in Frankreich schon um die Wende des 18. Jahrhunderts im Zuge der Revolution die Kremation gesetzlich erlaubt worden, was freilich bloß auf dem Papier blieb¹². Ein von Jakob Grimm 1849 in Berlin gehaltener Vortrag brachte die Diskussion in vielen Ländern in Gang¹³. Hygienische Besorgnisse bewegten allenthalben die Gemüter, und von vielen wurde die Schuld an den verheerenden Epidemien — insbesondere der Cholera — den überfüllten Friedhöfen und Kirchengrüften zugeschrieben. Man versprach Schutz durch die Einführung der Feuerbestattung¹⁴. Später erwiesen sich die in diesem Zusammenhang gehegten Befürchtungen und die Erwartungen, die man in die Feuerbestattung setzte, als stark übertrieben; immerhin blieb die hygienische Komponente in der Idee der Feuerbestattung wichtig. Insbesondere in Italien, dem eigentlichen Herd der Bewegung, wurde die Kremation als ein Kampfmittel gegen den römischen „Klerikalismus“ und „Obskurantismus“ von den Freimaurern gefördert¹⁵; freidenke-

¹¹ Siehe dazu auch C. Trezzini, *Crémation*.

¹² L. Ruland, *Geschichte* 221 berichtet (im Anschluß an Chareyre, *Des inhumations*, Paris 1884, 95): „Im Jahre 1790 beschloß eine südfranzösische Stadt, einem gut revolutionär gesinnten Mitbürger die Ehre einer echt römischen Verbrennung angedeihen zu lassen. Die Asche schickte man an die Nationalversammlung nach Paris, die nicht wenig überrascht war über das ungewöhnliche Geschenk und die Urne im Archiv deponieren ließ.“

Als Napoleon die Macht ergriff, lag ein Gesetzesentwurf vor, der die obligatorische Einführung der Feuerbestattung für ganz Frankreich vorsah.

¹³ Es handelt sich bei diesem Vortrag um die gelehrte Studie *Verbrennen der Leichen* (Kleinere Schriften 2, 211 ff.), die freilich nicht mit einer Wiedergeburt der gefeierten Sitte rechnet.

¹⁴ Großen Einfluß übte hierbei der schlesische Arzt J. P. Trusen aus, der 1855 eine vielbeachtete Schrift veröffentlichte mit der Losung: „Das Wohl des Volkes ist das höchste Gesetz.“

¹⁵ In der *Rivista Massonica* von 1885 (zitiert von L. Ruland, *Geschichte* 223 Anm. 2) steht zu lesen: „Die Zivilehe nimmt der Kirche und dem Papste die Familie; der konfessionslose Laienunterricht nimmt ihnen das heranwachsende Geschlecht; die bürgerlichen Begräbnisse und die Leichenverbrennung werden ihnen auch noch die letzten Ansprüche beim Tode entreißen. So wird der Fortschritt möglichst bald Kirche und Papst vernichtet haben.“

Nach J. Schnitzer, *Feuerbestattung* 57 f. ist hingegen auf dem sog. neapolitanischen Gegenkonzil von 1869, das nicht ein Freimaurer-, sondern ein

rische Impulse verliehen der Kremation ohne Zweifel eine nicht unbeträchtliche Stoßkraft. Schließlich hat die Begeisterung für fremdes Gedankengut und Brauchtum ihre Rolle gespielt¹⁸. Ärztekongresse besprachen und förderten die Sache, die gesetzlichen Grundlagen wurden geschaffen und die ersten Krematorien gebaut: 1876 der „tempio crematorio“ in Mailand¹⁷, 1878 in Gotha (Deutschland); in der Schweiz wurden Feuerbestattungsvereine zunächst in Zürich, Genf und Basel gegründet.

Natürlich war unter diesen Voraussetzungen die Haltung der christlichen Kirchen durchgehend ablehnend bis schroff, wenn auch, in Italien, anfänglich sogar Priester sich einäschern ließen¹⁸. In Basel rief der evangelische Pfarrer Karl Sartorius in einer kompromißlosen Schrift zum Kampf gegen die Leichenverbrennung auf, als in seiner Stadt Bestrebungen zu ihrer Einführung aufkamen¹⁹. 1898 stellte die Eisenacher Konferenz der deutschen evangelischen Kirchenleitungen fest, die Kremation widerspreche zwar nicht göttlichem Gebot, christlichen Glaubenssätzen oder den Bekenntnisschriften, wohl aber der sich an die Heilige Schrift anschließenden gemeinchristlichen Sitte, weshalb die Beteiligung der Geistlichen an Feuerbestattungen nicht zu gestatten sei²⁰. Doch bereits zu Beginn unseres Jahrhunderts ist dieses Verbot wohl

Freidenkerkongreß war, entgegen einer verbreiteten Annahme „von der Einführung der Feuerbestattung . . . mit keinem Wort die Rede“ gewesen.

¹⁶ So haben in Italien die 1822 vom englischen Dichter Lord Byron angeordnete Verbrennung eines ertrunkenen Freundes am Meeresufer nach altgriechischer Sitte und die von einem indischen Fürsten letztwillig verfügte Verbrennung seines Leichnams in einem Park von Florenz im Jahre 1870 die Öffentlichkeit stark beschäftigt.

¹⁷ Die Mittel dazu hatte der Großkaufmann Albert Keller aus Zürich, der wegen seiner Verdienste um die Seidenindustrie in den Ritterstand erhoben worden war, gestiftet.

Von Mailand aus organisierten sich die Feuerbestattungsvereine.

¹⁸ Darüber ebenfalls Rietschel-Graff, Liturgik 787 f.

J. Schnitzer, Feuerbestattung 52 nennt aufgrund einer Mitteilung des Mailänder Verbrennungsvereins und der Stimmen aus Maria-Laach 1887, 263 die feuerbestatteten Priester.

¹⁹ Am Schluß seiner Schrift — Leichenverbrennung 54 — erklärt der Großvater von Karl Barth mit Schärfe: „Daneben mag es gut und kann es für manche schwer Merkende heilsam sein, wenn der diametrale Gegensatz zwischen Bibelglauben und modernem Geist recht konkret sich ausgestaltet, und das geschieht und wird immer mehr geschehen auch in dem Kampf, der die Devise trägt: begraben nach der Schrift oder verbrennen nach der Heiden Weisel!“

²⁰ Allgemeines Kirchenblatt 1898, 614 f. (zitiert von Rietschel-Graff, Liturgik 787). Die entscheidende Schlußfolgerung lautet: „Dementsprechend ist den Geistlichen die amtliche Beteiligung bei einer Feuerbestattung und allen

allenthalben außer Kraft getreten und die Leitung von Bestattungsfeiern in Krematorien durch Pfarrer zur Selbstverständlichkeit geworden.

Auf römisch-katholischer Seite wurde unter dem Einfluß eines Mailänder Priesters 1886 vom Heiligen Stuhl die förmliche Verurteilung der Kremation ausgesprochen; der Codex Iuris Canonici von 1916 hat die Ablehnung übernommen und eine kirchliche Bestattung in Verbindung mit der Kremation untersagt²¹. Doch auch römisch-katholische Theologen haben betont, daß die Kremation keinem christlichen Glaubenssatz entgegenstehe²². So konnten immer wieder Ausnahmen von den strengen disziplinarischen Bestimmungen gemacht werden²³. Diese sind unter dem Pontifikat Pauls VI. aufgehoben worden; zwar wird nach wie vor das Begräbnis von der katholischen Kirche vorgezogen, aber die Bischöfe können die Feuerbestattung erlauben, sofern sie nicht als Akt gegen den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes verstanden wird²⁴.

mit dieser zusammenhängenden Feierlichkeiten nicht zu gestatten. Hierbei bleibt die Pflicht der Geistlichkeit bestehen, im engeren Kreise der Leidtragenden den Trost des göttlichen Wortes und des Gebetes darzubieten.“

²¹ Der Missionspriester Giacomo Scurati legte in seiner den Papst zur Stellungnahme auffordernden Schrift *Se sia lecito abbruciare i morti*, Milano 1885, dar, die Kremation verstoße gegen die Heilige Schrift, die Kirchenlehre und das Naturrecht und sie werde von Protestanten, Ungläubigen und notorischen Freimaurern gefördert.

Die römische Verurteilung richtete sich gegen die Freimaurer und andern Förderer der mit der kirchlichen Sitte brechenden Leichenverbrennung. Sie erfolgte durch die Dekrete des Heiligen Offiziums vom 19. 5. und 15. 12. 1886 und vom 27. 7. 1892 (ASS 19, 46; 25, 63; CIC Fontes 4, 1158).

CIC 1203, 1; 1240, 1 bestimmen: „Fidelium defunctorum corpora sepelienda sunt, reprobata eorumdem crematione. — Ecclesiastica sepultura privantur, nisi ante mortem aliqua dederint poenitentiae signa: . . . 5^o Qui mandaverint suum corpus cremationi tradi.“ Siehe zudem a.a.O. 1241; 2339.

Eine Instructio des Heiligen Offiziums vom 19. 6. 1926 (AAS 18, 282 f.) hat die Verurteilung nochmals unterstrichen.

Vgl. zur Sache E. Jombart, *Droit canon* 350; 359.

²² W. Strasser, *Erdbestattung* 26 Anm. 1 nennt als Zeugen dafür Dominikus Maria Prümmer, Hermann Schell und Augustinus Lehmkuhl.

Die römische Verurteilung hat sich denn auch die von Scurati aufgestellte Behauptung des Widerspruches zwischen Kremation und Heiliger Schrift und Kirchenlehre nicht zu eigen gemacht; vgl. Anm. 21.

²³ Die Instructio des Heiligen Offiziums vom 19. 6. 1926 (AAS 18, 282) räumte ausdrücklich ein: „Quamvis igitur cadaverum crematio, quippe non absolute mala, in extraordinariis rerum adiunctis, ex certa graviusque boni publici ratione, permitti queat et revera permittatur . . .“

²⁴ Instructio des Heiligen Offiziums vom 8. 5. 1964 (AAS 56, 822 f.)

II. Die Gestaltung des Begräbnisses

1. Das Leichengeleite

Zu allen Zeiten, vorab jedoch in der Reformation, ist das Leichengeleite ein wichtiger Teil des Begräbnisses gewesen¹. Es ist Zeichen für den Exodus des vom Herrn Abberufenen, der im Auszug Israels aus Ägypten vorgebildet und in der Taufe sakramental verwirklicht worden ist². Die Kirche macht sich auf, den Bruder zu begleiten, der diese Welt verlassen hat, um in die Ruhe und Freude seines Herrn einzugehen (Mat. 25, 21). Auch heute ist dem Leichenzug, der seinem innersten Wesen treu ist, ein starker Zeugnischarakter eigen³. Dabei hüte man sich aber vor einer falschen, sentimental Dramatisierung, vor einem psychologischen und nicht im biblischen Sinn zeichenhaften Handeln⁴.

Allerdings ist das Leichengeleite in der Gegenwart durch eine weitgreifende Verweltlichung und Sinnentleerung in Frage gestellt. Wo lebt überhaupt noch das Bewußtsein, daß es hier um ein kirchliches Geschehen geht, welches an die Teilnehmer Anforderungen stellt, die auf einer andern Ebene als derjenigen des menschlichen Anstandes liegen⁵? Zudem ist der Leichenzug durch den modernen Verkehr und die Gewohnheit der Aufbahrung in den Leichenhallen der Friedhöfe selbst in seiner äußern Existenz in Frage gestellt. Doch wird eine unermüdliche und geduldige katechetisch-pastorale Aufklärung und Anleitung der Gemeinde der Erneuerung dienen. Den äußeren Schwierigkeiten begegnet die Kirche durch die überlegte Anpassung der Form des Begräbnisses an die Gegebenheiten des modernen Lebens: die Begleitung der Leiche kann selbst im Wagen auf den belebten Straßen einer Großstadt ein geistliches Geschehen sein, die Liturgie des Ausganges mag in der Leichenhalle oder im Sterbehaus vor dem Transport dahin gefeiert

¹ Vgl. 185. ² Siehe dazu 20.

³ Wir erinnern uns der am hellen Tag angezündeten Fackeln und Lichter des altchristlichen Begräbnisses, 158 Anm. 6. J. J. v. Allmen, *Services funébres* 32 spricht in diesem Zusammenhang von einer „joie un peu folle“.

⁴ Auf diesem Irrtum beruht die vorab bayrische Gewohnheit der „Aussegnung im Haus“ mit darauffolgender „Einsegnung im Grab“, die offenbar den Ausgang aus dem einen und den Eingang in das andere Leben darstellen soll; siehe 197 Anm. 73. B. Jordahn, *Begräbnis* 50 meint dazu: „Indes widerspricht das der ganzen Situation des Begräbnisses und bringt einen falschen Tenor in das Ganze. Der Hingang des Menschen aus der Zeit in die Ewigkeit ist die Sache des Augenblicks, das ist also unserem Zeitverständnis entzogen. Hier gibt es gerade nach lutherischer Lehre keinen Zwischenzustand mehr, der zwischen Aussegnung und Einsegnung liegt.“

⁵ Siehe dazu 287 ff.

werden, das Leichengeleite kann sich nötigenfalls auf den übrigens oft recht weiten Weg innerhalb der Friedhofmauern, von der Leichenhalle oder Friedhofkapelle zum Grab, beschränken und trotzdem ausdrücken, was auszudrücken sein Amt ist. Wir möchten uns jedenfalls mit Nachdruck dafür einsetzen, daß zum Begräbnis nach wie vor ein Leichenzug gehöre, der eine liturgische Prozession darstellt⁶.

Obschon der Akt im Mittelalter unter diesem Vorzeichen entstand, ist das „Gebet beim Trauerhaus“ nicht als eigentlicher Beginn der kirchlichen Feier des Todes zu gestalten⁷. Es geht dabei um die Abholung des verstorbenen Bruders durch die Gemeinde und ihren Pfarrer und die Eröffnung der Prozession zum Friedhof oder Gotteshaus. Sinngemäß überschreibt die Lutherische Agende die Handlung mit dem Titel: „Der Ausgang vom Trauerhause oder von der Leichenhalle“⁸.

Bei seiner Ankunft im Sterbehaus verliert sich der Pfarrer nicht in vielseitige Gespräche oder gar oberflächliche Konversation; ebenso wird er nachher während der Prozession nicht ständig nach allen Seiten grüßen. Für das Gebet tritt er an den Sarg, am natürlichsten wohl so, daß er dem Verstorbenen zugewendet ist, also ans Fußende⁹. Es mag Gründe geben, den Sarg schon zuvor zu schließen; vor allem könnte dazu die Rücksicht auf die seelische Bewegung der Hinterbliebenen Anlaß geben. Trotzdem möchten wir raten — entsprechend der alten Gewohnheit, den Verstorbenen mit unbedecktem Antlitz sogar bis auf den Friedhof zu tragen¹⁰ — den Sarg erst unmittelbar vor dem Weggehen zu bedecken.

Gemäß dem Evangelium spricht der Pfarrer zuerst den Friedensgruß, in dem gegebenenfalls auch der Hausgemeinschaft gedacht werden kann

⁶ Maertens-Heuschen, *Sterbeliturgie* 161 Anm. 172 sagen zu Recht: „Man müßte auf das Leichenbegängnis die Grundsätze der liturgischen Prozession anwenden.“

Zu den sich hier stellenden Problemen siehe ebenfalls 50.

⁷ Siehe 147 und 170 Anm. 25.

⁸ 3, 129. Wir sprechen freilich lieber, wie auch der neue röm.-kathol. *Ordo exsequiarum* 23 (Nr. 16) vorsieht, vom „Sterbe-“ denn vom „Trauerhaus“; der römische *Ordo* braucht den Ausdruck „*Statio in domo defuncti*“. Im französischen Sprachgebiet ist der Ausdruck „*Levée de corps*“ geläufig, der deutlich auf die nachfolgende Prozession verweist, sich aber schlecht ins Deutsche übersetzen läßt.

⁹ O. J. Mehl, *Verhalten* 172 f. erteilt für diese Dinge ausführliche Anweisungen — in einem uns freilich nicht immer verständlichen Geist. Man mag überhaupt über solche Sorgen lächeln, Fragen des Zeremoniells im Raume der evangelischen Kirche als belanglos betrachten. Immerhin ist Tatsache, daß diesbezügliche Achtsamkeit oder Unachtsamkeit einen entscheidenden Einfluß auf den Geist der ganzen Handlung ausüben können.

¹⁰ Siehe 168.

(Luk. 10, 5); auf die ihnen vertraute Formel antworten die Gemeindeglieder hoffentlich mit „Amen“¹¹. Im Augenblick, da der Diener des Herrn und die Brüder zum letzten Liebesdienst eintreten, sollen nicht Unruhe und aufs letzte gesteigerter Abschiedsschmerz sich ausbreiten, sondern der Friede zu uns kommen, den der auferstandene Herr seinen Jüngern brachte (Joh. 20, 19 ff.).

Im Anschluß an den Gruß hat ein Psalm seinen Platz. Nicht nur die Tradition, sondern vor allem seelsorgerliche Erwägungen veranlassen die Wahl von Psalm 130¹². Wenn der Bußpsalm auch nicht ursprünglich zur christlichen Totenliturgie gehört, werden wir doch in dieser heute sowenig als im Mittelalter vom Bußelement absehen können. Wir ziehen jedoch vor, Psalm 130 hier zu beten und ihn nicht etwa an den Anfang der Feier im Gotteshaus zu stellen, da jene sonst vom ersten Augenblick an einen einseitigen Ton bekommt. Ist es nicht zudem sinnvoll, um Vergebung zu bitten, bevor man sich zum letzten Gang aufmacht und — sofern wirklich von dort ausgegangen wird — gerade an dem Ort, wo der Verstorbene zusammen mit seinen Nächsten gelebt und gekämpft hat und dann und wann dem Bösen erlegen ist?

Sollte zur Abwechslung ein anderer Psalm verwendet werden, wäre wohl an die Gradualpsalmen (120–134) zu denken, in erster Linie an den 121. Psalm; sicher würde sich auch Psalm 23 eignen¹³.

¹¹ In der Luth. Agende 3, 129 steht: „Der Friede des Herrn sei mit euch allen.“ In der Liturgie ERF 307 wird gesagt: „Que la paix soit sur cette malson! — Que la paix du Christ, à laquelle nous sommes appelés, règne dans vos coeurs.“

R R VII, III hat hier keinen Friedensgruß, hingegen sagt der neue Ordo exsequiarum 23 (Nr. 17): „(Sacerdos) ingrediens domum, humaniter salutat adstantes, experimens eis consolationem fidel, pro opportunitate aliquem versum biblicum adducens, e. g. Mt. 11, 28, vel Ecli. 2, 6, vel 2. Cor. 1, 3s.“

¹² Siehe 170 f.; 172.

H. J. Kraus, Psalmen 2, 870. 873: „Aus Ps. 130 ist zunächst klar erkennbar, daß ein einzelner Beter aus großer Not zu Jahwe ruft. Über das Schicksal dieses Beters erfahren wir nichts Konkretes. Es wird nur betont, daß er sich ferne von Gott befindet und aus großem Schuldbewußtsein zu Jahwe fleht. Man könnte aus 6 erschließen, daß der Klagende bei Nacht den Psalm gesungen hat. Er wartet auf Jahwes Einschreiten, das sich — wie aus anderen Psalmen zu entnehmen ist — meist in der Frühe des Morgens ereignete . . . 7 und 8 könnte nun als ein Heilsspruch verstanden werden, der im Gottesdienst der Gemeinde ‚Israel‘ zugerufen wurde. Dann wäre anzunehmen, daß der einzelne Beter aus der an das Gottesvolk gerichteten Verkündigung Trost und Zuversicht geschöpft hat. . . . Den *abr*, den der Beter des 130. Psalms erwartet, bringt im Neuen Testament Jesus Christus (Mat. 9, 2). Mehr noch: Er ist der *abr*, in dem der Gott Israels seine freie Gnade erfüllt.“

¹³ Der röm.-kathol. Ordo exsequiarum 24 ff. (Nr. 17) verweist auf Ps. 23; 114 und 115, 1–12a zur Auswahl mit Ps. 130. Die französische Berner

Man kann fragen, ob „in persona defuncti“ gebetet werden soll oder nicht. Die mittelalterliche Tradition, für die der Bruder bis zum Schließen des Grabes tatsächlich „dabei“ ist, spricht dafür¹⁴, evangelischerseits wird man allerdings zu bedenken geben, daß wir durch nichts den Eindruck erwecken wollen, als meinten wir das Schicksal des Toten durch die Liturgie zu beeinflussen. Wir möchten die Möglichkeit des Psalmgebetes „in persona defuncti“ nicht einfach ausschließen, glauben aber, das Gebet nicht auf den Verstorbenen einschränken zu müssen, sondern verstehen es als Ruf aus der Tiefe, den die ganze auf die Auferstehung und das kommende Reich wartende Kirche zum Herrn emporsendet¹⁵.

Die an den Anfang und den Schluß gestellte oder jedem Vers folgende Antiphon könnte eine Stütze nicht nur für den bei uns hier kaum zu praktizierenden Gesang, sondern ebenso für ein andächtiges Beten des Psalmes sein¹⁶. Während das *Rituale Romanum* den Psalm mit „*Requiem aeternam*“ abschließt, sehen die meisten evangelischen Liturgien und der neue römisch-katholische *Ordo exequiarum* keine Schlußformel vor. Würde jedoch nicht das sonst beim Psalmgebet übliche „*Gloria Patri*“ gerade in die Begräbnisliturgie eine heilsame Note bringen¹⁷?

Liturgie 3, 43 sieht folgende Psalmreihe zur Auswahl für den Ausgang vom Sterbehause vor: 23; 27; 31; 34; 40; einige Verse von Ps. 121 können zudem dem Gebet vorausgeschickt werden, a.a.O. 45.

Etlche der Gradualpsalmen, darunter Ps. 121, werden zusammen mit andern Psalmen und „*cantus non biblicus vel preces consuetae*“ vom *Ordo exequiarum* 29 ff. (Nr. 19) für die Prozession zur Kirche vorgeschlagen.

¹⁴ Vgl. 169 Anm. 19.

¹⁵ So sieht die Sache auch B. Jordahn, *Begräbnis* 50 f., wobei er allerdings mit Bestimmtheit gegen das Gebet „*ex persona defuncti*“ Stellung nimmt: „... (wir werden) uns hüten müssen, den Psalm ‚*ex persona defuncti*‘ beten zu wollen, vielmehr kommt hier die Situation zu Wort, die jeweils auch die Situation der Lebenden ist. Aber eben indem das gesehen wird, werden die Lebenden mit dem Toten zusammengeschlossen als die zu einem Leibe, dem Leibe Christi Gehörigen. Der Ruf aus der Tiefe ist ein Ruf aus der Sünde, und es entspricht dem Zeugnischarakter des Begräbnisses nach evangelischer Auffassung, daß mit diesem Ruf nicht mehr eine Änderung des Todeschicksales herbeigeführt wird, sondern daß die Gesamtsituation des Menschen, die hier offenbar wird, auch zur Offenbarung kommt.“

¹⁶ Die Antiphon kann ein dem Psalm selber entnommenes Kernwort sein oder ein anderer Schrifttext, der den Hauptgedanken des Psalms unterstreicht. *Ordo exequiarum* 24 (Nr. 17) hat zu Ps. 130 die Responsa „*Clamavit ad te, Domine*“ oder „*Speravit anima mea in Domino*“.

¹⁷ R R VII, III; *Ordo exequiarum* 25 ff. (Nr. 17). Die französische Berner Liturgie 3, 43 beschließt das Psalmgebet mit „*Amen*“; bei der Feier in der Kirche — a.a.O. 63 — wird mit „*Gloria Patri*“ geschlossen. Die Luth. Agende 3, 129; 132 kennt kein Psalmgebet zum Ausgang vom Trauerhaus, fügt

Unangebracht scheint, mit dem Ausgang vom Trauerhaus schon eine biblische Lesung und vielleicht sogar eine, wenn auch kurze Auslegung zu verbinden. Damit wird aus dem Akt mehr als ein Zeichen zum Aufbruch gemacht und er tritt in ungute Konkurrenz zu Lesung und Predigt der Feier im Gotteshaus¹⁸.

Wohl aber gehört im Anschluß an das Psalmgebet eine Oratio an diese Stelle. Im Gedanken an die mitschwingende Emotion möchten wir trotz des vielleicht kleinen Kreises der Beteiligten und der familiären Atmosphäre nicht ein freies Gebet halten¹⁹. Das Gebet soll vielmehr die knappe Form der Kollekte haben, das Psalmgebet zusammenfassen und zum Leichengeleite hinführen, vielleicht darüber hinaus aussprechen, was die im Glauben Stehenden im Augenblick des Abschiedes von der irdischen Behausung bewegt; dabei darf nicht das große Fürbittegebet der Feier im Gotteshaus vorweggenommen werden²⁰.

demselben in der Hauptfeier jedoch ein Kyrie hinzu. B. Jordahn, Begräbnisordnung hat am Ende der Psalmen und Cantica durchgehend das „Gloria Patri“ vorgesehen. Das ist auch die Übung des Book of Common Prayer 422 ff.

¹⁸ Schriftlesung und Auslegung (diese als „Bref message [s'il y a lieu]“) werden von der französischen Berner Liturgie 3, 44 f. ins Auge gefaßt.

J. J. v. Allmen, Services funèbres 43 f. ist der Meinung „... que dans notre Eglise on donne une place beaucoup trop grande à la levée de corps dans la maison mortuaire, qui devient „le culte à la maison“, und redet von einer „surenchère homilétique“.

¹⁹ Die Liturgie ERF 307 sieht hier in erster Linie ein freies Gebet vor.

²⁰ Letzteres tut das Gebet der Liturgie ERF 322, in dem sich im übrigen ein gut zur Situation passender Satz findet: „Fais que nous marchions avec persévérance sur le chemin qui nous est ouvert, les yeux fixés sur Jésus, qui entraîne les croyants et les conduit au but, afin qu'à l'heure où finira pour nous cette vie mortelle, nous puissions être réunis à ceux que nous avons aimés, dans ton Royaume . . .“

In der Luth. Agende 3, 129 steht eine sehr schöne Oratio: „Herr, himmlischer Vater, der du unsern Bruder aus der Mitte der Seinen hinweggenommen hast: wir bitten dich, da wir nun seinen Leib aus diesem Hause hinausgeleiten: wende unsere Sürne von den vergänglichen Behausungen dieser Erde zu den himmlischen Wohnungen, die du den Deinen verheißen hast, und tröste uns in der Kraft des Heiligen Geistes. Durch.“

Der röm.-kathol. Ordo exequiarum 29 (Nr. 18) faßt die Möglichkeit eines zweiten Gebetes „pro Iugentibus“ neben der „Oratio pro defuncto“ ins Auge und bietet dafür folgenden Text: „Misericordiarum Pater et Deus totius consolationis, qui nos aeterno amore prosequeris, umbram mortis in vitae vertis auroram, respice, quaesumus, famulos tuos in tribulatione gementes. Esto, Domine, refugium nostrum et virtus, ut ex huius doloris tenebris et Inctu ad praesentiae tuae lucem et pacem elevemur. Et quia Filius tuus Dominus noster mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit, concede, quaesumus, ut ad eum sic curramus, ut post mortalis vitae cursum, ibi aliquando cum fratribus adunemur, ubi omnes lacrimae ab oculis tergentur. Per.“

Der Ausgang vom Sterbehaus wird nicht durch einen Segenswunsch, sondern durch die Aufforderung zur Begleitung des Leichnams in der Prozession abgeschlossen; vielleicht auch könnte hier die alte Doppelantiphon „In paradisum deducant te angeli“ und „Chorus angelorum te suscipiat“ — wenn möglich in einer neuen Fassung — ertönen²¹. Gerade von diesem Augenblick hängt Entscheidendes davon ab, ob nun wirklich eine kirchliche Prozession zustande kommt oder einfach das „déplacement“ einer Trauergesellschaft mit allen dazugehörigen weltlichen Aufregungen und unnützen Sorgen vorstatten gehen wird. Die Gemeinde muß hören, daß sie zu einer Mission ausgesandt ist.

Wenn auch der altkirchliche Psalmgesang und das reformatorische Liedersingen unterwegs kaum zu neuem Leben erweckt werden können, so sind die stille Andacht und das Gebet des Herzens eines jeden Teilnehmers am Leichenzug nicht weniger ein — übrigens ebenfalls gemeinschaftsbildendes — geistliches Geschehen; in unserer Zeit der allgemeinen und selbst kirchlichen Ruhelosigkeit könnte die Stille hier sogar besonders wichtig werden, vorausgesetzt, sie sei gefüllt²².

Sofern der Pfarrer im Leichenzug mitgehen oder -fahren kann, ist ihm die Chance gegeben, die Gemeinde durch seine Gegenwart und sein Vorbild zur richtigen Haltung in dieser Stunde anzuleiten und sie,

²¹ Formeln der Aufforderung zur Begleitung hat die Luth. Agende 3, 129 f.

Das Centre de Pastorale Liturgique, *Mort chrétienne* 63 f. und die Commission Diocésaine de Pastorale Liturgique de Lille, *Funérailles* 13 ff. haben etliche „monitions“ formuliert, die freilich zum Teil recht wortreich und, was die ersteren betrifft, auch theologisch anfechtbar sind. In *Mort chrétienne* 64 steht zu lesen: „Les funérailles . . . doivent aussi aider le défunt à achever son passage vers notre Père du ciel.“ In *Funérailles* 13 heißt es: „Voici que maintenant son corps va quitter cette demeure; au moment de ce départ pénible, pensons que nous allons le conduire à l’Eglise, dans la Maison de Dieu. Que Dieu le reçoive dans sa demeure!“ Hier wird seelsorgerlich und theologisch gültig gesprochen.

Zum „In paradisum — Chorus angelorum“ siehe 167 f. Anm. 11.

²² Die Luth. Agende 3, 130 sieht, allerdings in Klammern, den Gemeinde- oder Chorgesang während der Prozession vor. Gleich dem R R VII, III kennt auch der *Ordo exequiarum* 29 ff.; 46 ff. (Nr. 19; 35) den Psalmengesang während der Prozession, vgl. 172 f.

Wie Maertens-Heuschen, *Sterbeliturgie* 121; 135 festhalten, ist in der römisch-katholischen Kirche heute das Gebet des Rosenkranzes anstatt des Psalmengesangs üblich; siehe dazu auch Centre de Pastorale Liturgique, *Mort chrétienne* 64 f. Sicher ist das nicht der Idealfall, jedoch immerhin eine Ansatzmöglichkeit zur Beteiligung der ganzen Gemeinde, der vielleicht heute mit der Liturgie in der Volkssprache eine neue Richtung gegeben werden kann.

Natürlich kehren wir mit dem Vorschlag zur stillen Andacht nicht zu den stillen Beisetzungen des 17./18. Jahrh. — siehe 191 f. Anm. 50 f. — zurück, da unsere Stille anders begründet und bestimmt sein wird.

wie es sein Amt ist, zu führen²³. Dazu wird er, wenn immer möglich, sein Gemeindeglied zur letzten Ruhestätte zu begleiten sich nicht nehmen lassen. Nur muß er wirklich als Hirte der Gemeinde dabei sein und also dem Leichenzug vorangehen, nicht sich in falsch verstandener seelsorgerlicher Bemühung unter die Angehörigen mischen. Wenn die Verhältnisse es erlauben, trägt der Pfarrer zum Leichengeleite den Talar; wir haben hier weniger eiteln Klerikalismus zu fürchten, als vielmehr der Gemeinde zu helfen, damit sie bewußt als geordnetes Volk Gottes lebe²⁴.

Würde und Schönheit des Leichenzuges hängen nicht von der äußerlichen Aufmachung ab, sondern von der Beteiligung und der Haltung der Gemeinde. Nichtsdestoweniger können gewisse äußere Dinge eine Hilfe zur Gestaltung christlichen Handelns darstellen, so das leere, einfache, aber nicht zu kleine Kreuz, das zum evangelischen Leichenzug gehören und dann auf das frische Grab gepflanzt werden darf. Die Kirche scheut sich nicht, in der Welt der Gegenwart, die von den mannigfaltigsten Zeichen und Symbolen beeindruckt wird, bei diesem Anlaß ihren Glauben an den auferstandenen und wiederkommenden Herrn Jesus Christus so zu bekennen. Das Kreuz wird als Zeichen des eschatologischen Sieges dem wandernden Gottesvolk vorangetragen²⁵.

²³ Freilich darf er dann gerade nicht, wie R. Paquier, *Liturgique* 205 vor schlägt, in privaten Andachtsübungen befangen sein: „Il conviendrait . . . que le pasteur, tout en marchant, tienne en mains sa Bible ouverte et y lise à voix basse des textes appropriés.“

Bloß der Kuriosität halber sei beigelegt, was O. J. Mehl, *Verhalten* 179 vorzuschlagen hat: „Vielleicht wäre es ganz heilsam, wenn wir beim Gehen in einer Art Brevier (das uns leider fehlt!) (. . .?) läsen. Dann wüßten wir wohin mit den Händen.“ Ein guter Ratschlag Mehls jedoch ist der, „*submissis oculis*“ zu gehen.

²⁴ Wenn nicht vor dem Sarg, wie es freilich wünschenswert wäre, soll der Pfarrer mindestens unmittelbar hinter diesem gehen. Sofern mehrere Geistliche am Leichenzug teilnehmen, haben sie ihren Platz beim Zelebranten und sollen nicht irgendwo in der Gemeinde untertauchen, selbst wenn sie zur Familie des Verstorbenen gehören.

W. Lotz, *Bestattung* 6 gibt genaue Anweisungen zur Ordnung im Leichenzug: „Die Sprache der Gebärden sollte gerade beim Begräbnis bes. ernst genommen werden. Im Zuge geht der Pfarrer vor dem Sarg. Er führt den Toten hinaus. Hinter dem Sarg gehen die Angehörigen und die übrigen Beteiligten. Vor dem Pfarrer geht der Chor, ihm voraus etwaige Helfer und der Kreuzträger, an der Spitze etwa beteiligte Vereine und geschlossene Verbände.“

²⁵ J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 42 meint allerdings, wir könnten die bei uns abgekommene Tradition des vorangetragenen Kreuzes nicht wieder aufnehmen; vgl. 168, siehe auch 114 Anm. 100 ff.

Über die Bedeutung des Kreuzes als eschatologisches Zeichen handelt C. Vogel, *Croix eschatologique*; siehe bes. 104 ff. Er kommt zum Schluß: (108)

Das Glockengeläute, welches je nach den Verhältnissen zum Abgang vom Sterbehaus, zur Ankunft in der Kirche oder auf dem Friedhof oder während der Prozession ertönt, hat ebenfalls Bekenntnischarakter und ist zugleich ein Ruf zum Gebet; es kündigt, daß ein kirchlicher Akt vollzogen wird — der Pfarrer hat es in der Hand, diesen seinen Sinn immer wieder in Erinnerung zu rufen²⁶. Es scheint natürlich zu sein, zum Begräbnis nicht wie zum sonntäglichen Hauptgottesdienst der Gemeinde mit allen Glocken zu rufen; ins einzelne gehende Regeln des Läutens aufstellen zu wollen, ist aber wohl nicht angezeigt²⁷. Muß noch betont werden, es solle bei allen Gemeindegliedern in gleicher Weise geläutet werden?

Sicher hat sich die Kirche vor einer falschen und hohlen Feierlichkeit in acht zu nehmen; es wird das jedoch am besten gelingen, wenn die Äußerlichkeiten bewußt in Dienst genommen und ihnen der rechte Platz zugewiesen wird.

2. Die Grablegung; Feuerbestattung

Wir werden im nächsten Abschnitt davon handeln, ob die Grablegung vor oder nach der Feier im Gotteshaus stattfinden soll¹.

In der Grablegung wird das Begräbnis als Akt der brüderlichen Liebe greifbar — indem wir seinen Leib in die Erde betten oder in einer Grabkammer niederlegen, erweisen wir dem verstorbenen Mitmenschen den allerletzten Liebesdienst, dessen er von uns bedürftig ist. Durch alles, was in diesem Augenblick gesagt und getan wird, und dadurch, wie es gesagt und getan wird, soll die Liebe Ausdruck finden. Die Bestattung

„La croix paléochrétienne, et surtout absidale, est principalement une croix eschatologique et comme telle a un rôle théologique et culturel: elle oriente la prière vers l'est et localise la direction de la prière.“ Wir meinen, diese auf die Geschichte gegründete und sich zunächst auf das Kreuz im Gottesdienst-raum und im cubiculum (Schlafzimmer) beziehende Erkenntnis auf unser Prozessionskreuz übertragen zu dürfen, soweit es sich darum handelt, (a.a.O.) „d'une manière imagée la foi eschatologique en la seconde parousie du Christ“ auszudrücken.

²⁶ B. Jordahn, Begräbnis 44 erklärt: „ . . . (wir werden) den Sinn des Glockengeläutes darin sehen, daß der Gemeinde angezeigt wird, daß die Kirche sich ihrer Glieder, die verstorben sind, annimmt, es wird der Gemeinde also angezeigt, daß damit schon die Kirche in Funktion tritt und allem, was nun folgt, der Akzent des Handelns der Kirche gegeben wird. So werden darin die Glocken mit einbezogen in die Verkündigung der Kirche von der „fröhlichen Auferstehung der Toten.“

²⁷ Siehe dazu J. Biehle, Glocken 23 ff. und O. J. Mehl, Verhalten 171. Von Biehle wird vorgeschlagen, alle 3—4 Sekunden die tiefste und größte Glocke anzuschlagen.

¹ Siehe 246 ff.

ist zudem der Augenblick des letzten Abschiedes. Auch dieser wird in der Liturgie seinen Platz und Ausdruck finden müssen und darf nicht einfach nebenher oder hinterher gehen; der Abschied unter dem Kreuz des Friedhofes in der mittelalterlichen Totenliturgie des Abendlandes und der letzte Gruß der orientalischen Liturgie tragen dem in feiner Weise Rechnung². Leicht erscheint gerade die Grablegung als Resignation angesichts der nunmehr definitiven Tatsache des Todes eines lieben Mitmenschen. Die Kirche tritt durch ein fröhliches und kräftiges Bekenntnis ihres Glaubens allem Defaitismus entgegen und bestreitet mit ihrer Liturgie den scheinbaren Triumph des bösen Feindes. So kommt hier der polemische Charakter der christlichen Totenbestattung zum Ausdruck.

Bei dem allem ist die Beteiligung der Gemeinde und ihres Hirten unentbehrlich. Offenbar ist es jedoch etwa in größeren Städten durchaus nicht selbstverständlich, daß der Pfarrer bei der Grablegung dabei ist³. Mag auch die Belastung des Seelsorgers oft schlimm sein, so muß er sich doch gerade dazu Zeit nehmen, um der ohnehin drohenden, verhängnisvollen Spaltung zwischen der realen Handlung und der Feier der Kirche nicht Vorschub zu leisten⁴. Über den Unfug der Beisetzung im „engsten Familienkreis“ im Anschluß an die „öffentliche Abdankungsfeier“ noch etwas beizufügen, ist nicht nötig.

Sehr sorgfältig ist die Bestattungsformel, die etwa auch als *Commendatio* bezeichnet wird⁵, zu bedenken. Sie soll in unmittelbarem Anschluß an die Versenkung des Sarges gesprochen werden und hat den christlichen Sinn der Handlung auszudrücken: die Gemeinde bestattet den Bruder, über den der leibliche Tod gekommen ist, in der Hoffnung der Auferstehung. In den meisten dieser Formeln wird das nach 1. Mose 3, 19 von Gott an Adam gerichtete Wort aufgenommen. Sicher dürfte man aus der Gewißheit des Glaubens bei einem in der

² Vgl. 168 Anm. 14 f. und 178. Wir erinnern ebenfalls an den in der römisch-katholischen Kirche neugestalteten Akt der „*Ultima commendatio et valedictio*“, *Ordo exsequiarum* 43 ff. (Nr. 30 ff.); darüber 175 Anm. 49.

³ CIC 1231, 2 bestimmt: „*Qui exsequias in ecclesia peregit, non solum ius, sed etiam officium habet, excepto gravi necessitatis casu, comitandi per se vel per alium sacerdotem cadaver ad locum sepulturae.*“ Entsprechend sieht der *Ordo exsequiarum* 45 f. (Nr. 34) vor: „*Si sacerdos non potest funus comitari ad coemeterium, salutatur corpus defuncti ad egressum ab ecclesia secundum consuetudines locorum. — Preces vero quae sequuntur pro oportunitate vel necessitate pastoralis etiam a laicis fieri possunt.*“

⁴ Vgl. 154 Anm. 20.

⁵ So von R. Paquier, *Liturgique* 206 und der französischen Berner Liturgie 48, wo als Übersetzung erscheint: „*Remise du défunt à Dieu.*“ Das Verbum *commendo* wird ja auch in den meisten Formeln verwendet. Für unsern Teil möchten wir einen andern Terminus brauchen, weil die *Commendatio* bereits zur Sterbeliturgie gehört; vgl. 87.

Gemeinschaft mit Christus Entschlafenen von der „sichern und gewissen Hoffnung der Auferstehung zum ewigen Leben“ sprechen; wir haben uns jedoch zu hüten, einer falschen Heilssicherheit Vorschub zu leisten. Es gibt die Auferstehung zum Gericht, und das kirchliche Begräbnis kann keine Seligsprechung und Einmischung in die göttliche Entscheidung sein⁶. Wichtig ist die klare eschatologische Ausrichtung der Bestattungsformel⁷. Man mag die Frage stellen, ob in diesem Zusammenhang Leib und Seele des Menschen unterschieden werden sollen, indem der Leib zur Erde bestattet, die Seele aber Gott befohlen wird; es ist wohl weniger mißverständlich, wenn einfach „der Bruder“ in Gottes Hand übergeben wird, wie das die meisten der gegenwärtigen Liturgien vorsehen⁸.

Eine gute Formulierung, die den verschiedenen jetzt in Betracht gezogenen Anliegen Rechnung trägt, bietet die reformierte französische Berner Liturgie: „Ainsi parle le Seigneur Dieu: Retourne à la terre

⁶ Wir hätten darum einige Bedenken, mit der anglikanischen Formel — siehe 189 Anm. 39 — nach der Erklärung, daß wir begraben, nur einfach beizufügen: „... in sure an certain hope of the resurrection to eternal life...“, ohne daß die andere Seite der biblischen Botschaft ertönt. Man kann diese Bedenken nicht einfach mit der Erklärung von B. Jordahn, Begräbnis 59 aus der Welt schaffen: „Indes meine Ich, wenn die Kirche das ehrliche Begräbnis nicht verweigert, für den muß sie auch von der Hoffnung der Auferstehung sprechen können.“

⁷ Dem scheint nicht genügend Rechnung getragen zu sein, wenn es bei W. Lotz, Begräbnisagende 22 heißt: „Wir befehlen ihn (oder seine Seele) in Gottes Hand. Er sei ihm ein barmherziger Richter und nehme ihn auf in sein ewiges Reich.“ Für den durchschnittlichen Hörer unserer Zeit müßte deutlicher gesagt werden, daß das ewige Reich auch ein kommandes ist.

⁸ So die gleich zu nennende, aber auch die Luth. Agende 3, 138. Vgl. hingegen die anglikanische Formel — 189 Anm. 39 — und was W. Lotz, Begräbnisagende 10 — nach dem ausdrücklichen Zugeständnis, daß der Begriff „Seele“ in der Bestattungsformel dualistisch mißverstanden werden könnte — zu sagen hat: „Wenn aber zu Beginn der Bestattungsformel von dem Leib gesprochen wird, der in die Erde gelegt wird, so darf in der Fortsetzung durchaus gesagt werden: ‚Wir befehlen seine Seele . . .‘, ohne daß damit etwas wesentlich anderes gesagt wäre, als wenn man formuliert: ‚Wir befehlen ihn . . .‘.“ Siehe die Formel von Lotz Anm. 7.

Jedenfalls ist aus gewissen Formulierungen der Kirchenbücher der Vergangenheit ein deutlicher Zug zum Dualismus herauszuspüren, weshalb Zurückhaltung angebracht erscheint. Die Berner Liturgie von 1912, 326 erklärt: „Der Erde übergeben wir, was der Erde gehört, Erde zu Erde, Staub zu Staub. Den Geist aber, der von Gott ist, befehlen wir in Gottes Barmherzigkeit im Glauben an Jesus Christus, den Fürsten des Lebens.“ A.a.D. 325 sagt eine andere Formel unter Verwendung des Begriffs „Seele“ statt „Geist“ etwa dasselbe.

Anlaß zur Unterscheidung von Leib und Seele (oder Geist) in diesem Zusammenhang hat wohl Pred. 12, 7 gegeben. Zur Sache vgl. 24 ff. und 111 Anm. 66.

d'où tu as été tiré, car tu es poussière et tu retourneras à la poussière. Mais Christ est ressuscité des morts; il est le premier-né d'entre les morts. C'est pourquoi nous remettons notre frère N. N. entre les mains du Dieu vivant; nous déposons son corps dans la tombe et nous attendons la résurrection par notre Seigneur Jésus-Christ qui viendra juger les vivants et les morts.⁹ Das an Adam gerichtete Gotteswort wird als ein Schriftzitat in seinem ursprünglichen Wortlaut wiedergegeben¹⁰, die Auferstehungshoffnung zunächst in allgemeiner Weise bekannt — von der Auferweckung Jesu ist in Anlehnung an 1. Korinther 15 und unter Aufnahme eines Wortes aus dem Kolosserbrief (1, 18) die Rede — und nachher wird in dieser Hoffnung der verstorbene Bruder Gott anvertraut, wobei der Blick auf die Wiederkunft Christi zum Gericht über die Lebendigen und die Toten gerichtet ist¹¹.

Natürlich wird in der Bestattungsformel der Name — vorab der Taufname — des heimgegangenen Bruders noch einmal ausgesprochen; die Gemeinde ist dabei, diesen einen und bestimmten, von Gott berufenen und in der Kirche getauften Menschen zu bestatten¹². Ist es richtig, in

⁹ 3, 48. Gerne stellen wir die Formel des röm.-kathol. Ordo exsequiarum 55 f. (Nr. 37) daneben, um die weitgehende Übereinstimmung festzustellen. Man wird einzig den oben angemeldeten Vorbehalt gegenüber einer allzu bedingungslosen Heilsvorkündigung machen müssen. Der Text lautet: „Quia placuit omnipotenti Deo fratrem nostrum ex hac vita ad se revocare, remittimus corpus eius in terram ut illuc revertatur unde extractum est. Quoniam autem Christus resurrexit primogenitus mortuorum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae, fratrem nostrum Domino commendemus ut resuscitet eum in novissimo die et assumat cum sanctis in regno Dei.“

Es ist hier daran zu erinnern, daß R R VII, III mit der ganzen vorreformatorischen Tradition keine Bestattungsformel kannte; vgl. 169 Anm. 18; 174.

¹⁰ Oft wird den beiden Begriffen von 1. Mos. 3, 19, 'āmh und 'pr, als dritter „Asche“ beigefügt; vgl. 1. Mos. 18, 27. So entsteht der gebräuchliche, für unsere Ohren aber vielleicht etwas pathetische Dreiklang: „Erde zur Erde, Asche zur Asche, Staub zum Staube.“ Siehe z. B. Luth. Agende 3, 137 f.

¹¹ Die Formel der Luth. Agende 3, 138 sagt: „Jesus Christus wird ihn auferwecken am Jüngsten Tage. Er sei ihm gnädig im Gericht und helfe ihm aus zu seinem ewigen Reich.“ Siehe ebenfalls die Formel von W. Lotz oben Anm. 7. In guter Weise wird hier der Gerichtsgedanke mit einer Fürbitte verbunden.

¹² Es gibt jedoch auch Formeln, in denen der Name weggelassen ist, wie etwa in jener von B. Jordahn, Begräbnisordnung 13 oder in etlichen der von der Aargauer Liturgie 2, 224 ff. vorgeschlagenen.

R. Paquier, Liturgique 206: „Il importe qu'en cet instant le nom personnel du défunt soit prononcé: il l'avait été pour la première fois au moment du baptême, qui marquait le début de la vie en Christ et l'entrée dans l'alliance de Dieu; il l'est une dernière fois au moment où l'étranger et le voyageur sur la terre termine son pèlerinage, et entre dans une économie nouvelle qui nous échappe.“

der Bestattungsformel in der dritten Person vom Verstorbenen zu sprechen oder sollte er hier noch direkt angedredet werden? So geschieht es ja von seiten der Angehörigen und etwa in Leichenreden. Immerhin ist die gebräuchliche Rede in der dritten Person für die Formel vermutlich vorzuziehen, da sie in diesem Augenblick eine gewisse psychologisch und seelsorgerlich heilsame Distanz zu dem, den Gott aus dem Erdenleben abberufen hat, ausdrückt. Die Annahme der alten Liturgie, daß der Verstorbene erst mit dem Abschluß des kirchlichen Begräbnisses in die Ewigkeit eingehe, entspricht wohl nicht mehr ganz unserem Empfinden; zudem findet das Begräbnis heute in größerer zeitlicher Entfernung vom Augenblick des Todes statt¹³.

Man verwendet für alle Bestattungen dieselbe Formel, damit nicht der Eindruck entsteht, die Kirche fälle an dieser Stelle einen Urteilspruch über den Glaubensstand des einzelnen Verstorbenen¹⁴. In den meisten Agenden wird eine Änderung der Formel für die Feuerbestattung und in vielen eine solche für das Begräbnis von Selbstmördern vorgesehen. Die Situation im Krematorium ist in der Tat von derjenigen am offenen Grab so weit verschieden, daß sie eine, wenn auch möglichst geringe Änderung der Formel bedingt; wir möchten jedoch wünschen, es werde nicht von der „Flamme“ oder gar der „verzehrenden Flamme“ geredet, was allerlei Mißverständnissen Vorschub leistet, sondern einfach die Dahingabe des Leibes festgestellt¹⁵.

Hingegen scheint fraglich, ob der Selbstmörder, den die Kirche bestattet, von allen übrigen Fällen unterschieden und bei ihm eine andere Formel verwendet werden soll¹⁶. Müßte dann nicht ebenfalls der von Dritten Getötete mit einem besondern Wort beigesetzt werden, da bei ihm ebensowenig gesagt werden kann, sein Tod sei Gottes Wille ge-

¹³ Vgl. dazu 125 und H. R. Philippeau, *Liturgie des funérailles* 196.

Die direkte Anrede findet sich bei B. Jordahn, *Begräbnisordnung* 13 und in der Bestattungsagende EKV 13.

¹⁴ Wie andere reformierte Kirchenbücher sieht die Liturgie ERF 319 f.; 330; 340 wechselnde Bestattungsformeln vor. Dabei scheint uns bes. gefährlich, daß die eine Formel von der Vergebung der Sünde redet und die andere nicht; letztere findet im Formular Verwendung, das a.a.O. 305 bestimmt wird „à l'enterrement d'un fidèle ayant pris une part importante à la vie de l'Eglise“ . . .

¹⁵ Zur Feuerbestattung siehe 221 ff.

Problematische Formeln stehen in der Berner Liturgie von 1912, Ergänzung im Neudruck von 1944, 345: „Wir übergeben den verweslichen Leib der verzehrenden Flamme. Aber die teure Seele . . .“ und im Baseliener Kirchenbuch 239 f.: „Wir haben . . . unsern Bruder N. N. der Auflösung durch die Flamme überlassen.“ Soll wirklich der *Bruder* durch die Flamme aufgelöst werden?

¹⁶ Zu den hier aufbrechenden Fragen werden wir 278 ff. Stellung nehmen.

wesen¹⁷? Damit geraten wir jedoch in eine fatale Kasuistik hinein. Besser wäre bestimmt, den weitverbreiteten, aus der anglikanischen Formel übernommenen Eingang: „Nachdem es dem allmächtigen Gott gefallen hat . . .“ aufzugeben¹⁸. Sicher wird darin die richtige Erkenntnis ausgesprochen, daß Gott über allem Leben und Sterben wacht (Ps. 90, 3; Röm. 8, 28 ff.¹⁹). Hält es aber nicht schwer, in einem Nebensatz, der dazu heute noch leicht einen pathetischen oder fatalistischen Klang bekommen könnte, ein Bekenntnis zur Vorsehung Gottes ablegen zu wollen?

Nach der oben zitierten bernischen Formel wird der Leib einfach „ins Grab“ gelegt; etliche Bestattungsformeln verwenden jedoch den Ausdruck „Gottes Acker“²⁰. Ist das nur schmückendes und vielleicht sentimentalem Mißverständnis ausgesetztes und darum abzulehnendes Beiwerk? Es weist dies Prädikat vielmehr darauf hin, daß wir jetzt auf Hoffnung säen in der Erwartung der Auferstehung (I. Kor. 15, 35 ff.; vgl. Joh. 12, 24) — so wird der Leib bei Gott, in seinem Acker „deponiert“²¹. Sofern das Begräbnis nicht auf einem von der Gemeinde Christi dazu ausdrücklich bestimmten Friedhof stattfindet, soll der Bestattung eines Christen das Gebet zur Übergabe dieses Platzes an Gott mit der Bitte um seine Heiligung vorausgehen²². Wir überlassen den Ort nicht den Mächten der Finsternis.

¹⁷ Eine eigene Formulierung „bei Getöteten“ sah W. Lotz, Bestattung 14 vor; in der Neubearbeitung der Begräbnisagende findet sie sich aber nicht mehr.

¹⁸ Siehe die anglikanische Formel 189 Anm. 39. Sie fügt mit Betonung hinzu: „. . . of his great mercy . . .“, womit die Aussage in bestimmten Fällen noch schwieriger wird.

¹⁹ Siehe auch Hiob 12, 9 f.; Ps. 104, 27 ff.; Mat. 10, 28 ff. Bei Ps. 90 ist allerdings zu beachten, was H. J. Kraus, Psalmen 2, 630 bemerkt: „Nicht die konkrete Not, sondern ein absolutes Schicksal wird geschildert.“

²⁰ So etwa in der Luth. Agrnde 3, 137 oder in der Aargauer Liturgie 2, 225 (einer zürcherischen Formel nachgebildet): „Nachdem wir nun von dem entschlafenen (Vater . . .) Abschied genommen haben, betten wir seinen Leib in Gottes Acker und sprechen mit Gottes Wort: Es wird gesät verweslich, und wird auferstehen unverweslich. Es wird gesät in Niedrigkeit, und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesät in Schwachheit, und wird auferstehen in Kraft.“

²¹ J. J. v. Allmen, Services funébres 31 sagt von den christlichen Begräbnissen: „Ceux-ci . . . sont une affirmation . . . que si la mort peut encore prendre livraison des défunts, elle ne peut plus en prendre possession . . .“

Gelegentlich ist statt von „Gottes Acker“ von der „Ruhestätte“ die Rede; Baselbieter Kirchenbuch 239 f.: „Wir haben in der Hoffnung einer seltenen Auferstehung unsern Bruder N. N. zur Ruhestätte des Grabes geleitet.“ Dabei ist wohl an Off. 14, 13 gedacht; allerdings ist der Begriff in unserem Zusammenhang darum nicht eben glücklich, weil die eigentliche Ruhe des Volkes Gottes die eschatologische und nicht jene des Friedhofes ist (Heb. 4, 1 ff.).

²² R R VII, III sieht dafür folgende Oration vor: „Deus, cuius miseratione animae fidelium requiescunt, hunc tumulum bene+dicere dignare, eique an-

Seit dem letzten Jahrhundert wird in der evangelischen Kirche immer wieder die Legitimität der Segnung des Toten erörtert²³. Man könnte schon die Frage stellen, ob in Bestattungsformel und Gebeten von „anbefehlen“ die Rede sein dürfe; wir meinen, das bejahen zu können, selbst wenn in der Heiligen Schrift zwar von einem Anbefehlen über den Tod hinaus, nicht jedoch vom Anbefehlen schon Verstorbener durch die Gemeinde die Rede ist (Ps. 31, 6; Luk. 23, 46; Apg. 7, 59)²⁴. Es geht jedoch vor allem darum, ob zum Begrabenen gesagt werden darf: „Friede sei mit dir von Gott dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste“, oder: „V/Herr, gib ihm die ewige Ruhe, R/und das ewige Licht leuchte ihm!“²⁵

gelum tuum sanctum deputa custodem: et quorum quarumque corpora hic sepeliuntur, animas eorum ab omnibus absolve vinculis delictorum, ut in te semper cum sanctis tuis sine fine laetentur. Per.“

Luth. Agende 3, 135 bestimmt: „Ein nicht kirchlich geweihter Friedhof wird beim ersten kirchlichen Begräbnis . . . geweiht. — Falls außerhalb eines Friedhofs begraben wird, kann der Pfarrer nach dem biblischen Votum (scilicet bei der Eröffnung der Handlung am Grab) fortfahren: „Lasset uns beten. Allmächtiger, ewiger Gott, wir bitten dich: umgib diesen Ort, an dem wir unsern Entschlafenen zur Ruhe betten, mit deinem Frieden. Durch. R/Amen. V/Wir befehlen diese Ruhstätte unsers entschlafenen Bruders der Obhut Gottes + des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. R/Amen.“ Vgl. die „Prière à l'occasion de l'ouverture d'un nouveau cimetière“ im Anhang der französischen Berner Liturgie 3, 107 ff.

Siehe dazu auch 168 f. Anm. 16 f.

²³ Siehe dazu 196 f. Anm. 71 f.

²⁴ Angesichts dieses Schriftbefundes und der Haltung der Reformation meint das Pastoralkolleg Ilsenburg, Wasser, Ring und Erde 149 ff., das Anbefehlen in der Bestattungsformel vermeiden zu müssen. Wir berühren hier die Frage der Fürbitte für die Toten, die 238 f. erörtert werden soll.

²⁵ Erstere Formulierung bietet Luth. Agende 3, 136 unter dem Strich mit der Bemerkung: „Wo die Einsegnung des Verstorbenen gliedkirchlich gestattet ist . . .“ Es ist auch die Möglichkeit ins Auge gefaßt, statt „mit dir“ zu sagen „mit ihm“.

Der zweite Segenswunsch steht am Schluß des Begräbnisaktes im R R VII, III und ebenso im Ordo exsequiarum 58 (Nr. 38). R R fügt noch bei: „Anima eius, et animae omnium fidelium defunctorum, per misericordiam Dei requiescant in pace.“

Eine Segnung des Toten findet sich auch bei B. Jordahn, Begräbnisordnung 12; 25 und W. Lotz, Begräbnisagende 21 — jedoch nicht unbedingt in Verbindung mit der Grablegung.

Die Berner Liturgie von 1912, 326 sagt in einer Bestattungsformel: „Ewige Ruhe schenke ihm, Herr, und das ewige Licht leuchte ihm! Erhöre unser Gebet; zu dir kommt alles Fleisch. Sättige ihn mit der Wonne deines Hauses, deines Heiligtums. Herr, gib ihm die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihm!“

Die französische Berner Liturgie 3, 48 läßt ihrer Bestattungsformel den Gebetswunsch folgen: „Seigneur, donne à tes serviteurs le repos éternel et

Der in der Kirche gespendete Segen ist nicht einfach ein vager und unbestimmter Wunsch, sondern ein kräftiges Wort, das Wirkung in sich trägt; dieses wird auf die Verheißung Gottes hin gesprochen, der immerzu der freie und souveräne, doch ebenso der getreue Spender des Segens bleibt, und hat fürbittenden Charakter²⁵. So wird in der Segnung des Toten nichts vollzogen, das über das Anbefehlen des Verstorbene[n] in Gottes Hand hinausgehen würde, und es ist solcher Segen nur der gesammelte Ausdruck dessen, was das Begräbnis eines Christen im Glauben, in der Hoffnung und der Liebe als ganzes ist²⁷. Immerhin bleibt die Frage, ob ein Segen legitimerweise gespendet werden kann, ohne daß der Empfänger ihn im Glauben annimmt²⁸. Zweifelsohne

que la lumière perpétuelle respandisse pour eux." Offenbar soll damit eine eigentliche und persönliche Segnung des Toten gerade vermieden werden.

²⁵ Siehe dazu H. W. Beyer, ThW 2, 751 ff. Er sagt im Zusammenhang mit dem at. Segen: (753 f.) „Träger und Spender allen Segens ist Gott der Herr. . . Der Segen hat nichts mehr mit einem Mana zu tun. . . Der Segen Jahwes ist vielmehr die in souveräner Freiheit gespendete Gnadengabe Gottes. . ." Zum nt. Segen wird erklärt: (759) „Der Segnende gibt die Gesegneten gläubig in Gottes Hut. . .“

B. Jordahn, Begräbnis 33 f. untersucht das Verständnis des Segens bei Luther, vorab nach einem Abschnitt der Schrift Von den letzten Worten Davids von 1543 und einem Hinweis in Von den Konzilien und Kirchen von 1539 (WA 54, 75 f.; 50, 644). In ersterer Schrift sagt der Reformator: „. . . es ist ein göttlicher Segen, den Gott allein geben kann und will. Solcher Segen ist nicht ein bloß ledig Wort, das uns guten Morgen gibt oder wünscht, und nichts daraus folget, sondern gibt und schafft alles, das es spricht.“ Jordahn selber kommt zum Ergebnis: „Der Segen Gottes ist Christus. . . Es wird also dem Gesegneten durch den Segen bestätigt, daß er Anteil an dem Segen des Christus hat, an dem Segen mithin, der Christus bedeutet.“

K. Frör, Benediktionen 590 f.: „In jüngster Zeit ist gegen die Entleerung und Degradierung des Segens zu einem bloßen Votum oder einem frommen Wunsch mehrfach seine exhibitiv, realistische Bedeutung hervorgehoben. . . worden. . . es gehört zu seinem Wesen, daß er nicht nur Zuspruch der Verheißungen Gottes an den Empfänger ist, sondern auch priesterliche Fürbitte für ihn. . . Fürbitte. . . wird auch auf andere Weise geübt. Das gleiche gilt für den Zuspruch des Wortes. Dort aber, wo diese beiden Linien sich überschneiden, wo die Fürbitte in der Gestalt des Zuspruches geschieht, d. h. wo die geistgewirkte Bitte dem Partner ‚ad personam‘ zugesprochen wird, da hat der Segen seinen Platz.“ Vgl. P. Brunner, Gottesdienst 200 ff.

²⁷ B. Jordahn, Begräbnis 34 f. sieht bestimmt richtig, formuliert allerdings zu kategorisch, wenn er sagt: „Das Tun, das hier in Erscheinung tritt, ist allein dieses, daß die Kirche den Toten nun ganz in die Hand Gottes legt. . . Damit erfüllt sie den Sinn des ehrlichen Begräbnisses, und man kann sagen, daß dieses ohne die Segnung unvollständig wäre.“

²⁸ Das vemeint H. Maser, Bestattung 28 f.: „Es ist nicht zu bestreiten, daß das konstitutive Element des persönlichen, den Segen aufnehmenden Glaubens bei der Segnung eines Toten fehlt. Es ist aber auch eine Vollmacht, die auf einer konkreten Verheißung für die Segnung an allen Gräbern Getaufter basiert, schwer zu begründen. Denn dieser Segen richtet sich ja nicht

gehört die gläubige Annahme zum Segen; wir meinen aber, diese müsse nicht jedesmal *expressis verbis* ausgesprochen werden, um einen Segen zu ermöglichen, und so dürfe das Glied der Gemeinde bei seinem Begräbnis gesegnet werden, selbst wenn es dazu jetzt nicht mehr ausdrücklich „Amen“ sagt. Eine gewisse Zurückhaltung in der Sache ist trotzdem angezeigt, weil tatsächlich bei den einen oder andern das Mißverständnis auftauchen könnte, es solle hier etwas „bewirkt“ werden; so müssen vorab unklare Begriffe wie „Einsegnung“ und „Aussegnung“ vermieden werden. Vielleicht dürfte für ein kurzes Segenswort die direkte Anrede verwendet werden; man kann aber ebensogut, wie in der Bestattungsformel, bei der dritten Person bleiben.

Mit dem Segen über dem Toten oder mit der Bestattungsformel, dort, wo sie von der Auferstehung redet, kann das Kreuzeszeichen verbunden werden²⁹: ein deutliches und mannhafes Kreuz, das der Zelebrant mit der Hand in die Luft zeichnet³⁰. Das Zeichen fügt zum Wort nichts Neues hinzu, es wird jedoch seiner Konkretisierung dienen³¹.

An vielen Orten und offenbar schon mindestens seit dem 12. Jahrhundert wirft der Offiziant, meist bei den Worten der Bestattungsformel „Erde zur Erde . . .“, dreimal oder auch bloß einmal etwas Erde

auf die Grabesruhe, sondern auf die ewige Seligkeit. Wenn diese aber im Segen der Beerdigungsliturgie zugeeignet wird, dann wird das göttliche Gericht vorweggenommen.“ Nun wird freilich mit Ausnahme etwa von Helmut Echternach, Segnende Kirche, Dresden/Leipzig 1941, 35, der unhaltbare Thesen verflucht, niemand den Anspruch erheben, durch den Segen die ewige Seligkeit zueignen zu wollen. Mascr forciert also die Gegenposition ordentlich.

²⁹ Mit dem Segenswort verbinden es R R VII, III und Luth. Agende 3, 138, R. Paquier, Liturgique 206 mit der Bestattungsformel.

Die Französische *Collatio Rituum* 127 und die Deutsche *Collectio Rituum* 130 der römisch-katholischen Kirche haben für das Kreuzeszeichen ein besonderes Wort. Letztere sagt: „Postea manu signum crucis super corpus ducens, (vel ubi moris est, sumpta Cruce processionali, ter — in capite, in medio et ad pedes — illud [scilicet sepulchrum] signans,) dicit: ‚Signum + Salvatoris Domini nostri Jesu Christi, qui in hoc signo + redemit te, sit signatum + super te. Pax tecum.‘“ Ein sehr schöner Bezug auf die Taufe, nur werden so natürlich die Formeln vermehrt, wovon man sich hüten müßte.

³⁰ Zuerst zeichne man den Längsbalken von oben nach unten, dann den Querbalken von links nach rechts, wobei die Bewegung der Hand zum Schluß hin langsamer werden soll, damit das Ganze nicht flüchtig wirkt.

³¹ K. Frör, *Benediktionen* 591: „Handauflegung und Kreuzeszeichen sollen . . . nicht etwa das pneumatische Geschehen der Segenshandlung ‚verstärken‘, sondern nur sichtbar machen, was im Geist und Wort geschieht. Sie dienen so der Verleiblichung und Konkretisierung des Wortes. Sie tragen der Wirklichkeit des Glaubenden als einer leb-seelischen Ganzheit Rechnung und gehören zu den zeichenhaften Konkretionen, an denen der Glaube sich festhält wie an einem Haken an der Wand (Luther).“

Vgl. 209 f. Anm. 25.

auf den Sarg³². Ist dieser Erdwurf als ein Zeichen des Gerichtes zu verstehen – worauf die Verbindung mit dem Gotteswort aus dem ersten Mosebuch hinweisen könnte³³? Eher wird so einfach das Zudecken des Leichnams begonnen. Im Gedanken daran, daß nach guter alter Tradition die Gemeinschaft auch das Schließen des Grabes vollzieht und es also zur Liturgie gehört³⁴, werden wir dieses letzte Liebeszeichen bewahren, selbst wenn seine Ursprünge in heidnische Zeit und Gedankenwelt zurückgehen sollten. Zum Schluß der Grablegung werden alle Anwesenden den Erdwurf, der natürlich nur am Grab in der offenen Erde seinen Sinn hat, wiederholen³⁵. Vielleicht kann so am besten der Abschied vom Verstorbenen in die Feier der Kirche hineingenommen werden; eine schlichte Geste, in die jeder das Seine und das Persönlichste legt, ist ein sinnvoller letzter Gruß.

Die Handlung am Grab wird vielfach durch ein einzelnes Bibelwort, zumeist einen neutestamentlichen Kernspruch, eingeleitet³⁶. Wir würden einen von der Gemeinde gesungenen oder vom Pfarrer gesprochenen Psalm vorziehen; die Psalmen 16 und 139 sind hier vor andern geeignet³⁷. Sehr wohl könnte auch eines der Begräbnislieder auf dem

³² Siehe dazu L. Eisenhofer, Liturgik 2, 445; B. Jordahn, Begräbnis 58. Der Erdwurf wird im Rituale von St. Florian (12. Jahrh.) (Franz 94) erwähnt: „... presbyter operiat corpus terra...“

³³ R. Paquier, Liturgique 206 redet in diesem Sinn von einem „signe négatif de condamnation“.

³⁴ Siehe 169.

³⁵ So bestimmt die Deutsche Collectio Rituum 132 am Ende des Bestattungsritus: „Omnes, qui funus comitati sunt, accedant ad tumulum, et aliquantulum terrae pala in sepulchrum prolanciant.“

³⁶ Die Aargauer Liturgie 2, 222 f. bietet 9 nt. Eingangssprüche, die Luth. Agende 3, 135 ff. neben allgemeinen Voten solche für die einzelnen Kirchenjahreszeiten, die meisten aus dem NT, einige aus Hiob, den Psalmen und den Propheten.

³⁷ Ps. 139 wird schon nach der mittelalterlichen Ordnung zur Grablegung gesungen, vgl. 169 Anm. 18. Die französische Berner Liturgie 3, 47 denkt vorab an Ps. 16, dann an Ps. 4; 24; 39; 86; 90; 130; 139.

H. J. Kraus, Psalmen 2, 915 ff. arbeitet als dominierendes Moment in Ps. 139 die kultische „Gerichtsdoxologie“ heraus und meint: (922) „Ps. 139 ist das Zeugnis eines Menschen, der vor dem Richter aller Welt steht. Er weiß sich bis in den Grund seiner Seele durchschaut, kann nicht fliehen und ist vom Augenblick seiner Geburt an von Gottes Blicken begleitet. . . Ein hohes Wissen um die Allgegenwart Gottes tritt in dem doxologischen Bekenntnis hervor. Doch bergen die Bekenntnisse im Grunde auch innige Vertrauenserklärungen.“ Die V. 19 ff. können von uns allerdings kaum direkt gebetet werden und müssen ausgelassen werden, obschon sie im Ganzen des Psalmes eine bedeutsame Rolle spielen.

Vielleicht werden wir darum zu einer Bevorzugung von Ps. 16 kommen, zu dem Kraus, a.a.O. 1, 127 sagt: „Der Lebensgrund Gottes trägt den Leib

Friedhof gesungen werden³⁸. Auf den Eingang folgt sogleich die Versenkung des Sarges mit der Bestattungsformel, denn diese materielle Handlung steht hier im Zentrum; es muß als ein Mißbrauch betrachtet werden, wenn ausgerechnet die Grablegung von der kirchlichen Handlung getrennt wird und zuvor oder hinterher stattfindet³⁹.

Nach der Bestattung wird ein kurzes Bibelwort — ein Capitulum oder Votum — den Grund der Hoffnung der Gemeinde Christi verkündigen; nicht angezeigt ist hingegen, eine längere Bibellesung einzufügen⁴⁰. Das traditionelle Benedictus⁴¹ oder — getreu der noch älteren Tradition — Psalm 149, 1—4 mit seinem herrlichen Gotteslob dürfen sich anschließen oder dem Capitulum vorangehen. Auch die Seligpreisungen⁴² oder das Glaubensbekenntnis⁴³ können da ihren Platz finden.

des Menschen mitten im Bereiche des Todes. Daß aber Gottes Lebensmacht den Menschen auch durch den Tod hindurch in ein neues Leben hinüberträgt — diese Gewißheit liegt im at. Wort noch verborgen. Eine geheimnisvolle Transparenz ist aber unverkennbar. Erst durch die Auferstehung Jesu Christi werden die Aussagen zu einer neuen Erkenntnis hin aufgerissen.“

³⁸ Wir denken vorab an das Zinzendorffied „Die Christen gehn von Ort zu Ort“, von dem Th. Bruppacher, Gelobet 266 f. sagt: „Das Lied atmet biblische Ruhe und Größe. Das Sterben, mehr als nur eine Prüfung des Einzelnen, ist echt paulinisch eine Erfahrung und Bewährung der Gemeinde. . . . ‚Welcher Dichter hat je mit solcher Liebe des Leichnams, des Weizenkorns gedacht?‘ (Nelle). Fern von aller Sentimentalität liegt über dem Begräbnis ausgegossen der Sieg der Verheißung und die stille, leuchtende Welte des kommenden Gottestages.“

Die von der Reformation hier verwendeten Lieder wurden 186 genannt. „Nun laßt uns den Leib begraben“ — darüber 159 Anm. 10 — wird kaum in Frage kommen, da es die Bestattungsformel vorwegnehmen würde.

Vgl. im übrigen zur Frage des Gesanges 241 ff.

³⁹ Vgl. dazu 154 Anm. 20.

⁴⁰ Eine Reihe von Capitula hat W. Lotz, Begräbnisagende 22 f. zusammengestellt. Das Book of Common Prayer 432 sieht an dieser Stelle Off. 14, 13 vor, allerdings unter Weglassung des letzten, leicht mißverständlichen Teils des Wortes. Die Luth. Agende 3, 138 f. hat eine längere Schriftlesung, „Gottes Wort von der Auferstehung der Toten“, vgl. 252 Anm. 10.

Wenn das Baselbieter Kirchenbuch 238 f. im Anschluß an die Bestattungsformel eine Zusammenstellung verschiedener Worte aus den Psalmen und dem NT vorsieht, wird die Fragwürdigkeit dieses Vorgehens schon daraus deutlich, daß 1. Pet. 5, 6 a — unter Weglassung der zweiten Vershälfte — und Ps. 90, 12 zu einem einzigen Satz gemacht werden.

⁴¹ In der Liturgie ERF 340 findet sich unter dem freilich nicht gerade passenden Titel „Exhortation“ eine aus Luk. 1, 68 a. 69 a. 78 b. 79 gebildete Kurzfassung des Benedictus, das in seinem vollständigen Text nicht nur etwas lang, sondern der Gemeinde in diesem Augenblick nicht eben leicht zugänglich ist; V. 76 kann jedenfalls kaum ohne Änderung gebetet werden.

Vgl. 169.

⁴² Daran und an noch andere Möglichkeiten denkt R. Paquier, Liturgique 207.

Für das abschließende Gebet empfiehlt sich eine kurze Kollekte, die in dieser Stunde die eschatologische Erwartung der ganzen Kirche ausdrückt. Wir denken an verschiedene Orationen aus dem evangelischen Gebetsschatz, vorab an die folgende: „Herr Gott, himmlischer Vater, der du uns durch den Mund des Apostels Paulus gelehret hast, daß wir über die nicht traurig sein sollen, die in Christo entschlafen sind: verleihe uns in Gnaden, daß wir samt allen Gläubigen bei der Wiederkunft deines Sohnes zur ewigen Freude gelangen mögen. Durch Jesum Christum, unsern Herrn.“⁴³ Sofern die Bestattung am Schluß der Begräbnisfeier stattfindet, wird das Herrengebet mit der Oration verbunden. Nachher kommt noch der Entlassungssegen oder die Aufforderung, ins Gotteshaus zu gehen.

*

Wir betrachten das Begräbnis in der offenen Erde oder in einer Grabkammer als die gewöhnliche und ordentliche Art christlicher Bestattung.

⁴³ Vgl. Luth. Agende 3, 140 f. und französische Berner Liturgie 3, 50. Die Luth. Agende hat eine schöne Einleitungsformel zum Credo: „Lasset uns den Glauben der christlichen Kirche bekennen, in die unser Bruder durch die Heilige Taufe eingefügt worden ist.“

⁴⁴ Missale von Matthäus Ludacus, 1589, 337 v. (zitiert von F. Schulz, Begräbnisgebete 33). Es handelt sich dabei um die deutsche Fassung einer lateinischen Kollekte von Basel aus dem 16. Jahrh., für die es keine mittelalterliche Vorlage gibt. Die Annahme liegt nahe, daß Johannes Oekolampad ihr Verfasser ist. Für den Wortlaut sind wir hier der Luth. Agende 3, 184 gefolgt, welche für unseren Gebrauch einige Anpassungen am Text von Ludacus vorgenommen hat.

Wir verweisen weiter auf ein Gebet von Johannes Mathesius, Schöne und christliche gemeine Gebetlein (Neuausgabe von Löhe 86): „Allmächtiger Gott, gnädiger Vater, der du im Propheten deinen Israeliten und Gläubigen zugesagt, sie aus ihren Gräbern zu holen und in das verheißene Land und ewige Paradies heimzuführen: wir bitten dich, du wollest den großen und heiligen Sabbat anbrechen und uns elende Kinder Evas in die ewige Ruhe und Herrlichkeit kommen lassen. Durch.“ Vgl. 187 f. und Schulz, a.a.O. 27.

W. Lotz, Begräbnisagende 27 f. hat verschiedene Orationen für die einzelnen Zeiten des Kirchenjahres, darunter eine schöne für die Osterzeit: „Herr, allmächtiger Gott, du hast deinen Sohn erweckt vom Tode zum Leben und erneuert durch sein Aufstehen die ganze Schöpfung, tue unsere Gräber auf, darinnen wir gefangen sind und erwecke dir ein Volk, das dir dient und dich lobt mit allen Seligen und Vollendeten. Durch.“

Schließlich sei ein Gebet der französischen Berner Liturgie 3, 53 erwähnt: „Dieu tout-puissant, par la mort de ton Fils tu as brisé le pouvoir de la mort, par le séjour de ton Fils au tombeau, tu as rejoint tes enfants dans la mort, par sa résurrection tu as mis en évidence la vie et l'immortalité. Reçois, nous t'en prions, nos actions de grâces pour la victoire que le Christ a remportée pour nous. Garde-nous dans une même communion avec tous ceux qui espèrent en toi sur la terre et avec ceux qui sont déjà recueillis auprès de toi dans l'attente de la vie éternelle.“

Daran möchten wir festhalten, selbst wenn eine wohl immer wachsende Zahl von verstorbenen Christen ins Krematorium gebracht wird und es unbestritten ist, daß die Kremation kein grundsätzliches Problem darstellt⁴⁵. Gott ist für das Wunder der Auferweckung der Toten nicht von den materiellen Gegebenheiten ihrer Bestattung abhängig; man meine allerdings nicht, die Freiheit Gottes durch eine betonte Gleichgültigkeit gegenüber der Bestattungsart oder gar durch Bevorzugung der Feuerbestattung gleichsam bestätigen zu müssen. Das wäre gefährlicher Übermut. Sicher aber hat Augustin mit seinen sehr schönen und gegen alle Infragestellung des österlichen Sieges gewissen Worten recht: „Also hat zwar die Erde gar viele Leiber von Christen nicht bedeckt, aber keinen davon hat jemand losgerissen vom Himmel und von der Erde, die mit seiner Gegenwart ganz erfüllt der, der da weiß, woher er das wiedererwecken soll, was er geschaffen hat.“⁴⁶

Es wäre zudem verkehrt, heute als grundsätzliche Gegner der Kremation auftreten zu wollen, nachdem Jesus und das ganze Neue Testament die Sache nicht für wichtig genug hielten, etwas dazu zu sagen; der Anlaß wäre in jener Zeit durchaus gegeben gewesen⁴⁷. Eingedenk des trefflichen Wortes Tertullians, daß sich Christus die Wahrheit und nicht die Gewohnheit nenne⁴⁸, wird man sich hüten, dem Brauchtum zuviel Gewicht beizumessen.

Trotzdem haben wir einige Fragen über die Praxis und mehr noch die Befürwortung der Feuerbestattung anzumelden. Stellt diese nicht eine leichtsinnige Verachtung immerhin ehrwürdiger und schöner christlicher Tradition dar? Die Tradition ist uns vor allem deshalb wert, weil sie nicht nur in allgemeiner Weise ihren Ursprung in der Bibel hat,

⁴⁵ K. Sartorius, Leichenverbrennung und W. Strasser, Erdbestattung haben als grundsätzliche Gegner der Kremation zur Sache geschrieben; über ersteren vgl. 201 Anm. 19. Durch die Feuerbestattungsvereine sind andererseits verschiedene apologetische Schriften verbreitet worden, so J. Schmitzer, Feuerbestattung; A. Liebert, Feuerbestattung; M. Widmann, Feuerbestattung.

Nach der Statistik für 1967 (in Klammern die Zahlen für 1966) des Bestattungs- und Friedhofamtes der Stadt Zürich sind von 4508 (4307) verstorbenen Einwohnern der Stadt 1761 (1762) beerdigt und 2747 (2545) kremiert worden; von den 3290 (3174) Bestattungsfeiern der Evangel.-ref. Kirche waren 2563 (2415) mit einer Kremation und bloß 727 (759) mit einer Beerdigung verbunden.

⁴⁶ De civitate Dei 1, 12 (CCL 47, 13 f.). Vgl. 199 Anm. 9 über die Verbrennung altchristlicher Märtyrer.

⁴⁷ W. Strasser, Erdbestattung 55 teilt (nach Jakobus Weidenmann, Fürchte dich nicht, Der Mensch und der Tod, Zürich 1944) mit, daß altrömische Urnen-nischen, Columbarien, auch in Palästina gefunden worden sind. Diese sind jedoch vermutlich heidnischen Ursprunges. Paulus muß der Sitte der Leichenverbrennung öfters begegnet sein.

⁴⁸ De virginibus velandis 1, 1 (CCL 2, 1209).

sondern weil unser Herr Jesus Christus selber zwischen Karfreitag und Ostern in ein Grab gelegt worden ist.

Bestünde ein ernsthafter Anlaß dazu, dürften wir uns sicher in christlicher Freiheit einer neuen Bestattungssitte zuwenden; doch nun fehlt dieser die Kremation empfehlende Grund offensichtlich. Hygienische Argumente mögen einst einer begründeten Sorge entsprungen sein, haben jedoch heute, abgesehen von außerordentlichen Situationen, keine wirkliche Bedeutung⁴⁹. Das urbanistische Problem des Friedhofes in der modernen Massengesellschaft muß nicht unbedingt durch die Verallgemeinerung der Feuerbestattung gelöst werden. Familiäre Überlegungen sind angesichts des modernen Nomadentums zwar verständlich, aber gerade das mit der Kremation möglich gewordene „Umgehen“ mit den Überresten der Verstorbenen ist höchst problematisch⁵⁰. Was schließlich die Angst angeht, als Scheintoter lebendig begraben zu werden, meinen wir, lebendig verbrannt zu werden wäre kaum weniger schrecklich. So scheint die Aufgabe der Tradition an diesem Punkte unbegründet, wenn nicht gar verdächtig zu sein.

Übrigens würde damit die biblische und kirchliche Terminologie und Bildwelt des Todes ein gutes Stück weit ihres Sinnes entleert; selbst wenn es dabei nur um die Form der Aussage und nicht um ihren Gehalt geht, gibt der Vorgang zu Beunruhigung Anlaß⁵¹.

Gewichtiger sind andere Fragen zur Feuerbestattung: wird hier nicht, von den einen bewußt, von vielen unbewußt und verschwommen — was kaum viel besser ist —, einem unbiblischen Dualismus gehuldigt? Werden nicht Heidenbrauch und Säkularismus Tür und Tor geöffnet, ohne daß wir sicher wären, ihnen wirklich gewachsen zu sein? Über

⁴⁹ Vgl. W. Strasser, *Erdbestattung* 26 f. und hier 200 Anm. 14.

⁵⁰ Zwar haben auch die Israeliten die Gebeine Josephs ins gelobte Land mitgenommen (1. Mos. 50, 25; 2. Mos. 13, 19; Jos. 24, 32; Heb. 11, 22) — in das Land der Verheißung! —, doch weht aus den gutgemeinten Anregungen von M. Widmann, *Feuerbestattung* 16 ein anderer Geist: „Immer zahlreicher werden die Familien, die um ihrer Existenz willen von einem Ort zum andern ziehen müssen. Immer seltener wird es, daß Familien und ihre Toten zusammenbleiben. Das Grab des Vaters, das Grab der Mutter, es liegt in weiter Ferne, fremden Händen oder sich selbst überlassen. Durch die Feuerbestattung wendet man dieses Schicksal von den Resten der Dahingegangenen ab. Die Urne schließt ihre Asche in sich, sie wandert mit an den neuen Ort, wenn sie nicht in einem Urnenhain sicheren Schutz gefunden hat. Oder es kann die Asche der von der alten Heimat fortgewanderten Nachkommen im Grabe der Eltern beigesetzt werden. So wahr ist die Feuerbestattung dem Lebenden nicht nur das Liebesrecht auf seine Toten, sondern sie stellt sich auch in den Dienst einer idealen Hausgemeinschaft, die Leben und Tod überdauert.“

⁵¹ Darüber K. Sartorius, *Leichenverbrennung* 48 f.; E. Ch. Achelis, *Prakt. Theologie* 1, 528.

dem Eingang des Zürcher Krematoriums steht zu lesen: „Flamme, löse das Vergängliche auf, befreit ist das Unsterbliche.“ Der Mensch wird aufgespalten in einen zur Unsterblichkeit bestimmten Teil – Geist oder Seele – und den von der Flamme aufzulösenden vergänglichen Leib, der das Unsterbliche bisher gefangen gehalten: eine idealistische Wiedererweckung des griechischen Dualismus mit seiner Verachtung der Materie, zu dem sich die Befürworter der Feuerbestattung auch in neuerer Zeit ausdrücklich bekennen⁵², und ein Angriff auf die christliche Hoffnung der Auferstehung des Leibes⁵³.

Daß zudem eindeutig heidnische Spekulationen über die reinigende, ja, heiligende Funktion der Flamme mitspielen, kann unsere Zurückhaltung nur vergrößern⁵⁴. Die Christen bekennen mit dem Neuen Testa-

⁵² J. Schnitzer, Feuerbestattung 25 erklärt mit Überzeugung: „Im Sinne Ihrer edelsten Bekenner ist die Feuerbestattung eine Religion der Erlösung. Sie will die Seele erlösen, – erlösen nicht etwa nur von ihrer Verkettung mit dem verwesenden Leibe, sondern auch von all ihrer Verhaftung an die Erde und irdische Unreinheit. In diesem Sinne ist das Bestattungsfeuer ein Fegefeuer, da es die Seele von allem ihr anklebenden Schmutze läutert und ihre Schlacken und Makeln hinwegfegt.“

⁵³ W. Meyer, Erster Korinther 2, 305 findet Worte, die wohl bedacht werden sollten: „Der Leib der Heiligen ist Zubereitungsstätte zukünftiger Herrlichkeit gewesen und schon oft hienieden Durchgangsstelle von Christusströmen. Und vor allem ist und bleibt er, durch allen Zerfall hindurch, ‚Samenkorn‘ des einstigen Auferstehungsleibes. Eine absichtliche mechanische Verbrennung . . . ist etwas dem christlichen Wissen um die Geheimnisse des Leibes Zuwiderlaufendes.“

⁵⁴ Siehe dazu F. Lang, ThW 6, 927 ff.

M. Widmann, Feuerbestattung 43: „Es ist ein Stück Geisteskampf, den die Anhänger der Feuerbestattungsidee führen, ein Bekenntnis zum Licht, nach dem das Menschenherz sich sehnt, ein Ausdruck der Lebensbejahung in dem Kampf zwischen Licht und Finsternis. Das Grab lehnen wir ab, weil es Sinnbild der Ruhe im Dunkeln, Sinnbild des Todes ist. Feuer aber ist Sinnbild des Lebens, des Aufwärtsstrebens, des schaffenden Geistes. Verehrung des Feuers ist nicht erdgebunden, sondern weist hinüber in die Welt des Ewigen, in das Reich des Geistes, sie ist Abkehr vom Vergänglichen, Befreiung des Todesgedankens und des Unsterblichkeitsglaubens von allem, was an die dunkle, schwere Erde fesselt.“ Vgl. A. Liebert, Feuerbestattung 23 ff.; er bekennt: (31) „Es erfolgt ihre (scil. des Feuers und der Flamme) Heiligsprechung. . . . Die Flamme und das Feuer bergen eine heilige Aufgabe in sich, und sie üben geradezu eine heilige und heiligende Funktion aus. . . . Und weil und wenn es sich so verhält, dann kann die Berührung mit dem Feuer doch auch für den toten Körper des Menschen keine Entweihung bedeuten. Im Gegenteil: Diese Berührung hebt den Körper im mystischen Werden empor in eine höhere und reinere, in eine überirdische Sphäre.“ Siehe auch oben Anm. 52.

Schon Goethe, Die Braut von Korinth (Werke 1, 133 ff.) ließ, nachdem vom (133 f.) „neuen Glauben“, in dem „ein Heiland am Kreuz verehrt wird“, die Rede war, die Braut sagen: (138)

ment die Reinigung des Menschen durch die Taufe mit Wasser und im Heiligen Geist, durch das Wort und das Blut Jesu Christi (Joh. 15, 3; Eph. 5, 25 ff.; Off. 7, 14⁶⁵). Freilich spielt das Feuer, das auf dem Altar nie verlöschen soll (3. Mos. 6, 8 ff.), im alttestamentlichen Opferkult eine bedeutsame Rolle; das Feuer ist ebenfalls bei der Theophanie wichtig (2. Mos. 19, 16 ff.) und gelegentlich zeigt Gott sein Wohlgefallen am Opfer durchs Feuer an (1. Mos. 15, 17; 3. Mos. 9, 23 f.)⁶⁶. Aber nirgends im Alten Testament wird die menschliche Leiche mit dem Opferfeuer in Beziehung gebracht, vielmehr gilt das Verbrennen eines Menschen als Entehrung und Strafgericht (1. Mos. 38, 24; Jos. 7, 15) oder dann als Sünde (5. Mos. 18, 10)⁶⁷. Der Brand von Menschengebeinen auf dem Altar gehört zu dem über dem Heiligtum von Bethel ausgesprochenen Fluch (1. Kön. 13, 1 f.)⁶⁸. So steht im Alten wie im Neuen Testament das Feuer vorab mit dem Gericht in Zusammenhang (Mal. 4, 1; Mat. 3, 10 ff; Mark. 9, 42 ff; 2. Pet. 3, 10 ff.); wo es reinigende und erneuernde Kraft hat, ist es nicht unser, sondern des Heiligen Geistes Feuer (Mat. 3, 11⁶⁹).

„Höre, Mutter, nun die letzte Bitte:
Einen Scheiterhaufen schichte du!
Öffne meine bange kleine Hütte,
Bring' in Flammen Liebende zur Ruh'!
Wenn der Funke sprüht,
Wenn die Asche glüht,
Ellen wir den alten Göttern zu.“

⁶⁵ Siehe zudem Tit. 3, 4 ff.; Heb. 9, 13 f.; 1. Joh. 1, 7.

⁶⁶ Zum Feuer bei der Theophanie siehe auch 2. Mos. 3, 2; 13, 21 f., dann aber ebenfalls 1. Kön. 19, 12. Von Feuererscheinungen beim Opfer ist ebenfalls die Rede Richt. 6, 21; 1. Kön. 18, 38; 1. Chr. 21, 26; 2. Chr. 7, 1 ff.

In unserem Zusammenhang ist noch bes. auf die Himmelfahrt Elias hinzuweisen, zu der „ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen“ erschien (2. Kön. 2, 11 f.).

⁶⁷ Siehe ebenfalls 3. Mos. 20, 14; 21, 9 und die zahlreichen at. Stellen, die wie 5. Mos. 18, 10 vom Kindsoffer reden, bei dem man die zuerst Erwürgten „durchs Feuer gehen läßt“, zudem Am. 2, 1 f.

Vgl. W. Cowant, *Archéologie* 147, der erklärt: „On peut se demander si les coupables étaient brûlés vifs, en Israël, ou si la peine du feu n'était pas plutôt infligée au cadavre . . .“ Die Erzählung von Achan ist hierin leider nicht klar, wie der Vergleich von Jos. 7, 15 und 25 zeigt.

⁶⁸ Die Bible de Jérusalem bemerkt zur Stelle: „Cette annonce, dont la précision est étrangère au genre prophétique, a été ajoutée à l'oracle primitif, qui se limitait au v. 3.“

⁶⁹ P. Bonnard, *Matthieu* 38 erklärt zu dieser Stelle: „Quant à ce feu, on a voulu y voir une allusion au fleuve de feu de Dan. 7, 10 dans lequel l'animal fut précipité. Il s'agit plutôt du Feu purificateur annoncé par les prophètes (Mal. 3, 2; Es. 1, 25; Zach. 13, 9; cf. Es. 11, 1). Nous donnons donc à la conjonction ‚et‘ une valeur explicative: d'Esprit saint c'est-à-dire de feu, et non additive . . .“

Die Feuerbestattung ist Mitträgerin des modernen Säkularismus. Wir denken dabei nicht nur an die betont „weltliche“ Gestaltung der Krematorien — diese ist situationsbedingt —, sondern vor allem daran, wie im Zusammenhang mit der Kremation hygienische, ökonomische und familiäre Beweggründe und Überlegungen verabsolutiert oder doch überbewertet werden⁶⁰ und der Mensch in selbstherrlicher Souveränität über seinen von Gott geschaffenen Leib verfügt.

Wenn allerdings von einigen die Kremation auch wegen einem nicht genau zu fassenden, geheimnisvollen Weiterbestehen der Verbindung zwischen Seele und Leib über den Tod hinaus abgelehnt wird, vermögen wir diesen Gedankengängen nicht mehr zu folgen⁶¹. Wohl aber wird man den Gebrauch, der von der Kremation im Dritten Reich traurigen Angedenkens gemacht worden ist, nicht vergessen; dort wurde der Leichenofen zum Mittel, Gottes Geschöpfe zu beseitigen.

So lehnen wir die Feuerbestattung ab, ohne ein ausdrückliches Verbot dagegen aufstellen und die Beteiligung der Diener der Kirche an einer Kremation untersagen zu wollen. Die Kirche soll ihren Gliedern mit einer klaren Darlegung der Argumente empfehlen, den christlichen Brauch des Begräbnisses zu bewahren und der Feuerbestattung vorzuziehen, wobei es der Freiheit und Verantwortung des einzelnen überlassen bleibt, sich — vorab in außerordentlichen Situationen — anders zu entscheiden⁶². Nicht heilsam wäre hingegen, die Entscheidung über die Teilnahme an der Kremation dem einzelnen Pfarrer zu überlassen und seinem Gewissen aufzubürden, weil damit die Einheit der Pfarrerschaft und der Kirche in gefährlicher Weise in Frage gestellt würde⁶³.

⁶⁰ J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 37 fragt: „Sommes-nous à ce point anxieux de nous ‚conformer au siècle présent‘ (Rom. 12, 1), confondons-nous — pour parler avec D. de Rougemont — l’hygiène et la sotériologie . . . ?“

⁶¹ Sie finden sich, wenn auch behutsam und zurückhaltend ausgedrückt, bei W. Meyer, *Erster Korinther* 2, 305 — in der Fortsetzung des 224 Anm. 53 zitierten Abschnittes — und bei W. Strasser, *Erdbestattung* 38 ff.

⁶² Über die gegenwärtige Haltung der römisch-katholischen Kirche, mit der unsere Meinung einig geht, siehe 202.

⁶³ Wir sind darum froh, jedenfalls in unserer Zeit nicht mit K. Sartorius, *Leichenverbrennung* 54 eine „scheidungsfriedliche Teilung“ der Pfarrerschaft in „bibelgläubige“ und andere Kirchendiener über der Frage der Beteiligung an Feuerbestattungen ins Auge fassen zu müssen.

Klug bemerkt die Dienstabweisung 61 für bernische Pfarrer: „Da die Feuerbestattung neuheidnischem Empfinden irgendwie entgegenkommt, ohne daß sie doch evangelischem Denken und Glauben grundsätzlich widerspricht, so hat der Pfarrer gerade im Krematorium, das ja das Eigentum weltlicher Instanzen ist, den christlichen und kirchlichen Charakter der Feier nur um so kräftiger zu betonen. Wer den Dienst des Pfarrers begehrt, soll wissen, daß dieser denselben nur als Diener der Kirche in ihrem Sinne leisten kann und soll.“

Aus dem Gesagten ergeben sich bestimmte Folgerungen für die liturgische Gestaltung des Bestattungsaktes bei einer Kremation. Der sonst in der Gemeindekirche oder der Friedhofkapelle stattfindende Gottesdienst mag im Krematorium gefeiert werden – womit allerdings gewisse Forderungen an die Einrichtung dieser Stätten verbunden werden müssen, die nicht als Tempel zur Verehrung der Toten erscheinen dürften⁶⁴. Die Bestattungsformel wird im Anschluß an die Wortverkündigung und das Fürbittegebet, unter Weglassung des ihr bei der Grablegung vorangestellten Eingangs, Platz finden und der Gottesdienst zu Ende gehen, wie üblicherweise auf dem Friedhof gehandelt wird. Von der unumgänglichen, jedoch zurückhaltenden Änderung der Bestattungsformel war bereits die Rede⁶⁵; die Feuerbestattung soll unter keinen Umständen durch die liturgische Gestaltung zu einem Sonderfall gemacht und vom gewöhnlichen Begräbnis abgehoben werden.

Die Versenkung des Sarges zur Verbrennung erfolge erst nach Abschluß der kirchlichen Feier; zwar widerspricht dies dem Grundsatz, materielle Handlung und Liturgie nicht zu trennen, ist hier jedoch nötig, um die Zurückhaltung der Kirche gegenüber der Feuerbestattung zum Ausdruck zu bringen⁶⁶. Gerade an dem automatischen und inszenierten, womöglich von sentimentaler Orgelmusik begleiteten Untertauchen des Sarges, das mit einer durch die Brüder besorgten Grablegung wenig mehr gemein hat, wird die Problematik der Kremation deutlich.

Ist eine Feier zur Urnenbeisetzung vorzusehen⁶⁷? Gelegentlich mag der Pfarrer um Begleitung der Angehörigen zu einer solchen Beisetzung gebeten werden und wird dann diesen seelsorgerlichen Dienst gerne tun, dabei natürlich aus der Heiligen Schrift lesen und beten⁶⁸. Die eigentliche kirchliche Bestattungsfeier findet jedoch ihren Abschluß unmittelbar nach dem Leichengeleite durch die Gemeinde und soll nicht unnötig ausgedehnt werden.

⁶⁴ Der Sarg mit Umbau und Blumenschmuck dürfte nicht den Platz einnehmen, der in einem Gotteshaus gewöhnlich dem Tisch des Herrn gehört. Entsprechende Probleme stellen sich jedoch auch in Abdankungshallen von Friedhöfen, die nicht zu einem Krematorium gehören. Siehe zur Sache 246.

⁶⁵ Siehe 214 Anm. 15.

⁶⁶ Diese Forderung wird allgemein erhoben, siehe etwa Luth. Agende 3, 151. Zum Problem vgl. 154 Anm. 20.

⁶⁷ W. Lotz, Begräbnisagende 35: „Ist eine Feier zur Einäscherung gehalten worden, so wird die Urne im allgemeinen ohne kirchliche Mitwirkung beigesetzt.“ Die Aargauer und Zürcher Taschenagende 136 ff. enthält ein „Formular für Urnenbeisetzung“ mit dem Vermerk unter dem Titel: „Wo sie üblich ist und nur auf besondern Wunsch.“ Allerdings etwas vage Kriterien.

Anders ist die Situation, wenn vor der Einäscherung keine kirchliche Feier stattfinden konnte.

⁶⁸ So sieht die Luth. Agende 3, 151 vor.

Den Ausführungen über die Kremation, die gewollt radikale und beschleunigte Zerstörung des Leichnams, sei mindestens der Vermerk beigefügt, daß wir die künstliche Erhaltung des Leichnams durch die Mumifizierung ebenso ablehnen würden. In Amerika wird diese in großem Stil und mit viel Kostenaufwand praktiziert, bestimmt wird die Mode über kurz oder lang auch bei uns Einzug halten⁶⁰. Damit droht aber ein ungeistlicher Kult mit dem natürlichen Leib, der der Verweslichkeit unterworfen ist (1. Mos. 3, 19; 1. Kor. 15, 35 ff.).

3. Die Feier im Gotteshaus

a. Der Sinn der Feier, ihre Ordnung, Gebete und Lieder

Man könnte, insbesondere von der abendländischen Geschichte des Begräbnisses her, die Frage aufwerfen, ob eine Feier im Gotteshaus wirklich dazugehöre; diese Frage wird sich nochmals und dringlicher in Bezug auf die Predigt stellen¹. Wir verstehen eine solche Feier als Versammlung der Gemeinde Jesu Christi, um den Eingang eines unserer Brüder in den Frieden und die Ruhe Gottes zu begehen — sicher in Furcht und Zittern angesichts des strengen Gerichtes Gottes, vor dem kein Sünder zu bestehen vermag, aber bestimmt auch und noch mehr in fröhlicher Zuversicht auf seine Barmherzigkeit gegenüber diesem wie jedem Getauften um des Heilandes Jesu Christi willen. So soll der Gottesdienst österlichen Charakter tragen und von einer ernsten Freude erfüllt und gehalten sein². Die Versammlung im Gotteshaus ist zudem eine Stunde, die der Tröstung und Festigung der zurückbleibenden Glieder der Kirche Jesu Christi dient, auf daß sie „nicht trauern wie die übrigen, die keine Hoffnung haben“ (1. Thess. 4, 13) und ihren Weg zu dem von Gott seinem Volk gesteckten Ziel in kühner Ent-

⁶⁰ Bei der Behandlung des Leichnams Jesu nach der Sitte der Juden (Mark. 16, 1; Joh. 19, 40) handelte es sich nicht um eine eigentliche Einbalsamierung mit dem Zweck, den Körper zu erhalten, sondern einfach um Liebes- und Ehrenzeichen; darüber Strack-Billerbeck, Kommentar NT 2, 53. Zur Einbalsamierung von Leichen in der alten Kirche vgl. 120.

¹ Vgl. 163; 167 ff. sowie 249 ff.

² F. Louvel, *Thèmes bibliques* 47 sagt: „La mort, toute morte, fût-ce celle des saints, fût-ce celle du Christ, est l'affrontement de la misère humaine avec la sainteté de Dieu. — Et s'il est vrai qu'il y a une célébration de la mort du chrétien, c'est parce que, en dépit de la rigueur du jugement de Dieu sur le monde, les baptisés sont sauvés, grâce à la Pâque du Christ.“ Vgl. dazu 157 Anm. 29.

Die Konstitution *De sacra Liturgia* 81 des zweiten Vatikanischen Konzils fordert an erster Stelle: „Ritus exsequiarum paschalem mortis christianae indolem manifestius exprimat . . .“ Vgl. 174 f. Anm. 48.

geschlossenheit weiterzugehen gerüstet seien³. Das bedingt eine deutlich eschatologische Ausrichtung und läßt die Feier ausmünden in die Bitte um Vollendung aller Dinge durch den Herrn: „Komm, Herr Jesus!“ (Off. 22, 20). Wie in jedem Gottesdienst werden hier Gottes Heilsgabe von der Kirche empfangen und dem Herrn Dankopfer dargebracht⁴.

Die geordnete liturgische Gestalt der Feier im Gotteshaus wie überhaupt des ganzen Begräbnisses bedeutet, nicht zuletzt für den Pfarrer, eine entscheidende Hilfe⁵. Der Zelebrant wird dadurch von der ihn überfordernden Pflicht befreit, solche Gestaltung selber und womöglich jedesmal neu schaffen zu müssen; er ist ebenso, wenn nicht davor bewahrt, so doch gewarnt, aus der Feier der Gemeinde den Ausdruck seiner geistlichen oder menschlichen Persönlichkeit oder jedenfalls seine Sache zu machen. Sei er ein mit den Schwierigkeiten des Anfängers ringender junger Mann, sei er älter und damit der Versuchung der Routine und persönlichen Eigenwilligkeiten ausgesetzt, immer wird ihm die Zucht liturgischer Ordnung heilsam sein. Der ganzen Gemeinde hilft das feste liturgische Formular realisieren, daß hier der Gottesdienst der Kirche gefeiert wird und nicht eine Veranstaltung stattfindet, die von Zufälligkeiten oder persönlichen Voraussetzungen abhängig ist⁶. Daneben bildet die liturgische Ordnung einen nicht zu unterschätzenden Schutz gegen das Abgleiten des Gottesdienstes in falsche Lehre oder auch in Banalität und Geschmacklosigkeit — wozu das Formular freilich immer neuer Überprüfung bedarf⁷.

³ Siehe darüber O. Dietz, Begräbnisliturgie 8; 31 ff. Er entwickelt die These: (8) „Die kirchliche Begräbnisliturgie vermag der seelsorgerlich-volkmissionarischen Ausrüstung der Gemeindeglieder im allgemeinen wie der Kranken, Sterbenden und Hinterbliebenen im besonderen wertvolle Dienste zu leisten: a) im Sinne der Belehrung . . . b) im Sinne der Berufung . . . c) im Sinne der Tröstung . . . d) im Sinne der Festigung . . .“

⁴ Siehe dazu die grundlegenden Ausführungen von P. Brunner, Gottesdienst 181 ff. Er sagt: (192) „Die Unterscheidung Melancthons von Sakrament und Opfer im Gebiet der Zeremonien enthüllt uns die eigentümliche zwiefältige Struktur dessen, was unter den äußeren feststellbaren Handlungen des Gottesdienstes in verborgener, nämlich pneumatischer Weise geschieht: Gott übermitteln uns die Gabe seines Heiles („Deus nobis exhibet“), wir bringen Gott in Gebet, Bekenntnis und Lob Dankopfer dar („nos Deo reddimus“). In Anlehnung an Melancthons Terminologie hat man diese beiden Seiten des Gottesdienstes die sakramentale und die sakrifizielle genannt.“ Brunner bezieht sich auf die Apologie der *Confessio Augustana* 24, 16 ff. (Luth. Bekenntnisschriften 353 ff.).

⁵ Für die dogmatische Begründung der Gestalt des Gottesdienstes verweisen wir auf P. Brunner, Gottesdienst 268 ff. Im folgenden haben wir uns bes. auch mit M. Mezger, Amtshandlungen I, 91 ff. auseinandergesetzt.

⁶ J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 46.

⁷ H. Maser, Bestattung 22: „Die Begräbnisliturgie ist um dieser normierenden Aufgabe willen steter theologischer Kontrolle zu unterwerfen, damit

Um dem allem zu dienen, ist eine allzugroße Variabilität der Gebete und Lieder zu vermeiden; es ist ein mit Entschiedenheit abzulehnender, freilich weitverbreiteter neuerer protestantischer Irrtum, für das liturgische Formular eine möglichst große Zahl von auswechselbaren Stücken vorzusehen. Damit findet eine Angleichung der festformulierten Teile an die freie Verkündigung statt, die der ersteren spezifische Funktion im Gottesdienst verkennt. Die Gemeinde muß mitbeten können und darf darum nicht mit immer neuen Texten konfrontiert werden⁸. Soll hingegen das Formular des Begräbnisgottesdienstes auf die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres Rücksicht nehmen? So wird eine deutliche Verbindung zwischen dem Kasualgottesdienst und dem ordentlichen Gemeindegottesdienst geschaffen und außerdem der Einordnung des Erlebnisses einer einzelnen Familie in die Gesamtheit der Heilsgeschichte gedient. Freilich sind die diesbezüglichen Möglichkeiten eher bescheiden und beschränken sich meist auf den Rand des liturgischen Formulars⁹.

Die liturgische Ordnung kann nicht nur Hilfe, sondern unter Umständen ebenfalls eine Gefahr darstellen — vor allem, wenn ihr Dienst-

sie den Glauben der Christenheit klar und unmißverständlich zur Sprache bringe. Überblickt man die Formulare der protestantischen Agenden, die im Laufe der Jahrhunderte entstanden sind, so sind in ihnen die Entwicklungen und Verwicklungen der Theologiegeschichte deutlich zu erkennen. Wandlungen im Verständnis von Tod und Auferstehung und vom Wesen der christlichen Bestattung schlagen sich über kurz oder lang in den liturgischen Ordnungen nieder. Sind sie einmal in die Agenden eingedrungen, haben sie ein ausgeprägtes Beharrungsvermögen.“

⁸ J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 46; W. Lotz, *Begräbnisagende* 9.

⁹ W. Lotz, *Begräbnisagende* ist bei der Gestaltung in besonderer Weise auf das Kirchenjahr aufmerksam gewesen.

B. Jordahn, *Begräbnis* 42 wendet sich entschieden gegen die Berücksichtigung des *De tempore*: „Der von uns geltend gemachte Hinweis auf den Toten selbst, der zum Begräbnis unumgänglich notwendig ist, scheint der größte Einwand dagegen zu sein. Beim Begräbnis steht die Kirche faktisch an der Grenze alles Irdischen. Hier hört damit alles Zeitliche auf. Das liegt schon in dem Zeugnis von der Auferstehung beschlossen, die uns auf eine Zeit hinweist, die nicht mehr Zeit in unserm Sinne ist. Was also hier bezeugt wird, das geht durch alles, was das Kirchenjahr betrifft, hindurch. Man könnte einwenden, daß hier auch die Grenze der Predigt ist. Gewiß, aber das Begräbnis gilt ja auch den Lebenden . . . und die Predigt gilt den Lebenden. Hier wird daher auch das *De tempore* zu Wort kommen.“ Abgesehen von der problematischen Trennung zwischen der Predigt und der übrigen Liturgie, wäre dazu zu sagen, daß Jordahns Argument eigentlich auf jede Feier des Auferstehungsgeheimnisses, also auf jeden Sonntagsgottesdienst angewendet werden müßte. Doch nun hat sich gerade von Ostern her das Kirchenjahr gebildet (ein doch nicht einfach negativ zu beurteilender Vorgang). Wir bleiben auch mit unserer Begräbnisfeier eindeutig *diesseits* der „Grenze alles Irdischen“.

charakter aus dem Auge verloren und damit den jeder Ordnung innewohnenden Tendenzen zur Selbstherrlichkeit freier Lauf gelassen wird. Man bleibe darum stets der Vorläufigkeit aller gottesdienstlichen Ordnung eingedenk¹⁰. Vielleicht ist es in Anbetracht dessen heilsam, sich eine gewisse Beschränkung aufzuerlegen und sich der Einfachheit in der Form zu verpflichten¹¹; allerdings darf Einfachheit nicht mit Dürftigkeit oder Ungeschicklichkeit in der Gestaltung verwechselt werden. Auch meinen wir nicht, wir würden in dieser Zeit irgendeinmal und irgendwo einen Stand erreichen, in dem wir plötzlich der Hilfe der Ordnung entbehren oder ihr gegenüber eine „höhere“ Freiheit geltend machen könnten. Hüten wir uns vor einer *Theologia gloriae* auch an diesem Punkt!¹²

¹⁰ M. Mezger, *Amtshandlungen* 1, 105: „Es kann nicht anders sein, als daß das Evangelium, so sehr es ins Fleisch will, beständig das Fleisch richtet; so sehr es Gestalt und Ordnung braucht, beständig beide aufhebt und durchbricht. Denn Form ist Sein, Wort ist Werden; Gestalt ist Beharrung, Offenbarung ist Bewegung.“

Mit Gewinn liest man zu den hier auftauchenden Fragen P. Tillich, *Protestantische Gestaltung* (Werke 7, 54 ff.). Er meint: (67) „Der Kultus verwendet besondere Formen, in denen sich die Gestalt der Gnade ausdrückt. Aber gemäß dem protestantischen Prinzip stellen diese Formen durch ihre Schönheit und geheiligte Tradition Versuchungen dar, die Gnade mit irgendeinem besonderen Ausdruck der Gnade in eins zu setzen. Deshalb ist ein Korrektiv nötig, das aus den Prinzipien protestantischer Gestaltung abgeleitet werden muß. Profane Autonomie und Forderung der Gegenwartigkeit sind die Prinzipien, die hier vor allem wichtig sind.“ Im vorhergehenden hatte Tillich vier Prinzipien protestantischer Gestaltung entwickelt: (62 ff.) „Protestantische Gestaltung ist eine Gestaltung, in der die ausdrücklich religiösen Formen bezogen sind auf eine sie in Frage stellende Profanität. — In jeder protestantischen Gestalt muß das ewige Element in bezug auf die gegenwärtige Situation zum Ausdruck kommen. — Protestantische Gestaltung ist Gestaltung auf dem Boden der Wirklichkeit der Gnade und in der Form des Wagnisses. — In jeder protestantischen Gestalt muß die Haltung des gläubigen Realismus zum Ausdruck kommen.“

¹¹ M. Mezger, *Amtshandlungen* 1, 104: „Reiche Form kann Möglichkeiten reichlicher und vielgestaltiger Verkündigung aufweisen; ob sie aktuell werden, steht dahin. Schlichte Form ist als solche noch keine rechte; wer weiß, ob in ihr das Evangelium Wohnung machen wird? Aber da schlichte Form weniger Gestaltungselemente aufweist, so hat sie wahrscheinlich auch weniger Wucherungs- und Depravierungsgefahr.“ Mezger, a.a.O. 105 f. meint, die Reformation habe verstanden, „Formen autoritären Charakters“ von solchen „dienenden Charakters“ zu unterscheiden, und er bemerkt: „. . . es gibt innewohnende Tendenzen, für die man ein Gefühl haben muß.“

¹² Wir können M. Mezger, *Amtshandlungen* 1, 111 nicht uneingeschränkt zustimmen, wenn er erklärt: „Das Gefälle solcher (scil. prinzipieller evangelischer) Liturgik und ihres Redens von der Form geht also nicht dahin, daß um der Sache willen auf die Gestaltung das größte Gewicht zu legen“ (H. Asmussen, *Die Lehre vom Gottesdienst*, München 1937, 109) wäre, sondern

Sicher kann eine bestimmte gottesdienstliche Ordnung niemals unbedingte Verbindlichkeit beanspruchen. Das heißt jedoch nicht, daß wir uns der gegebenen und vielleicht in der Vergangenheit erprobten und bewährten Ordnung nicht einzufügen brauchen. Es wird vielmehr um der Einheit der Kirche willen immer wieder Unterordnung gerade in Fragen der gottesdienstlichen Form geben müssen, für den Kasual- so gut wie für den Sonntagsgottesdienst¹³ – selbst, wenn die gottesdienstliche Form wächst und nicht einfach diktiert werden kann¹⁴, selbst wenn die Einheit nicht eine solche in den „Zeremonien“ und also keine Gleichförmigkeit zu sein braucht. Doch ist eine gewisse einheitliche Ordnung Zeichen innerer Einheit und Ausdruck pastoraler Verant-

im Gegenteil dahin, daß diese Probleme der Form gleichsam ‚schwinden mit den geistlichen Fortschritten des Menschen. Je geistlicher, desto weniger werkeifrig, auch im Rituellen und Liturgischen‘ (W. Jetter, *Die Taufe beim jungen Luther*, Tübingen 1954, 295 Anm. 2).“ Was soll man von solchem Reden über die „geistlichen Fortschritte“ halten?

Es dürfte wichtig und hilfreich sein, hier die Stellung Luthers zu bedenken. Siehe V. Vajta, *Gottesdienst* 316 ff. zum Problem „Glaube (Freiheit) und Liebe (Ordnung) im Gottesdienst“ nach Luthers Theologie. Vajta sagt: (321 f.) „Die Freiheit von den kirchlichen Zeremonien war für Luther eine Freiheit im Gewissen, wo nur Christus und seine Gerechtigkeit herrschen und keine menschlichen Werke stören sollten. Eine solche Freiheit war also nicht ein Verhalten, bei dem keine Zeremonien vorkommen durften. Es liegt Luther viel daran, zu betonen, daß die Freiheit sich auf den inneren Menschen vor Gott bezieht. Dagegen ist der äußere Mensch, der sein Leben vor Menschen lebt, in vielerlei Werken tätig.“ Entscheidend steht für Luther hierbei die Nächstenliebe im Spiel: (324) „Zwar ist der Mensch des Glaubens frei von einer bestimmten und festen Gottesdienstordnung, denn er übt seinen Gottesdienst im Geist, aber er unterwirft sich äußeren Ordnungen, erstens weil er selbst kein ‚fertiger‘ Christ ist, sondern im Glauben geübt werden muß, zweitens um seines Nächsten willen, dem zu demselben Glauben geholfen werden soll.“ Von der Rechtfertigungslehre her ergibt sich: (326) „Der innere Mensch, wie er (als Kbnig) sein Leben im Glauben vor Gott lebt, ist derjenige, der (als Priester) hinausgeht und als äußerer Mensch verschiedene gottesdienstliche Zeremonien braucht.“

¹³ Vaticanum II, *De sacra Liturgia* 22, l. 3 bestimmt: „Sacrae Liturgiae moderatio ab Ecclesiae auctoritate unice pendet . . . Quapropter nemo omnino alius, etiamsi sit sacerdos, quidquam proprio marte in Liturgia addat, demat, aut mutet.“ Das zu betonen besteht wohl in der römisch-katholischen Kirche der Gegenwart besonderer Anlaß, doch hat diese Ordnung auch ihre grundsätzliche und allgemeine Berechtigung.

¹⁴ M. Mezger, *Amtshandlungen* 1, 107 gibt uns „zu bedenken, daß in den Problemen gottesdienstlicher und kasualer Form grundsätzlich die Ortsgemeinde nicht eingebeinet werden darf in die Landeskirche. Organische, lebensfähige Form entwickelt sich von ‚unten‘, nicht von ‚oben‘. Und selbst wenn der Vorgang, wie gottesdienstliche Formen verändert oder erneuert werden, von ‚obenher‘ ausgelöst oder gelenkt wird, so wird doch im Rücklauf die Gemeinde als mitbestimmende, ja entscheidende Instanz sich bemerkbar machen, indem sie neuen Ordnungen bei sich Heimatrecht gibt oder nicht.“

wortung¹⁵. So seien denn die hier und in andern Abschnitten gemachten Anregungen zur liturgischen Gestaltung keinesfalls als Einladung zu neuen „Privatexperimenten“ verstanden, sondern als Beitrag zur Reform des Gottesdienstes der Kirche als solcher. Und wir wollen die Relativität auch *dieser* Anregungen nicht übersehen.

Die sprachliche Gestalt der Liturgie und ihre Begriffswelt geben in unserer Zeit vielleicht mehr denn je zuvor zu großen und beunruhigenden Fragen Anlaß; diese Feststellung bezieht sich natürlich nicht nur auf den jetzt zu behandelnden Abschnitt, sondern auf die Sterbe- und Totenliturgie in all ihren Teilen und überhaupt auf den ganzen Gottesdienst. Die Kirche steht in einer doppelten Verantwortung: einerseits gilt es, für den Menschen dieser Zeit die Voraussetzungen zu einem Gottesdienst zu schaffen, den er verstehen und mitvollziehen, in dem er von seinem konkreten Leben, von seinem alltäglichen Reden und Denken her den Einstieg finden, in dem er selber leben und so vom Evangelium sich anreden lassen kann; andererseits ist eine Botschaft zu vermitteln und von Realitäten zu reden, die von Gott zu uns kommen und sich – um der Gefahr der verfälschenden Angleichung zu entgehen – dem Zugriff *dieser* Welt auf dem Umweg der Sprache nicht ausliefern dürfen. Zudem steht uns in aller christlichen Freiheit nicht einfach „freie Verfügung“ über das überkommene Glaubensgut zu, selbst nicht in seinem äußern Ausdruck. So werden wir die traditionellen Formulierungen nicht unbedenken übernehmen und sie in seelsorgerlicher Verantwortung stets neuer Kritik unterziehen, den Versuchungen bloßer Neuerungssucht jedoch ebenso entschieden Widerstand zu leisten wissen¹⁶. Darf nicht im übrigen den Gemeindegliedern, die

¹⁵ Im Blick auf die großen Bevölkerungsbewegungen unserer Zeit scheint eine mindestens relative Einheitlichkeit in einem nicht zu kleinen Gebiet wünschenswert zu sein, selbst wenn M. Mezger, Amtshandlungen 1, 107 die Meinung vertritt: „. . . daß regionale Veränderungen und politische Verschmelzungen nicht unbedingt und unmittelbar von kirchlicher Relevanz zu sein brauchen.“

¹⁶ M. Mezger, Amtshandlungen 1, 62 f. redet von der „Selbstbefreiung des Wortes aus allen Bindungen vorgegebener Gestalt“. Er fordert „Tuchfühlung“ zwischen Volkssprache und „Kultsprache“ mit der Begründung: „. . . damit die ‚Kultsprache‘ sich nicht abkapsle oder gar ans Zeitungsdeutsch ausliefere; vor allem aber: damit die Verkündigung freien Zutritt habe zu den Agenden. Die Verkündigung kommt und redet; sie schwebt nicht und rezitiert.“

Die Zürcher Gottesdienstordnung 12 sagt in ihrem Vorwort: „. . . (es) handelt sich . . . darum, für das Beten der Kirche eine vertraute Sprache zu finden. . . . Die Liturgie soll dem heutigen Menschen verständlich sein. . . . Die Liturgie darf nicht den Gottesdienst in den Schleier eines Geheimnisses hüllen. Sie soll keine mystische Atmosphäre schaffen. Sie darf nicht

sich für Beruf und Freizeit in so manche hermetische Sprach- und Begriffswelt einzuleben bereit sind, ruhig auch auf dem Gebiet des geistlichen Lebens etwas zugetraut und zugemutet werden — vorausgesetzt, die Pfarrer seien bereit, die damit gegebene katechetische Aufgabe ernst zu nehmen?

In diesem Zusammenhang ist ein Wort über die vielen Bildausdrücke biblischer Herkunft zu sagen, die gerade in der Sterbe- und Totenliturgie eine wichtige Rolle spielen¹⁷, wie etwa das „Paradies“. Der Begriff wird von der Septuaginta in 1. Mose 2 und 3 für das hebräische Wort Garten verwendet; bei den Propheten ist vom Garten Gottes als von einem eschatologischen Ort die Rede (Jes. 51, 3; Ez. 47, 1 ff.¹⁸), und Paulus braucht das Wort Paradies im Zusammenhang mit einer Entrückung (2. Kor. 12, 3 f.). Vor allem redet Jesus am Kreuz von der Messiasgemeinschaft nach dem Tod im Paradies (Luk. 23, 42 f.)¹⁹. Neben das Paradies gehört der scheinbar ganz andere, in Wirklichkeit jedoch komplementäre Begriff der heiligen Stadt (Off. 21 f.)²⁰. Auch das Bild vom Schoße Abrahams wurde von Jesus verwendet (Luk. 16, 22 ff.; vgl. Mat. 8, 11); in unserer Gebetsprache weniger gebräuchlich,

einen sakralen Bereich von der profanen Welt abgrenzen. Vielmehr soll sie dazu dienen, den Gottesdienst in der Welt der Gegenwart zu verankern. Sie soll dem heutigen Menschen als Christen die Möglichkeit geben, in seiner Weise, in seiner Sprache und angesichts der Aufgabe, die ihm sein Leben, sein Beruf und seine Epoche stellen, zu Gott zu beten, ihm mit Dank und Lob sich zu nahen, die biblische Weisung zu vernehmen und sich des Trostes zu versichern, der in der Zugehörigkeit zu Jesus Christus liegt.“ Bei näherem Zusehen wird freilich an den ersten Sätzen des Abschnittes deutlich, welche Mißverständnisse, ja Versuchungen sich hinter diesem — recht verstanden sicher legitimen — Programm verstecken könnten.

H. Maser, Bestattung 21 erfaßt das Problem richtig, wenn er sagt: „Die rechte Gestaltung der Sprache bildet heute ein allen Konfessionen und Sprachbereichen gemeinsames liturgisches Problem. Es gilt, eine Sprachform zwischen archaischer Erstarrung und verwaschener Modernität zu finden und die biblische Botschaft ohne Substanzverlust so zu formulieren, daß sie auch als biblische Lesung dem Gemeindeglied ohne zusätzlichen Kommentar verständlich wird.“

Vgl. zu diesen Fragen ebenfalls unsere Ausführungen über die Predigtprache, 259 f. Anm. 37 f.

¹⁷ Siehe dazu die Studie von F. Louvel, *Thèmes bibliques und die einschlägigen Art. in ThW* 1, 72 ff. 111 f. 352 f.; 3, 629 f. 825 f.; 5, 763 ff.; 6, 530 ff.

¹⁸ Siehe auch Ez. 28, 11 ff.; 31, 1 ff. und Off. 2, 7; 22, 1 ff., wo auf die Prophetie von Ez. 47 zurückgegriffen wird.

¹⁹ F. Louvel, *Thèmes bibliques* 36: „Etre avec le Christ, non pas comme un mort à côté d'un mort, mais comme un vivant avec un vivant, voilà le Paradis.“ Louvel, a.a.O. 35 Anm. 13 erinnert an die Darstellungen auf altchristlichen Baptisterien — Bäume und vier Wasserläufe — die daran erinnern, daß der Christ durch seine Taufe das Paradies wiederfindet.

²⁰ Siehe darüber auch Ch. Brütsch, *Apocalypse* 349 ff.

ist es doch sehr traditionell: Abraham, der Freund Gottes, empfängt die Gäste im Hause des Herrn²¹. Man denke weiter an den Chor der Engel und die Schar der vor dem Throne Gottes dienenden Heiligen (Off. 7, 9 ff.)²². Dann ist die freilich stark säkularisierte und unter Umständen heidnisch mißzuverstehende Vorstellung von der ewigen Ruhe zu erwähnen; sie ist dem 4. Esrabuch (2, 24, 34) geläufig²³. Gott gibt dem auserwählten Volk Anteil an seiner eigenen Ruhe (Ps. 95, 11; Hebr. 4, 1 ff.)²⁴. Die Rede vom ewigen Licht stammt ebenfalls aus dem vierten Esrabuch (2, 35), ist jedoch vom gesamtbiblischen Zeugnis her gefüllt.

Die Bildsprache ist eine entscheidende Hilfe zum tatsächlichen Feiern und Leben der Heilsgeschichte für alle, vorab die einfachen Glieder der Kirche, doch, wer weiß, für die andern erst recht. Wir brauchen uns nicht an eine Lehre oder Idee zu halten. Allerdings soll die Zeichenhaftigkeit dieser Rede nicht vergessen werden — die Bilder sind nicht die Realität

²¹ F. Louvel, *Thèmes bibliques* 38 ff. verweist auf all das, woran der Name Abraham zu erinnern vermag. In Zusammenhang mit 1. Mos. 23 sagt er: (39) „... la possession de la Terre promise commence avec un tombeau, comme l'Eglise naît du tombeau du Christ.“

²² Wir verweisen auf die Antiphonen „Subvenite, sancti Dei“ und „In Paradisum; Chorus angelorum;“ vgl. 96 Anm. 29, 167 f. Anm. 11.

Siehe dazu Ch. Brütisch, *Apocalypse* 142 ff. und die Angelologie von K. Barth, *Dogmatik* 3, 3, 426 ff., in der er folgende These entwickelt: (426) „Gottes Handeln in Jesus Christus und also seine Herrschaft über sein Geschöpf heißt darum das ‚Reich der Himmel‘, weil es zuerst und vor allem die obere Welt für sich in Anspruch nimmt. Aus ihr erwählt und entsendet Gott seine Botschafter, die Engel, die der Offenbarung und dem Geschehen seines Willens auf Erden als objektive und authentische Zeugen vorangehen, die es als treue und mächtige Diener Gottes und des Menschen begleiten, die den ihm widerstehenden Gestalten und Mächten des Chaos gegenüber überlegene Wache halten.“ Seit langem der erste umfassende evangelische Versuch, über die Bedeutung der Engel nachzudenken.

²³ „Esra“ wendet sich mit Gottes Verheißungen — darunter die Auferstehung der Toten (2, 15 ff.) — zunächst an Israel und richtet ihm aus: „Pausa et quiesce, populus meus, quia veniet requis tua“ (2, 24). Dann sagt er zu den Helden: „Expectate pastorem vestrum, requiem aeternitatis dabit vobis, quoniam in proximo est ille, qui in fine saeculi adveniet. Parati estote ad praemia regni, quia lux perpetua lucebit vobis per aeternitatem temporis“ (2, 34 f.).

Die von der Vulgata als Kapitel 1 f. zur jüdischen Apokalypse des 4. Esrabuches gezählte christliche Schrift, mit der wir es hier zu tun haben, wird anderswo als 5. Esrabuch selbständig aufgeführt.

²⁴ Siehe auch 2. Mos. 33, 14; 5. Mos. 12, 9 f.; 25, 19; Jos. 1, 13 ff.; 21, 44 sowie 1. Mos. 2, 2 f.; 2. Mos. 20, 8 ff.; zudem Mat. 11, 29.

Sehr schön sagt O. Bauernfeind in ThW 3, 630: „Die Bewegung, aus der das Leben der Kreatur in den Schöpfungstagen hervorging, soll in die heilige Ruhe des Schöpfers, in den siebenten Tag einmünden; dessen wartet Gottes Volk.“

selber, sondern bezeugen das Unaussprechbare und weisen auf das Un-schaubare²⁵. Seien wir auch auf der Hut, damit nicht eine wirklichkeitsfremde und undurchsichtige Welt der Frömmigkeit zu schaffen oder künstlich zu erhalten.

*

Zum Eingang der Feier im Gotteshaus wird nach verbreiteter evangelischer Übung ein biblisches Votum gesprochen, öfters verbunden mit dem Friedensgruß oder einer kurzen Anrufung (Invocatio); das Votum kann je nach dem Kasus oder der Kirchenjahreszeit gewechselt werden. Der Friedensgruß ist freilich nur sinnvoll, wenn für die Gesamtheit der Gemeinde das Begräbnis erst hier eröffnet wird. Nicht angezeigt scheint, eingangs in einer Formel zu sagen, wir seien versammelt, nachdem N. N. abgerufen worden ist²⁶; hat die Grablegung bereits zuvor stattgefunden, ist der Hinweis überflüssig, doch auch sonst könnte man seine Nützlichkeit in Frage stellen: daß N. N. gestorben ist, wissen alle; ob die Gemeinde wirklich zuhört, wenn mit der Feststellung eine Erklärung über Sinn und Inhalt dessen, was nun geschehen soll, verbunden wird? Man beginne lieber mit der Feier selber.

Wäre nicht dem Eingangsvotum eine ausgedehntere Invocatio vorzuziehen? Wenn das praktisch möglich ist, kann ihr responsoriale Form gegeben werden. Es kommen dafür Psalmverse in Frage²⁷. Schön wäre ebenfalls, wenn hier das alte Responsorium „Subvenite, sancti Dei“ in seiner traditionellen Form oder als Lied in einer neuen Fassung Platz fände²⁸. Wir stehen im Gotteshaus, das Zeichen des Himmelreiches ist,

²⁵ F. Louvel, *Thèmes bibliques* 48: „... ces thèmes qui s'enchevêtrent, se compénètrent et s'harmonisent ne font qu'accompagner le mystère que l'on célèbre. Ce mystère est celui de la Pâque du Seigneur étendue à l'humanité rachetée. . . . Et c'est précisément parce que l'issue de ce mystère nous est cachée que, pour nous la faire entrevoir, reprenant les comparaisons de l'Écriture, l'Église nous parle le langage des images.“

²⁶ Siehe die Eingangsformeln der Aargauer Liturgie 2, 185 f. Nach der Liturgie vaudoise 466 erklärt der Pfarrer: „Mes frères, nous sommes assemblés pour rendre les derniers devoirs à notre frère N. N. et nous préparer nous-mêmes à la mort et au jugement.“

Entsprechende Monitionen werden auf römisch-katholischer Seite vorgeschlagen; siehe die kleine Schrift aus der Diözese Lille, *Funérailles* 19; 23 ff. und Centre de Pastorale Liturgique, *Mort chrétienne* 66 f.; 73. Hier (66 f.) ist zudem für „certains cas, lorsqu'il paraît difficile d'obtenir le recueillement de l'assemblée“ eine kurze Katechese vorgesehen.

²⁷ Luth. Agende 3, 131 hat neben dem Eingang mit einem Votum als Variante eine Invocatio, die aus Ps. 27, 7; 70, 2 besteht und vom Kyrie gefolgt wird; das Ganze ist im Wechsel von Liturg und Gemeinde zu singen.

Über die Verwendung des Kyrie in verschiedenen Ordnungen siehe B. Jordahn, *Begräbnis* 51.

²⁸ Vgl. 96 Anm. 29 und 173.

in der Hoffnung, unser Bruder gehe zur ewigen Freude ein. Wo der Sarg in der Gemeindeversammlung zugegen ist, bekommt das „Subvenite“ seinen vollen Klang. Der für die ganze Feier entscheidende Ton ernster, aber zuversichtlicher Freude wird damit angeschlagen. Vom Eingangspsaln soll andernorts die Rede sein.

Gewisse Ordnungen sehen bloß ein einziges Gebet am Schluß der Feier vor²⁹. Es hat aber wohl seinen guten Sinn, ein Kollektengebet bereits an den Anfang zu stellen — nur muß dasselbe wirklich die knappe Form einer Oration haben und allgemein ausgerichtet sein. Wir erheben im Eingangsgebet unsere Herzen im Glauben an die Auferstehung der Toten zu Gott³⁰. Hierzu eignen sich in besonderer Weise die herrlichen lutherischen Begräbniskollekten; vielleicht kann nicht immer die gleiche Oration verwendet werden, eine größere Auswahl empfiehlt sich jedoch nicht³¹. Ein Versikel und der übliche Gruß könnten das Gebet einleiten³².

Das zweite Gebet darf ruhig etwas länger sein und auf den Fall Bezug nehmen. Ob es ein freies Gebet sein wird? Ohne diese Möglichkeit grundsätzlich auszuschließen, ist doch auf die Gefahren und Versuchungen des freien Betens in dieser Stunde hinzuweisen³³; vielleicht käme eher als ein völlig freies und also aus der Eingebung des Augenblickes entstehendes Gebet ein zum voraus vom Pfarrer für den betreffenden Fall konzipiertes in Frage. Sicher wird es aber genügen und ist der Erbauung dienlicher, wenn die Möglichkeit und Freiheit wahrgenommen wird, in ein allgemeines Gebet gegebenenfalls die eine oder andere Einschaltung zu machen³⁴. Bevor zur Gestaltung des zweiten Gebetes

²⁹ Die Kirchenordnung der Kurpfalz von 1563 (Ref. Bekenntnisschriften 217 f.) sah ein einziges Gebet im Anschluß an die Vermahnung vor; vgl. 188.

Die Luth. Agende 3, 131 f. stellt an den Anfang der Feier wohl ein Psalmgebet, jedoch keine Oration; ebenso die Bestattungsagende EKU 10 f. und W. Lotz, Begräbnisagende 19.

³⁰ R. Paquier, Liturgique 204 sagt über das Eingangsgebet: „Une brève oraison . . . essentiellement destinée à élever les coeurs vers Dieu, au-dessus de l'ambiance lugubre de la mort, et à les préparer à écouter le message de la Parole.“ Siehe auch B. Jordahn, Begräbnis 52.

³¹ Siehe insbesondere die 187 f. Anm. 30 ff. zitierten Orationen.

³² B. Jordahn, Begräbnisordnung 10 hat dafür Ps. 39, 13 a („Höre mein Gebet, Herr, / Und vernimm mein Schreien!“), gefolgt von der Salutatio.

³³ W. Lotz, Begräbnisagende 9: „Wo im Anschluß an die Predigt ein freies Gebet üblich ist, mag man versuchen dieses Gebet auf den besonderen Fall bes. abzustimmen, ohne der Versuchung zu erliegen, im Gebet die Predigt noch einmal kurz zu wiederholen oder sich mit dem Gebet mehr an die Zuhörer als an Gott zu wenden.“

³⁴ Diese Möglichkeit wird von der Luth. Agende 3, 133 vorgesehen.

Die gleiche Agende hat — a.a.O. 172 ff. — Gebete mit auswechselbaren Stücken, die sich auf sehr weit umschriebene Fälle beziehen. W. Lotz, Be-

Näheres gesagt werden kann, muß über die Frage der Fürbitte für die Verstorbenen gehandelt werden.

Die biblische Grundlage für solches Gebet ist, wenn man ausdrückliche Hinweise darauf sucht, äußerst prekär. Wohl befürwortet und verteidigt das zweite Makkabäerbuch (12, 39 ff.) mit Nachdruck Gebet und Sühnopfer für die Verstorbenen zur Freisprechung von Sünde und beruft sich dazu auf den Glauben an die Auferstehung; in den kanonischen Schriften der Bibel ist von der Sache jedoch bloß im zweiten Timotheusbrief (1, 16 ff.) die Rede, wobei erst noch in Frage gestellt werden kann, ob Onesiphorus, für den der Apostel bittet, „daß er Barmherzigkeit finde von seiten des Herrn an jenem Tage“, im Augenblick dieses Gebetes tatsächlich verstorben war⁸⁵. Wir möchten das freilich annehmen und sind der Meinung, hier gerade vor einem Beispiel nüchternen, zurückhaltenden und doch glaubenstarken Gebetes für einen verstorbenen Bruder zu stehen, der im klaren Bewußtsein, daß allein Gott Richter ist, seiner Barmherzigkeit anbefohlen wird.

Über die Rechtfertigung der Fürbitte für einen Verstorbenen durch einzelne Schriftstellen hinaus begründet aber die durch die Todesgrenze nicht aufgehobene Gemeinschaft aller Heiligen im Warten auf die Vollendung des Heilswerkes Gottes das Gedächtnis der Heimgegangenen, insbesondere ihre Empfehlung in Gottes Hand bei Anlaß des Todes. Will man diese Gemeinschaft der Heiligen wirklich bekennen, muß sie auch liturgischen Ausdruck finden; eine Lehre ist in der Kirche nur lebendig, sofern sie in ihrem Gebet Heimatrecht hat⁸⁶.

Wir hoffen für uns und für alle Brüder auf das ewige Heil — auch wenn es keine Kriterien für die Tatsache der Erwählung gibt. Sollte

gräbnisagende 61 ff. bietet auch ein „Gebet mit einem Wechselstück nach dem Kirchenjahr“.

⁸⁵ Charakteristisch für die allgemeine Beurteilung der Stelle im evangelischen Raum sind die Äußerungen von H. Roux, *Épîtres pastorales* 122: „Faut-il avec les commentateurs catholiques supposer qu'Onésiphore était mort (puisque seule sa famille est mentionnée à part) et que ce texte offre un fondement à la pratique de la prière pour les morts? Une telle interprétation ne peut se justifier que par une certaine sollicitation du texte. Il est plus légitime de penser qu'en remettant Onésiphore à la miséricorde de Dieu, Paul ne fait que confirmer la parole de Jésus lui-même: ‚cela te sera rendu à la résurrection des justes‘ (Luc. 14, 14) . . ., sans qu'il soit nécessaire de penser qu'ainsi Paul imagine pouvoir par sa prière ‚orienter la décision finale‘ concernant son bienfaiteur!“ Der letzte Satz läßt erkennen, daß hier der biblische Text nicht ganz vorurteilslos interpretiert wird.

Vgl. die Auslegung von J. Jeremias, *Timotheus und Titus* 46, nach dessen Meinung Onesiphorus tatsächlich verstorben ist. Siehe auch 2. Tim. 4, 19.

⁸⁶ Siehe dazu R. Faquier, *Liturgique* 205 und bes. die umfassende Studie von P. Y. Emery, *Unité über die „Communion des saints et son expression dans la prière de l'Eglise“*.

nicht diese Hoffnung im Gebet Ausdruck finden³⁷? Und wird nicht, was zum persönlichen Gebet gehören darf, ebenfalls im Gemeindegebet angemessenen Raum bekommen? Die reformatorische Unterscheidung des privaten Gebetes, in dem die Fürbitte für einen Verstorbenen erlaubt sein könnte, und des öffentlichen Gebetes, von dem sie ausgeschlossen bleibt, ist schwer durchzuführen. Erst recht können wir nicht wie Calvin jedes Fürbittegebet für Verstorbene kategorisch ablehnen³⁸. Der Respekt vor dem Richteramt Gottes und vor der im Erdenleben gefallenen Entscheidung über das Heil, für die jeder sich zu verantworten hat (2. Kor. 5, 10) und die kein kirchliches Gebet nachträglich korrigieren kann, steht als sehr achtenswertes Motiv hinter der traditionellen evangelischen Zurückhaltung gegenüber dem Gebet für die Verstorbenen. Doch darf festgestellt werden, daß in diesem Punkt die Mißverständnisse heute weniger bedrohlich sind als im 16. Jahrhundert — und abgesehen davon gilt auch hier: *abusus non tollit usum*³⁹. Freilich wollen wir uns die Erkenntnisse und Erfahrungen der Reformation zunutze machen und uns vor aller Wucherung und Überbordung des Gebetes für die Toten in acht nehmen. Doch ist ohne Zweifel die demütige Fürbitte weit weniger gefährlich als die selbstverständliche und mehr selbstherrliche als gläubige Versetzung jedes Verstorbenen in den Stand der Seligkeit, die, wie in der Leichenrede, ebenfalls im Gebet geschehen könnte⁴⁰.

³⁷ Schief wird die Sache freilich, wenn man mit W. Lotz, Bestattung 9 argumentiert: „Wir kennen ja die Entscheidung nicht, die zeitlich geredet vielleicht schon gefallen ist, wir können also nicht aufhören zu wünschen, daß der Verstorbene selig sei und brauchen darum auch nicht aufhören darum zu bitten.“ Ähnlich Rietschel-Graff, Liturgik 761 f.

In entsprechenden Gedankengängen bewegten sich bereits Augustin und Luther mit seiner verklausulierten Gebetsformel, vgl. 161; 183 Anm. 15.

³⁸ Vgl. 183 Anm. 14.

³⁹ E. Ch. Achells, Prakt. Theologie 1, 525 verwendete nicht nur den Terminus „römisch“ in unerträglicher Weise, sondern beurteilte zudem die pastorale Lage falsch, wenn er — allerdings vor bereits mehr als einem halben Jahrhundert — meinte: „Das Volk wird mit der Fürbitte stets den Sinn verbinden, daß die Gnadenkräfte der Kirche auch in das jenseitige Leben hineinreichen, und das ist römischer Irrtum. So wenig die Fürbitte der frommen Liebe des einzelnen zu verwehren ist, so bestimmt hat die Kirche sie zu vermeiden, weil damit nur römische Vorstellungen genährt werden können.“

⁴⁰ Darauf machen Rietschel-Graff, Liturgik 782 f. aufmerksam, indem sie auf ein in manche Agende übergegangenes, in seiner Intention sicher richtiges, jedoch ebenso sicher oft mißbrauchtes Gebet aus W. Löhes Agende (Werke 7, 1, 468) verweisen: „Nun hast du uns durch den Tod unseres lieben Bruders in große Traurigkeit versenket; aber tröste uns wieder nach deiner Gnade und laß uns inniglich erkennen, daß deiner Gläubigen Todesfahrt mehr mit Frohlocken aufzunehmen als mit Tränen und Ächzen zu beklagen sei. Sie

So meinen wir, der verstorbene Bruder dürfe im Schlußgebet in einer kurzgefaßten Bitte der Barmherzigkeit Gottes anbefohlen werden. Die Ausdrucksweise des zweiten Timotheusbriefes wird richtungweisend sein; auch die altkirchliche Form behält ihre Gültigkeit: „Herr, gib ihm die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihm.“ Der Verstorbene mag dabei nochmals bei seinem Taufnamen genannt werden – auf die Gefahr hin, daß das hier oder dort sentimental mißverstanden wird, aber um des theologisch wichtigen Bezuges auf die Taufe willen⁴¹.

Neben die Fürbitte für den Verstorbenen gehört in das zweite Gebet natürlich die Fürbitte für die Zurückbleibenden und die in dieser Stunde Trauernden⁴². Darüber sei die Danksagung nicht vergessen, die sich auf das Menschliche und Christliche im zu Ende gegangenen Leben bezieht und ebenso auf das, was der Verstorbene den andern gewesen ist, und was sie durch ihn aus Gottes Hand empfangen haben⁴³.

Auch bei der Kasualhandlung betet die Kirche als ganze und stellt den einzelnen Fall in die Gesamtheit und Universalität ihrer Anliegen, ihrer Danksagung und Fürbitte, ihrer Anbetung und ihres Flehens um Vollendung von Gottes Heilsplan. Daraus ergibt sich nicht eine Mißachtung des einzelnen und seiner Anliegen, vielmehr wird er hineingenommen in die Gemeinschaft aller Heiligen und die ganze gnädige Geschichte Gottes mit dem auserwählten Volk – zu seiner eigenen Befreiung und Erbauung⁴⁴.

enden selig alles Elend und beginnen fröhlich ihre herrliche Ewigkeit. Wer wollte über den klagen und weinen, der aus dem Schiffbruch glücklich zum Ufer gekommen? . . . Wir trauern, wehklagen und jammern; er jauchzt und triumphiert im himmlischen Jerusalem. Wir tragen schwarze Trauerkleider: er ist mit sonnenhellen, weißen Kleidern angetan . . .“

Zum Problem vgl. 157 Anm. 29.

⁴¹ Vgl. 213 Anm. 12.

⁴² Sehr sinnvoll betet die Luth. Agende 3, 134: „Wir befehlen deiner Gnade, den du als nächsten aus unserer Mitte abrufen wirst. Bereite ihn und uns alle zu einem seligen Ende . . .“ Siehe auch W. Lotz, Begräbnisagende 63.

⁴³ In der Luth. Agende 3, 172 heißt es: „Wir danken dir für alle Barmherzigkeit und Treue, mit der du unsern entschlafenen Bruder auf seinem Erdenweg geleitet hast. Vor allem preisen wir dich dafür, daß du ihm in der Heiligen Taufe deine Gnade zugewandt und ihn durch dein Wort immer aufs neue in die Gemeinschaft deiner Kirche gerufen hast. (Wir danken dir auch für allen Segen, den du durch den Entschlafenen den Seinen hast zuteil werden lassen.)“ Vielleicht könnte für den letzten Satz eine noch etwas weitere Formulierung gefunden werden, damit er nicht in Klammern gesetzt werden muß.

⁴⁴ B. Jordahn, Begräbnis 31: „Im Altargebet der Kirche wird der Einzelne in die Gemeinde hineingestellt und da geschieht es, daß nun gerade die Vereinzelung aufgehoben wird. . . . Es liegt etwas Tröstliches für den Glaubenden darin, daß die Kirche betet, daß die Kirche also sein Leid mit hineinnimmt in ihr Handeln. Darum muß das, gerade um dieses Moment des Trostes willen, darin zum Ausdruck kommen, daß wirklich die Kirche betet.“

Im Blick darauf ist vielleicht die Verwendung des großen und allgemeinen Litaneigebetes in der Formulierung Luthers angezeigt⁴⁵. Andere Ektenien sind ebenso denkbar: der Zelebrant nennt die einzelnen Anliegen, die von der Gemeinde mit einem stets wiederkehrenden Gebetsruf — etwa „Herr, erbarme dich“ oder „Wir bitten dich, erhöhe uns“ — aufgenommen werden; eine zusammenfassende Oration steht am Schluß⁴⁶. Die einfach vom Pfarrer gesprochene Prosphonese ist eine weitere Möglichkeit; bei uns am häufigsten gebraucht, sollte sie jedoch keine Monopolstellung einnehmen, da sie ihre besonderen Schwierigkeiten hat⁴⁷. Man kann ebenfalls kurze, vielleicht den Psalmen zu entnehmende Bitten zu einer Reihe zusammenfügen — die *Preces* —, wobei die Möglichkeit zum wechselweisen Gebet von Pfarrer und Gemeinde besteht; auch hier gehört eine Oration an den Schluß. Warum nicht an die Form des diakonischen Gebetes denken, in dem verschiedene Male nacheinander Anliegen vom Diakon genannt und vom Zelebranten in einem Gebet vor Gott gebracht werden, das die Gemeinde mit „Amen“ beantwortet⁴⁸? Wichtig ist hier, daß Zeit zur Stille gelassen wird; dasselbe dürfte in andern Gebetsformen ebenso heilsam sein, vorausgesetzt, man erziehe die Gemeinde, die Stille in richtiger Weise zu füllen⁴⁹.

Leider ist das gesungene Lied aus unserem Begräbnisgottesdienst weitgehend verschwunden, nachdem doch dem Gesang in der altkirchlichen und nicht weniger in der reformatorischen Bestattung eine zentrale Stellung zukam⁵⁰. Mit Nachdruck ist zu fordern, die Gemeinde

⁴⁵ Mit einer auf den Kasus ausgerichteten Einschaltung findet es sich in Luth. Agende 3, 179 f. Vgl. 102 Anm. 55.

⁴⁶ Siehe Luth. Agende 3, 177 ff.

Über die verschiedenen Gebetsformen stehe O. Dietz in *Liturgia* 2, 421 ff. Vgl. 130 Anm. 52.

⁴⁷ Eine sehr schöne Prosphonese ist das Gebet aus dem Euchologion des Bischofs Serapion, vgl. 159; die Luth. Agende 3, 180 f. hat dasselbe in einer guten deutschen Fassung übernommen.

⁴⁸ Das diakonische Gebet begegnet uns vor allem in der klassischen römischen Karfreitagsliturgie (*Altarmeßbuch* 2, 25 ff.).

⁴⁹ Die Luth. Agende 3, 175 hat einen in dieser Hinsicht beachtenswerten Anfang eines Gebetes: „Lasset uns in Liebe gedenken unsers Bruders, den Gott aus diesem Leben abgerufen hat, und (in der Stille) beten. — Stilles Gebet — *Der Pfarrer fährt fort . . .*“

⁵⁰ Siehe dazu 156 f. Anm. 8 ff.; 185 f. Anm. 25.

Zwar sehen lutherische wie reformierte Ordnungen den Gemeindegesang beim Begräbnisgottesdienst in der Regel vor und die Liturgie vaudoise 465, die ihm in ihrer Ordnung keinen Platz zuweist, bildet eher die Ausnahme. In Wirklichkeit ist jedoch das allgemeine Postulat noch recht selten verwirklicht worden. Das gilt offenbar auch für die Kirchen in Deutschland, wie aus den Äußerungen der Luth. Liturgischen Konferenz, Begleitwort 16 und von H. Maser, Bestattung 35 zu schließen ist.

solle beim Begräbnisgottesdienst wieder zum Singen eingeladen werden. Es bestehen keine ernsthaften Argumente gegen das Lied in diesem wie in jedem andern Gottesdienst; die Meinung, die Angehörigen des Verstorbenen seien zum Singen nicht imstande, vermag nicht zu überzeugen⁶¹. Wir wollen dem Gesang und damit der Musik im Begräbnisgottesdienst ihre kirchliche Funktion zuweisen, die sie tatsächlich zur Erbauung der Gemeinde und zur Ehre Gottes haben dürfen⁶². Das ist außerdem die einzige Möglichkeit, dem Eindringen von Musik und Gesang — als Chor- oder Solodarbietung — zur „Bereicherung“ des Gottesdienstes, zur Erhöhung der Feierlichkeit oder als Ausdruck der Sentimentalität, vielleicht bloß des Snobismus zu wehren. Wo die Gemeinde singt, darf vom Männerchor erwartet werden, daß er christliche und gemeindemäßige Lieder vorträgt⁶³. Durch das Gemeindelied wird die Orgelmusik zur Begleitung und Stütze der Meditation und entgeht der Gefahr, als Einlage verstanden zu werden.

In erster Linie empfiehlt sich der Psalm für den Gemeindegesang, als Eingangslied wie zur Meditation nach den Lektionen. Die ganze Feier bekommt einen neuen Ton, wenn gerade der Eingangpsalm nicht nur vom Pfarrer vorgelesen, sondern von allen gemeinsam betend gesungen wird. Man kann dafür an Psalm 130 denken; wir haben demselben freilich schon einen Platz zugewiesen⁶⁴ und würden hier zur Eröffnung der Gemeindefeier einen andern bevorzugen. So richtet sich das Augenmerk in erster Linie auf Psalm 65, der als Introitusgesang der traditio-

⁶¹ Zwar sagt R. Paquier, Liturgique 204: „A défaut de la famille affligée, à qui ce serait peut-être trop demander, la communauté présente devrait s'associer activement au service par le chant de chorals appropriés“, und auch J. Gelineau, Enterrements-veillées 95 ist der Meinung: „ . . . il est psychologiquement exceptionnel que l'assemblée puisse participer au chant.“ Man könnte jedoch hier gerade psychologisch auch ganz anders argumentieren.

⁶² B. Jordahn, Begräbnis 37 sagt, es komme der Musik „ein wesentlicher Anteil bei der Ausführung des ehrlichen Begräbnisses“ zu, allerdings unter der Voraussetzung, „ . . . daß auch und gerade die Musik beim Begräbnis im ureigensten Sinne eine Funktion der Kirche sein muß. Als Kirchenmusik . . . beschließt sie beides in sich, Teilhaberin an der Verkündigung des Wortes Gottes und gleichzeitig Antwort, mithin Mund der Gemeinde zu sein.“

⁶³ Die Dienstanweisung 59 der Evangel.-ref. Kirche von Bern sagt dazu: „Der Pfarrer soll das Mögliche tun, um Vereine, die bei der Bestattungsfeier singen wollen, zu bewegen, daß sie Lieder mit christlichem und kirchlichem Charakter vortragen, am besten solche aus dem Kirchengesangbuch.“ Es wäre jedoch schief, diese Aufgabe einfach dem Pfarrer überlassen oder aufbürden zu wollen; die Gemeinde kann mit ihrem eigenen Gesang stimulierend und nötigenfalls kritisch wirken.

⁶⁴ Siehe 205. Wir verweisen auf die Liedfassung des Psalmes von Luther (Evangel. Kirchengesangbuch Nr. 195, Deutschschweizerisches Gesangbuch Nr. 37).

nellen römisch-katholischen Begräbnismesse verwendet wird; dieser Lobpreis Gottes, die Verherrlichung seiner Macht und seines Heilswirkens, aufsteigend aus der in seinem Haus versammelten Gemeinde, mit dem universalen Ausblick (V. 3, 6, 9), ist in besonderer Weise geeignet, der Feier die rechte Richtung zu weisen⁵⁶. Natürlich ließe sich auch eine andere Wahl begründen⁵⁶.

Weiter dürfte im großen Liederschatz unserer Kirche mancher Choral zu finden sein, der bei der Begräbnisfeier, vielleicht nach der Schriftauslegung, gesungen werden kann. Wir verweisen auf die Osterlieder und die schon in der Reformationszeit gebräuchlichen Gesänge, wie „Mitten wir im Leben sind“ und das Credolied „Wir glauben all an einen Gott“; ein letzterem entsprechendes Glaubenslied könnte ebenfalls in Frage kommen⁵⁷.

Zur Beteiligung der ganzen Gemeinde auch beim Begräbnisgottesdienst bieten sich viele konkrete Möglichkeiten. Er darf in dieser Phase nicht zum Monolog eines isolierten Geistlichen werden, dem eine Zuhörerschaft mehr oder weniger interessiert folgt. Die Teilnahme der Gläubigen sei aber nicht nur formal, sondern soll zum engagierten Mitgehen werden; dazu ist die Gemeinde hinzuführen, ohne daß sie überfordert wird. Letzten Endes wird es einfach um offenes Hören und betendes Mittragen gehen; beides vollzieht sich vorab in der Verborgenheit des Herzens. So muß — man gestatte, hier nochmals darauf zu verweisen — die Bedeutung der unbedingt zum Gottesdienst gehörigen Stille gesehen und diese entsprechend gewertet werden⁵⁸. Die äußeren Dinge, in erster Linie das Singen der Psalmen und Choräle und das Respondieren bei den Gebeten, können eine wesentliche Hilfe darstellen. Die Ämter des Lektors und Vorbeters, die Laien übernehmen, sind auch hier eine Gelegenheit, diese intensiver am Gottesdienst zu beteiligen.

⁵⁶ Das Deutschschweizerische Gesangbuch Nr. 16 hat auch von diesem Psalm eine Liedfassung, deren Text auf Christoph Johannes Riggerbach († 1890) aus Basel zurückgeht; siehe darüber Th. Bruppacher, *Gelobet* 16.

Über den Psalm siehe H. J. Kraus, *Psalmen* I, 448 ff. Er sagt: (450) „In den Lobpreis, der sich zunächst nur auf die universale Schöpfungs- und Heilsmacht Jahwes bezog (2–9), ist ein Lied auf den Regen und Segenspendenden Gott (10–14) einbezogen worden.“

⁵⁹ Die französische Berner Liturgie 3, 63 schlägt folgende Psalmreihe vor: 9; 16; 18; 22; 39; 42; 43; 63; 71; 73; 77; 90; 102; 103; 119; 126; 130; 139; einige von diesen Psalmen werden den einzelnen Zeiten des Kirchenjahres zugeordnet.

⁵⁷ Siehe 186 Anm. 25.

Wird hier das Credo oder ein Glaubenslied gesungen, dann soll das Glaubensbekenntnis nicht auch noch am Grab gesprochen werden; vgl. 220 f. Anm. 43.

⁵⁸ Vgl. 208.

In der Gestaltung der Feier im Gotteshaus werden wir uns vor einer unnatürlichen und unliturgischen Systematisierung nach scheinbar psychologischen Gesichtspunkten, die doch immer wieder am tatsächlichen psychischen Erleben vorbeigehen, hüten: sowenig das Begräbnis das Passa des verstorbenen Bruders „dramatisiert“, soll das Erleben der Zurückbleibenden dargestellt werden⁶⁰. Auch Wort und Antwort der Gemeinde sind nicht in formalistischer Weise zu unterscheiden und auf die einzelnen Teile des Gottesdienstes zu verteilen⁶¹.

Auf die besprochenen Elemente der Feier zurückblickend, möchten wir vorschlagen, mit der Invocatio und dem Eröffnungsgesang zu beginnen, wobei das eine oder das andere vorangehen mag; es ist freilich für den Gottesdienst und seine Lebendigkeit und Bewegung hilfreich, wenn der Gemeindegesang das Ganze eröffnet, vielleicht während des Einzuges des Pfarrers und einiger Helfer⁶¹. Ein Orgelspiel könnte ganz an den Anfang gestellt werden; es muß ihm dann jedoch bewußt eine dienende und hinführende Funktion zugewiesen werden. Sofern der Eingangpsalm gesungen wurde, wird nicht ein zweiter (oder gar der gleiche) Psalm auch noch gelesen⁶². Auf das erste Gebet folgen sogleich Lesungen und Predigt, gerne von Zwischengesängen unterbrochen. Wenn der Lebenslauf von der Predigt abgetrennt wird, schicke man ihn nach dem Eingangsteil den Lesungen und der Predigt voraus⁶³. Im Anschluß an die Verkündigung muß die Möglichkeit zur Meditation gegeben und diese in geeigneter Weise vorbereitet und eingeführt werden; der Meditation dienen Stille, Gesang, unter Umständen Orgelspiel. Dann folgt das zweite Gebet und, vorausgesetzt die ganze Begräbnisfeier finde hier ihr Ende, das Herrengebet mit dem Entlassungssegen und eventuell einem Schlußgesang.

Geschieht die Grablegung jedoch erst im Anschluß an die Feier im Gotteshaus, soll die Gemeinde durch eine festformulierte und nicht etwa

⁶⁰ In Ablehnung der Vorschläge von O. Dietz, Begräbnisliturgie 4 ff. erklärt B. Jordahn, Begräbnis 55: „Das Begräbnis ist nicht ein dramatischer Akt, der von den Schrecken des Todes zur Höhe der Auferstehung führt, sondern die Bezeugung der Auferstehung.“ Vgl. 203 Anm. 4.

⁶¹ P. Brunner, Gottesdienst 192 sagt dazu: „Das menschliche Tun, das den Gottesdienst von Anfang bis zu Ende ausfüllt, ist ganz und gar darauf angewiesen, daß der dreieinige Gott es mit seinem Tun erfüllt.“

⁶² Nach lutherischer Tradition beginnt der Gottesdienst mit dem Eingangslied; so in unserem Fall bei B. Jordahn, Begräbnisordnung 9 und in Luth. Agende 3, 130.

⁶³ In vielen Agenden, auch den Anm. 61 genannten, wird außer dem Eingangslied — das dann zumeist nicht ein Psalm ist — noch ein Psalm gelesen (resp. singend rezitiert); das ist eine ungute Verdoppelung eines liturgischen Elementes.

⁶⁴ Er darf sich nicht, wie das die Luth. Agende 3, 133 vorsieht, zwischen Lesungen und Predigt einschleiben. Vgl. 256 f. Anm. 35.

im Augenblick improvisierte Einladung zur Teilnahme aufgefordert werden. Daran kann – gesungen oder gesprochen – Psalm 121⁶⁴ oder auch der Lobgesang des Simeon (Luk. 2, 29–32) mit der traditionellen Antiphon aus dem Nachtgebet⁶⁵ angefügt werden. Man denkt ebenfalls an die Doppelantiphon „In paradisum deducant te angeli“ und „Chorus angelorum te suscipiat“⁶⁶. Der Pfarrer steht dabei nicht mehr auf der Kanzel, wo er seinen Ort überhaupt nur für die Bibellesungen und die Predigt hat, sondern in der Nähe des Sarges.

*

Letzteres führt dazu, nochmals die Wichtigkeit der liturgischen Zeichen zu unterstreichen; in aller evangelischen Freiheit gegenüber äußerlichen Zeremonien ist der Gemeinde zeichenhaftes Feiern zu ermöglichen⁶⁷. Vom Glockengeläute war bereits die Rede. Meinten wir im Zusammenhang mit dem Leichenzug, der Pfarrer sollte nach Möglichkeit den Talar tragen, scheint dasselbe für die Feier im Gotteshaus selbstverständlich und unumgänglich zu sein, selbst, wenn sie nicht in der Gemeindekirche, sondern in einer Friedhofkapelle oder der Abdankungshalle des Krematoriums stattfindet⁶⁸. Die Gemeinde hat ein Recht darauf, daß ihr Hirte durch dieses Zeichen zu seinem Amt steht, und die Begräbnisfeier ist nicht ein Gottesdienst zweiter Klasse. Zum Entlassungssegens breite der Pfarrer die Arme über seine Gemeinde aus – wie dankbar werden gerade die Trauernden sein, auch heute den Segen ihres Gottes in so gestalthafter, deutlicher Weise empfangen zu dürfen, zu ihrem Trost und zu ihrer Stärkung. Man denkt weiter an das Kerzenlicht, das zum kräftigen und unübersehbaren Hinweis auf Christus werden kann, der

⁶⁴ Wir verweisen auf die Liedfassung des Psalms von Matthias Jorissen († 1823) und Wilhelm Vischer, Deutschschweizerisches Gesangbuch Nr. 33.

H. J. Kraus, Psalmen 2, 835 sagt über die Herkunft des Psalms, es sei „... an ein Entlassungszeremoniell zu denken, das sich beim Abschied von der heiligen Stätte abgespielt hat. Es könnte aber durchaus möglich sein, daß dieses liturgische Wechselgespräch nicht unmittelbar einem entsprechenden Kultakt entnommen ist, sondern erst sekundär eine stilisierte Ausprägung als Vertrauenslied für den heimziehenden Wallfahrer bekommen hat.“

⁶⁵ Den Gesang des *Nunc dimittis* haben die lutherischen Kirchenordnungen in die Begräbnisliturgie gebracht, meist in der Fassung des Lutherliedes „Mit Fried und Freud ich fahr dahin“; vgl. 103 Anm. 61 und 186. Zur Frage siehe B. Jordahn, Begräbnis 55.

Die Antiphon lautet (Allgemeines Gebetbuch 225): „Bewahre uns, Herr, wenn wir wachen, behüte uns, wenn wir schlafen, auf daß wir wachen mit Christo und ruhen in Frieden.“

⁶⁶ Vgl. 208 Anm. 21.

⁶⁷ Vgl. 209 f.

⁶⁸ J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 42. Vgl. 209.

als das Licht in die Welt des Todes gekommen ist, uns zu erleuchten (Joh. 8, 12; Eph. 5, 14). Wir sollen dann freilich nicht Tischkerzen wählen und sie in einem Leuchter auf den Abendmahlstisch stellen, auch nicht den Sarg mit mondänen Prunkkerzen umgeben, sondern große Standlichter in die Nähe des Abendmahlstisches plazieren; um so besser, wenn damit ein augenfälliger und übertriebener Blumenschmuck dem Auge unerträglich wird⁶⁹.

Bedeutsamer noch als all das ist der Ort der Feier: er soll wirklich ein gottesdienstlicher sein⁷⁰. Die Gestaltung des Raumes, seine Zweckbestimmung und die ganze Atmosphäre sind wahrhaftig nicht ohne Einfluß auf die Versammlung der Gemeinde. Wo irgend möglich, kommt sie darum in der Gemeindegemeinde, dem Raum des ordentlichen Sonntagsgottesdienstes, zusammen; die so gegebene geistliche Hilfe, der Schutz vor Isolierung der Bestattung vom übrigen kirchlichen Handeln und vom Christenleben, die Bewahrung vor den Unerträglichkeiten eines Massenbetriebes auf dem Friedhof sind ohne Zweifel wert, einige damit verbundene Schwierigkeiten — etwa die Deplazierung einer mehr oder weniger großen Gesellschaft — in Kauf zu nehmen und zu überwinden. Wenn jedoch die Feier in der Friedhofkapelle stattfindet, müßten an diese die gleichen Anforderungen wie an einen gewöhnlichen Kirchenraum gestellt und von der Kirche schon beim Bau angemeldet werden⁷¹. Vielleicht ist das hier oder dort in der pluralistischen Gesellschaft nicht mehr möglich; dann soll die Kirche die Konsequenzen zu ziehen bereit sein und ihre Begräbnisfeiern in den kircheneigenen Räumlichkeiten durchführen. Durch Gleichgültigkeit oder Anpassung könnten die Gelegenheit und Verpflichtung zum Zeugnis versäumt werden. Die Gefahr der Abschließung im Ghetto ist jedenfalls bei unserem Anlaß kaum als Gegenargument ins Feld zu führen.

Demgegenüber scheinen die Frage, ob die Feier im Gotteshaus vor oder nach der Grablegung stattfindet, und das damit verbundene Problem der Gegenwart des Sarges im gottesdienstlichen Raum von weniger grundsätzlicher Bedeutung zu sein. Man kann hier sicher in guten Treuen verschiedener Meinung sein und darum auch unterschiedliche örtliche oder regionale Traditionen und äußere Gegebenheiten, wie die Tatsache der sich immer mehr verbreitenden Aufbahrung in der Leichenhalle des Friedhofes, in Betracht ziehen.

Was den Ablauf der verschiedenen Akte des Begräbnisses angeht, kann geltend gemacht werden, die Verkündigung, die in erster Linie der Feier im Gotteshaus zugeordnet ist, müsse das letzte Wort haben und die

⁶⁹ Siehe darüber B. Jordahn, Begräbnis 44 f; R. Paquier, Liturgique 203 f.

⁷⁰ Siehe die bernische Dienstanweisung 58.

⁷¹ Über die Benutzung der Krematorien vgl. 227 Anm. 64.

Gemeinde dürfe nicht unter dem psychologisch schwer zu verarbeitenden Eindruck des Abschiedes am Grab entlassen werden. Umgekehrt mag man argumentieren, daß die Verkündigung der Auferstehung der Grablegung vorausgehen müsse, um sie ins rechte Licht zu rücken⁷².

Man kann den Sarg für die Feier im Gotteshaus inmitten der Gemeinde aufstellen; die Feier kann auch „corpore absente“ durchgeführt werden, indem er bereits zuvor ins Grab gelegt oder unterdessen außerhalb des gottesdienstlichen Raumes aufgebahrt wird⁷³. Letzteres scheint uns allerdings aus theologischen und seelsorgerlichen Erwägungen wenig empfehlenswert zu sein. Bestimmt hätte sich die erste Christenheit einen Leichnam im Gotteshaus nicht vorstellen können — freilich nicht aus spezifisch christlichen Gründen, sondern unter dem Einfluß der heidnischen Umgebung⁷⁴. Sicher ist diese Gegenwart des Toten im Kirchenraum dem traditionellen Geist der reformierten Beerdigung eher zuwider⁷⁵. Auf keinen Fall dürfte der Sarg zum dominierenden Blickfang und Schaustück werden, gar unter Verdrängung des Abendmahlstisches aus dem Zentrum des gottesdienstlichen Raumes; er soll außerhalb dieses Zentrums auf den Boden gestellt oder höchstens wenig erhöht werden, irgendein amobiler oder auch mobiler Aufbau — ein Katafalk — ist abzulehnen und der Blumenschmuck muß bescheiden bleiben, in der Gemeindekirche so gut wie in der Friedhofkapelle und im Krematorium⁷⁶. Kritisch müßte man wohl ebenfalls gegenüber Ehren- und Fahnenwachen während der gottesdienstlichen Feier sein⁷⁷. Ob die Gemeinde sich freilich zutrauen darf, diesen Bedingungen überall und immer Respekt zu verschaffen⁷⁸? Ob der Sarg nicht für viele zur Ver-

⁷² So sagen Maertens-Heuschen, *Sterbeliturgie* 114: „Die Messe unterbricht nicht den Leichenzug, der den Verstorbenen vom Sterbehaus zum Friedhof begleitet; sie rechtfertigt ihn vielmehr und bestätigt seine österliche Bedeutung.“

⁷³ Siehe dazu die Überlegungen von A. de Quervain, *Bestattung* 99 f. sowie R. Paquier, *Liturgique* 203.

Es gibt auch Friedhofkapellen, die für die Aufstellung des Sarges keinen Platz bieten.

⁷⁴ Vgl. 163 Anm. 26.

⁷⁵ So jedenfalls läßt sich aus dem heftigen Protest von P. Romane-Musculus, *Services funèbres* 650 schließen. A. de Quervain, *Bestattung* 99 sagt: „Die Gemeinden in der Schweiz kannten bis vor kurzem die Aufbahrung in der Kirche nicht; der Trost des Evangeliums wurde entweder am Grab verkündigt oder, nach Versenkung des Sarges und einem kurzen Gebet, in einem Gottesdienst in der Kirche.“

⁷⁶ Vgl. dazu die Vorschriften des R R VII, III, 4; darüber 173.

⁷⁷ Wir sind freilich nicht sicher, ob man mit A. de Quervain, *Bestattung* 99 kategorisch sagen kann, wer Wache stehe, könne nicht den Gottesdienst mitfeiern und stelle sich außerhalb der Gemeinde.

⁷⁸ A. de Quervain, *Bestattung* 99 sieht die Gefahren, in welche die Gemeinde hier geraten kann, sehr deutlich: „Der Kirchenraum, nach dem das

suchung würde, die gute Richtung des christlichen Begräbnisses aus den Augen zu verlieren und es zu einer Totenehrung zu machen? Könnte der aufgebahrte Sarg nicht ein ohnmächtiger, weil rein menschlicher Protest gegen den Tod sein?⁷⁹

Doch sprechen ebenfalls wichtige Gründe für die Gegenwart des Sarges im kirchlichen Raum während der Begräbnisfeier, vorausgesetzt, die genannten Bedingungen seien erfüllt. Sie mag in aller einfachen Schlichtheit Ausdruck der Tatsache sein, daß wir, wie das Glaubensbekenntnis sagt, die „Auferstehung des Fleisches“ erwarten und nicht einem Spiritualismus anhängen⁸⁰. Der Leib dessen, der einst in der Kirche getauft und hier durch die Verkündigung des Wortes und das Heilige Abendmahl immer wieder gestärkt worden ist, der an diesem Ort in der brüderlichen Gemeinschaft gelebt und gebetet hat, darf jetzt noch ein letztes Mal und in Bezugnahme auf dies sein Leben als Glied der Gemeinde in der Versammlung der Brüder gegenwärtig sein⁸¹.

Wo die Alternative lauten sollte: Feier in der Gemeindegemeinde „corpore absente“ oder in der Friedhofkapelle mit Sarg, wäre der ersten Lösung der Vorzug zu geben. Sonst jedoch ist in Freiheit zu prüfen, was der Erbauung der Gemeinde am besten dient und was die Umstände nahelegen. Um der Liebe und der Einheit der Kirche willen muß allerdings für ein bestimmtes Gebiet eine einheitliche Regelung getroffen und durchgehalten, erst recht natürlich in der einzelnen Gemeinde in allen Fällen gleich gehandelt werden⁸².

öffentliche Leben früher nur in seltenen Fällen, nur zaghaft griff, erscheint nun als geeigneter Raum für feierliche Anlässe wie die Beerdigung eines angesehenen Mannes.“

⁷⁹ A. de Quervain, Bestattung 99 ist der Meinung: „Die Aufbahrung der Leiche in der Kirche . . . könnte zum Zeichen werden, daß die Christen auf Erden den für sich behalten wollen, den Gott ihnen entzogen hat.“

⁸⁰ R. Paquier, Liturgique 203: „Sans doute la présence de ce corps (scilicet du défunt) dans le temple pendant le service n'est pas dogmatiquement indispensable; elle n'a pas d'importance en soi; mais l'absence de ce corps pourrait donner l'impression que l'Eglise professe un spiritualisme de l'immortalité de l'âme, pour lequel le corps n'est qu'une enveloppe méprisable, une prison matérielle dont la mort nous délivrerait. Or l'Eglise doit confesser, par la parole et le geste, la résurrection du corps, corollaire du fait central de sa prédication: la résurrection de Jésus-Christ.“

⁸¹ J. J. v. Allmen, Services funèbres 42 urteilt: „Je ne vois pas de raison majeure de protester contre cette coutume (scilicet de placer le cercueil au temple), et de s'opposer à référer ainsi le défunt, avant de l'inhumation, au Seigneur vivant.“ Vgl. L. Eisenhofer, Liturgik 2. 440 f.

Natürlich kommt für uns der in der römisch-katholischen Kirche etwa noch beobachtete Brauch, anstelle des nicht gegenwärtigen Leichnams ein „castrum doloris“ aufzustellen, nicht in Frage. Über die ins Mittelalter und sogar in die Zeit der alten Kirche zurückreichenden Wurzeln dieser Gewohnheit siehe A. G. Martimort in LMD 44, 103.

b. Die Wortverkündigung

Wie bereits erwähnt, ist es im Blick auf die Tradition durchaus nicht selbstverständlich, der Verkündigung durch Lesung und Predigt einen festen und wichtigen Platz in der Begräbnisliturgie zuzuweisen¹. Selbst für die reformatorischen Kirchen kann diesbezüglich nicht von einer allgemeingültigen Regel gesprochen werden, wenn auch meist biblische Lesung und Vermahnung oder Predigt zum Begräbnis gehören². Wir werden uns sicher zur Begründung unserer Ordnung nicht damit begnügen, daß sie gewissermaßen evangelischer Art entspricht³. Im Neuen Testament aber sehen wir Jesus an die Totenbahre des Jünglings von Nain treten und zuerst mit seiner Mutter und dann zum Toten selber reden, hier tröstend, dort die Todesmacht gebieterisch in die Schranken weisend (Luk. 7, 11 ff.); beim Tod des Lazarus redet Jesus mit den Schwestern Martha und Maria und darauf „mit lauter Stimme“ am Grab (Joh. 11, 17 ff.). Sollte nicht dieses Eintreten Jesu mit dem befreienden und sieghaften Wort aus göttlicher Vollmacht einen Hinweis

¹ Aus der Mißachtung dieser Regel der Liebe und Brüderlichkeit ist wohl weitgehend die Opposition gegen die Aufstellung des Sarges in der Kirche entstanden. Vgl. J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 42 f.

A. de Quervain, *Bestattung* 99 sagt zur Erläuterung seiner die Aufbahrung in der Kirche ablehnenden Haltung: „Es geht ja nicht um die Durchsetzung eines Prinzips, um die Rückkehr zu reformierter oder gar calvinistischer Strenge. Für die Gemeinde kann es da nur um eines gehen, daß sie die Frohe Botschaft treuer, einfältiger im Angesicht des Todes verkündigt. Sie darf da ein Zeichen aufrichten, daß sie nicht die Kirche der Reichen, der Vornehmen, die Kirche des erfolgreichen Bürgerstandes oder vielleicht auch einmal des zur Macht gekommenen Arbeiterführers ist. Sie darf ein Zeichen aufrichten, nicht der Gleichheit vor dem Tod — das wäre etwas sehr Negatives —, aber der gemeinsamen Berufung zur Gotteskindschaft, zum Erbe, das bei Gott aufbewahrt ist. Es läge darin ein entscheidendes Wort zur sozialen Frage.“

¹ Siehe 228 Anm. 1.

² B. Jordahn, *Begräbnis* 12 sagt von den Kirchenordnungen des alten Luthertums: „. . . wenn auch in einigen KOO die Leichenpredigt abgelehnt oder nur bedingt zugelassen wird (Sehling 2, 442. 481), (wird) dennoch in der Mehrzahl der KOO eine Leichenpredigt oder Vermahnung bzw. Erinnerung gefordert.“ Vgl. 186 f. Anm. 28; 188.

³ W. Büldk, *Prakt. Theologie*, Heidelberg 1949, 96 und G. Dehn, *Amtshandlungen* 12 begründen die Predigt bei den Amtshandlungen mit dem Bedürfnis oder der Gewohnheit im protestantischen Raum.

R. Bohren, *Kasualpraxis* 10 ff. hingegen betrachtet unsere ganze gegenwärtige Kasualpraxis als „Ungelegenheit“ und stellt kategorisch fest: (17) „Jesus befiehlt zwar den Jüngern, Tote aufzuwecken (Mat. 10, 8), Grabreden aber werden nirgends verlangt. . . . Damit ist schon angedeutet, daß die Kasualpraxis primär nicht als Rahmen des apostolischen Kerygmas angesehen werden kann.“

darstellen, daß er als das vom Vater gekommene Wort an unsern Sär- gen zugegen sein und zu Worte kommen will – in der Verkündigung durch Lesung und Predigt⁴?

Unser Begräbnis ist Liebesdienst und polemisch-eschatologische, österliche Verkündigung. So sicher vom Dienst der Liebe das Wort der frohen Botschaft unablässig ist, verlangt vor allem der Verkündigungscharakter des Begräbnisses dieses Wort. Natürlich haben die Gebete und Lieder, wie die Handlung als solche, ebenfalls kerygmatischen Gehalt, doch sind Lesung und Predigt die spezifische Form der Verkündigung und machen aus dem Begräbnis eine unüberhörbare Proklamation von Christi Sieg⁵.

An den Särgen brechen Fragen auf, manchmal banale, manchmal hilflose, verzweifelte, sicher aber Fragen, die nicht selten in irgendeiner Weise über sich selbst hinausweisen: es wird nach Gott gefragt, selbst wenn das hier und dort nur heimlich geschieht und von den Fragern selber energisch bestritten würde. Was können wir da anderes tun, als vorab die Unmöglichkeit eingestehen, hier noch etwas antworten, erklären oder gar beweisen zu wollen? Doch am Ende aller Redemöglichkeit tut sich die neue Möglichkeit der Botschaft von Jesus Christus auf, dem Auferstandenen, in dem Gott mit uns und für uns ist. Darum darf und muß beim Begräbnis das Wort Gottes aus der Heiligen Schrift und durch den Mund des bevollmächtigten Boten laut werden⁶.

*

⁴ Siehe dazu W. Krusche, Predigt 620 f. In seiner ersten These sagt er: „Die Predigt am Sarge ist gerechtfertigt und normiert durch die Tatsache, daß Jesus Christus angesichts von Sarg und Grab nicht verstummte, sondern den Tod angriff und die von ihm beherrschte Situation unwandelte . . .“ und verweist weiter darauf, daß Christus das Wort Gottes am Sarge „in seiner Identität als inkarniertes und verkündigtes Wort“ sei.

⁵ Siehe darüber M. Mezger, Amtshandlungen 1, 67 f., wo er sagt: „. . . die Predigt (wird) jeweils nicht der einzige Ort sein, wo die Verkündigung sich ereignet, aber ein ausgezeichneter und hervorgehobener. . . . Das Formular in der Amtshandlung . . . ist die dem Augenblick entnommene Verkündigung lediglich in betreff ihrer sprachlichen Gestalt.“

Über die ganze Frage der Verkündigung beim Begräbnis siehe H. Vogel, Hoffnung. Diese Studie ist das wohl Überlegenste und Hilfreichste, das in neuerer Zeit zum Problem geschrieben worden ist.

⁶ In seinem zweiten Kapitel behandelt H. Vogel, Hoffnung 174 ff. „Die Frage der Verkündigung am Sarge – Der Antwortcharakter des Wortes Gottes“. Wir hören: (174) „Das Wort Gottes ist Antwort auf unsere Frage. Als Antwort kommt es zu uns, ist es in Jesus Christus zu uns gekommen. ‚Wo ist Gott?‘ – das ist die Frage, die selbst noch und vielleicht gerade unter Hohn und Haß bewußter Gottlosigkeit als die durch keine menschlichen Scheinantworten zu beschwichtigende Unruhe ihren Ruf und Schrei erhebt.

Die biblische Schriftlesung und die aktuelle Auslegung in der Predigt gehören zusammen und dienen miteinander der Verkündigung. Keines von beiden ist entbehrlich⁷. Es scheint recht fragwürdig zu sein, wenn man in „besonderen“ Fällen auf die Predigt meint verzichten zu können⁸. Die Bibellesung aber soll ihrerseits nicht auf den Predigttext eingeschränkt werden, sondern — wie im Sonntagsgottesdienst — das vielfältige Zeugnis der Schriften Alten und Neuen Testaments in mindestens einer Perikope neben dem Predigttext laut werden lassen.

Die Auswahl der biblischen Lesungen erfolgt in Respekt vor dem Ganzen der Schrift. Das bedeutet zunächst, daß nicht einzelne Sätze — und wären es „Kernworte“ — aus ihrem Zusammenhang herausgegriffen und vielleicht gar noch mit andern Worten zu einer Perlenkette zusammengestellt werden dürfen⁹. Über die Probleme des Predigttextes wird

Jesus Christus, — siehe, da ist euer Gott. Er ist selber die Antwort Gottes. Anders, ganz anders hat Gott geantwortet, als unser Fragen, Suchen, Sehnen es je erwartet hat oder erwarten wird. Darum macht erst die Antwort Gottes unsere Frage in ihrer eigentlichen Tiefe offenbar, nämlich als die Tiefe unserer Gottlosigkeit, in der wir stumm sind für die Frage und taub für die Antwort. Erst von der Antwort Gottes her wird all unser Fragen als die Frage, die eine Frage offenbart, die Frage nach Gott. . . . Darum läßt sich aber von dieser Frage nur vom Worte Gottes her sprechen.“

Auch sagt Vogel, a.a.O. 131: „Jede Rede am Sarge, deren Substanz das menschliche Selbst — einschließlich des religiösen Selbst — ist, ist unmöglich.“ Und a.a.O. 219: „Wer noch nicht weiß, daß er am Sarge schlechterdings nichts zu sagen hat, soll den Mund nicht auf tun. Wem aber von Gottes Befehl und Verheißung am Sarge der Mund aufgetan wird, soll nicht mehr wissen, daß er am Sarge nichts zu sagen hat. So soll der Prediger nicht mehr wissen, was er noch nicht weiß.“

⁷ So ist zwar zu begreifen, wenn Theodosius Harnack, Prakt. Theologie 2, Erlangen 1877, 542 (zitiert von Rietschel-Graff, Liturgik 781) im Blick auf die Gefahren der Leichenrede die Beschränkung auf einen liturgischen Akt fordert, doch können wir seine Meinung nicht gutheißen; ebensowenig was Rietschel-Graff, a.a.O. Anm. 2 sagt: „. . . daß weniger durch die Rede, als vielmehr durch Gesang, Gebet, Schriftwort die Beerdigung zu einer christlichen wird.“

Maertens-Heuschen, Sterbeliturgie 163 Anm. 185 sind der Meinung: „Die meisten Lesungen sind so klar, daß für gewöhnlich eine Erklärung nicht notwendig ist; es ist noch besser, das Wort Gottes in seiner ursprünglichen Gestalt wirken zu lassen.“ Da herrschen nicht nur Illusionen über die „Klarheit“ des biblischen Textes, sondern vor allem wird die Wichtigkeit der aktuellen Anrede durch Gott in der Predigt verkannt.

⁸ M. Mezger, Amtshandlungen 1, 79 sagt mit Recht: „. . . die Sitte, daß man Kinder, im zartesten Alter verstorben, ‚nur mit einem Gebet‘ beisetzen könne oder solle, ist sehr auf ihre Begründung zu prüfen.“

⁹ Dazu R. Paquier, Liturgique 204. Leider finden sich solche Florilegien von Schriftworten selbst in neueren Liturgien, etwa dem Baselbieter Kirchenbuch 236 ff. unter dem Titel „Trostworte aus der Heiligen Schrift“ oder der Liturgie vaudoise 480 ff. mit der Einleitung: „Ecoutons, pour notre conso-

später gehandelt werden; mag dieser gelegentlich ein kürzeres Bibelwort sein und einen besonderen Gedanken aussprechen, so sollen dafür die andern Lesungen — oder die andere Lesung — wirkliche Perikopen darstellen und die zentrale Botschaft von Tod und Auferstehung verkündigen. Für die Lutherische Agende Deutschlands gilt die erste Lesung — die eigentlich das Psalmgebet ist — dem Gedächtnis des Todes und des Todes Ursache, die zweite verkündigt den „Trost der Heiligen Schrift“ und endlich die letzte — hier die Lesung am Grabe — „Gottes Wort von der Auferstehung der Toten“; vielleicht ist eine solche Einteilung etwas schematisch, doch bringt sie richtig zum Ausdruck, daß bei jedem Begräbnis nicht nur irgendwelche Schriftworte, sondern die Botschaft von Christus, dem Sieger über den Tod, ertönen muß¹⁰. Damit haben wir uns bereits gegen die in evangelischen Agenden der jüngeren Vergangenheit beliebte Anordnung der Schriftlesungen nach Fällen ausgesprochen; Ausnahmen können etwa beim Kinderbegräbnis und in wirklich außerordentlichen Situationen gemacht werden.

Sollen jedoch im Begräbnisgottesdienst stets wieder die gleichen Lesungen verwendet oder dieselben aus einem reichen oder gar sehr reichen Lektionar ausgewählt werden? Das bisherige römische Missale mit seinen bloß zwei Lesungen für die Begräbnismesse einerseits¹¹ und andererseits eine reformierte Liturgie wie die waadtländische, die unter 14 Stichworten jedesmal eine Reihe alttestamentlicher Texte, Evangelien und Episteln vorschlägt¹², repräsentieren die hier möglichen gegensätzlichen Optionen. Ohne beschränkender Armut das Wort reden zu

lation, quelques déclarations de la sainte Ecriture . . .” Die Heilige Schrift ist aber keine Sammlung von „déclarations“.

¹⁰ Siehe Luth. Agende 3, 131 ff.; 138 f. und Luth. Liturgische Konferenz, Begleitwort 13 f. sowie H. Maser, Bestattung 34 f.

Die Konzeption der drei thematisch bestimmten Lesungen erinnert an O. Dietz, Begräbnisliturgie 4 ff., der ein Begräbnis mit drei Teilen und dazugehörigen Schriftlesungen fordert: 1. des Todes Gericht (Kyrieteil), 2. des Todes Tod (Hallelujateil), 3. des Lebens Hoffnung. W. Lotz, Begräbnisagende 8 wendet sich gegen „die künstliche Eintragung eines psychologischen Fortschreitens vom Kyrie zum Gloria mit einer Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in den Lesungen“.

¹¹ Siehe 173. Opfermann, Notizen zur missa defunctorum in der 2. Hälfte des Mittelalters bis zum Konzil von Trient, Lit. Zeit. 1931 f., 167 ff. (zitiert von Maertens-Heuschen, Sterbeliturgie 157 f. Anm. 143) verzeichnet für diese Zeit 16 verschiedene Episteln und Evangelien.

¹² 476 ff. Die — mit zwei einzigen Ausnahmen am Schluß — nicht nach Fällen, sondern biblischen Topoi zusammengestellten Stichworte lauten: „Promesses de résurrection; Espérance; Confiance; Consolation; Vigilance; Jugement; Miséricorde de Dieu; Fragilité et vanité de la vie; Epreuves voulues de Dieu; Foi, repentance, humilité, soumission, renoncement; Amour, charité; Vrais trésors.“

Vgl. die Zusammenstellung der französischen Berner Liturgie 3, 34 f.

wollen, meinen wir, es sei angesichts der gegenwärtigen pastoralen und katechetischen Situation wichtiger, einige wenige Hauptkapitel der Schrift — darunter sicher neben 1. Korinther 15, 1. Thessalonicher 4 und Johannes 11¹³ auch Ezechiel 37, 1–14 und den einen oder andern Osterbericht — der Gemeinde vertraut werden zu lassen, als zu immer wieder andern Perikopen zu greifen. Ob man die Lesungen nach dem Kirchenjahr wählen wird? Das mag dann und wann angezeigt sein, ist jedoch nicht immer leicht zu bewerkstelligen und nicht in allen Fällen empfehlenswert¹⁴.

*

Bei der freien Verkündigung in der Begräbnisfeier handelt es sich um nichts anderes denn eine Predigt¹⁵. Wir haben nicht eine Leichen- und ebensowenig eine religiöse Rede — oder beides miteinander — zu halten, sondern Jesus Christus zu verkündigen, die Botschaft von seinem Heil auszurichten¹⁶.

So wird es nötig und heilsam sein, die Predigt einem Schriftwort zu unterstellen, dessen Auslegung in aller Redlichkeit des Predigers erste Sorge ist. Wo man dieser Bindung ausweichen möchte, dürfte der Verdacht nicht unbegründet sein, es werde nun doch etwas anderes als die Botschaft geredet und vermittelt¹⁷.

¹³ Traditionsgemäß wählt man aus Joh. 11 V. 21–27 aus, liest also die Auferweckung des Lazarus selber nicht. Sollte man diese dazunehmen? Können biblische Totenerweckungsberichte überhaupt ohne weiteres als Lesungen verwendet werden? W. Lotz, Begräbnisagende 8 f. verneint das mit einer Begründung, die wir bedenken müssen: „Es ist fast unvermeidlich, daß die Mehrzahl der Hörer den Glaubenssatz von der Auferstehung des Fleisches angesichts dieser Texte in der Richtung mißversteht, als handele es sich dabei um ein Wiederherauskommen aus den Gräbern. Wer es sich zutraut, gerade bei einem Begräbnis ohne naheliegende Feinlichkeit den Glauben an den lebendigen Christus als den Herrn unseres Leibes diesseits und jenseits des Grabes anhand einer Auferweckungsgeschichte zu bezeugen, der möge sie als Predigttext wählen.“

¹⁴ Vgl. 230 Anm. 9. Die französische Berner Liturgie 3, 32 f. hat eine große Zahl von „*Lectures bibliques selon l'année chrétienne*“.

¹⁵ Über die Kasualpredigt siehe L. Fendt, *Homiletik* 74 ff. und W. Trillhaas, *Predigtlehre* 162 ff. Letzterer erklärt: (162) „Die Rede bei Taufe und Hochzeit, Krankenabendmahl und Begräbnis ist nur als Predigt zu rechtfertigen.“ Wir verweisen ebenfalls auf M. Mezger, *Amtshandlungen* 1, 67 ff. und W. Uhsadel, *Predigt* 135 ff.; 162 ff.

¹⁶ Siehe dazu auch H. Maser, *Bestattung* 19 f., der sich mit dem Verhältnis der Botschaft des Evangeliums zum modernen Synkretismus befaßt.

¹⁷ G. Dehn, *Amtshandlungen* 16 hat wohl damit recht, daß, wo Textlosigkeit empfohlen wird, das Leitbild des aus eigener Fülle schöpfenden religiösen Redners gegenwärtig ist. M. Mezger, *Amtshandlungen* 1, 68 f.: „Wir können die Amtshandlungen, unter ihnen bes. die Trauung und die Bestattung, nicht

Wie wird der Text gewählt? Das Nächstliegende mag scheinen, ihn nach dem jeweiligen Kasus zu bestimmen – und ohne Zweifel werden die besondern Umstände des Lebens oder Sterbens dessen, der begraben wird, die Situation der Hinterbliebenen und die der Gemeinde als solcher schon in der Textwahl ihre Bedeutung haben¹⁸. Der Prediger muß sich jedoch der hier lauerten Gefahren bewußt sein, der Versuchung, auf diesem Wege die Aktualität der Heiligen Schrift erweisen, ja gar bewirken zu wollen oder mehr auf den Fall als auf das Wort zu hören. Man müßte eigentlich auch schon vor Exegese und Meditation wissen, was dieses Schriftwort zu sagen hat¹⁹. Überhaupt ist die Bibel nicht als eine Spruchsammlung zu betrachten; Textsammlungen für den Prediger können deshalb, wenn er sie mit Verstand zu benutzen weiß, hilfreich sein, haben jedoch nur einen beschränkten Wert²⁰. Vielleicht ist der

anders bewahren vor der Auslieferung in die Hände der Menschen, als damit, daß wir uns in jedem Fall kasueller Predigt sagen: nicht das Wort irgendwie, sondern ein bestimmter Text ist jetzt zu predigen.“ Siehe auch Hermann Dien, *Warum Textpredigt?*, München 1939, 207.

H. Vogel, *Hoffnung* 200 f. gibt unserer Sache folgende theologische Begründung: „Wir verkündigen das Wort, das ‚Fleisch‘ ward. Das Wort, das Fleisch ward, ist die Realität alles Wortes Gottes im Menschenmund. . . . Darum sind wir an die Bibel als an Gottes Wort im Menschenmund seiner Propheten und Apostel gebunden. . . . Ein äußerer Hinweis an diese unsere Gebundenheit und Unterwerfung an und unter *das* Wort und *die* Botschaft ist der Text.“

F. Schleiermacher, *Prakt. Theologie* (Werke I, 13, 325) hingegen meinte: „Der Text ist in der Handlung und da diese einen schriftmäßigen Grund hat, so bedarf es nicht eines besondern Textes.“

¹⁸ H. Vogel, *Hoffnung* 201 f.: „Den Text bestimmt der Hörer. Das will nicht gleich dahin verstanden sein, daß jeder etwaige Wunsch der ‚Angehörigen‘ nach einem bestimmten Text entscheidend sein müßte, sondern selbst da, wo die Auswahl des Textes durch den Prediger dem Hörer überraschend oder gar befremdend wäre, müßte diese Auswahl durch den Hörer diktiert sein. Hier vollzieht sich die über die ganze Rede entscheidende Konkretion der Verkündigung. . . . Wiederum ist hier zu erinnern, daß es letztlich (‚entscheidend‘) nicht an unserer Auswahl hängt. Es könnte ja doch sein, daß der Heilige Geist eine ganz andere Auswahl getroffen hat.“ Auch letzteres ist zu beherzigen.

¹⁹ W. Krusche, *Predigt* 684. Offenbar spürt auch L. Fendt, *Homiletik* 76 ff. diese Schwierigkeit, wenn er meint: (76) „Der Hauptskopus des betreffenden Casuale, und neben ihm die Nebenskopi des betreffenden Casuale, leiten den Kasualprediger zur Auswahl des Textes an. Ist aber der Text dann gewählt, so übernimmt der Hauptskopus des Textes die Führung (mit seinen Nebenskopi, je nachdem).“ Das setzt freilich eine beträchtliche Beweglichkeit voraus.

²⁰ Römer-Gümbel, *Textbuch* 131 ff., eine 1903 erstmals erschienene und nun neubearbeitete „Sammlung von Bibelstellen zur Verwendung in Predigt und Kasualrede“, bietet eine große Zahl von Textvorschlägen für die Begräbnispredigt. Es handelt sich dabei um kurze Schriftworte von zumeist ein

eigentlichen Textwahl kein allzugroßes Gewicht beizumessen, vielmehr wird man sich den Text zur Predigt gerne immer wieder geben lassen, sei es, daß der Konfirmationsspruch oder ein im Leben des Verstorbenen — vielleicht in seiner letzten Zeit — bedeutsam gewordenes Schriftwort gewählt wird, sei es, man predige über einen vorgegebenen Tages- oder Wochentext. Der Prediger wendet sich wohl mit Vorteil den direkt verkündigenden Texten zu und sieht von paränetischen Perikopen eher ab, obschon sich diese Unterscheidung nur bedingt rechtfertigt²¹. Wichtig ist die Predigt über die ordentlichen Lesungen des Begräbnisgottesdienstes und andere Schriftworte, die zur Sterbe- und Begräbnisliturgie gehören, weil wir so auf die zentrale Botschaft stoßen und zugleich der Liturgiekatechese dienen.

Sicher kann die Predigt beim Begräbnis einen biblischen Text nicht ausschöpfen und muß sich in vielen Fällen damit begnügen, den einen oder andern wichtigen Gedanken herauszustellen, wobei man natürlich vor leichtsinnigem Mißbrauch des Textes besonders auf der Hut zu sein hat²². Er darf nicht zum bloßen Motto oder Zitat werden, eine Gefahr, die vorab bei kurzen Texten droht, wenn diese andererseits auch ihre unbestrittenen Vorteile haben: der Hörer kann sie behalten und der Prädikant in der relativ kurzen Zeit unter Umständen leichter als eine längere Perikope auslegen. Jedenfalls soll man bei der Kasualpredigt stärker noch als in der sonntäglichen Homilie auf den Gesamtzusammenhang der Heiligen Schrift achten und insbesondere die alttestamentlichen Texte vom zentralen Christusgeschehen her beleuchten²³.

oder zwei Versen. Sie sind eingeteilt in solche allgemeinen Inhaltes und solche für besondere, wenn auch weit umschriebene Fälle.

²¹ H. Vogel, *Hoffnung* 203 betont, es sei zwar „die ganze Ethik der Gnade tröstliche Vermahnung in Christus“ und also Verkündigung der Auferstehung des Gekreuzigten. An den Särgen jedoch liegt die Gefahr nahe, anstatt der Ethik der Gnade jene des Gesetzes laut werden zu lassen. So wären denn Texte zu bevorzugen, welche „die direkte Verkündigung des Trostes und der Hoffnung Gottes in Christus“ aussprechen.

²² So empfinden wir als bedenklich, was F. Niebergall, *Kasualrede* 44 sagt: „Den Text soll man ja nicht erschöpfend behandeln, weil das die armen Leute gar zu sehr ermüdet. Es handelt sich hier nicht um Schriftauslegung, sondern um eine möglichst schlagende Herausstellung der Parallelität des Textgedankens und des Momentes in der vorliegenden Situation, um deretwillen man ihn gewählt hat. Darauf folge schnell und geschickt die Umbiegung auf den Mahn- und Trostgedanken, wie es der Aufgabe entspricht. Man kleide die Rede mit Beziehungen auf die Umstände der Beteiligten aus, so gut man kann.“

²³ H. Maser, *Bestattung* 49 warnt in diesem Zusammenhang „vor kurzschlüssiger Vereinfachung wie unsachgemäßer Isolierung der at. Botschaft“ und H. Vogel, *Hoffnung* 205 vertritt folgende beachtenswerte Meinung: „... daß die wahre ‚Textgemäßheit‘ immer ‚Christum treibet‘, und daß es eine verirrte

Wir verzichten darauf, den theologischen Gehalt der Begräbnispredigt weiter zu umschreiben — er ist durch die Bibel und den ihr entnommenen Text gegeben; vor allem wird die christliche Begräbnispredigt immer österlich sein²⁴.

Zum kasuellen Charakter der Begräbnispredigt, ihrer Bezogenheit auf den Verstorbenen und seine Familie, ihrer Bedingtheit durch einen konkreten Fall, ist in aller Schlichtheit zunächst festzustellen, daß wir eigentlich weder das Recht noch die Möglichkeit haben, auf den Nächsten, sein Leben, seine Situation einzugehen — die Sünde hat uns von ihm abgesondert. Von daher erscheinen alle noch so gutgemeinten und psychologisch wohlbedachten Versuche, sich in die Situation einzufühlen, als höchst fragwürdige Unternehmen²⁵. Auch kann es nicht unser Auftrag sein, einen bestimmten Kasus deuten oder auslegen zu wollen; das ist vielmehr eine verhängnisvolle Gefahr²⁶.

Und doch ist das Wort in Jesus Christus Anrede bestimmter Menschen in bestimmter Situation. So darf die Predigt aus der Kraft des Heiligen Geistes und in der Vergebung tatsächlich *kasuelle* Predigt werden. Weil das Evangelium vom Menschen nicht abstrahieren will, und nicht wir, sondern es selber durch unsern, wenn sicher noch immer fragwürdigen, so doch begnadigten Dienst am Werk ist, geht der Pfarrer auf das Leben des Verstorbenen und seinen Tod und ebenso auf die Lage der Hinterbliebenen ein²⁷. Damit hat der Nekrolog in Verbindung

„Wahrhaftigkeit“ und „Sachlichkeit“ ist, die sich scheut, einen at. Text auf Christus hin und von Christus her zu verkündigen.“

²⁴ H. Vogel, *Hoffnung* 148 ff. bietet eine gute Übersicht betreffend (127) „Die Substanz der Verkündigung am Sarge“. Siehe auch H. Maser, *Bestattung* 54 ff.

Es dürfte hilfreich sein, diese zeitgenössischen Hinweise auf den Inhalt der Begräbnispredigt mit den Punkten zu vergleichen, die nach der Kirchenordnung der Kurpfalz von 1563 (Ref. Bekenntnisschriften 216 f.) zur Verkündigung am Grab gehören.

²⁵ Vgl. hiezu auch 250 f. Anm. 6. Aufschlußreich ist die Auseinandersetzung von H. Vogel, *Hoffnung* 138 ff. mit Schowalter, *Die Kasualrede nach Bedeutung und Form*, in *Pastoralblätter* 73, 7, der die Meinung vertritt, es gelte als Predlger, „das Letzte aus(zu)geben, was an Mitleben mit ihm (scil dem Predigthörer) in mir ist“. W. Krusche, *Predigt* 683 warnt ebenfalls „vor allzu intensiven psychologischen Einfühlungsversuchen“.

²⁶ M. Mezger, *Amtshandlungen* 1, 48 sieht unsere Situation wohl kaum zu schwarz, wenn er meint: „Die Praxis zeigt, daß die Amtshandlungen vielfach so verstanden und vollzogen werden, als wäre bei ihnen irrelevant, was sonst für das Amt Regel und Richtschnur ist: daß das Wort Gottes nicht gefangen genommen werde durch menschliche Weisheit. Das Kasuelle, als das ‚Besondere‘, macht sich gerne bes. breit . . . und erhebt sich zum Thema des Ganzen. Wo das geschieht, hat es der casus über das Wort gewonnen.“

mit der Verkündigung seine Existenzberechtigung — nicht, um ein Menschenleben zu würdigen oder gar zu verherrlichen, aber weil in diesem Leben die Geschichte Gottes mit einem Menschen gelebt worden ist²⁸. Es geht um die Ehre Gottes, und damit ist der Verabsolutierung der Kreatur — in ihren Höhen und Tiefen — der Riegel geschoben²⁹. Der Verstorbene wird im Lichte seiner Taufe gesehen; so kann in rechter „Objektivität“ von ihm geredet werden, von daher bekommen wir die Freiheit geschenkt, offen, klar, nüchtern, doch ebenso dankbar, brüderlich und nicht zuletzt barmherzig über das abgeschlossene Erdenleben zu berichten, über seine geistlichen wie die rein menschlichen Aspekte³⁰.

Freilich hält es aus vielerlei Gründen sehr schwer, einen rechten

²⁷ H. Vogel, *Hoffnung* 134 f.: „Die Verkündigung am Sarge . . . ist eine Predigt, die je auf den Hörer an diesem Sarge bezogen ist, sie ist eine durch die Situation am Sarge konkretisierte Predigt. Sie ist Antwort auf die Frage dieses Hörers an diesem Sarge. Die Botschaft am Sarge ist bezogen auf die vom Tode gezeichnete Situation. Wiederum ist sie bezogen auf den von der Zugehörigkeit zu diesem Sarge, zu diesem Toten gezeichneten Hörer. Je über diesem Sarge wird sie als Antwort auf die Frage je dieses Menschen laut. . . . Die Verkündigung am Sarge gilt wohl auch der Gemeinde, aber der je um diesen Sarg versammelten Gemeinde, insonderheit den Gliedern der Gemeinde, die diesem Toten zugehörig sind. So ist sie eine Verkündigung über vielen und ein Gespräch mit einem.“ Sehr richtig sagt uns Vogel auch, a.a.O. 200: „Alle Konkretion aber, um die wir uns in unserer Verkündigung am Sarge (oder sonst) bemühen, lebt von der Vergebung.“

In ähnliche Richtung gehen die Überlegungen von M. Mezger, *Amtshandlungen* 1. 53 ff., der erklärt: (53) „Der beziehungslose Vorgang hat keinen Platz im Evangelium, weil das Evangelium selbst, in seiner ursprünglichen Kundgabe, den Menschen mit dabei haben will. Gott will nicht allein sein.“

²⁸ Vgl. H. Maser, *Bestattung* 49 ff. Er erinnert (52) an den Ausspruch von Matthias Claudius, *Gläubiges Herz*, Hrsg. W. Koch (Kröner-Ausgabe), Leipzig o. J., 245, daß „wo ein Menschenleben vollendet wurde, heiliges Land ist“.

²⁹ In diesem Zusammenhang redet R. Bohren, *Kasualpraxis* 14 f. von der „Baalisierung der Kasualrede“.

³⁰ J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 45: „La vraie objectivité pour parler du défunt est donnée par le souvenir de son baptême. C'est dire que ses péchés sont moins puissants que son pardon; c'est dire aussi que ses victoires avaient pour origine la grâce de Dieu. La prédication échappera ainsi à la médisance et au panégyrique, qui sont l'une et l'autre à bannir. En revanche, elle n'échappera pas à la franchise ni au courage.“

Hilfreich ist der Ratschlag von W. Uhsadel, *Predigt* 166: „Es ist nicht die Aufgabe des Predigers, Anklage zu erheben. Er soll vielmehr das, was das Andenken des Entschlafenen belastet, als eine Bedrohung und Versuchung erkennen lehren, die keinem der Hörer fremd ist. Diese Wendung in die Paränese bedeutet nicht eine Beschönigung dessen, was über den Entschlafenen um der Wahrhaftigkeit willen zu sagen wäre. Sie ist nicht mit der verharmlosenden Feststellung, daß wir alle unsere Fehler haben, zu verwechseln. Angesichts des Todes . . . tritt das Leben des Verstorbenen mit dem Leben jedes einzelnen Hörers unter eschatologischen Aspekt . . . Es zeigt

Lebenslauf zu verfassen. Nicht nur der Betrieb und die Organisation des städtischen Pfarramtes, auch die Tendenz der Angehörigen, dem Seelsorger ein frisiertes Bild des Verstorbenen aufzudrängen, belasten die Aufgabe. Weil aber Gott den einzelnen bei seinem Namen gerufen hat, wird der Pfarrer nicht kapitulieren und, zur Vermeidung der Schablone, immer wieder besonders auf konkrete Züge des betreffenden Lebens aufmerksam sein³¹. Wenn er dabei nicht von der Welt her, sondern im Blick auf das kommende Reich redet, wird der Nekrolog im Begräbnisgottesdienst vor der stets drohenden Verirrung bewahrt³².

Auf dem Weg über den Lebenslauf dürfen nicht das Gesetz und die Rechtfertigung aus den Werken anstelle des Evangeliums und seiner reinen Gnade in die Verkündigung eindringen³³. Überhaupt gilt es, den vermessenen und übermütigen Eingriff in Gottes Urteil und sein Gericht zu vermeiden³⁴.

Ob der Lebenslauf in die Predigt eingebaut wird oder von ihr deutlich getrennt einen eigenen Platz im Gottesdienst erhält, ist ein formales Problem, bezüglich dessen wir keine kategorischen Forderungen stellen

sich hier, daß jede eschatologische Aussage gleichzeitig paränetisch ist, wie jede paränetische Rede durch ihren eschatologischen Berug vor moralistischem Mißverständnis gesichert wird.“

Man bedenke ebenso, was H. Maser, Bestattung 53 sagt: „Muß nicht, wenn positiv geredet wird, auch in bestimmten Fällen ein warnendes Wort gesagt werden? Es sollte erst nach gründlicher Überlegung gewagt werden, nachdem folgende Fragen beantwortet sind: Habe ich als Seelsorger des Verstorbenen bei dessen Lebzeiten alles getan, was in meinen Kräften stand, um zu helfen und zu bessern? Habe ich dem Lebenden persönlich gesagt, was ich jetzt über ihn spreche? Bewegt mich allein pastorale Verantwortung oder werden unterschwellige persönliche Ressentiments abregiert? Grollt hier der Vertreter der Institution Kirche oder will rettende, selbstlose Liebe so schonend wie möglich helfen und leiten?“

³¹ Darüber G. Dehn, Amtshandlungen 99.

³² R. Bohren, Kasualpraxis 17 hat wohl recht mit seinem Urteil: „Der Blick auf das Kommen des Reiches Gottes relativiert den Kasus und bewahrt die Kasualrede vor der Baalisierung. Die Säkularisierung der Kasualrede ist ein Signal ihrer Enteschatologisierung.“

Kaum zu verstehen ist hingegen, was F. Niebergall, Kasualrede 161 für „Gedächtnisreden“ ins Auge faßt: „Vielleicht bietet uns in solchen Fällen das Alte Testament mit seiner niedrigeren Höhenlage mehr und geeignetere Texte als das Neue, wenn es darauf ankommt, Menschen ein Schriftwort nachzurufen, die in bürgerlicher oder nationaler Beziehung über andre hervorgehoben haben.“

³³ Darauf macht G. Dehn, Amtshandlungen 100 ff. aufmerksam.

³⁴ Die hier entstehenden Schwierigkeiten sieht sehr wohl H. Maser, Bestattung 18, wenn er fragt — aber eben bloß fragen kann —: „Wie kann ... angesichts eines konkreten Falles aussagekräftig und redlich gepredigt werden, ohne den Toten entweder in den Himmel oder in die Hölle zu versetzen?“

möchten; genug, wenn der Kasus nicht von der Verkündigung isoliert wird oder, umgekehrt, die Verkündigung übertönt³⁵.

Aus Liebe und Rücksicht für seine Brüder faßt sich der Pfarrer in der Begräbnispredigt kurz³⁶. Dieselbe Rücksicht und dazu der Respekt vor der Botschaft verbieten geistreiche Formulierungen und komplizierte Sprache und rufen immer wieder zu Einfachheit und Nüchternheit — vielleicht gerade dort, wo man es mit einer Trauergemeinde von vorwiegend gebildeten Menschen zu tun haben sollte³⁷. Sicher können wir uns nicht auf eine bestimmte Sprache verpflichten lassen; die Nähe zur biblischen Ausdrucksweise, sofern sie sich aus dem Inhalt der Botschaft ergibt und nicht gesucht oder gar gemacht wird, garantiert die Nähe zum Menschen zwar nicht, macht sie jedoch mindestens möglich³⁸. Damit

³⁵ H. Maser, Bestattung 53 meint zu der von ihm befürworteten „Verknüpfung von Leichenrede und ‚Lebenslauf‘“: „Man wird dabei die Zuordnung lieber formal holpriger als theologisch falsch gestalten.“

M. Mezger, Amtshandlungen 1, 75 redet einer klaren Trennung das Wort: „Es bedeutet etwas, wenn anlässlich der Bestattung die nicht durch Eile verkürzte Auslegung eines Textes, die gepredigte Botschaft von der Auferstehung, im Gemeindegottesdienst geschehen kann, zunächst noch in Absehung vom ‚Persönlichen‘ und in Unterscheidung des Textes von allem Biographischen.“ Es scheint freilich fraglich, ob angesichts des oben 256 f. Ausgeführten eine theologisch begründete Trennung der Botschaft und des Persönlichen möglich ist.

Über die Einordnung des Lebenslaufes in den Gottesdienst im Falle der Trennung von der Predigt vgl. 244 Anm. 63.

Das besondere Problem der von dritter Seite gehaltenen Reden bei kirchlichen Begräbnissen wird 293 f. Anm. 17 erörtert werden.

³⁶ Schon die Kirchenordnung der Kurpfalz von 1563 und der Synodus generalis Herbornae habita 1586, 3, 46 (Ref. Bekenntnisschriften 216; 296) fassen eine „kurze Predigt oder Vermahnung“, „Funebres exhortationes et conciones breves“ ins Auge.

M. Mezger, Amtshandlungen 1, 77 redet vom Moment der Spannung bei den Amtshandlungen und sagt: „... wir müssen ... wissen, daß solche Spannung zugleich zu Lasten der Aufnahmefähigkeit geht, einerseits doch wohl so, daß die Aufmerksamkeit auf die Predigt erhöht sein kann; andererseits aber auch so, daß die Aufmerksamkeit rascher nachläßt.“

³⁷ H. Vogel, Hoffnung 209 f.: „Die Sprache sollte einfach und schlicht sein, nicht nur, damit der ‚einfache Mann‘ sie verstehen kann (gerade eine ‚Trauerversammlung‘ kann ja auch je und dann lediglich aus ‚Gebildeten‘ bestehen), sondern weil der entscheidende Antwortcharakter dieser Frage gegenüber eine gewisse Einfalt und Schlichtheit der Sprache fordert. Auch hier ist wieder die Möglichkeit zu sichten, daß je auch einmal die Verkündigung durch nicht ‚einfache‘, vielleicht geradezu befremdende Sprache zum Aufhören zu bringen sucht; aber auch diese befremdende Sprache ist, sofern sie Verkündigung ist, im letzten einfältig. ... Eine Botschaft hat auch ihren Stil.“

³⁸ M. Mezger, Amtshandlungen 1, 80 f. sagt in sehr abgewogener Art: „In etwa wird auch Sprache Kanaans mitklingen, es sei denn, die Kasual-

sind auch jene Anschaulichkeit und Konkretetheit bejaht, die nicht als Zusatz „auch noch“ kommen, sondern zur Botschaft gehören. Nicht zuletzt ergeben sich aus der Verpflichtung gegenüber der Botschaft und ihren Empfängern der rechte Takt, der nicht zudringlich wird und die Situation nicht ausbeutet, sowie ein der Wahrheit verpflichteter und alles Falsche meidender Ton³⁹.

Ein besonderes Problem bildet die Bereitschaft und Aufnahmefähigkeit der Kasualgemeinde für die Verkündigung. Ohne Zweifel befinden sich die Menschen, die zu einem Begräbnis versammelt sind, die Angehörigen des Verstorbenen und ebenso die weitere Gemeinde, in einer außergewöhnlichen seelischen Verfassung. Nur beurteilt man vielleicht die Chancen, die sich damit für die Aufnahme der Botschaft bieten, heute nicht mehr so optimistisch, wie dies vor ein oder zwei Generationen üblich war. Es ist ernsthaft zu fragen, ob es sich um wirkliche Aufnahmebereitschaft für Gottes Wort und nicht einfach um Aufwühlung oder Stimmung handle, in der der Mensch letztlich doch mit sich allein bleiben, sich selber bestätigt sehen will. Unter Umständen ist damit die Stunde zur Predigt ausgesprochen ungeeignet und die Verkündigung wird geradezu in Gefahr gebracht. Es kann jedenfalls nicht unbekümmert gepredigt werden, sondern nur im Vertrauen darauf, daß Gott durch seinen Heiligen Geist dem Wort einen Weg zu bahnen weiß, wo und wie er will⁴⁰.

predigt wolle ihre eigene Herkunft verleugnen. Ist die Predigtsprache bei den Amtshandlungen bewußt ‚säkular‘? Ein wenig auch das; aber nicht bewußt. Beides für sich wäre zu viel und zu wenig. Die Predigtsprache bei den Amtshandlungen ist geboren aus dem Wort Gottes, geformt vom Geist und deshalb allem Menschlichen zugetan.“

³⁹ Beherzigenswertes steht darüber, wie zu manch anderem, in den am Schluß der Studie zusammengestellten aphorismenartigen „Weisungen“ von H. Vogel, *Hoffnung* 219 ff.; so etwa: (221) „Menschenwort am Sarge ist laut; Gotteswort am Sarge ist ‚still‘.“

⁴⁰ E. Ch. Achelis, *Prakt. Theologie* 1, 722 meint von der Leichenrede: „Sie hat das Heilswort von Christo in den durch Trübsal und Tod gelockerten Herzensboden zu senken . . .“ Ähnlich zuversichtlich schreibt F. Niebergall, *Kasualrede* 23: „Meist bringt die Familie oder die Gemeinde, welche den Gegenstand der Handlung bildet, schon eine empfängliche und erregte Stimmung mit; denn es handelt sich ja doch immer um Höhepunkte des Lebens . . . Hier ist eine Möglichkeit zu seelsorgerlichem Wirken gegeben wie selten sonst.“ Vgl. auch W. Trillhaas, *Predigtlehre* 163 f.

R. Bohren, *Kasualpraxis* 9 ff. erhebt heftigen Protest gegen solches (8) „Unisono der Fachleute“ der letzten 50 Jahre — aus humanen, soziologischen, psychologischen und vor allem theologischen Gründen. Er glaubt wohl Bereitschaft für religiöse Praktiken, dem Evangelium gegenüber jedoch Verstocktheit feststellen zu müssen. Ähnliche, wenn auch weniger radikale Überlegungen stellt M. Mezger, *Amtshandlungen* 1, 70 f. an.

Die Kirche kommt anlässlich der Begräbnisfeier mit breiten Schichten ihr längst entfremdeter Glieder und ebenfalls mit Nichtchristen in Kontakt. Soll jedoch und kann überhaupt dieser Kontakt der Evangelisation und Mission dienen⁴¹? Das Begräbnis eines Kirchengliedes ist nicht eine Veranstaltung, die als solche darauf angelegt wäre, daß die Welt von der Kirche angesprochen wird – aber das kirchliche Leben vollzieht sich niemals im geschlossenen Raum, sondern hat stets eine missionarische Dimension⁴². So wäre sicher verkehrt, hier etwas anderes als das eben jetzt Aufgetragene zu betreiben und das Begräbnis oder den verstorbenen Bruder gleichsam zum Vorwand werden zu lassen. Indem wir ganz bei der Sache sind, in der Gemeinschaft der Kirche ein Begräbnis feiern und dabei die Auferstehung der Toten predigen, kann Mission geschehen – wiederum: wann und wie der Heilige Geist es will⁴³.

⁴¹ Diese Frage steht im Zentrum der Schrift von R. Bohren, *Kasualpraxis*, in der allerdings entschieden und sogar heftig Stellung bezogen wird, was jedoch in vielfältiger Weise heilsam und anregend ist. Siehe zudem G. Dehn, *Amtshandlungen* 13 ff. und J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 45 f.

Sehr zuversichtlich redet F. Niebergall, *Kasualrede* 23 f.: „Welche Gelegenheit, unaufdringlich Evangelium an den Mann zu bringen, wenigstens einmal zu sagen, was Evangelium ist und welchen Wert es für das Leben hat! . . . Die Kasualreden sind die vorgeschobenen Posten der Kirche, vorgeschoben in das zu erobernde Land der Gleichgültigkeit und Gegnerschaft. . . . Allein es wird wohl andern so gehn wie mir: ich habe noch nicht viel gemerkt, daß wir durch sie weitergekommen wären. Meist sind die Reden schlecht. . .“ Ob es wirklich daran liegt, wenn Niebergalls Plan, a.a.O. 140, „die Grabrede zu einer großartigen Evangelisation (zu) gestalten“ keine überzeugenden Erfolge zeitigen will? Vgl. L. Fendt, *Prakt. Theologie* 1, 103; W. Trillhaas, *Predigtlehre* 164.

⁴² R. Bohren, *Kasualpraxis* 12: „Die Praxis der Amtshandlungen gründet auf der Existenz der Gemeinde. Das natürliche und kreatürliche und das geistliche Leben wird in sozialer Einheit mit der Kirchengemeinde gelebt. Die Kasualpraxis setzt also die Teilhabe und Teilnahme an der Gemeinde Christi voraus. Die Kasualpraxis meint ihrer Anlage nach gerade nicht eine Nahtstelle Kirche-Welt, sie beinhaltet nicht Begegnung von Unkirchlichen mit der Kirche. . . . Wird nun die Amtshandlung als die Chance erfaßt, Mission zu treiben, so werden die Amtshandlungen vom Hörer her verabsolutiert und isoliert, vom Pfarrer her aber unmerklich inhaltlich entleert, sie liegen ihrem Wesen und Verständnis nach schief und werden zur unmöglichen Möglichkeit.“

J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 45 sagt entsprechend: „La prédication funèbre relève . . . de l'édification plutôt que du rassemblement de l'Eglise.“ Doch wird gerade an dieser Unterscheidung deutlich, daß hier nichts verabsolutiert werden darf.

Vgl. M. Mezger, *Amtshandlungen* 1, 64 f.

⁴³ So wenden sich Maertens-Heuschen, *Sterbeliturgie* 14 im ersten der ihrem Buch vorangestellten Grundsätze gegen die Umwandlung der Sterbe- und Totenliturgie „in eine apologetische Verkündigung für die noch Lebenden“. W. Trillhaas, *Predigtlehre* 174 mahnt: „ . . . keine Nebenabsichten,

Übrigens vollzieht sich hier auch brüderliche und natürlich nicht dem Proselytismus, sondern der gegenseitigen Erbauung dienende ökumenische Begegnung. Jedenfalls tut man gut, an die gesteigerte Verantwortung zu denken, die daraus der Begräbnispredigt und der Begräbnisfeier als ganzer erwächst.

Gesundheit und Lebendigkeit der Predigt beim Begräbnis sind wesentlich von der Verbindung mit der ordentlichen Gemeindepredigt abhängig⁴⁴. Die natürlich nicht bloß äußerliche, aber bestimmt auch einfach immer wieder ausdrückliche Bezugnahme hin- und herüber von der Sonntagspredigt zur Kasualrede dient einmal der Festigung der Einheit der Gemeinde⁴⁵ und hilft ebenso, das Begräbnis im Gesamten des christlichen Lebens zu situieren sowie die bei einer Beschränkung auf den Anlaß der Bestattung gar nicht erfüllbare katechetische Aufgabe zu bewältigen.

Die Predigt, besonders die Kasualpredigt und noch einmal ganz besonders die Begräbnispredigt, ist auch und wahrhaftig nicht zuletzt ein Stück — in mancher Hinsicht ein problematisches und notvolles Stück — Pfarrerleben⁴⁶. Man denke an die Versuchungen, die die verschieden-

weder volksmissionarische, apologetische oder andere! Wer treu und sachlich predigt, kann alles andere Gott überlassen.“

⁴⁴ A. M. Roguet, *Prédication* 106 ff. In den Schlußfolgerungen einer Session des Centre de Pastorale Liturgique, LMD 44, 157 wurde gesagt: „Seule une pastorale qui a instruit les fidèles du mystère de la mort, et qui a créé dans la vie un style chrétien, pourra permettre la célébration par le prêtre et les fidèles de la mort d'un chrétien.“

H. Maser, Bestattung 20 verweist auf die Bedeutung der „Koordination des kirchlichen Dienstes“ und meint a.a.O. 46: „Eingebettet in umfassenderes Handeln mag . . . die Grabrede gewagt werden.“

⁴⁵ M. Mezger, *Amtshandlungen* 1, 79: „Den besonderen Fall werden wir — die Anwesenheit der Gemeinde vorausgesetzt — nicht bloß im Hinblick auf den einzelnen oder die wenigen betrachten, sondern im Hinblick auf die Gemeinde.“

⁴⁶ In ergreifender Weise kommt das auf den ersten Seiten bei H. Vogel, *Hoffnung* 127 ff. zum Ausdruck. Er sagt: (127 f.) „In die Situation aber, in den Kreis der um den Sarg herum Schwelgenden tritt alsbald eine schwarze verumtunte Gestalt, in absonderlicher Tracht. Das Schweigen ringsum ballt sich zu einer Erwartung und Frage zusammen: was hast du uns in dieser Situation zu sagen? — Die Menschen um den Sarg sind es offenbar schon von früher her gewöhnt. Sie erwarten es gar nicht anders, als daß da ein fremder Mann — kennt er sie oder kennt er sie nicht? — eine Rede hält, eine kurze oder auch eine zu lange Rede, eine schöne Rede von dem Toten, eine schöne Rede auch vom Tode. Der Fremde in der absonderlichen Tracht ist die Situation und die Rede offenbar auch längst gewöhnt. Er erwartet alles andere, als daß eine Stimme aus der Versammlung um den Sarg plötzlich sich das Reden verbäte und zugunsten der Totenstille protestierte. Der Tod sozusagen steht abseits und wundert sich.“

artigsten und unglaublichsten an den Kasualredner gerichteten Erwartungen darstellen⁴⁷, und ebenso an die Not, als Botschafter reden zu müssen, wo man eigentlich schweigen möchte, und die Gefahr, in größeren Gemeinden von Kasualien, Amtswochen und allem damit Zusammenhängenden überfordert und „überfahren“ zu werden. In erster Linie wird sich der Pfarrer wieder und wieder zu sorgfältiger — allem zum Trotz noch sorgfältigerer — Vorbereitung und Arbeit rufen lassen⁴⁸. Dann bedenke er, daß der Verbi Divini Minister nicht sich selber, sondern seinem Herrn und den Brüdern gehört. Die Predigt ist auch hier nicht unser Werk, sondern Geschenk des Heiligen Geistes, um das der Diener betet — um dann wohl nicht Sicherheit, aber dafür Getrostheit geschenkt zu bekommen⁴⁹.

*

Hier ist die Lektüre des Romans von R. H. Oehninger, Lieberherr zu empfehlen: einem Pfarrer wird über seiner „schönen“ Leichenpredigt — der ersten, mit der er die Erwartungen des Dorfes erfüllt — das Amt zur Unmöglichkeit. Er zieht in die Stadt und empfiehlt sich dort durch Inserate für „weltliche Abdankungsansprachen“. Seine Frau fällt den Umständen zum Opfer und wird gegen alle Sitte völlig unfeierlich bestattet.

In kritischer und kluger Weise hat dazu W. Neidhart, Rolle des Pfarrers Stellung genommen. Er redet vom (234) „Spielraum, den der Pfarrer hat“, wobei Neidhart freilich eine grundsätzlich andere Konzeption vertritt als die unsrige, sagt er doch: „Der rituelle Anteil an der Veranstaltung ist so groß, die Anwesenden kommen aus so verschiedenen Motiven, daß man den christlichen Gottesdienst wesentlich anders definieren muß, wenn man auch diese Veranstaltung (scil das Begräbnis) darunter begreifen will.“

Siehe auch die Ausführungen von F. Niebergall, Kasualrede 28 ff.

⁴⁷ F. Niebergall, Kasualrede 30 f.: „Viele vornehme Leute . . . betrachten und behandeln bei solchen Gelegenheiten den ‚Geistlichen‘ als ein Schmuckstück . . . Viele Pfarrer wissen diesen ehrenvollen dekorativen Posten auch zur Zufriedenheit ihrer Kunden, aber zum Zorne Gottes im Himmel auszufüllen, . . . Die große Versuchung, mit der der Pfarrer bei solchen Gelegenheiten immer zu kämpfen hat, wenn er noch nicht ganz reif ist, ist die, mit seiner Rede glänzen zu wollen.“ Was aber heißt schon „noch nicht ganz reif“?

⁴⁸ G. Dehn, Amtshandlungen 18 f. M. Mezger, Amtshandlungen 1, 144 f. übertreibt wohl kaum, wenn er meint: „Die Misere der Kasualien liegt nicht so sehr in der — zweifellos immer wieder auftretenden — Häufung oder in zeitlicher Aporie, sondern viel eher in dem abusus, das Maximum ihrer Verantwortung mit einem Minimum von Vorbereitung abzugelten.“

⁴⁹ Die Erinnerung an die Dienstpflicht wird fruchtbarer sein als der von F. Niebergall, Kasualrede 33 empfohlene Versuch, „ein wirkliches Gefühl, wenn auch bloß für den Augenblick“ zu erzeugen.

Weit entfernt stehen wir von F. Schleiermacher, Prakt. Theologie (Werke 1, 13, 325): „Es ist gleichsam eine gewisse Reflexion über die religiöse Denkart seiner (scil des Geistlichen) Zuhörer, die in seiner Rede vorkommen muß, ohne aber daß die Richtung, die von ihm ausgeht, dadurch getrübt werde.“

H. Vogel, Hoffnung 203 f. hingegen sagt mit gutem Recht: „Daß unsere Verkündigung . . . das Wort Gottes verkündige, läßt sich nicht ‚machen‘.

In bezug auf das gegenseitige Verhältnis der festformulierten Stücke unseres Gottesdienstes und der freien Wortverkündigung durch die Predigt ist zunächst die zwar praktische, jedoch unsachgemäße und vor allem irreführende Einteilung in Liturgie und Predigt abzulehnen: die ganze Feier, einschließlich der Predigt, ist Liturgie. Ob man, wie das öfters geschieht, die Predigt aufgrund des Schrifttextes als das Zentrum des Ganzen bezeichnen darf⁵⁰? Es ist mit solch wertenden Urteilen zurückhaltend umzugehen, damit nicht die Freiheit des Heiligen Geistes in Frage gestellt werde, der sich das eine Mal vorab der Predigt, das andere Mal wohl auch vorab der festen Stücke bedienen kann. Ohne allen Zweifel haben die Predigt und die andern Teile einen gegenseitigen unentbehrlichen Dienst zu erfüllen; während die freie Verkündigung dafür sorgt, daß die Feier nicht zur Funktion oder zur Formel wird, also ihren Ereignischarakter unterstreicht und wahr⁵¹, hat umgekehrt die feste Form der Gebete und Lieder einen mannigfaltigen Schutz gerade der freien Verkündigung zu gewährleisten. Eine lebendige Einheit zwischen diesen beiden Teilen der Liturgie, in der keiner den andern überflüssig macht oder sich seinem Dienste zu entziehen versucht, ist so von großer Wichtigkeit⁵².

Dabei werden wir jedenfalls auf reformierter Seite sehr auf der Hut sein müssen, den ganzen Gottesdienst nicht zur bloßen Rede werden zu lassen und durch die Rede die andern Elemente gleichsam zu vergewaltigen. In dieser Gefahr stehen wir in unserem ganzen gottesdienstlichen Leben; doch ist sie vielleicht beim Begräbnis aus mancherlei Gründen in erhöhtem Maße akut und spürbar und kann da nun gleich besonders gefährliche und vom Zentrum unseres Dienstes weit wegführende Folgen haben. Das Begräbnis ist nicht eine Rede, sondern eine Handlung, eine Zelebration. Freilich darf auch die Verkündigung nicht einfach zum Kommentar der Handlung werden, da es um Gottes Wort geht, das niemals nur kommentiert, sondern eine Anrede darstellt und selber handelt⁵³.

Predigt läßt sich überhaupt nicht ‚machen‘; denn der Schöpfer der Predigt als der Verkündigung des Wortes Gottes ist der Heilige Geist.“

⁵⁰ So bei L. Fendt, *Prakt. Theologie* 1, 104; G. Dehn, *Amtshandlungen* 93 f. und W. Krusche, *Predigt* 689 f.

Zur ganeen hier hineinspielenden Problematik vgl. das 229 ff. über die gottesdienstliche Ordnung Gesagte.

⁵¹ Vgl. dazu M. Mezger, *Amtshandlungen* 1, 51 f.

⁵² B. Jordahn, *Begräbnis* 3: „Wenn wir . . . unser kirchliches Begräbnis wirklich erneuern wollen, so können wir hier nicht trennen, sondern wir müssen beides in eins sehen, müssen also die Einheit von beiden ins Auge fassen, liturgische Gestaltung und Predigt.“

⁵³ In den Schlußfolgerungen einer Session des Centre de Pastorale Liturgique, LMD 44, 156 steht: „Les pasteurs . . . se rappelleront que la liturgie n'est pas discours, ni occasion de discours. Elle est célébration.“

c. Begräbnis mit Feier des Heiligen Abendmahles?

Mit dem Titel dieses Abschnittes werfen wir eine bisher ausgeklammerte und durch das im vorigen Entwickelte in gewisser Hinsicht negativ präjudizierte Frage auf, die nichtsdestoweniger ernsthaft und in unvoreingenommener Offenheit zu prüfen ist¹.

Zwar entspricht die Eucharistiefeyer beim Begräbnis nicht der ursprünglichen Gewohnheit der Christen und in den orientalischen Kirchen ist sie überhaupt nie üblich geworden. Auch ist gerade im Blick auf den Weg, den die alte Kirche vom heidnischen Totenmahl zur Eucharistiefeyer mit den Oblationes pro defunctis gegangen ist, eine gewisse Zurückhaltung in der Sache nicht nur verständlich, sondern sogar geboten². Vor allem denken wir an die heftige Opposition der Reformation gegen die Feier der Messe für die Toten; dieser Protest hat sich freilich nicht an der Tatsache der Meßfeier im Zusammenhang mit dem Tode eines Gläubigen als solcher entzündet, sondern an den damit verbundenen pastoralen Mißbräuchen und den in den Augen der Reformatoren unhaltbaren theologischen Interpretationen, die die spätmittelalterliche Praxis untermauerten³. So muß in unserer Zeit das Problem in der evangelischen

F. Niebergall, Kasualrede 21 f. meint etwas Richtiges, wenn er sagt: „... (es) ist die Aufgabe des Pfarrers, immer wieder darauf hinzuweisen, was die Dinge bedeuten, die er vollzieht. ... Aber es wäre einseitig, wollten wir die Bedeutung unsrer Reden bloß auf eine Erläuterung des Symbolischen beschränken. Wir haben sie in den Vordergrund gestellt, weil sie so oft übersehen, ja, von vielen überhaupt gar nicht in Betracht gezogen wird. Die meisten machen das Liturgische vor- oder nachher ab, weil es abgemacht werden muß, aber für die Hauptsache sehen sie ihre seelsorgerliche Einwirkung auf die Teilnehmer an.“

¹ 244 wurde bei der Ordnung der Feier im Gotteshaus von der Möglichkeit, die Eucharistie zu feiern, abgesehen.

² Siehe 162 Anm. 22 ff.; 176.

³ Siehe 179 Anm. 3. P. Y. Emery, *Unité* 236 gibt zu bedenken: „Le mémorial des défunts n'est pas la cause des déformations de l'eucharistie critiquées par la Réforme, il en est la victime; la cause est à rechercher dans la désaffection des fidèles pour la communion, et dans le faux problème qui en est résulté, celui de l'efficacité de la messe par elle-même, en dehors de la communion de l'assemblée. Il est juste d'ailleurs d'ajouter que la messe pour les morts, telle que la critiquent les réformateurs, est liée aussi aux doctrines de la satisfaction, du purgatoire, et à une certaine vision tragique et envahissante de la mort, dont on peut se demander si elle n'est pas proportionnelle à la régression de la foi vivante, dans les pays de vieille chrétienté.“ In unserem Zusammenhang ist das ganze Kapitel von Emery, a.a.O. 197 ff. wichtig, das „La communion des saints et l'eucharistie“ zum Gegenstand hat. Wir verdanken ihm manchen klärenden Gedanken; siehe bes. 225 ff.

Interessant ist, wie der reformierte Theologe Matthieu de Larroque, *Réponse à un livre intitulé „l'Office du saint sacrement“, ou tradition de l'Eglise touchant l'eucharistie, recueillie des saints Pères et autres auteurs*

Kirche unter neuen Gesichtspunkten überdacht werden. Tatsächlich wird hier und dort die Anregung gemacht, es könnte, wenn vielleicht nicht unmittelbar mit dem Begräbnis verbunden, so doch in weiterem Zusammenhang mit ihm, die Eucharistie gefeiert werden⁴.

Wie schon in der Feier des Sterbens die Kommunion als Angeld des ewigen Lebens, aber auch als Ausdruck des Bekenntnis- und Opfercharakters des Sterbens eines getauften Menschen in der brüderlichen Gemeinschaft wichtig ist⁵, fänden hier durch die Eucharistie wiederum wichtige Momente der Liturgie ihren adäquaten Ausdruck. Wo jede menschliche Gemeinschaft aufhört, bleibt die Verbindung der Glieder des einen Leibes Jesu Christi, der wir in der Feier des Heiligen Abendmahles untereinander und mit den uns im Glauben Vorangegangenen sind⁶. Werden Christen angesichts des leiblichen Sterbens eines ihrer

ecclesiastiques, Paris 1665, 118 (zitiert a.a.O. 231) sich positiv zu den altkirchlichen Oblationes pro defunctis einstellt, um daraus Argumente für die konfessionellen Kontroversen seiner Zeit zu ziehen. Er sagt: „Le sacrifice que l'on offrait pour la mort de quelqu'un n'était autre chose que la commémoration que l'on en faisait dans la célébration de l'eucharistie, avec actions de grâce à Dieu de ce qu'après les combats de cette vie, il l'avait retiré en son repos.“

⁴ W. Lotz, Bestattung 5 f. meint: „Es ist anzustreben, daß anlässlich eines Begräbnisses auch ein voller christlicher Gottesdienst mit der Feier des Sakraments in möglichster zeitlicher Nähe — u. U. für mehrere Verstorbene gemeinsam — gehalten wird.“ Vgl. ders., Begräbnisagende 10 f. Die Luth. Agende 3, 128 faßt „eine Abendmahlsfeier, die im Zusammenhang mit dem Begräbnis etwa am Abend des Begräbnistages oder am darauffolgenden Sonntag gehalten wird“ ins Auge.

P. Y. Emery, Unité 238 denkt ebenfalls an diese Möglichkeit, sagt jedoch dazu: „... encore que ceci n'aille pas sans poser des problèmes de pastorale extrêmement sérieux; mais ce n'est pas le lieu de les aborder, ni probablement le moment.“

⁵ Vgl. dazu 69 ff.

⁶ Sehr schön sagt P. Y. Emery, Unité 229 f.: „En recevant le corps du Christ, l'Eglise le devient; elle le devient ici et maintenant — la communion est source de la solidarité des croyants — et elle le devient eschatologiquement — la communion est source de l'espérance des croyants, de leur attente du royaume. C'est dans cette solidarité en Christ et dans cette attente en Christ, qu'il est juste de nommer à Dieu ceux qui, invisiblement, demeurent dans la solidarité et l'attente du corps du Christ.“ Und W. Uhsadel, Seelsorge 138: „... die Kirche Christi besteht nicht nur aus den jetzt Lebenden, sie reicht hinüber über die Todesgrenze und ist eine Einheit der noch auf dem Wege Befindlichen und der bereits Vollendeten.“

Man beachte, was Emery, a.a.O. 226 vertritt: „Si la controverse du XVII^e siècle nous a habitués, en ce qui concerne les rapports de l'eucharistie avec les défunts, à voir poser la question sous un angle et dans des termes qui relèvent du sacrifice, il semble plutôt que, pour les chrétiens des premiers siècles, ces rapports aient été envisagés aussi, et peut-être même d'abord, sur le plan de la communion eucharistique.“ Wie immer die Dinge historisch

Brüder nicht geradezu dahin gedrängt und getragen, den Vater mit Danksagung zu preisen für das in Christus erworbene Heil und ihn um die baldige Vollendung dieser Heilsgeschichte zu bitten — im Gedächtnis an den jetzt entschlafenen Bruder und an die vor ihm Verstorbenen? Sicher können wir nicht etwas „für“ die Toten unternehmen im Sinne einer Hilfe, die wir ihnen leisten würden — aber wir warten und hoffen mit ihnen und für sie⁷. So versteht sich die Feier des Herrenmahles im Blick auf einen Verstorbenen vom Wesen der Eucharistie als Kommunion und als Opfer der Danksagung und Fürbitte sowie als Angeld des himmlischen Hochzeitsmahles her.

Es darf ebenfalls daran gedacht werden, was für die Jünger die Mahlzeiten mit dem Auferstandenen nach dem Osterereignis bedeutet haben müssen (Luk. 24, 30 ff. 41 ff.; Joh. 21, 12 ff.; Mark. 16, 14; Apg. 10, 40 f.)⁸. Können Gläubige angesichts der Auferstehung des Herrn und in der Erwartung der Vollendung etwas Größeres und Tröstlicheres tun, als in seiner Gegenwart das Brot brechen?

Doch ist die Eucharistie immer der umfassende Gottesdienst der Kirche Jesu Christi. Das Abendmahl läßt sich also nicht auf einen einzelnen „Fall“ einengen oder vom Gedächtnis der Verstorbenen im allgemeinen oder eines einzelnen Verstorbenen absorbieren. Auch soll es keine Eucharistiefeyer geben, in der die Kommunion der Gemeinde fehlt oder bloß eine untergeordnete Rolle spielt. Um diese für die Gesundheit der Abendmahlslehre und das unaufgebbare Gleichgewicht ihrer verschiedenen Elemente wichtigen Grundsätze konkret zu respektieren, meinen wir hier wie in andern Fällen — man könnte insbesondere an Trauungen denken — vor einer gewissen Spezialisierung der Eucharistie durch ihre Feier als Kasualgottesdienst abraten zu müssen, selbst wenn dieser natürlich nicht als Privat-, sondern Gemeindegottesdienst verstanden wird. Angesichts der Zusammensetzung der Begräbnisgemeinde wäre zudem in den allermeisten Fällen eine allgemeine Kommunion kaum zu erwarten und gar nicht zu empfehlen, und so droht der Opfercharakter der Eucharistie erneut isoliert zu werden. Die Eucharistie muß grundsätzlich der sonntägliche Gottesdienst der ganzen

gesehen tatsächlich liegen mögen, wird jedenfalls für uns heute der Aspekt der Gemeinschaft im Vordergrund stehen müssen.

⁷ P. Y. Emery, *Unité* 231 sagt zur Abendmahlsfeier „pour les défunts“: „En donnant . . . à ce ‚pour‘ le sens de ‚en memoire‘ — le sens d’une requête d’amour et d’espérance au sein d’un sacrifice d’action de grâce, le sens d’un mémorial ordonné au grand mémorial de notre salut en Christ —, nous renouons exactement avec ce qu’entendait l’Eglise ancienne par l’offrande pour les défunts.“

Vgl. das von uns zum Gebet für die Verstorbenen Ausgeführte, 238 f.

⁸ Über das Verhältnis dieser Mahlzeiten zur Eucharistie siehe J. J. v. Allmen, *Repas du Seigneur* 10 f.

Gemeindeversammlung sein und bleiben, selbst wenn man daraus keine starre Regel machen will. Natürlich – und hoffentlich möglichst bald auch wieder in unserer Kirche – ist sie der allsonntägliche Gottesdienst; damit wird sich der Wunsch, das Heilige Abendmahl noch dazwischen zu verschiedenen Anlässen zu feiern, ganz von selber weniger aufdrängen.

Wenn man so für das Begräbnis beim Wortgottesdienst bleibt, müßte dafür in der Eucharistiefeyer am Sonntag, der auf ein Begräbnis folgt, das Memento des verstorbenen Bruders Platz finden – nicht als Mitteilung, wozu in unserer, auf Zivilstandsnachrichten neugierigen Zeit die üblichen Abkündigungen leider gerne werden, sondern als Gedächtnis in der Gemeinschaft der Heiligen. Solch zuchtvolle Aufnahme in den Gemeindegottesdienst leistet einen sicher nicht unwesentlichen Beitrag zur Einordnung des einzelnen Todesfalles in das Leben der Gesamtgemeinde, ohne daß dadurch ihre Liturgie zum Totendienst wird⁹.

Nun ist zwar die Feier der Eucharistie „für“ bestimmte Verstorbene, einen einzelnen oder mehrere zusammen, ursprünglicher als das Gedächtnis der Verstorbenen im ordentlichen Eucharistiegottesdienst; dieses läßt sich erst im vierten Jahrhundert nachweisen¹⁰ und wurde nach römischem Brauch, was den Sonntagsgottesdienst angeht, bis ins hohe Mittelalter mit Bewußtsein vermieden¹¹. Mochte sich darin eine heilsame

⁹ P. Y. Emery, *Unité* 238: „... si c'est vraiment l'eucharistie dans sa plénitude que l'on célèbre, avec cet accent éventuellement plus marqué d'une louange pour les saints ou d'un rappel des défunts, il ne faut pas penser que cet accent dominera l'eucharistie, pour en réduire le sens ou la portée. Non, c'est l'eucharistie qui va dominer cet accent, en ce sens qu'elle, et elle seule, intègre telle de nos louanges ou telle de nos attentes dans la totalité de l'action de grâce et de l'espérance du corps du Christ. Elle donne à notre admiration pour les saints et à notre souci pour les défunts leur vraie portée, leur juste place, leur cadre spirituel authentique. Comment? En nous centrant sur le Christ à qui reviennent en définitive toutes nos admirations, et en qui tous nos soucis deviennent espérance.“

¹⁰ Die ersten Zeugnisse dafür finden sich im Euchologion des Serapion von Thmuis 13, 17 f. und in den Apostolischen Konstitutionen 8, 13, 6 (Funk 2, 176; 1, 514). Nachrichten darüber vermitteln auch Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Katechesen* 5, 9 und Chrysostomus, *Homilien über Philipper* 3, 4 (MPG 33, 1116; 62, 204); letzterer betrachtet das Totengedächtnis in der Eucharistie als einen apostolischen Brauch.

¹¹ Siehe J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 296 f. *Der Ordo* 15, 128 f. (Andrieu 3, 121) sagt zum Brauch der römischen Kirche bezüglich der Totenliturgie: „In diebus autem septimanae, de secunda feria quod est usque in die sabbato, celebrantur missas (scilicet mortuorum) vel nomina eorum commemorant. — Die autem dominica non celebrantur agendas mortuorum nec nomina eorum ad missas recitantur, sed tantum vivorum nomina regum vel principum seu et sacerdotum, vel pro omni populo christiano oblationes vel vota redduntur.“ Diese Regeln waren noch im 14. Jahrh. nicht ganz vergessen.

Abwehr der Gefahren überbordenden Totenkultes ausdrücken, so ist doch die schließliche Aufnahme des Totengedächtnisses in den ordentlichen Gottesdienst nicht nur — obschon sicher auch — Ausdruck des Erlähmens dieser Wachsamkeit, sondern ebenso ein Zeichen pastoraler Weisheit, die dem unkontrollierten Überborden des Totengedächtnisses und seiner Privatisierung entgegentrat.

Jedenfalls kennen die Kirchen der Reformation das Gedächtnis der Verstorbenen im Sonntagsgottesdienst und geben ihm sogar ein beträchtliches Gewicht, sicher nicht zuletzt im Bestreben, den Auswüchsen des spätmittelalterlichen Gottesdienstes für die Toten durch Aufnahme seines legitimen Anliegens zu begegnen¹².

Welche Form ist dem Memento verstorbener Gemeindeglieder in der sonntäglichen Eucharistiefeier zu geben? Um die Gemeinschaft mit denen, die nicht mehr in äußerlich sichtbarer Weise mit der irdischen Gemeinde kommunizieren, möglichst deutlich auszudrücken, wurde das Memento der Verstorbenen in der römischen Messe wie auch in andern Liturgien in das Eucharistiegebet hineingenommen, in den Schlußteil, wo von der *Participatio* die Rede ist¹³. Es wird dazu im hergebrachten römischen Kanon ein aus dem altchristlichen Rom stammendes Gebet verwendet, das in seiner nüchternen Zurückhaltung und mit den geladenen Ausdrücken ein sehr schönes Stück unseres Gebetsgutes darstellt: „Gedenke auch deiner Diener und Dienerinnen N. und N., die uns vorangegangen sind, bezeichnet mit dem Siegel des Glaubens, und die nun ruhen in Frieden. — Wir bitten dich: führe sie und alle, die in Christus entschlafen sind, in das Land der Verheißung, des Lichtes und des Friedens. Durch Christus, unsern Herrn.“¹⁴ Nun werden wir freilich für

Ein allgemeines Gedächtnis der Verstorbenen findet sich schon im 5. Jahrh. in der *Kyrielitanei*; siehe darüber Jungmann, a.a.O. I, 433 (Wortlaut 435 XIV).

¹² Siehe 182 Anm. 11.

¹³ Siehe J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 298 ff. Außer auf die oben Anm. 10 genannten Texte von Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus ist hier auf Augustin, *De civitate Dei* 20, 9 (CCL 48, 717); *Sermo* 172, 2, 2 (MPL 38, 936) zu verweisen.

In der byzantinischen Chrysostomus- und der Basiliusliturgie (E. Mercenier, *Rite byzantin* I, 254; 274 f.) folgt das Gedächtnis der Heiligen und aller Entschlafenen auf die Kommunionbitte am Ende der Epiklese.

¹⁴ Altarmeßbuch, Kanon-Faszikel 14 f.

J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 298: „ . . . das Memento für die Verstorbenen (gehört) zu den ältesten Texten unseres Meßbuches. Die irische Kanonüberlieferung, darunter das schon um 700 entstandene Bobbio-Missale, enthält es bereits. . . . Das Bobbio-Missale ist eines der ersten Meßbücher, in denen die Bedürfnisse der klösterlichen Privatmesse im Vordergrund stehen. Der römische Kanon erscheint darin zudem im Rahmen eines mit ‚missa Romensis cottidiana‘ überschriebenen, also nicht für den Sonntag bestimmten Meßformulars. Es wird also auch in Rom wohl schon früh zur

unsern Teil heute das Eucharistiegebet nicht mit Fürbitten und einem Memento der Verstorbenen belasten — aus einer Reihe von theologischen und pastoralen Gründen, die hier zu entfalten zu weit führen würde¹⁶. So wird das Fürbittegebet am Schluß des Wortgottesdienstes und vor dem Eingang der eucharistischen Liturgie — vorausgesetzt, diese werde tatsächlich gefeiert — der rechte Ort für das Memento der Verstorbenen sein. Es könnte dazu wohl die Formulierung des genannten römischen Gebetes übernommen werden¹⁰. Mit dem Fürbittegebet mag eine Abkündigung verbunden werden¹⁷.

In großen Gemeinden mit einer fast nicht abreißen den Folge von Bestattungen allerdings wird das, was grundsätzlich nicht nur tragbar, sondern der Erbauung dienlich ist — nicht zuletzt, wie man in Zürich und Bern zur Reformationszeit meinte, als Memento mori für die ganze Gemeinde —, mit der Zeit schwer und sogar problematisch. Dabei offenbart sich aber nur einmal mehr der Schaden der überdimensionierten Gemeinde, unter dem Pfarrer und Gemeindeglieder beidseitig leiden — und der kann natürlich nicht durch die Unterdrückung des Mementos der Verstorbenen im Gemeindegottesdienst geheilt werden.

missa cotidiana gehört haben, die ja auch schon damals am öftesten den Verstorbenen gewidmet war.“

¹⁶ Man lese dazu die Ausführungen von J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 191 ff. und Hochgebet 39 ff. mit einer kurzen, anschaulichen Darstellung des Vorganges, wie seit der Mitte des 4. Jahrh. die Fürbitten in das Hochgebet hineingezogen worden sind.

In einem neueren reformierten Kirchenbuch, der Liturgie vaudoise 398, findet sich allerdings mindestens eine Andeutung des Mementos der Verstorbenen und aller Heiligen im Eucharistiegebet, unmittelbar vor der Epiklese auf die Kommunikanten. Der sehr schöne Abschnitt lautet: „Accepte le sacrifice de louange que nous te présentons avec tous les nôtres, ici et au loin, avec tous ceux qui nous ont devancés auprès de toi et avec tous tes rachetés qui forment, au ciel et sur la terre, le corps de ton Christ.“

¹⁶ In der Eucharistie à Taizé 44 gehört ein „Mémoire des défunts“ zum Fürbittegebet. Mit einer Abwandlung, wodurch die Fürbitte zum einfachen Ausdruck der Heilsgewissheit für die in Christus Entschlafenen wird, ist das römische Gebet übernommen worden. Gut ist die Belfügung einer Bitte „pour les hommes qui meurent sans te connaître“.

¹⁷ Oft fügt man im Gemeindegottesdienst der Mitteilung der Todesfälle Gebetswendungen an, bei denen in praxi aber nicht recht klar wird, ob sie wirklich Gebet sein wollen, und noch weniger, ob die Gemeinde sie als das aufnimmt und mitträgt.

In der Deutschschweizerischen Liturgie 1, 35 steht eine Fürbitte nur für die Hinterlassenen und für jemanden, der jetzt eben „den letzten schweren Kampf kämpft“. Die Luth. Agende 1 Anhang 5 f. sagt: „Gott nehme ihn (scil. den Abgerufenen) in Gnaden an. Er tröste die Trauernden und stärke ihren Glauben, daß sie sich in seinen Willen ergeben und ihn preisen für alles. Er lasse uns alle unser Ende bedenken.“

III. Spezielle Pastoralprobleme

1. Begräbnis und Kirchengruft

Das bisher über das Begräbnis Gesagte ist von der Voraussetzung her verständlich und annehmbar, daß die kirchliche Bestattung eine Handlung der Gemeinde für ihre im Glauben, in der Hoffnung und der Liebe entschlafenen Glieder darstellt. Die Ehre, die es ausdrückt, ist nichts anderes denn die Anerkennung des Verstorbenen als Bruder, mit dem wir in Christus verbunden sind – in der fröhlichen Zuversicht der Erlösung¹. Wird jedoch nicht durch die tatsächlichen Verhältnisse, die unsere Begräbnisse kennzeichnen, alles problematisiert? Begräbt die Kirche heute wirklich ihre gläubigen Glieder? Wird nicht vielmehr in so und so vielen Fällen der Dienst der Kirche für Menschen in Anspruch genommen und auch ohne Bedenken gewährt, die auf ein kirchliches Begräbnis keinen Anspruch erheben könnten und vor allem nicht sollten, weil die genannten Voraussetzungen fehlen? Entsteht damit nicht eine öfters fast unerträgliche Spannung zwischen der Praxis der Kirche und dem Gehalt und der Aussage ihrer Begräbnisfeier?

Natürlich lassen sich die hier aufbrechenden Schwierigkeiten nicht durch Zurückhaltung in dem, was wir über den Toten sagen, oder durch eine genügend große Zahl von Varianten der Formeln und Gebete beseitigen²; das Faktum der kirchlichen Bestattung ist an sich eine Aussage. Es ist ebenso klar, daß wir uns nicht mit der Erklärung beruhigen

¹ Vgl. 157 Anm. 29; 184 f. Anm. 19 ff.

² R. Bohren, *Kasualpraxis* 18 f. kommt zu dem harten, aber nicht einfach von der Hand zu weisenden Urteil: „Wann vermag sich diese (scil. evangelische) Verkündigung bei den Amtshandlungen nicht durchzusetzen? Doch darum, weil die *Kasualpraxis* heute ein anderes Evangelium verkündigt als die *Kasualrede*. Die Handlung übertönt das Wort. . . . Wir bescheinigen fortwährend, und zwar an allen entscheidenden Punkten des Lebens, dem Menschen seine Christlichkeit und Kirchlichkeit und dispensieren ihn damit vom Kerygma, von der *Koinonia* und von der *Diakonia* der Kirche. Damit wird die *Kasualpraxis* zur Feindin des Kerygmas, sie wird zur unmöglichen Möglichkeit, zur Sünde. . . . Die Mechanik der Amtshandlungen produziert fortlaufend Christen, die ohne Christus leben. Die Amtshandlungen bauen und erhalten eine fiktive Kirche.“

Ähnlich beurteilen die Situation R. Paquier, *Liturgique* 200 f. und M. Michaud, *Refus des Funérailles* 382. Letzterer sagt: „Des obsèques religieuses font partie, si l'on ose dire, du ‚savoir-vivre‘; on ne peut ensevelir l'un des siens comme une bête. C'est un rite mondain.“

³ In der Anpassung des Formulars scheint allerdings R. Paquier, *Liturgique* 201 eine Lösung zu sehen: „Il est . . . évident que la liturgie funèbre doit être assez souple pour que ses termes ne sonnent pas faux dans de telles circonstances; elle doit inclure un choix nuancé de péripécies bibliques et d'oraisons.“

können, die Begräbnisfeier gelte eigentlich den Zurückbleibenden, denen sich die Kirche weder so noch so entziehen könne; diese Auskunft widerspricht nicht nur unserer hier entwickelten Konzeption vom Begräbnis, sondern — das dürfte in dieser Sache ebenso bedeutsam sein — auch dem Bewußtsein der Allgemeinheit⁴. So muß sehr ernsthaft die Frage nach dem Zusammenhang des Begräbnisses mit der Kirchenzucht — oder, um ein weniger belastetes Wort an die Stelle eines klassischen, aber durch historisch bedingte Mißverständnisse bedrohten Begriffes zu setzen: mit der Lebensordnung der christlichen Gemeinde — gestellt werden⁵. Wollen wir den Charakter des Begräbnisses als Handlung in der kirchlichen Gemeinschaft respektieren, darf dieses nicht zu einer unbesehen und bedingungslos bei jedem Todesfall vollzogenen Formalität werden; irgendwo gibt es eine kritische Grenze, die freilich eine Grenze kirchlicher Ordnung bleibt und nicht Gottes Urteil usurpiert⁶.

Die kritische Grenze darf allerdings nicht einfach unter dem negativen Aspekt des Ausschlusses vom Begräbnis — mit aller Enge und Gesetzlichkeit, mit der übermütigen Überheblichkeit, die sich damit paaren können — betrachtet werden, sondern ist zur Erbauung der Gemeinde und als Ausdruck der lebendigen Realität dieser Gemeinde zu respektieren. Es geht nicht um Sanktionen und Kirchenstrafen, sondern um die Liebe, die aus Treue zu ihrem eigenen Wesen nicht der Unterscheidung entraten darf⁷.

⁴ In der Diskussion während einer Session des Centre de Pastorale Liturgique, Mystère 387 wurde gesagt: „Tout est prévu dans le Rituel pour les membres d'une communauté chrétienne. Ceci, c'est la situation idéale, c'est la thèse. Or, très souvent, nous célébrons la liturgie pour des baptisés qui ont perdu la foi. Voilà la situation de fait. Il ne faut pas s'étonner que notre pastorale soit boiteuse. — Les choses étant telles, il faut faire de notre liturgie funèbre un moyen de sanctification pour les fidèles, un moyen d'édification . . . pour les non-chrétiens.“ Vgl. jedoch 155 f.

⁵ Eine gute Darstellung der Aufgabe der Kirchenzucht, in der allerdings auf unser Problem nicht eingegangen wird, gibt W. Niesel, Kirchenzucht. Siehe auch E. Thurneysen, Seelsorge 26 ff. und M. Mezger, Amtshandlungen 1, 136 ff.

⁶ B. Jordahn, Begräbnis 9 sagt unter Bezugnahme auf die alten Kirchenordnungen: „ . . . es gilt auch heute noch: Die Kirche begräbt und darin liegt die nun ganz eigentümliche und von allem weltlichen Verständnis weit unterschiedene Ehre, die sie den Toten erweist. Daher muß die Kirche auch das Recht, nein auch die Pflicht haben, weil es zur Wahrheit gehört, Begräbnisse zu verweigern.“

Über die Grenze unseres Urteils bei der Kirchenzucht siehe Calvin, Institutio 4, 12, 9 f., wo er erklärt: „Non ergo nostrum est, tales, qui ab Ecclesia sunt expulsi, expungere ex electorum numero, aut desperare quasi iam perditos.“

⁷ W. Niesel, Kirchenzucht 227: „Das Wächteramt, das der Kirche übertragen ist, ist ein durchaus positives. Das gilt auch von der Kirchenzucht im engeren Sinne. Es geht bei ihr um die Auferbauung der Gemeinde und nicht um ihre Verminderung um diese oder jene Glieder.“

Von allem Anfang an muß man sich zudem vor Augen halten, daß das Problem in unserer Zeit noch wesentlich komplizierter und damit delikater wird, als es je zuvor gewesen ist: einmal leben wir auch als Kirche in einer immer weniger überschaubaren Welt, und zum andern ist das Verhältnis vieler Kirchenglieder zu ihrer Gemeinde in mancher Hinsicht komplex und entzieht sich einer eindeutigen Beurteilung⁸. Schließlich lauern im konkreten Fall eine Menge tragischer Mißverständnisse vor der Türe, und die Situation eines „Falles“ hat die fatale Tendenz, sich unserer Absicht und Kontrolle zu entziehen⁹. Die Gemeinde wird also wahrhaftig nicht in routinierter Selbstverständlichkeit, sondern nur mit Zittern und nach langem Gebet Kirchengruft üben.

Beim Versuch, die Dinge im Licht der Heiligen Schrift zu sehen, denkt man an den unerbittlichen Befehl Gottes im Alten Testament, von den „gottlosen Menschen“ innerhalb des auserwählten Volkes zu weichen und nichts ihnen Gehöriges anzurühren, worauf „die Erde ihren Mund auftat und sie verschlang“ (4. Mos. 16, 20 ff.), und an die konsequente Trennung zwischen dem Gott geweihten Volk und den andern Völkern

Interessant ist, wie der römische CIC 2291, 5 die „Privatio sepulturae ecclesiasticae“ zu den „poenae vindicativae“ zählt, welche in erster Linie das Wohl der Gemeinschaft im Auge haben im Unterschied zu den „poenae medicales“ oder „censurae“, die vorab den einzelnen betreffen.

⁸ Darüber H. Maser, Bestattung 19; 41. Er meint: (41) „Die Stellung des einzelnen zu Kirche und Christentum wurde . . . in der modernen Massengesellschaft immer differenzierter. Gleichzeitig wurde das Verhältnis zur Kirche für große soziologische Gruppen von Getauften (etwa für die naturwissenschaftlich gebildete Oberschicht oder die Industriearbeiterschaft) um die Jahrhundertwende ohne Schuld des einzelnen blockiert. Der Pfarrer konnte daher weder von der positiven Voraussetzung der Reformationszeit ausgehen, daß unser lieber Freund . . . das Evangelium Christi geliebet, noch ihre Verdammungsurteile über die ‚reudigen Schafe‘, die sich der Gemeinschaft der Frommen freventlich entzogen, mit gutem Gewissen nachsprechen.“ Vgl. 185 Anm. 22.

⁹ M. Mezger, Amtshandlungen 1, 139 macht darauf aufmerksam, „daß Menschen und Verhältnisse uns in unerklärbarer Weise entgleiten können: alles stellt sich nachher so anders dar als vorher, sachliche Absicht und lautere Gründe werden verdeutet in Sympathien und Aversionen, und was wir am meisten erstrebten, kommt am wenigsten zum Vorschein: daß Gott recht behalte, nicht wir selber oder unsere Ordnungen oder unsere Grundsätze.“

Auf die auch zeitlich gesehen beängstigende Tragweite von Kirchengruftmaßnahmen verweist M. Michaud, Refus des funéraires 375 f.: „N'oublions jamais que le refus de sépulture chrétienne coupe parfois définitivement une famille et même sa descendance de toute appartenance chrétienne. — J'ai rencontré une famille de convertis qui, depuis trois générations, ne comptait pas un seul baptisé. A l'origine il y avait, sous la Restauration, le refus de sépulture chrétienne pour l'ancêtre, député à la Convention et qui avait voté la mort de Louis XVI.“

(etwa 5. Mos. 7, 1 ff.; Jes. 52, 11). Die neutestamentlichen Warnungen vor der Gemeinschaft mit den Ungläubigen tönen kaum nachgiebiger und weniger ausschließlich; sie begegnen uns im Evangelium und in den Briefen (Mat. 10, 12 ff.; 2. Kor. 6, 14 ff.¹⁰). Die Bibel bezeugt aber ebenso den Gott, der zu einem den Glauben nicht praktizierenden Volk sprach: „Da bin ich! Da bin ich!“ und die Hände nach ihm ausstreckte ungeachtet seiner Widerspenstigkeit (Jes. 65, 1 ff.). Sie berichtet von der Freiheit und Offenheit des Herrn Jesus Christus für die Sünder und die Fremden, welche den Verantwortungsbewußten seiner Zeit ein Ärgernis war (Mat. 9, 9 ff.; 15, 21 ff.).

Die Haltung und Entscheidung in Kirchengzuchtfragen wird darum immer von der polaren Spannung zwischen einer umfassenden Offenheit und dem klaren Bewußtsein, daß das heilige Volk Gottes durch eine unverwischbare Grenze von der Welt ausgesondert ist, beherrscht. In der Praxis führt das natürlich je und je wieder zu angstvollen Kämpfen, in welchen wir wohl auch darun und wann fallen, das heißt falsch entscheiden, denen auszuweichen aber weder möglich noch heilsam wäre. Ist nicht die Geschichte von Ananias und Saphira ein erstes Zeichen dieser Spannung? Der Apostel kündigt den beiden den strafenden, von der Gemeinde trennenden Tod an, doch tragen sie nachher Jünglinge aus der Gemeinde zum Begräbnis hinaus (Apg. 5, 1 ff.)¹¹. Der Apostel Paulus gibt die Weisung, der korinthische Blutschänder solle „dem Satan übergeben werden zum Verderben des Fleisches“ — aber nicht in der Meinung, ihn dem Feind endgültig zu überlassen (1. Kor. 5, 1 ff.)¹².

War für die alte Kirche das Heil der in der kirchlichen Gemeinschaft Verstorbenen und Begrabenen Sache unerschütterlicher Gewißheit, ergab sich daraus selbstverständlich die Beschränkung des kirchlichen

¹⁰ Es ist nicht ohne Bedeutung, daß der Apostel sich hier deutlich auf die beiden erwähnten at. Stellen 4. Mos. 16 und Jes. 52 bezieht. Vgl. 1. Kor. 5, 9 ff. Siehe auch 2. Tim. 2, 14 ff. (dazu 1. Tim. 1, 18 ff.).

¹¹ J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 34 meint dazu: „On notera cependant que ceux qui s'occupent de leur cadavre ne sont pas les ministres, mais de jeunes gens membres de la communauté de Jérusalem.“ Wir sind nicht sicher, ob man diese Unterscheidung so stark betonen darf.

¹² Siehe W. Meyer, *Erster Korinther* 1, 168 ff. Er sagt: (172 f.) „Der Bannfluch entspringt . . . nicht etwa einer grenzenlosen Wut. Er erstrebt nicht ein Gericht ohne Gnade. Der Bannfluch ist christlich, d. h. die großen Perspektiven des Handelns Gottes, die nie auf hoffnungslosen Niederbruch, sondern auf rettenden Aufbau zielen, sind in ihm grundlegend enthalten.“

Natürlich haben die genannten Schrifttexte umfassendere Probleme im Auge als die Frage nach Gewährung oder Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses. Doch ist es gerade heilsam, unsere Frage nicht zu isolieren, sondern in den Gesamtzusammenhang der Kirchengzucht einzuordnen.

Begräbnisses auf die tatsächlichen Glieder der Kirche¹³. Für das Abendland ist seit der Zeit Leos des Großen († 461) die Verweigerung der christlichen Begräbnisfeier „super mortuo in blasphemia et impietate“ bezeugt und konstant praktiziert worden¹⁴.

So bestimmt der heutige Codex Iuris Canonici der römisch-katholischen Kirche in sorgfältiger Spezifizierung, wer vom kirchlichen Begräbnis auszuschließen ist¹⁵: die Ungetauften, die notorisch vom Glauben Abgefallenen mitsamt den Häretikern und Schismatikern¹⁶, gewisse Exkommunizierte oder dem Interdikt Unterstellte¹⁷, jene, die sich mit klarem Bewußtsein selber den Tod gegeben haben und die im Duell oder an seinen Folgen Verstorbenen, die andern öffentlichen und offensichtlichen Sünder, bei denen vorab an im Konkubinat Lebende gedacht ist – immer vorausgesetzt, die Betreffenden hätten vor ihrem Sterben kein Zeichen der Reue getan¹⁸. Die berühmte, die Minimalpflichten eines katholischen Christen festsetzende Konstitution des vierten Laterankonzils (1215) sah den Ausschluß vom kirchlichen Begräbnis für die vor, die sich der jährlichen Beichte und der österlichen Kommunion entziehen¹⁹; zeitgenössische katholische Autoren sind der Ansicht, die

¹³ H. R. Philippeau, Rites funéraires 38 charakterisiert die „mentalité primitive du christianisme“ folgendermaßen: „1° On ne doit les prières de l'Eglise qu'à des défunts qui sont décédés extérieurement et canoniquement dans sa communion. — 2° Si cette communion est réelle et sérieuse, celui qu'on enterre est assuré de son salut . . .“ Vgl. 160 Anm. 17.

¹⁴ Leo I, Epistula 167, 8 (MPL 54, 1205 f.) sagt „de his qui iam deficientes poenitentiam accipiunt, et ante communionem moriuntur“: „Horum causa Dei iudicio reservanda est . . . Nos autem quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus.“

Wir glauben nicht, wie M. Schian, ¹⁹RGG 1, 857, aus den relativ späten Zeugnissen folgern zu müssen, die Beschränkung stelle eine Neuerung dar. Schian meint: „Der alten Kirche galt es als christliche Liebespflicht, den Leichnam zu bestatten; geübt wurde diese Pflicht gegen jedermann, auch an Leichen Unbekannter. Erst etwa seit dem 5. Jahrh. fand im Zusammenhang mit der Ausbildung der Bestattungsriten eine Beschränkung auf die in der Gemeinschaft der Kirche Befindlichen statt.“ Hier wird wohl das ganze Problem falsch gesehen.

¹⁵ 1239 ff. Siehe dazu M. Noirot, Refus des funérailles und M. Michaud, Refus des funérailles.

Was die Kremation angeht, vgl. 202 Anm. 21 ff.

¹⁶ 1240, 1, 1 fügt hinzu: „ . . . aut sectae massonicae aliisve eiusdem generis societatibus notorie addicti.“

¹⁷ 1240, 1, 2 hat die „post sententiam condemnatoriam vel declaratoriam“ Bestraften, also nicht die der Exkommunikation oder dem Interdikt „latae sententiae“ Verfallenen im Auge.

¹⁸ M. Michaud, Refus des funérailles 381: „Le canon 1240 prévoit qu'on peut être relevé de cette peine si le moribond a donné quelques signes de pénitence, par exemple a demandé le prêtre, a baisé le crucifix, s'est uni à un acte de contrition . . . Autrefois il fallait une rétractation détaillée. Le Code a adouci sur ce point la discipline.“

Aufgabe der kirchlichen Praxis allein mache noch nicht zum öffentlichen Sünder oder Apostaten, womit das kirchliche Begräbnis verboten wäre. Die ausschließenden Bestimmungen des römisch-katholischen Rechtes werden jedoch erst durch die komplementäre Auffassung der kirchlichen Bestattung als striktes Recht aller Getauften, auf das sie nicht verzichten können, ins rechte Licht gesetzt²⁰.

Die evangelischen Kirchen der Reformationszeit haben sich an die gleiche traditionelle Disziplin gehalten. Für Martin Bucer gehört sich das kirchliche Begräbnis für die, „die der Herr im Bekenntnis seines Namens von hinnen nimmt“²¹. Ebenso sehen die deutschen lutherischen Kirchenordnungen das ehrliche Begräbnis für die im Herrn verstorbenen Glieder des Leibes Christi vor — solche, die sich von Wort und Sakrament ferngehalten haben, und die offenen und bis zuletzt unbußfertigen Sünder werden ausgeschlossen²². Die strengen Grundsätze — bis zum Begräbnis der Selbstmörder an den Mauern oder in einer Ecke des Friedhofes²³ — sind in Wirklichkeit vielleicht oft weniger konsequent respektiert worden, als man zunächst vermuten könnte²⁴.

¹⁹ Constitutio 21 (Concliorum Decreta 221).

²⁰ M. Michaud, *Refus des funérailles* 375 erklärt in einer für unser Gefühl freilich stark juridischen Begrifflichkeit, aber sachlich bedeutsam: „Ici c'est toute la doctrine de l'Eglise sur la grâce et l'obligation de l'ordre surnaturel qui est engagée. La vocation à l'ordre surnaturel ne se présente pas comme une simple invitation de l'Eglise. C'est une loi stricte. Le surnaturel n'est pas plus laissé au libre choix des individus qu'au libre choix des sociétés ou des états. Aux uns comme aux autres, le surnaturel est nécessaire, le surnaturel est obligatoire. — Cette doctrine mise en valeur par des théologiens modernes, spécialement par Scheeben et le Cardinal Pie, est liée à l'enseignement de l'ancienne Eglise contre les Pélagiens et aux controverses dogmatiques contre Baïus et les Jansénistes . . .“

²¹ Summarischer Vergleich, Art. 27 (Wendel 70; siehe Zitat 151 Anm. 11).

²² Siehe darüber B. Jordahn, *Begräbnis* 7 ff. Vgl. die Kirchenordnung von Thorn von 1575, 12 (Sehling 4, 243) und die Kirchenordnung für Lauenburg von 1585 (a.a.O. 5, 454): „Da aber keine Besserung bei dem Exkommunizierten durch allerhand bei ihm geschehene Anforderung und angewandten Fleiß zu erheben sein sollte, und er also in seinen Sünden durch Gottes ernstes Gericht, ohne Buße abscheiden würde, so soll er ohne alle christlichen Zeremonien, Gesang und Geläute der Glocken, stillschweigend und andern zum Schrecken, nicht auf dem Kirchhof unter den Christen, sondern außerhalb desselben begraben werden, soll auch das Pfarrvolk nicht, sondern nur seine angehörigen Freunde allein zu Grabe folgen . . .“ Die Kirche kann, wie die Kirchenordnung des Albertinischen Sachsen von 1580, Generalartikel 11 (a.a.O. 1, 435) sagt, den nicht bestatten, der „als ein abgeschnittenes Glied der heiligen christlichen Kirche“ gelten muß.

²³ E. Ch. Achelis, *Prakt. Theologie* 1, 526 verweist auf eine solche Verordnung des kurhessischen Kirchenrechtes.

²⁴ So erklären jedenfalls Rietschel-Graff, *Liturgik* 794, leider ohne Belege anzuführen.

Für die Gegenwart stehen die Dinge in den evangelischen Kirchen wohl so, daß trotz weitgehender Milderung der Disziplin die Möglichkeit der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses nach wie vor besteht²⁵. Daneben gibt es freilich auch Bestimmungen, die die Durchführung der kirchlichen Bestattung in unverständlicher Weise einfach vom Gutdünken der Hinterbliebenen abhängig machen²⁶.



In der Seelsorge unserer Zeit stellt sich die Frage nach der Kirchengemeinschaft beim Begräbnis am häufigsten in folgenden drei Fällen: beim Tod aus der Kirche Ausgetretener, bei einem Selbstmord und bei der Bestattung Ungetaufter²⁷. Der Kirchenaustritt ist eine Selbstexkommunikation – praktisch bei uns fast die einzige Form der Exkommunikation, da der Ausschluß durch die Gemeinde kaum je praktiziert wird, vielerorts dazu sogar die kirchenrechtliche Möglichkeit fehlt²⁸. Nun geschieht es immer wieder, daß die Familie des Ausgetretenen, sei es aus innerstem Antrieb, sei es um bloßer Form willen, die Bestattung durch die Kirche wünscht. Es ist allein schon ein Gebot des Respektes vor der Entscheidung dieses Menschen und natürlich ebenso der Verantwortung

²⁵ Die Luth. Ordnung kirchlichen Lebens 8, 4 bestimmt: „Das kirchliche Begräbnis muß versagt werden, wenn der Verstorbene zwar Glied der evangelischen Kirche war, aber das Bekenntnis zu Jesus Christus offensichtlich verworfen oder öffentlich geschmäht hat, oder wenn er trotz ernster persönlicher Mahnung und Warnung in mutwilligem Ungehorsam gegen die Gebote Gottes verharret hat. Der Pastor muß seinen Dienst auch dann versagen, wenn bei der Beerdigung eine Verkürzung des Inhaltes der Verkündigung gefordert wird.“ Außerdem wird a.a.O. 5 die Möglichkeit der Begräbnisverweigerung für einen Selbstmörder ins Auge gefaßt.

²⁶ So legt die Berner Kirchenordnung 64 über die Bestattung fest: „Der Pfarrer hat seinen Dienst, wo er verlangt wird, nicht zu versagen. Dies gilt auch für die Bestattung ungetaufter Kinder.“ Wird hier nicht das Prinzip der Volkskirche an die Stelle theologischer Überlegung und kirchlicher Verantwortung gesetzt?

²⁷ Man müßte zudem an den Tod der Geschiedenen denken, die sich trotz der Weigerung der Kirche, ihre neue Ehe zu segnen, wieder verheiratet haben. Die Haltung unserer Kirchen in der Frage der Wiederverheiratung Geschiedener ist jedoch im Augenblick noch zu unbestimmt und uneinheitlich, als daß wir hier darauf eingehen könnten.

²⁸ Die Zürcher Kirchenordnung 7 ff.; 65 bestimmt die Kirchengemeinschaft und die Zulassung zum Abendmahl ohne jede Erwägung eines möglichen Ausschlusses durch die Kirche. Die Luth. Ordnung kirchlichen Lebens 12, 5 hingegen kennt den „Ausschluß vom Altarsakrament“ und sagt: „Wer . . . von der Teilnahme am Heiligen Abendmahl ausgeschlossen ist, verliert damit auch alle anderen kirchlichen Rechte; die Teilnahme an der Wortverkündigung der Kirche aber steht ihm offen. Die Gemeinde wird nicht aufhören, für ihn zu beten.“

gegenüber der Gemeinde, eine solche Bestattung zu verweigern, nötigenfalls in entschlossenem Widerstand gegen den Druck der Familie oder eines weiteren Kreises, doch unter Vermeidung von Rechthaberei und Tyrannei²⁹. Das kirchliche Begräbnis mag sich rechtfertigen, wo ein relativ alter Kirchaustritt durch die tatsächlichen Verhältnisse überholt worden ist, ohne daß die rechtliche Seite in Ordnung gebracht worden wäre. Ebenso kann eine Kirche Angehörige anderer Konfessionen bestatten, die ihr nicht der Form nach zugehört, aber doch tatsächlich in ihrer Gemeinschaft gelebt haben oder einfach ohne die Möglichkeit der Betreuung durch die eigene Gemeinde gestorben sind. Das darf allerdings dann nicht praktiziert werden, wenn die Kirche des Betreffenden das Begräbnis aus seelsorgerlichen Gründen verweigern müßte oder gar tatsächlich verweigert hat³⁰.

Die ganze Frage der Begräbnisverweigerung für ausgetretene Kirchenglieder ist freilich in der Tiefe nicht so einfach, wie sie zunächst aussehen mag; besonders zu denken gibt, daß so und so viele Glieder unserer Volkskirche zwar innerlich längst ausgetreten sind, jedoch den äußeren Schritt nicht vollzogen haben, vielleicht aus Trägheit, vielleicht aus einem Nicht-Ernstnehmen der Kirche überhaupt, vielleicht – wohl häufiger als man denkt – gerade um Komplikationen im Todesfall zu vermeiden.

Was den Selbstmord angeht, sind wir natürlich gehalten, aus der moderner Psychologie und Medizin zu verdankenden Erkenntnis, daß der Suizid aus einer seelischen Konfliktsituation herauswächst und mit krankhaften und unreifen Elementen im Menschen in Verbindung stehen kann, die pastoralen Folgerungen zu ziehen³¹. Die Kirche wird

²⁹ Siehe dazu die bernische Dienstanweisung 56, wo ein abgewogener Standpunkt vertreten wird als im oben Anm. 26 zitierten Kirchenordnungsartikel. W. Delius, Bestattung Ausgetretener 134 sagt: „... die Kirche sollte in einer Zeit, in der die Entscheidung des einzelnen oft ausgeschaltet ist oder mißachtet wird, die getroffene Entscheidung des Kirchaustrittes und damit der Trennung von Gott und Christus achten.“

³⁰ Luth. Ordnung kirchlichen Lebens 8, 3: „Es (soll das kirchliche Begräbnis) kann in Ausnahmefällen auch dann gewährt werden, a) wenn bei einem Ausgetretenen der Pastor zuverlässig weiß, daß der Verstorbene nur durch den Tod an seinem Wiedereintritt in die Kirche gehindert wurde; b) wenn bei einem Glied eines anderen christlichen Bekenntnisses der zuständige Geistliche den Verstorbenen zwar beerdigen würde, aber an der Ausführung gehindert ist; c) wenn bei einem Glied eines anderen christlichen Bekenntnisses der zuständige Geistliche das Begräbnis ablehnt, weil der Verstorbene evangelisch getraut wurde oder der evangelischen Erziehung seiner Kinder zustimmte.“

³¹ Historisch mag interessieren, was K. Guggisberg, Kirchengeschichte 607 aus dem Bern der Erweckungsbewegung berichtet: „Als sich 1829 Lehrer Niklaus Wäber in religiösem Wahnsinn von der Plattform stürzte, weil er

einen unglücklichen Mitmenschen nicht diskriminieren, vielmehr werden wir ihn zu verstehen suchen und ebenso den Verbliebenen helfen, ihre mehr oder weniger latenten Selbstmordgedanken zu überwinden.

Freilich ist die psychische Seite des Geschehens nicht die allein ausschlaggebende³². Geistliche Zucht oder Zuchtlosigkeit können bei einem Menschen in der Gefahr des Selbstmordes — wie natürlich schon auf seinem ganzen Lebensweg — eine bedeutsame Rolle spielen, der Glaube

glaubte, von Gott verworfen zu sein, erhielt Pfarrer Lauener, der an dieser Katastrophe nicht ganz unschuldig war, eine Verwarnung. Gleichzeitig wurde bestimmt, Selbstmörder nicht mehr wie bisan durch den Wasenmeister verscharren, sondern schicklich beerdigen zu lassen, da sie doch zu bedauern seien und man ihre Verzweiflungstat auf Krankheit zurückführen müsse.“

Nach heutiger medizinischer Erkenntnis gibt es eine Anzahl von Krankheiten, die zum Selbstmord führen können. Man denkt dabei an Psychotiker (Depressive, Schizophrene, Anfallsranke) und Neurotiker (darunter bes. die „ekkliesiogen“ erkrankten) sowie Süchtige. Dazu kommen die Menschen in akuten Lebenskrisen. Die Hälfte aller Selbstmordgefährdeten befindet sich in Schwierigkeiten des Ehe-, Liebes- oder Geschlechtslebens. Die Medizin interessiert sich nicht für den Selbstmord oder den Selbstmordversuch als solche, sondern für die dieser Handlung zugrunde liegende Krankheit und ihre Heilungsmöglichkeiten.

Übrigens sollte in unserem Zusammenhang nicht mehr der Begriff der Zurechnungsfähigkeit verwendet werden, denn er ist kein psychiatrischer, sondern ein rein pragmatisch interpretierter juristischer Begriff.

Eine sehr gute Einführung in diese Probleme bietet das große Werk von K. Thomas, *Selbstmordverhütung*, in dem folgende These entwickelt wird: (47) „Selbstmord ist die einzige vernichtende Handlung, bei der Subjekt und Objekt identisch sind. Als Subjekt ist der Selbstmörder fast nie für seine Tat verantwortlich; denn der Selbstmord ist das Ende einer langen Krankheit, die, . . . rechtzeitig erkannt, verhütet oder geheilt werden kann und sollte. — Als Objekt braucht der Selbstmordgefährdete darum rechtzeitig tatkräftige und barmherzige Betreuung und Seelsorge, denn der Selbstmord ist der letzte Verzweiflungsschrei eines Einsamen, den in Angst, Leid oder Schuld die ‚rettende Tat eines anderen, das Angebot eines neuen Lebens aus Gottes Gnade‘ (Bonhoeffer) nicht mehr erreicht hat.“

³² Leider können wir die ethische Seite des Selbstmordes nicht in der eigentlich erforderlichen Breite und Tiefe entfalten; es sei darum auf die einschlägigen Arbeiten verwiesen, insbesondere D. Bonhoeffer, *Ethik* 176 ff.; A. de Quervain, *Heiligung* 409 ff.; K. Barth, *Dogmatik* 3, 4, 456 ff.; *Initiation théologique* 3, 829 f.

R. Bultmann, *ThW* 3, 10 ff. verweist darauf, daß sich für die Stoa aus der Abwertung der Güter des Lebens und des Leibes sowie aus der pessimistischen Geschichtsbetrachtung die Rechtfertigung des Selbstmordes ergibt (bekannt ist Senecas „*exitus patet*“). Nach Plotin jedoch ist der Selbstmord, trotzdem der leibliche Tod ein *ἀγαθόν* darstellt, als unberechtigte Eigenhilfe abzulehnen. Für das NT hingegen ist charakteristisch, daß der Selbstmord nicht zum Problem gemacht wird; vgl. Anm. 33. Über „das Selbstmordproblem in der Bibel“ siehe auch K. Thomas, *Selbstmordverhütung* 361 ff.

an Gottes Macht und die Bereitschaft, die Verantwortung für sein Leben zu bejahen, fallen unter Umständen schwer ins Gewicht – wobei man wiederum niemals die psychischen Gegebenheiten mißachten darf. Doch kann der Selbstmord eine Verschmähung der Gnade Gottes und damit Sünde sein; allerdings soll von Sünde nicht moralisierend, sondern ausschließlich im Blick auf Gott als unsern gnädigen Herrn und auf sein Angebot, das der selbstherrliche Mensch ausschlägt, gesprochen werden³³. Auf der andern Seite entzieht sich unserem Wissen, was in den letzten Augenblicken eines bereits tödlich getroffenen Lebens zwischen Gott und diesem Menschen geschehen ist – es kann Entscheidendes gewesen sein³⁴. Zudem ist der Selbstmord nicht darum unvergebliche Schuld, weil er das zeitlich letzte Tun des Menschen ist³⁵. Dürfen wir überhaupt ohne weiteres erklären, es sei ein Mensch tatsächlich

³³ D. Bonhoeffer, Ethik 179 f.: „Schuldig wird der Selbstmörder allein vor Gott, dem Schöpfer und Herrn über sein Leben. Weil ein lebendiger Gott ist, darum ist der Selbstmord verwerflich als Sünde des Unglaubens. Unglaube aber ist keine moralische Verfehlung, sondern er ist edler wie gemeiner Motive und Taten fähig. . . . Der Unglaube ist der Grund, aus dem der Mensch nach seiner eigenen Rechtfertigung und ihrer letzten Möglichkeit im Selbstmord greift, weil er an eine göttliche Rechtfertigung nicht glaubt. . . . Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß die Bibel an keiner Stelle den Selbstmord ausdrücklich verbietet, sondern daß dieser immer wieder (übrigens nicht ausschließlich) als die Folge schwerster Sünde auftritt, so bei den Verrätern Ahitophel und Judas. Der Grund hierfür ist . . . daß sie (scil die Bibel) an die Stelle des Verbotes des Selbstmordes den Gnaden- und Bußruf an den Verzweifelten treten lassen will.“

³⁴ Eindrücklich und in tiefem Sinne wahr ist das Wort des Pfarrers von Ars, Jean-Baptiste Vianney († 1859) (F. Trochu, Curé d'Ars 632) an eine Frau, welche in Verzweiflung war ob des verspielten Seelenheils ihres Mannes, der sich ertränkt hatte: „Je vous dis qu'il est sauvé. Il est en purgatoire et il faut prier pour lui . . . Entre le parapet du pont et l'eau, il a eu le temps de faire un acte de repentir.“

³⁵ K. Barth, Dogmatik 3, 4, 462: „Wenn es Vergebung der Sünden überhaupt gibt . . ., dann auch für den Selbstmord. Die Meinung, daß gerade er unvergebbar sei, beruht auf jener falschen Ansicht, als ob nun gerade das zeitlich letzte, gewissermaßen an der Schwelle der Ewigkeit stattfindende Wollen und Tun des Menschen – weil es das letzte ist – für sein ewiges Geschick, für das Urteil Gottes über ihn, maßgebend, definitiv entscheidend sei. Aber das ist von keinem einzelnen Wollen und Tun des Menschen zu sagen und so auch von diesem nicht. Gott sieht und wägt das Ganze des menschlichen Lebens, er richtet das Herz und das nach seiner Gerechtigkeit, die die Gerechtigkeit seiner Barmherzigkeit ist: so im Zusammenhang mit dem Ganzen auch den Inhalt einer letzten Stunde. Auch ein Gerechter kann noch in seiner letzten Stunde gar sehr im Unrecht, auch ein von Herzen Glaubender kann auf seinem Sterbebett noch in tiefster Verwirrung und Ungewißheit gestürzt sein: auch ohne Selbstmord! Was würde aus ihm, wenn es gerade da keine Vergebung gäbe? Wenn aber für ihn, warum dann nicht auch für den Selbstmörder?“

ein Selbstmörder? Wir können über seine Anfechtung nicht urteilen³⁶. Im einzelnen Fall fehlen überhaupt die Zeit und die Möglichkeiten, sich ein klares Urteil über das Geschehene und seine Hintergründe zu bilden; in beängstigender Einsamkeit muß ein Pfarrer oder ein Kirchengemeinderat mit seinem Pfarrer die sie oft überfordernde Entscheidung treffen, ob und in welcher Form eine kirchliche Bestattung stattfinden kann.

Noch mehr ist die ganze Sache dadurch belastet, daß bei einem Selbstmord immer sehr ernsthaft zu fragen ist, wie es um die Verantwortung der Gemeinde als ganzer und einzelner ihrer Glieder für diesen Menschen steht. Müßten nicht die anderen Buße tun, anstatt einen Unglücklichen von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen? Man wird an Jesu Wort über die Ehebrecherin denken: „Wer unter euch ohne Sünde ist . . .“ (Joh. 8, 7)³⁷.

Wie kommt man dazu, den Selbstmörder im engeren und eigentlichen Sinn einer Kirchenzuchtsmaßnahme zu unterstellen, während für die vielen indirekten Selbstmörder, die durch ihr Verhalten bewußt oder fahrlässig das Leben aufs Spiel gesetzt haben, ein solches Vorgehen niemals erwogen wird³⁸? Ist die Tatsache, daß dieses Tun greifbarer ist als manch andere öffentliche oder heimliche Sünde, ein legitimer Grund, mit der Kirchenzucht gerade hier einsetzen zu wollen? Ist überhaupt die zwar klassische und im Zusammenhang mit der öffentlichen Kirchenzucht wohlverständliche Unterscheidung zwischen öffentlicher und geheimer Sünde, wobei nur der ersterer Schuldige von der Strafe erfaßt wird, legitim³⁹? Natürlich denkt man dabei an das Ärger-

³⁶ K. Barth, Dogmatik 3, 4, 460 sagt: „Mindestens die Bereitschaft zu der Anerkennung, er könnte nun doch kein Selbstmörder gewesen sein, ist von Jedem zu verlangen, der auch nur theoretisch weiß, was Anfechtung ist.“ Dabei denkt Barth an die Anfechtung als die Frage, ob Gott überhaupt für ihn sei oder ob er sich für einen Atheisten, d. h. für einen Verworfenen und Gottverlassenen zu halten habe.

³⁷ Die Luth. Ordnung kirchlichen Lebens 8, 5 betrachtet das Problem ausschließlich unter diesem Gesichtspunkt: „Hat ein Gemeindeglied Selbstmord begangen, so muß sich die Gemeinde bußfertig fragen lassen, ob diese Sünde nicht auch ihre Schuld ist, weil sie es an Trost, Rat und Hilfe hat fehlen lassen.“

³⁸ Siehe dazu den Heidelberger Katechismus 105 (Ref. Bekenntnisschriften 175).

³⁹ CIC 1240, 1 schließt die „peccatores publici et manifesti“ vom kirchlichen Begräbnis aus.

Auch Calvin, Institutio 4, 12, 3. 6 macht die Unterscheidung von verborgener und öffentlicher Sünde. Er sagt: (6) „Publica (scilicet peccata) sunt, quae non unum vel alterum modo testem habent, sed palam et cum totius Ecclesiae offensione designantur. Occulta voco, non quae homines prorsus latent, qualia sunt hypocritarum, nam illa sub Ecclesiae iudicium non cadunt, sed medii generis, quae scilicet testibus non carent, neque tamen sunt publica.“

nis, das der Gemeinde verursacht wird. Doch kann heimliche Sünde ebenso zum *σάνδαλον* für die Gesamtheit werden.

So dürfte es schwer halten, eine Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses im Fall des Selbstmordes zu begründen und durchzuhalten. Aber auch die Wahl einer offensichtlich anderen Form des Begräbnisses als die sonst übliche scheint gerade angesichts des zuletzt Erwogenen fragwürdig zu sein⁴⁰.

Darf die Kirche Ungetaufte begraben? Wir wenden uns dieser Frage zu im Bewußtsein, daß wohl Gott für das Geschenk seines Heils nicht von unserer Sakramentsspendung abhängig ist, wir aber als Kirche den Auftrag, die Menschen zu taufen, damit sie gerettet würden (Mark. 16, 16), nicht leichtnehmen und unter keinen Umständen überspringen dürfen. So wird es kaum zu verantworten sein, in der auf die Taufe ausgerichteten Liturgie der Kirche einen ungetauften Menschen zu bestatten — es sei denn, dieser wäre bereits Katechumene gewesen und hätte also die Taufe begehrt, wobei der Wunsch den Vollzug des Sakramentes vollwertig ersetzt⁴¹.

Eine spezielle Situation stellt der Tod eines ungetauften Kindes christlicher Eltern dar; zugleich ist der Grenzfall totgeborener Kinder ins Auge zu fassen. Für die römisch-katholische Kirche ist hier in konsequenter Anwendung des Grundsatzes, ein christliches Begräbnis komme nur Getauften zu, die Bestattung nach dem ordentlichen Ritus nicht möglich — obschon bereits Cajetan († 1534) den Wunsch der Eltern als möglichen Ersatz für die Taufe in Betracht zog⁴². Von Luther hingegen

⁴⁰ Gegenteiler Meinung sind R. Paquier, *Liturgique* 208 und J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 35: „On ne dispute pas au Malin de la même manière ceux qui, consciemment et volontairement, se sont faits ses complices (ce qui est le cas aussi pour nombre de suicidés) et ceux qui, en dépit de leurs chutes, lui ont résisté.“

Siehe auch die Erwägungen des Pastorkollegs Ilsenburg, *Wasser, Ring und Erde* 157 ff.

⁴¹ Wir schließen uns so der Bestimmung des römischen CIC 1239, 1 f. an: „Ad sepulturam ecclesiasticam non sunt admittendi qui sine baptismo decesserint. — Catechument qui nulla sua culpa sine baptismo moriantur, baptizatis accensendi sunt.“ Vgl. J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 35 Anm. 1.

⁴² Siehe dazu Ch. V. Hérís, *Salut des enfants* und bes. Ch. Journet, *Petits enfants*.

Cajetan handelt von der Sache in seinem Kommentar zur *Summa theologica* 3, 68, 2. 11 des Thomas von Aquin (Thomas, *Opera ed. Leonis XIII* 12, 93 f. 104). Er meint: (94) „Sed tunc, deficiente parvulis proprio salutis auxilio, parentum fides pro parvulo sola sufficiebat. Ergo nunc, quando parvulo deest proprium salutis remedium, quod est baptisma, sola parentis fides, parvulum Deo offerens, sufficit ad salutem parvuli.“ Diese Kommentare wurden in den *Editiones Planae der Theologischen Summe des Aquinaten*, Rom ab 1570, auf Geheiß Papst Pius' V. ausgelassen; sie finden sich aber wieder in der oben zitierten Ausgabe von Leo XIII.

ist anzunehmen, daß er ungetauft verstorbenen Kindern von Christen die kirchliche Bestattung zugestehen wollte; entsprechend bestimmten in ihrer Mehrzahl die evangelischen Kirchenordnungen der Reformationszeit, obschon auch die gegenteilige Entscheidung anzutreffen ist⁴³. Heute wird in den evangelischen Kirchen das Begräbnis ungetaufter Kinder von Gliedern der Kirche weithin praktiziert, ebenso werden togeborene Kinder auf Wunsch der Eltern kirchlich bestattet⁴⁴.

Das läßt sich wohl rechtfertigen, da die Kinder von Gliedern der Kirche von allem Anfang an in den Bereich der Gnade Jesu Christi gehören und geheiligt sind (1. Kor. 7, 14). Sie werden nach der ordentlichen Liturgie bestattet — abgesehen von der Vermeidung eines ausdrücklichen Bezuges der Gebete auf die Taufe und in Berücksichtigung der Besonderheit des Falles⁴⁵. Allerdings meinen wir, es solle wenn möglich ein Kind aus christlicher Ehe in Lebensgefahr noch getauft werden, selbst wenn dazu eine Jähtaufe nötig ist⁴⁶.

⁴³ Siehe darüber Rietschel-Graff, Liturgik 786 f. Luther hat sich zur Frage nicht direkt ausgesprochen, doch läßt sich seine Meinung aus der Schrift Ein Trost den Weibern, welchen es ungerade gegangen ist mit Kindergebären (1542) (WA 53, 202 ff.) folgern. Vgl. auch die Kirchenordnung des Albertinischen Sachsens von 1580, Generalartikel 15 (Sehling 1, 438).

⁴⁴ Die Berner Kirchenordnung 64 kennt sogar einen *Anspruch* auf das Begräbnis ungetaufter Kinder. Die Luth. Agende 3, 182 sagt: „Ob bei einem togeborenen oder ungetauften Kinde eine Begräbnisfeier stattfindet, richtet sich nach der Ordnung der Gliedkirche.“

⁴⁵ Die französische Berner Liturgie 3, 103 ff. hat ein Formular zur „Inhumation d'un enfant mort-né ou d'un petit enfant mort peu de temps après sa naissance“ mit einer je eigenen Bestattungsformel. Die Luth. Agende 3, 182 sieht bloß ein besonderes Gebet für diesen Fall vor.

⁴⁶ In den Kirchen lutherischer Tradition wird die Jähtaufe durch den Geistlichen oder die Nottaufe durch einen Laien mit nachfolgender Bestätigung durch den Pfarrer in articulo mortis praktiziert — siehe Rietschel-Graff, Liturgik 616 f. und M. Mezger, Amtshandlungen 1, 250 ff —, während man in reformierten Kirchen davon lieber absteht. Die Dienstanweisung 42 für bernische Pfarrer meint: „In Krankheitsfällen dürfen die Eltern ruhig zuwarten, bis das Kind wieder gesund ist, denn den Charakter der ‚Nottaufe‘ sollte die Taufe überhaupt nicht bekommen, da die Kindertaufe nur im Hinblick auf die christliche Unterweisung und Erziehung und auf den erwachenden Glauben des Kindes hin sinnvoll ist. Von ‚Heilsnotwendigkeit‘ der Taufe soll nicht geredet werden (Mark. 16, 16). Die ‚Nottaufe‘ wurde denn auch von den Vätern unsrer Kirche als unevangelisch verworfen.“

Zu dem damit angeschnittenen Problem der Taufe kleiner Kinder christlicher Eltern siehe die umfassenden Überlegungen von K. Barth, Dogmatik 4, 4, 180 ff., dessen grundsätzliche Ablehnung der Praxis wir freilich nicht übernehmen möchten. Die Gedankengänge Barths führen jedoch in vorzüglicher Weise in die Sache ein. Die Praxis der ersten Christenheit behandeln in kontroverser Auseinandersetzung Joachim Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Göttingen 1958; Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe, Theologische Existenz heute 101, München 1962, und Kurt Aland,

Von der Bindung des christlichen Begräbnisses an die Taufe ist rücht zu reden ohne tiefste Beunruhigung über den Formalismus, der in weitem Maß unsere gegenwärtige Taufpraxis beherrscht. Wie viele sind einst mit Selbstverständlichkeit getauft worden und erfüllen also rechtlich die Bedingung für ein kirchliches Begräbnis, ohne sie doch tatsächlich zu erfüllen, indem die Gnade und das Engagement der Taufe nicht ernstgenommen und gelebt werden. Von hier aus ist also nochmals hinter alles ein großes Fragezeichen zu setzen . . .

Aus diesen Erwägungen ergibt sich der Verzicht auf allgemeine und verbindliche Bestimmungen zur Handhabung der Kirchengzucht in Zusammenhang mit dem Begräbnis — sosehr man sich gelegentlich solche wünschen mag. Aber vielleicht wird damit nicht bloß der uns von der Bibel her aufgetragenen Spannung zwischen Offenheit und klarer Abgrenzung ohne voreilige Lösung standgehalten, sondern zudem dem Abgleiten in unbrüderliche, ja unmenschliche Gesetzlichkeit gewehrt⁴⁷.

Es dürfte weiterhin die enge Verbindung zwischen der Feier von Tod und Sterben und der Gesamtseelsorge deutlich geworden sein, wobei diese Seelsorge ihrerseits rücht vom Zentrum des kirchlichen Lebens, von Wort und Sakrament, gelöst und irgendwie verabsolutiert und individualisiert werden darf⁴⁸. Kirchliches Begräbnis ist ein Stück Seelsorge, nicht nur im Blick auf die Tröstung und Aufrichtung der bei einem Todesfall Zurückbleibenden, sondern auch im Sinne der Fortführung der seit seiner Taufe der Kirche aufgetragenen Sorge für das nun zu bestattende Glied⁴⁹. In der Ausübung dieser ganzheitlichen und konstanten Fürsorge werden vielleicht am ehesten fixierte Bestimmungen entbehrlich — und ebenfalls unmöglich. Andererseits wird die Gültigkeit und Verantwortbarkeit alles dessen, was wir beim Begräbnis tun und entscheiden, davon abhängen, ob und wie die seelsorgerliche Verantwortung an dem nun zu Bestattenden zu Lebzeiten von der Taufe

Die Säuglingstaufe im NT und in der alten Kirche, Theologische Existenz heute 86, München 1963; Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden — und ihre Taufe, München 1967.

⁴⁷ Hart, doch nicht unbegründet und darum ernsthaft zu bedenken ist das Urteil von M. Mezger, Amtshandlungen 1, 140: „Die Geschichte der Kirchengzucht in den Konsistorialordnungen ist die Geschichte eines schönen Beginns im Evangelium und eines weniger schönen Endes im Gesetz . . .“

⁴⁸ E. Thurneysen, Seelsorge 32 f. redet vom „Ort . . .“, an dem sozusagen unterhalb von Wort und Sakrament die seelsorgerliche Kirchengzucht ihre Stelle hat“. Dabei muß man wissen, daß für Thurneysen — a.a.O. 41 f. — Seelsorge ein Unterbegriff der umfassenderen Kirchengzucht und damit als „Hilfsmittel der Verkündigung“ bestimmt ist.

⁴⁹ Siehe darüber J. J. v. Allmen, Services funèbres 32 ff., wo die These entwickelt wird: (32) „Les services funèbres chrétiens prolongent le ministère de la cure d'âmes.“

an wahrgenommen worden ist in Belehrung, in Ermahnung und ganz wesentlich in der Fürbitte. Wollen wir die Seelsorge erst mit einer Kirchengzuchtsmaßnahme beim Begräbnis beginnen, kommen wir eindeutig zu spät und haben eine wichtige Bruderpflicht versäumt⁶⁰. Wir stoßen hier nochmals auf ein grundsätzliches Anliegen, das uns von Anfang an begleitet hat: Tod und Begräbnis sind nicht ein punktuell Geschehen, sondern gehören zum Ganzen des Lebens eines Getauften⁶¹. Dem muß gerade auch in der Ausübung der Seelsorge Rechnung getragen werden.

Die seelsorgerliche Verantwortung macht Offenheit und Wahrhaftigkeit in der kirchlichen Bestattung zur unaufgebbaren Forderung. Freilich sind wir nicht der Meinung, es müsse immer alles gesagt werden; es gibt seelsorgerliche Dinge, die wohl in der Beichte vor Gott und unter vier Augen, aber nicht in einem weiteren Kreis ausgesprochen werden sollen. Außerdem ist Schweigen öfters nicht nur besser, sondern deutlicher denn Reden. Aber was wir sagen und wie wir es sagen, sei wahr und wirklich, in der Verkündigung wie im Gebet. Der Geist der Aufrichtigkeit und der Einfachheit der Seligpreisungen ist unter Umständen seelsorgerlich bedeutsamer als viele kirchenrechtliche Maßnahmen. Vielleicht ist so das Anliegen der Kirchengzucht am besten wahrzunehmen.

Kirchengzucht und Seelsorge sind eine Funktion der Gemeinde und werden in ihrer Gemeinschaft geübt (Mat. 18, 15 ff.). Sicher hat sich der Hirte der Gemeinde nicht um seine eigenste Verantwortung zu drücken, gewisse Gespräche kann nur er mit den ihm anvertrauten Gemeindegliedern führen und seine Entscheidungen soll er nicht abwälzen. Doch haben wir uns vor der Einseitigkeit, der oft unvermeidlichen Voreingenommenheit und der Willkür des einzelnen in acht zu nehmen. Es wird heilsam sein, wenn ein verantwortlicher Kirchengemeinderat mit dem Pfarrer zusammen und dazu ein der Ortsgemeinde übergeordnetes kirchenamtliches Kollegium oder ein entsprechender Amtsträger die Kirchengzucht in brüderlicher Solidarität tragen⁶². In

⁶⁰ M. Mezger, Amtshandlungen 1, 136 f. begründet, warum er in seiner Schrift erst sehr spät auf die mit der „Grenze der Gemeinschaft“ zusammenhängende Kirchengzucht zu reden kommt: „Es soll einerseits ein Hinweis sein, daß die Kirchengzucht bei den Amtshandlungen durchaus nicht aufhört; es soll andererseits eine Warnung sein, daß die Kirchengzucht ja nicht vorwiegend bei den Amtshandlungen einsetzt oder sich gar auf diesen Bereich beschränkt! . . . Leider ist es in Wirklichkeit nicht selten so, daß die Predigt der Kirche aller bindenden und lösenden Vollmacht verlustig gegangen ist und nun umso mehr im Bereich der Amtshandlungen durchs Gesetz nachzuholen unternimmt, was am Evangelium versäumt worden ist.“ Siehe auch Pastoralkolleg Ilsenburg, Wasser, Ring und Erde 156 f.

⁶¹ Vgl. 147.

diesem Zusammenhang mag schließlich die Bedeutung eines freilich nicht kasuistisch konzipierten Kirchenrechtes und einer seelsorgerlich ausgerichteten Kirchenordnung einsichtig werden⁵³.

Wo je die Kirche aus Sorge um die Ordnung der Gemeinde ein Nein zu einer Bestattung, um die sie gebeten wird, sprechen muß, hört ihre Verantwortung für die Betroffenen nicht etwa auf. Müßte der Pfarrer bei einem von der Kirche verweigerten Begräbnis nicht erst recht auf den Friedhof mitgehen⁵⁴? Müßte er nicht jetzt besonders mit der Familie beten und ihr das Wort Gottes ausrichten — in einer Weise, der sie zugänglich sein kann⁵⁵? Das soll unter Vermeidung des Eindruckes, es

⁵³ Die Ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Genève von 1561, 4 (Ref. Bekenntnisschriften 43) bestimmen: „Quant aux pasteurs que l'écriture nomme aussi parfois surveillants, anciens et ministres, leur office est d'annoncer la Parole de Dieu, pour endoctriner, admonester, exhorter et reprendre, tant en public qu'en particulier, administrer les sacrements et faire les corrections fraternelles avec les anclens ou commis.“ Calvin, Institutio 4, 11, 6; 12, 7 betont, in der alten Kirche sei die Rechtsprechung nicht Sache des einzelnen gewesen.

⁵⁴ Pastoralkolleg Isenburg, Wasser, Ring und Erde 158: „Eine Ordnung ist Dienst der Gemeinschaft an der Gemeinschaft zu möglichst gemeinsamem Handeln. Doch ist die Gemeinschaft nie anders als so, daß auch der einzelne selber Verantwortung trägt.“

⁵⁵ In einer Debatte, über die das Centre de Pastorale Liturgique, Mystère 397 berichtet, war von der Teilnahme des Geistlichen an einem zivilen Begräbnis „à titre privé“ die Rede: „L'essentiel, là encore, est d'être franc et loyal. Que notre attitude soit sans équivoque.“

W. Delius, Refus des funérailles 127 im Blick auf die Teilnahme von Katholiken an nichtkatholischen Begräbnisfeiern sagt, scheint uns zu sehr dem Äußerlichen verhaftet und bloß von der Vorsicht statt von einem Engagement bestimmt zu sein: „De plusieurs réponses du Saint-Office au sujet de la présence des catholiques aux funérailles des hérétiques, il résulte avec certitude qu'elle est parfois licite lorsqu'elle n'est, par suite des circonstances, qu'un acte de civilité, une assistance purement matérielle, sans accomplissement de quelque rite que ce soit.“

⁵⁶ Pastoralkolleg Isenburg, Wasser, Ring und Erde 157: „Wir verunehren Gott und reißen Gemeinde ein, wenn wir einen Menschen kirchlich bestatten, der sich bewußt von Gott und seiner Kirche abgekehrt und nicht hat zurückrufen lassen; wir verunehren Gott aber auch, lassen es an Nächstenliebe fehlen und versäumen den Auftrag, Gemeinde zu erbauen, wenn wir wegen der Pflicht, die Bestattung zu versagen, den Leidtragenden etwa den Zuspruch und Anspruch des Wortes Gottes völlig vorenthalten wollten.“ Siehe auch O. Perels, Handreichung 44.

W. Delius, Bestattung Ausgetretener 134 macht freilich darauf aufmerksam, daß ein entsprechender Dienst „nur in den seltensten Fällen angenommen“ wird. Allerdings ist die daraus gezogene Folgerung etwas kurzschlüssig: „Hier zeigt es sich immer wieder, daß es den Hinterbliebenen von solchen (scilicet aus der Kirche ausgetretenen) Verstorbenen nur um äußerliche Dinge ... geht.“

werde doch noch ein „Ersatz“ für das Verweigerte zugestanden, geschehen, aber in der Liebe des Gottes, der die ganze Welt retten will.

Und wo zum Begräbnis irgendeines Menschen niemand bereit ist, wird sich die Kirche beeilen, den Dienst der Liebe zu erfüllen, eingedenk der Aufforderung Jesu an den Gesetzeskundigen, dem er das Gleichnis vom barmherzigsten Samariter erzählt und die Frage vorgelegt hatte, welcher der Nächste des unter die Räuber Gefallenen gewesen sei: „Geh auch du hin, tue desgleichen!“ (Luk. 10, 25 ff.).

2. Die Liturgie der Kirche und die Welt¹

Immer wieder — manchmal in drastischer Weise und mit dramatischen Auswirkungen, öfters schieflich-friedlich — treffen beim Begräbnis christliche Liturgie und weltliches Brauchtum, in welchem sich neben Versuchungen auch legitime menschliche Gefühle und Ansprüche der Gesellschaft zum Wort melden, aufeinander. Die damit entstehende Spannung kann nicht einfach beseitigt werden — so wahr als das Schon-jetzt und das Noch-nicht der Kirche Leben in der Gegenwart bestimmen, so wahr das Profane zur Schöpfung Gottes gehört und zur Erlösung bestimmt ist und das Evangelium in die Wirklichkeit *dieser* Welt hineingehen will. Im übrigen ist solche Spannung nicht eine Besonderheit der Begräbnisfeier, sondern findet sich in vielen Abwandlungen im ganzen kirchlichen Leben. Man denke an die Probleme rund um die Konfirmation oder die kirchliche Trauung, selbst die Feier der vom Herrn eingesetzten Taufe und des Heiligen Abendmahles sind ihr nicht einfach entnommen. Immerhin kann die Begegnung Kirche—Welt gerade auf unserem Gebiet vermehrt spürbar und auch bedrängend werden.

Das wird damit zusammenhängen, daß die Kirche ihre Sterbe- und Totenliturgie nicht neu geschaffen, sondern vieles in ihr übernommen und christianisiert hat; dabei bleibt immer die Frage, wieweit Letzteres wirklich gelungen ist oder ob etwa ein uralter Seelen- und Totenglaube innerhalb der christlichen Liturgie ungestört weiterlebt². Zudem haben

¹ Der Begriff Welt wird hier im besondern nt. Sinn verwendet, den H. Sasse, ThW 3, 889 ff. darstellt und definiert: (893) „Der κόσμος ist der Inbegriff der durch den Sündenfall zerrütteten und unter dem Gericht stehenden Schöpfung Gottes, in welcher Jesus Christus als der Erlöser erscheint.“

² Siehe darüber C. Andresen, Bestattung und H. Maser, Bestattung 4 ff. im Abschnitt „Die Verbindung christlicher Liturgie mit der heidnischen Lex Pietatis in der alten Kirche“. Vgl. 49; 91 Anm. 13; 118 Anm. 1 f.

Andresen verweist (86) auf einige aufschlußreiche Bestimmungen aus dem christlichen Altertum. So verbietet im Jahre 305 die spanische Synode von Elvira 34 (Mansi 2, 11) das Anzünden von Kerzen auf dem Friedhof bei Tag, um die Seelen der Verstorbenen nicht zu beunruhigen. Die Apostolischen

wir es beim Tod mit einer primären menschlichen Wirklichkeit zu tun, die alles ihr Zugehörige besonders entscheidend werden läßt — und das Sterben und Auferstehen Jesu Christi und seiner Jünger ist das Herz des Christenglaubens: man streift sich also nicht am Rande, sondern steht im Zentrum einander gegenüber.

Wie die Dinge heute bei uns liegen, gibt es gewisse kritische Punkte, an denen sich die Ansprüche der Welt oder der Gesellschaft kristallisieren und die Entscheidung über das Verhältnis zur kirchlichen Liturgie fällt. Da sind zunächst die Äußerlichkeiten eines Begräbnisses — Bekleidung, Schmuck und Herrichtung der Leiche, dann der Sarg, die Blumen, die Trauerkleidung der Angehörigen und viel anderes mehr. Wie leicht und gern machen sich hier nicht nur oft lächerliche oder traurige Geschmacklosigkeit breit, sondern ebenso ständische Prätention und Luxus, dazu überbordende und fragwürdige Gefühlsausbrüche. Bewußt oder den Beteiligten unbewußt kann sich ein völlig achristliches Glaubensbekenntnis sprechenden Ausdruck verschaffen³. Auf der an-

Konstitutionen 6, 30, 1 ff. (Funk 1, 381 ff.) müssen die Pflicht der Kleriker zur Teilnahme an der Bestattung angesichts der Furcht vor ritueller Befleckung einschärfen. Andresen schließt seine Studie mit der Frage: (91) „. . . inwieweit nicht auch heute die christliche Bestattungsfeier und ihre Liturgie weiterhin die Aufgabe hat, die uralten Mächte des Animismus um Sarg und Grab in ihr Verließ zu bannen.“

Maser meint zur Durchbruchbereitschaft des animistischen Untergrundes: (4) „Das gilt für den frühchristlichen Bereich wie für die Gegenwart, denn nur einer, der für menschliche Verhaltensweisen blind ist, kann bei den heutigen Mitteleuropäern diese bei einem Todesfall zutage tretenden Tiefenschichten übersehen.“

³ Das wird einem bei der Lektüre von J. Mitford, *Way of Death* so richtig bewußt. Zwar werden hier amerikanische Verhältnisse dargestellt, doch scheinen die dortigen Gewohnheiten auch in unseren Gegenden mehr und mehr heimisch zu werden, wie etwa die Einrichtung eines „Funerariums“ in Annemasse erkennen läßt; siehe darüber J. P. Menu, *Services funèbres* 115 f.

J. Mitford berichtet: (14) „A new mythology, essential to the twentieth-century American funeral rite, has grown up — or rather has been built up step by step — to justify the peculiar customs surrounding the disposal of our dead. . . . A historian of American funeral directing hints at the grief-therapist idea when speaking of the new role of the undertaker — „the dramatic role, in which the undertaker becomes a stage manager to create an appropriate atmosphere and to move the funeral party through a drama in which social relationships are stressed and an emotional catharsis or release is provided through ceremony.“ Nach allem, was da zu hören ist, kann man sich tatsächlich schwer dem Urteil verschließen: (150) „. . . that twentieth-century America was a nation of abjectly imitative conformists, devoted to machine-made gadgetry and mass-produced art of a debased quality; that its dominant theology was a weird mixture of primitive superstitions, superficial attitudes towards death, overlaid with a distinct tendency towards necrophilism.“

deren Seite geht es um menschliche Liebe, Achtung, Pietät und Ehrfurcht, die zu unterschätzen einem vergeht beim Gedanken an die schrecklichen Formen, welche die Brutalität gegenüber Leichen zu unserem Entsetzen etwa schon angenommen hat.

Kritisch kann das Auftreten von Vereinen, Firmen, öffentlichen Korporationen aller Schattierungen bis hin zur Armee und zum Staat werden. Was ist von einem Staatsbegräbnis zu halten⁴? Außerhalb dieses Extremfalles fragt man sich: welcher Platz kommt den uniformierten oder nichtuniformierten Delegationen zu, vor allem jedoch den Reden, die bei Begräbnissen gehalten und gehört werden, und den Fahnen, die im Trauerzug getragen und über dem offenen Grab „zum letzten Gruß“ geschwenkt werden? Viel Unerhörtes und selbst Abgöttisches mag gelegentlich mitgehen — aber sind nicht auch hier legitime Ansprüche anzuerkennen und ist dem Kaiser das Seine zu geben (Mat. 22, 15 ff.)⁵?

⁴ Ein solches — allerdings ein außerordentliches und nie dagewesenes, auch ergreifendes und schönes Staatsbegräbnis — hat das Schweizervolk am Dienstag der Karwoche, 12. April 1960 seinem General während des zweiten Weltkrieges, Henri Guisan, in Lausanne bereitet. Bei 120 000 Personen mögen daran teilgenommen haben, allen voran die Behörden des Bundes und der Kantone und die Armee. In der Kathedrale von Lausanne fand die kirchliche Feier statt, bei der zwei reformierte Pfarrer amtierten; die Beisetzung auf dem Friedhof von Pully wurde wiederum von einem reformierten Pfarrer geleitet. Man mag an der Zusammensetzung des Leichenzuges von 3000 Uniformierten und Zivilpersonen mit fast 500 Feldzeichen und zahllosen weitem Fahnen, in dem auch die Kirchenbehörden marschierten, sowie an der Durchführung der schlichten Feier in der Kirche die Möglichkeiten, aber auch die Schwierigkeiten und Grenzen der Präsenz der Kirche bei solcher Gelegenheit studieren. General Guisan war ein überzeugter Christ und ein engagiertes Glied seiner Kirche. Siehe die schweizerischen Tageszeitungen vom 13. 4. 1960.

⁵ Zur Frage, ob der Pfarrer oder ein dem Toten verbundenes Gemeindeglied den Lebenslauf darstellen soll, meint H. Maser, Bestattung 51: „Daß die Gefahr falscher religiöser Verklärung des Nekrologs kleiner wird, wenn ihn ein Laie vorträgt, wird niemand erwarten.“ So muß man sich auch in Reden von Politikern und Geschäftsleuten zu einem Todesfall auf allerlei „religiöse Verklärung“ gefaßt machen.

Über die Fahnen wird oft gedacht und mehr noch empfunden werden, was R. H. Oehninger, Lieberherr 154 f. zum Ausdruck bringt: „Sie (scilicet die Fahnenträger) traten zum Grab, standen dort erst stramm und senkten darauf ihre Fahnentücher über dem Kranzhügel. Sie schwenkten sie nach links und nach rechts, so daß die ganze Grabfläche damit bestrichen war. Sie wiederholten diese Bewegung und stellten sich darauf wie Ehrenwachen zu Häupten des versenkten Sarges auf. Die beiden Dorfvereine hatten mit dieser Handlung das Grab Oskar Lieberherrs, des gebefreudigsten Passivmitgliedes der Vereinsgeschichte, geweiht. Er konnte in Frieden ruhen, da unten. Die versammelten Menschen sahen dieser Handlung gerne zu. Der Geist der Kameradschaft wurde zum letztenmal über dem Toten beschworen, damit ihn in der andern Welt keine Einsamkeit bedränge. . . . Sie erlebten . . . die Hand-

Die Musik beim Begräbnis hat ihren guten Platz und bietet durchaus zu bejahende Möglichkeiten, selbst wenn zunächst nicht die christliche Gemeinde als solche ihre Trägerin sein sollte; wir denken dabei an vokale und instrumentale Darbietungen bei der Begräbnisfeier im Kirchenraum, unterwegs oder am Grab. Welche Abgründe falschen Pathos und unchristlicher Schwelgerei oder auch bloß Sumpfe mondänen Getues können sich jedoch da auftun⁰! Was insbesondere im Lied innerhalb eines kirchlichen Gottesdienstes gegen die Verkündigung der Kirche etwa ausgesagt wird, mag bedenklich stimmen. Schwer ist schon nur zu verhüten, daß durch die Musik ein Bruch in der liturgischen Handlung entsteht⁷.

Gedruckte Todesanzeigen stellen nicht bloß eine praktische Notwendigkeit dar, sondern können menschlich herrliche und liebe Zeugnisse, schwere und gewichtige Briefe sein, mit denen Liebe, Freude, Traurigkeit und noch vieles mehr den Mitmenschen anvertraut werden. Daneben reißen vielfach schrecklicher Formalismus, schamlose Lüge und heidnischer Götzendienst diese Todesanzeigen mit sich fort.

Der uralte und universale Brauch des Totenmahles⁸ hat nichts an Bedeutung verloren, ob dieses in der Form der dörflichen Gräbt⁹ oder

lung am Grabe und nahmen sie gefühlsmäßig auf. Sie hielten ihre zur Stunde hochempfindsame Erinnerung an den Vereinsgeist für eine Kraft der Ewigkeit und fächelten ihrem Oskar solche mit ihrem Fahnschwingen zu.“

⁰ Auch hier mag die vielleicht etwas überspitzte, doch wirklichkeitsnahe Beschreibung des Auftretens einer Blasmusik auf dem Friedhof durch R. H. Oehninger, Lieberherr 157 wichtige Hinweise bieten: „Der Dirigent trat vor sein Musikkorps. Die Männer hoben ihre Instrumente. Poliertes Messing in der Sonne. — ‚Näher mein Gott zu dir.‘ — Die Zuschauer erlebten religiöse Schauer. Die Widderbacher spielten für einen Widderbacher. Kaum eine Schulter, die nicht verstohlen zuckte. Selbst nur wenige Männeraugen, die trocken blieben. Das Blech löste die gestauten Gefühle des Schmerzes und wehte den Atem der Vergänglichkeit an die Seelen heran. Und was ich (scilicet der Pfarrer) nie fertiggebracht hatte, gelang dem Musikverein mit ein paar Lungen Blaslufte. Die Widderbacher samt Zuzug wurden vor der Kirche draußen kraft solcher Darbietung gepackt. Und wie sie bliesen! . . . Dreimal zelebrierten sie das Lied. Wer hätte nach dem Text gefragt! Man dachte viel eher an den Untergang der Titanic.“

⁷ Darüber M. Scriabine, *Musique d'enterrement*.

⁸ Vgl. 162 Anm. 22 f.

⁹ Wer sich ein Bild von der Bedeutung der Gräbt im öffentlichen Leben des 19. Jahrh. in unsern Dörfern machen will, lese etwa J. Gotthelf, *Leiden und Freuden eines Schulmeisters* 2, 253 ff. oder *Der Geldstag* 7 ff. oder auch G. Keller, *Der grüne Heinrich* 2, 4 (Werke [1], 285 ff.). Keller schildert die Stimmung in feiner Weise, wenn er erzählt: (286) „Nach Verfluß zweier langen Stunden näherten sich die Roheren unter den Gästen Immer mehr dem Tische, legten die Arme darauf, und begannen nun erst ein fleißiges Essen, wozu sie den Wein in tiefen Zügen schluckten. Die Gesetzeren aber wurden lauter im Gespräche, rückten ihre Stühle mehr zusammen, und ließen die

des Café crème im Tea Room zunächst des städtischen Friedhofes im engsten Familienkreis stattfindet — oder auch wieder ganz anders¹⁰. Die Ausdrucksmöglichkeiten menschlicher Tischgemeinschaft sind so vielfältig und bedeutsam, in verschiedener Hinsicht ebenso ungreifbar, daß sich nochmals Frage an Frage reiht. Daß das Leichenmahl, wie ein Todesfall überhaupt, außerdem öfters ein wirtschaftliches Problem darstellt, sei nur eben angedeutet¹¹.

Schließlich ist der Friedhof ein wichtiger und nochmals ebenso verheißungsvoller wie problematischer Berührungspunkt zwischen Kirche und Welt.

Überall gilt es, die auf die Kirche wartende Aufgabe der Predigt zur Umkehr angesichts des kommenden Reiches und der geduldigen und zielbewußten Erziehung konkret an die Hand zu nehmen (Mat. 4, 17; Eph. 2, 1 ff.). Es ist nämlich durchaus nicht so, daß heute und bei uns

Unterhaltung allmählich in eine mäßige Fröhlichkeit übergehen. Diese war wohl zu unterscheiden von einer gewöhnlichen lustigen Stimmung und eine symbolische Absicht, welche eine heitere Ergebung in den Lauf der Dinge und das Recht des Lebens gegen den Tod bedeuten sollte.“ Vieles davon, wenn auch nicht alles, ist bis zur Stunde lebendig geblieben.

¹⁰ Darf man hier an die freilich schon eher makabre Szene erinnern, die sich K. Christen, Kremator 57 f. für die Bestattung eines Krematoriumsbeamten ausgesucht hat? „Als es . . . soweit war, . . . nahm ich im Kreis einiger weniger Freunde und Kollegen des lieben Verstorbenen im Ofenraum (und nicht etwa in der Abdankungshalle des Krematoriums) an der denkbar seltsamsten Abdankungsfeier teil: die Abschiedsstunde fand gegen Abend statt, nachdem eine volle Tagesserie von Kremationen zu Ende gebracht worden war. Wir blieben im vertrauten Kreis ungestört beisammen und erzählten uns gegenseitig alles, was uns an lieben Erinnerungen an den Mann in den Sinn kam, der vor uns im verschlossenen Sarg lag. — Wir saßen auf kleinen Notstühlen, die wir nebenan im Abdankungsraum geholt hatten, und tranken auf das Wohl unseres verstorbenen Freundes bedächtig und getrost ein Glas Wein. Als Tisch diente uns der Sarg. Ich war überzeugt, daß der Geist des Verblichenen, nach dessen Anordnungen alles geschah, mitten unter uns gewesen ist. Nachdem wir ausgetrunken hatten, ließ ich auftragsgemäß den Sarg in den Ofen einfahren . . . — So nahm auch ich im kleinen Kreise des Bestattungspersonals von unserem lieben Freund Arnold Abschied. Ohne Blumen, ohne Nekrolog, ohne Pfarrer, ohne Orgelklang . . . und sogar ohne Tränen. Und doch ist mir nie vorher und nie nachher so feierlich zumute gewesen, wie in diesen seltsamen Minuten, da ich etwas von den ewigen Zusammenhängen in der Schöpfung zu spüren glaubte. Auf alle Fälle habe auch ich seither das Grauen der sogenannten Todesfurcht überwunden. Freund Arnold hat mich dafür reif werden lassen. Sein Sterben hat mich geradezu mit Lebenskraft erfüllt . . .“

¹¹ In einer Landgemeinde im Kanton Freiburg (Schweiz) werden gegenwärtig, auch von sozial und wirtschaftlich bescheiden gestellten Familien, ungefähr Fr. 450.— für das Essen nach dem Begräbnis ausgegeben.

Der Durchschnitt der Kosten für das amerikanische Begräbnis bewegte sich 1960 zwischen 1160 und 1450 Dollars. Vgl. J. Mitford, Way of Death 31 ff.

die Möglichkeiten und die Bereitschaft der Gemeindeglieder und selbst der Öffentlichkeit zur Annahme solchen Dienstes fehlen würden. Natürlich wird man immer auf Unverständnis und Uneinsichtigkeit, dann und wann sogar auf entschlossene Opposition stoßen. Aber es bieten sich Gelegenheiten: für den einzelnen Seelsorger, wo er in Gespräch und Beratung mit der Trauerfamilie in Kontakt kommt, für den Prediger und Katecheten bei mannigfachen Anlässen, für die Gesamtkirche über den Weg von Publikationen und nicht zuletzt im gemeinsamen Suchen mit all denen, die in diesen Dingen regelmäßig oder gelegentlich ein Wort mitzureden haben¹². Ohne Zweifel vermag auch das Beispiel einer selbst in der Übernahme der Sitten christlich zu verantwortenden Bestattung einen nachhaltigen Einfluß auszuüben; beim Begräbnis mit seiner selbst in der Gegenwart noch erstaunlich großen Öffentlichkeitswirkung ist das vielleicht mehr als sonst irgendwo der Fall.

Vornehmstes Ziel ist, in der Wahrheit zu bleiben, die vor dem Bestand haben kann, der selber die Wahrheit ist (Joh. 14, 6); wir suchen Wahrheit in den Begräbnissitten, die sich mit der Wahrheit des Evangeliums vom menschengewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus verträgt und mehr als das: ihr dient. Dazu gehört in allen Dingen evangelische Einfachheit, gemäß dem Wesen der christlichen Liturgie¹³. Einfachheit steht jedoch nicht im Widerspruch zu Schönheit; wohl gibt es eine Schönheit des Bösen, darüber aber steht die Schönheit als Geschenk Gottes und als Gott dargebrachte Gabe, die Schönheit des neuen Jerusalem, die bereits unsere Zeit überstrahlt (Off. 21, 2).

Selbst in den scheinbar harmlosen Dingen wird Gott und nicht der Mensch – weder der Verstorbene, noch seine Familie oder die Gesellschaft – geehrt. Gerade und nur so kommen die Menschen zu der ihnen wirklich gehörenden Ehre, um nochmals an den Begriff des „ehrlichen“ Begräbnisses zu erinnern¹⁴.

Die grundsätzlichen Erkenntnisse sind in den Einzelfragen zu bewahren und an den erwähnten kritischen Punkten durchzuhalten. Wir möchten nicht – und können nicht – dafür ins einzelne gehende Vor-

¹² Siehe dazu P. Herbin, Usages. Er meint: (448) „Il faudrait pouvoir procéder, de temps en temps, à un 'décapage', à un examen de conscience collectif, qui remettrait une communauté chrétienne dans la droite ligne de sa foi.“

¹³ Vgl. 285 P. de Félice, Protestants 1, 269 zitiert einen Entscheid der Nationalsynode der französischen reformierten Kirchen von 1603: „Que pour les sépultures, tous se doivent tenir à la simplicité ancienne, sans s'appropriier rien de particulier, en témoignant notre communion avec les Saints, aussi bien dans la mort, que nous la désirons dans la glorieuse résurrection.“

In unsere Zeit hinein ist die Forderung von M. Scriabine, Musique d'enterrement 399 nach einer Begräbnismusik „comportant une certaine ascèse et surtout une certaine humilité“ gesprochen.

¹⁴ Vgl. 184 f.

schläge machen, die sogleich formalistisch und gesetzlich mißverstanden werden müßten. Immerhin dürfen vielleicht einige Anregungen, die hier und dort gemacht und in der Praxis erprobt worden sind, im Rahmen dieser Überlegungen Platz finden.

Die drückende und oft hohle Herrschaft der schwarzen Farbe — vom Sargtuch zu den Kleidern und Drucksachen — scheint vom Geschmack der Zeit ohne großes Dazutun überwunden zu werden; sorgen wir dafür, daß sie nun nicht im spezifisch kirchlichen Bereich durch unseren bekannten Konservativismus künstlich gestützt und verlängert wird, und vor allem, daß sie in sinnvoller Weise, das heißt im Blick auf das kommende Reich, über dessen Farbkanon wir allerdings keine Auskunft zu geben haben, abgelöst wird¹⁵.

Haben sich die Prediger schon die Mühe genommen zu sagen, was eine Fahne als Ausdruck sozialer Realitäten für einen Christen bedeutet, damit ebenfalls klar werde, was sie nicht sein kann¹⁶?

Von denen, die im Namen von Behörden, Vereinen und andern Organisationen an Bestattungen zu reden haben, sind vielleicht nicht wenige bereit, sich in irgendeiner Form durch die Kirche in diesem Dienst helfen zu lassen. Ob es möglich ist und überhaupt tatsächlich weiterführte,

¹⁵ In der Herrnhuter Brüdergemeine war ursprünglich zum Begräbnis bei den Schwestern das weiße Kleid üblich. Gegenwärtig noch tragen sie die weiße Haube. Zum Teil sind bis heute der Sarg, das Sargtuch und die Bahre weiß. Siehe darüber Zeremonienbüchlein 47 (S. 57); vgl. 193. Im übrigen verdanke ich diese Nachrichten einer persönlichen Mitteilung von Pfr. H. Reichel, Basel.

Der neue röm.-kathol. *Ordo exsequiarum* 15 (Nr. 9) bestimmt: „Auctoritatum territorialium erit colorem illum liturgicum pro exsequiis determinare qui ita aptus sit ingenio populorum ut simul non offendat dolorem humanum et ostendat spem christianam mysterio paschali illuminatam.“ Nachdem in der römisch-katholischen Kirche die violette Farbe allgemein zur Feier von Offizium und Messe für die Verstorbenen gestattet worden ist, wurde in Gottesdienst, Vorausnummer und 1, 15; 23; 38; 47 eine Diskussion geführt über „Schwarz, Violett oder . . .?“. Aus den Einsendungen geht der allgemeine Wunsch nach mehr Freude und Licht hervor, doch ergab sich keine Übereinstimmung für eine neue liturgische Farbe; selbst Weiß hätte heute seine unbestreitbaren Nachteile. Abschließend schreibt der Diskussionsleiter Robert Trottmann: (47) „ . . . als Lösung (kann) gegenwärtig nur vorgeschlagen werden . . . : Der Gottesdienst wird am Beerdigungstag in schwarzer Farbe gehalten, jedoch nicht mehr an den darauffolgenden Gedächtnistagen . . . Sind die Paramente am Beerdigungstag nicht völlig in Schwarz, sondern z. B. mit Weiß kombiniert, so entsteht nicht mehr der Eindruck der Düsternis.“ Das wäre ein behutsames Vorgehen im Sinne von Vaticanum II, *De sacra Liturgia* 23. „Auf ein solches organisches Wachstum ist zweifellos bes. zu achten, wenn das Empfinden von trauernden Angehörigen — auch von den im Glauben weniger stark verwurzelten — nicht verletzt werden soll.“

¹⁶ Vgl. die leider sehr knappen Ausführungen der einschlägigen Art. in RGG 1, 861 f. und Lexikon für Theologie und Kirche 3, 1339 f.

solche Reden außerhalb des eigentlichen Gottesdienstes anzusetzen, möchten wir in Zweifel ziehen¹⁷.

Viel wäre in den Todesanzeigen zu gewinnen; es gälte doch einfach, in einer von der Bibel genährten, frommen Pathos wie stereotype Redensarten vermeidenden, lebendigen Sprache zu sagen, was in dieser menschlichen Situation angesichts der Heilsgeschichte Gottes zu sagen ist. Der meiste Schaden auf diesem Gebiet wird wohl durch die endlose Abschreiberei gestiftet — sollte dem nicht zu Leibe zu rücken sein? Analoges mag für die Friedhof- und Grabmalgestaltung gelten¹⁸.

Der Kirche dieser Zeit muß die Erneuerung und Belebung des gemeinschaftlichen Essens und Trinkens ganz allgemein und bei unserem Anlaß ein wichtiges Anliegen sein. Von der Tischgemeinschaft des Herrn mit den Jüngern, mit den Zöllnern und Sündern und mit den Tausenden, auch vom Abendmahl und der Erwartung des letzten Hochzeitsmahles her wäre hiezu etliches zu sagen¹⁹.

In moderner Zeit ist das Bestattungswesen zu einer Angelegenheit des bürgerlichen Rechtes geworden und wird mindestens in größeren und städtischen Gemeinwesen von der politischen Verwaltung geordnet²⁰. Die Situation ist für die christliche Kirche insofern nicht neu,

¹⁷ Siehe dazu R. Paquier, *Liturgique* 207; J. J. v. Allmen, *Services funèbres* 46 Anm. 2. O. Perels, *Handreichung* 42 fordert: „Das Auftreten anderer Redner außer dem Pastor bei der Bestattung ist möglichst zu vermeiden. Ist das nicht möglich, so muß der Inhalt der Reden sorgfältig abgesprochen werden. In den meisten Fällen wird ein solcher Nachruf erst nach Ende der kirchlichen Amtshandlung statthaben können.“ Könnte nicht das im mittleren Satz Vorgesehene etwas konstruktiver und brüderlicher ausgedrückt werden? Vielleicht dürfte dann auch der ängstliche, fast mißtrauisch-abweisende Ton des Ganzen anders werden. Gerade von der Art und Weise, wie man es sagt und macht, wird Entscheidendes abhängen.

¹⁸ Siehe dazu Blendinger-Hanselmann, *Friedhof und O. Satzinger, Friedhof*. Erfreulich ist die Herausgabe eines Blattes *Friedhof und Denkmal* durch die deutsche Arbeitsgemeinschaft *Friedhof und Denkmal* (Kassel), das sich als Ratgeber an Hinterbliebene richtet. Städte wie Bern und Zürich führen eine Beratungsstelle für Grabmalgestaltung. Es ist zu hoffen, daß die Kirchen in irgendeiner Form bei solcher Beratung mitwirken.

¹⁹ Man lese und meditiere einmal im Blick auf unsere Sache die entsprechenden Schrifttexte.

²⁰ Da wir hier nicht die rechtliche Seite des Bestattungswesens, sondern nur die aus dieser sich ergebenden Folgen für die pastorale Situation zu untersuchen haben, begnügen wir uns mit einigen Hinweisen auf die schweizerischen, bes. die bernischen und zürcherischen Verhältnisse. Über die etwas, wenn auch nicht grundsätzlich andere Lage in Frankreich vgl. J. Cayeux, *Législation*.

Auf schweizerischer Ebene befassen sich lediglich die Bundesverfassung von 1874, 53, 2 und eine Verordnung des Bundesrates betr. Leichentransport von 1891 (geändert 1963) mit dem Bestattungswesen. Die kurze, aber im Blick auf die Säkularisierung folgenreiche Verfassungsbestimmung lautet:

als sich schon die ersten Christen in Rom einem, zunächst freilich durch die aristokratischen Familien, später durch Gesellschaften wohlorganisierten zivilen Begräbniswesen gegenübersehen²¹. Mögen in den kleineren Verhältnissen und den konfessionell geschlossenen Gebieten der Vergangenheit die verwandtschaftliche und nachbarliche Hilfe und die kirchlichen Dienste zur Erledigung alles Nötigen genügt haben, ist dies in der gegenwärtigen pluralistischen Massengesellschaft nicht mehr wohl denkbar. Die Officialisierung des Begräbniswesens hat zudem eindeutig erfreuliche Seiten: die politischen Gemeinden bieten das kostenlose Begräbnis an²², stellen den Betrieb von Bestattungsgeschäften unter Konzession und machen ihn von gewissen Bedingungen abhängig, richten für die entsprechenden Aufgaben wohl sogar einen öffentlichen Dienst ein²³.

Hingegen sähen wir es ungern, wenn ein Monopol dieser Unternehmen geschaffen und die Familien damit einem durch kommerzielle Ziele bestimmten oder auch dem amtlichen, fast fatalen Ablauf der Dinge ausgeliefert würden²⁴. Raum und Möglichkeit zur teilweisen oder gar gänzlichen Ausübung der Dienste durch die kirchliche Diakonie müssen offenbleiben. Im übrigen ist die Einflußnahme nicht nur im Einzelfall, sondern mehr noch bei der Aufstellung oder Revision der Gesetze oder Reglemente nicht zu versäumen. Wie überall kommt es

„Die Verfügung über die Begräbnisplätze steht den bürgerlichen Behörden zu. Sie haben dafür zu sorgen, daß jeder Verstorbene schicklich beerdigt werden kann.“ Für die Kantone und Gemeinden fallen weiter die kantonalen Gesundheitsgesetze sowie kantonale und lokale Bestattungsverordnungen in Betracht.

Historisch bedeutsam ist, daß schon in der Reformationszeit manche städtische Behörden die Vereinigung der Friedhöfe und ihre Verlegung vor die Stadttore durchgesetzt haben. Luther, Ob man vor dem Sterben fliehen möge (1527) (WA 23, 373 ff.) hat sich dazu positiv eingestellt. Siehe darüber E. Ch. Adelis, *Prakt. Theologie* 1, 521.

²¹ N. Maurice-Denis Boulet, *Cimetières* 166.

²² Die Verordnung über die Bestattungen 55 des Kantons Zürich bestimmt: „Die Bestattung in der Wohngemeinde erfolgt unentgeltlich.“ Die Unentgeltlichkeit der Bestattung wurde in Zürich 1890 eingeführt. Vgl. das Reglement über das Bestattungs- und Friedhofswesen 7 in der Gemeinde Bern.

²³ Die Stadt Bern hat eine „Verordnung über die Obliegenheiten und Pflichten der Leichenbitterinnen und Bestattungsgeschäfte“ erlassen. Für Zürich — Merkblatt 1 — gilt: „Das Bestattungsamt besorgt alle mit dem Vollzug der Erd- und Feuerbestattungen im Gebiete der Stadt Zürich zusammenhängenden Aufgaben.“ So gibt es auf dem Gebiete der Stadt und des Kantons Zürich keine privaten Bestattungsgeschäfte.

²⁴ Eine Tendenz dazu stellen wir in Zürich fest — vgl. Anm. 23 —, und in Frankreich scheinen die „pompes funèbres“ ein beträchtliches Problem darzustellen, wie aus einem „Débat pastoral“ zu schließen ist, über den das Centre de Pastorale Liturgique, *Mystère* 437 ff. berichtet.

darauf an, wachsam zu bleiben und die Verantwortung selbst in den scheinbar an den Rand des kirchlichen Auftrages gehörigen Dingen wahrzunehmen²⁵.

*

Hier und dort sind in unserem Umkreis in der Neuzeit Versuche zur Gestaltung von nichtkirchlichen Bestattungen gemacht worden. Der Preußenkönig Friedrich II. – Voltaires Gesinnungsgenosse – bestimmte testamentarisch, er wolle im Park von Sans-Souci neben seinen Hunden bestattet werden. Es ist nicht dazu gekommen, da sich der Hofpfarrer – ob er damit klug gehandelt hat, bleibe dahingestellt – über die Bestimmung hinwegsetzte und den Herrn trotzdem in der Garnisonskirche von Potsdam begraben ließ; der Gang der weltgeschichtlichen Ereignisse hat den Plan des Nazis Goebbels, das Testament wenigstens nachträglich noch zu erfüllen, nicht zur Ausführung gelangen lassen . . .²⁶. Hingegen sind im Dritten Reich Gefallenenehrungen nach einem ausgestalteten Ritual durchgeführt worden²⁷.

Ansätze zur Gestaltung säkularer Bestattungsfeiern finden sich im Kreis der Freidenkerverbände, die um die letzte Jahrhundertwende, als auch die evangelische Kirche noch zögerte, in die Krematorien zu gehen, hierin etwas unternahmen; es blieb freilich bei einer mit ideologischen Elementen vermischten *Laudatio funebris*. Der Begräbnisritus der Freimaurer kann sich einer anderweitigen Liturgie anschließen; der Meister vom Stuhl hält eine panegyrische Rede im Namen des großen Weltbaumeisters, die Angehörigen legen Akazienblüten aus Stoff auf den mit einem blauen Tuch samt den Zeichen der Loge bedeckten Sarg²⁸.

Bedeutsamer ist, daß die Kommunisten, wie eine Lebensweihe, so auch eine Grabweihe für ihre Anhänger ausgedacht haben und durchführen. In der DDR wird zur Einsenkung des Sarges gesprochen: „Unsere Pflicht ist es, den Toten in die Erde zu senken, damit wir in seinem Sinne an der Verwirklichung des Lebens weiterschaffen können.“²⁹ Verstehen wir unsere Bestattung als Liebesdienst, Bekenntnis und Kampf³⁰, so finden sich hier unter anderen Vorzeichen dieselben Elemente: man erfüllt die Pietätspflicht, einen Verstorbenen mit Erde zu bedecken, bekennt dazu die Hoffnung – die Verwirklichung des Lebens – und nimmt den Kampf auf: weiterschaffen . . . Aus Ungarn

²⁵ Vgl. 50 und 129 f. Anm. 51.

²⁶ M. Michaud, *Refus des funérailles* 382 f.

²⁷ H. Maser, *Bestattung* 17.

²⁸ H. Maser, *Bestattung* 16 f. und J. P. Menu, *Services funèbres* 91.

²⁹ W. Maser, *Genossen* 129.

³⁰ Vgl. 152 ff.

sind detaillierte Anweisungen für die kommunistische Beerdigung bekanntgeworden; es ist von der Ansprache die Rede, die ein wichtiger Funktionär zu halten hat, von der Prozession mit gesungenem Lied oder instrumentaler Musik, schließlich von persönlichen Abschiedsworten am Grab und der Versenkung des Sarges unter Musikklangen⁸¹. Man mag das alles als säkularisierten Abklatsch des kirchlichen Handelns erledigen⁸² — darf allerdings nicht übersehen, wie die Kirche selber die formalen Elemente ihrer Begräbnisfeier anderswoher übernommen hat. Sicher stehen wir hier einer Liturgie der christusfernen Welt gegenüber. Es hat etwas Befreiendes an sich, daß diese nun für einmal nicht bloß in der kirchlichen Liturgie irgendwie unterzukommen sucht, sondern in eigener Verantwortung ans Tageslicht tritt. Wir haben kein Recht, solcher Antiliturgie die Existenzberechtigung in der Welt abzuspüren, und keinen Anlaß, sie verächtlich zu machen. Wohl aber ist uns aufgetragen, angesichts der Welt, die nicht an Christus glaubt und nichts von seiner Herrschaft wissen will, unseren Glauben zu bekennen und unsere Hoffnung zu leben — in vielerlei Gestalt und in verschiedensten Situationen, doch auch und vielleicht nicht zuletzt in der Liturgie des Sterbens und des Begräbnisses.

Wir wissen uns dabei in Gemeinschaft mit den Brüdern, die irgendwo in afrikanischen oder asiatischen Ländern als kleine Minderheit leben und aus ihren Begräbnissen wie die alte Kirche ein ganz besonderes Bekenntnis des Christusglaubens zu machen haben, oft in harter Auseinandersetzung mit den Landessitten und ererbten religiösen Gewohnheiten ihrer Umgebung. Daneben dürfen sie — das sei bloß angemerkt — von diesen Sitten auch manches bewahren und zu einem neuen Ausdruck des Glaubens an den auferstandenen Christus werden lassen⁸³.

⁸¹ K. Hutten, *Christen 1*, 255 reproduziert die „Richtlinien für eine atheistische Beerdigung“ aus einem Gewerkschaftsorgan des Jahres 1960: „Wenn möglich, sollte stets ein wichtiger Funktionär die Grabrede halten. Die Rede selbst sollte persönlichen Charakter haben; sie sollte sich mit der Familie und dem Abgeschiedenen beschäftigen und die Gefühle der Anwesenden bewegen. Es ist falsch, wenn bei dem Begräbnis eines fortschrittlichen Menschen trockene, unpersönliche Reden gehalten werden. Nach der Grabrede sollte sich die den Sarg zum Grab begleitende Prozession in einer gewissen Ordnung aufstellen. Auf dem Weg zum Grab sollte der Chor oder ein Orchester ein Beerdigungslied beginnen. Am Grab sollte ein enger Freund oder ein Kollege des Toten eine kurze Abschiedsrede halten, und der Sarg sollte zu den Klängen eines Beerdigungsmarsches hinabgelassen werden.“

⁸² So sagt H. Maser, *Bestattung 17* dazu lediglich in einem vielleicht doch etwas überheblich tönenden Satz: „Die Elemente sind formal bekannt: Leichenrede, Leichenprozession, Sterbelieder, Trauermusik, Parentation!“

⁸³ Wie dramatisch sich eine solche Auseinandersetzung gestalten kann, wird einem bei der Lektüre von R. de Pury, *Antipodes 48 ff.*; 99 ff. klar, wo der Europäer seinen Brüdern in Madagaskar beschwörend zuruft: (110 f.)

Was ist von den in unseren Städten — freilich relativ selten — stattfindenden „weltlichen“ Bestattungen zu halten⁸⁴? Robert H. Oehninger hat sich in einem Roman eine solche wohl mehr ausgedacht als der Wirklichkeit nachgezeichnet: die Totenfeier im Krematorium für einen aus dem Planen herausgerissenen Architekten, angesichts eines überlebensgroßen Brustbildes des Verstorbenen. Neben einer das Lebenswerk würdigenden, in Anbetracht der Vergänglichkeit alles Irdischen jedoch hoffnungsloser Resignation hingegebenen Rede splekt eine Jazzband, der Freundeschor singt das von den Zuhörern, „die nicht irrtümlich in Schwarz erschienen waren“, beklatschte Lied; ein Berufskollege zeichnet von Dias unterstützt das Bild des Geschäftsmannes, ein 8-Millimeter-Film aus dem Privatleben wird vorgeführt und — „als Abschluß und Höhepunkt sprach der Verstorbene selbst aus dem Tonbandgerät.“⁸⁵ Hier finden wir einige neue und sogar fast originelle Formelemente — der Inhalt jedoch ist Leere, Plattheit und Verlegenheit⁸⁶.

„Vous êtes ici les témoins du Christ. Ces témoins ne peuvent accepter la domination d'un peuple sur un autre. Encore bien moins la domination des dieux sur les hommes, ni, ce qui est pareil, la domination des morts sur les vivants. Tous les chrétiens . . . qui ne s'engagent pas de toute leur foi et de tout leur amour dans la lutte contre le culte des morts sont bien plus coupables encore que ceux qui auraient travaillé à maintenir une domination coloniale.“ Man versteht diesen Ton angesichts der Tatsache, daß die madagassische Familie gewöhnlich einen Drittel ihres Einkommens (49) „pour le tombeau“ beiseitelegt.

Freilich scheint ein wenig zweifelhaft, ob das Problem der „indigénisation“ der Liturgie hier ernst genug genommen wird und nicht bloß ein leicht gesetzlich mißzuverstehendes Nein gegen den Totenkult ausgesprochen wird. Wir vermissen die konstruktiven Hinweise zur Gestaltung einer christlichen Sterbe- und Totenliturgie in Madagaskar. Mit Ausfällen gegen die römisch-katholische Praxis ist das Problem nicht erledigt: (105) „. . . je voudrais vous faire remarquer que, pour ce qui est d'intégrer le paganisme dans l'Eglise, pour ce qui est de christianiser le paganisme, nous ne ferons jamais aussi bien et de loin que l'Eglise romaine.“

Die Erklärung des Vaticanum II, *De sacra Liturgia* 37 ist durchaus zu bejahen und von großer Wichtigkeit: „. . . quidquid . . . in populorum moribus indissolubili vinculo superstitionibus erroribusque non adstipulatur, benevole perpendit (scilicet Ecclesia) ac, si potest, sartum tectumque servat, immo quandoque in ipsam Liturgiam admittit, dummodo cum rationibus veri et authentici spiritus liturgici congruat.“

Siehe in diesem Zusammenhang auch die Dokumentation über „Nicht-christliche Begräbnisriten“ in Concilium 1968, 134 ff.

⁸⁴ Nach der Statistik des Bestattungs- und Friedhofamtes der Stadt Zürich haben 1966 50 konfessionslose Trauerfeiern von insgesamt 4606 stattgefunden, 1967 73 von 4833.

⁸⁵ Lieberherr 107 ff.

⁸⁶ Deutlicher noch kommt dies zum Ausdruck im Roman von Evelyn Waugh, *Loved One*. Die Geschichte spielt um den vom „Dreamer“ konzipierten Bestattungshimmel mit der Anschrift: (34) „Whispering Glades. —

Als Christen haben wir die schwere, doch bedeutsame Aufgabe — das ist hier bloß nochmals zu wiederholen —, uns in der Liturgie des Sterbens und des Begräbnisses der Welt gegenüber zu bewähren. Und wir dürfen es dem uns in der kirchlichen Liturgie von Gott Geschenkten, vor allem aber dem Herrn der Kirche selber zutrauen, daß diese Bewährung nicht aussichtslos ist, sondern siegreich wird — zum Heil der ganzen Welt, die unser Gott lieb hat (Joh. 3, 16).

Enter stranger and by happy." Nach ihrem Selbstmord (118 ff.) wird eine dort tätig gewesene Kosmetikerin in der Verbrennungsanstalt für Tiere, dem „Happier Hunting Ground“, kremiert, während ihr gewesener Verlobter, der auf einen Fernunterrichtskurs für Prediger abonniert ist, von seinem Nebenbuhler daran gehindert wird, ein (126) „first and last non-sectarian office“ zu zelebrieren. Er sorgt hingegen dafür, daß der andere von dem Unternehmen jeweils zum Jahrestag eine Postkarte erhalten wird, die ihm versichert: (127) „Your little Aimée is wagging her tail in heaven tonight, thinking of you.“

Literatur

EXEGESE UND THEOLOGIE DER HEILIGEN SCHRIFT

- ASCHERMANN, HARTMUT: Zum Agoniegebet Jesu, Luk. 22, 43 f., in: *Theologia viatorum*, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin 1953/54. 143—149 = Agoniegebet
- BARTH, KARL: Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Korinther 15. Zollikon-Zürich 1953 = Auferstehung
- BEYER, HERMANN WOLFGANG: Art. εὐλογέω. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2, 751—763 = ThW
- BONNARD, PIERRE: L'Épître de saint Paul aux Philippiens. Commentaire du Nouveau Testament 10. Neuchâtel 1950 = Philippiens
- Ders.: L'Évangile selon saint Matthieu. Commentaire du Nouveau Testament 1. Neuchâtel 1963 = Matthieu
- BRÜTSCH, CHARLES: La clarté de l'Apocalypse. Genève 1966 = Apocalypse
- BULTMANN, RUDOLF: Art. θάνατος. ThW 3, 7—25
- Ders.: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Kerygma und Mythos 1. Hrsg. H. W. Bartsch. Hamburg 1954. 15—48 = NT und Mythologie
- COMBLIN, JOSEPH: Le Christ dans l'Apocalypse. Bibliothèque de Théologie 3, 6. Tournai 1965 = Apocalypse
- CORSWANT, W.: Dictionnaire d'archéologie biblique. Ed. E. Urech. Neuchâtel 1956 = Archéologie
- CULLMANN, OSCAR: Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse. Theologische Studien 15. Zollikon-Zürich 1943 = Glaubensbekenntnisse
- Ders.: Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Zürich 1948 = Tauflehre
- Ders.: Urchristentum und Gottesdienst. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Zürich 1950
- Ders.: Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments. Stuttgart 1962 = Auferstehung
- DIBELIUS, MARTIN: Der Brief des Jakobus. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 15. Göttingen 1957 = Jakobus
- FÉRET, H. M.: La mort dans la tradition biblique. Lex orandi 12. Paris 1956. 15—133 = Tradition biblique
- FOERSTER, WERNER; GEORG FOHRER: Art. αἴζω. ThW 7, 966—1024
- HERTZBERG, HANS WILHELM: Die Samuelbücher. Das Alte Testament Deutsch 10. Göttingen 1956 = Samuel
- JEREMIAS, JOACHIM: Die Briefe an Timotheus und Titus. Das Neue Testament Deutsch 9. Göttingen 1963 = Timotheus und Titus
- KRAUS, HANS JOACHIM: Psalmen. Biblischer Kommentar, Altes Testament 15, 1/2. Neukirchen Krels Moers 1960

- KÜMMEL, W. G.: Mythische Rede und Heilsgeschehen im Neuen Testament. Kerygma und Mythos 2. Hrsg. H. W. Bartsch. Hamburg ³1954. 153—169 = Mythische Rede
- LAGRANGE, M. J.: *Evangile selon saint Luc. Etudes bibliques.* Paris ⁶1948 = Luc
- LANG, FRIEDRICH: Art. *αὐγ.* ThW 6, 927—953
- LOHMEYER, ERNST: *Der Brief an die Philipper. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 9, 1.* Göttingen ⁶1928 = Philipper
- MARTIN-ACHARD, ROBERT: *De la mort à la résurrection. L'origine et le développement d'une croyance dans le cadre de l'Ancien Testament.* Neuchâtel 1956 = Mort-résurrection
- MARKSEN, WILLI: *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem.* Gütersloh ⁵1967 = Auferstehung
- MENQUD, PHILIPPE H.: *Le sort des trépassés, d'après le Nouveau Testament. Cahiers théologiques 9.* Neuchâtel 1945 = Trépassés
- Ders.: *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament. Cahiers théologiques 22.* Neuchâtel 1949 = Ministères
- Ders.: *La mort d'Ananias et de Saphira, Ac. 5, 1—11. Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges offerts à M. Goguel.* Neuchâtel 1950. 146—154 = Ananias et Saphira
- MEYER, WERNER: *Der erste Brief an die Korinther, 1/2. Prophezei.* Zürich 1945 ff. = Erster Korinther
- MICHAELIS, WILHELM: *Das Evangelium nach Matthäus, 1/2. Prophezei.* Zürich 1948 f. = Matthäus
- MICHEL, OTTO: Art. *ὁμολογέω.* ThW 5, 199—220
- RAD, GERHARD VON: *Das erste Buch Mose. Das Alte Testament Deutsch 2—4.* Göttingen ^{1/2}1950 ff. = Genesis
- Ders.: *Das fünfte Buch Mose. Das Alte Testament Deutsch 8.* Göttingen 1964 = Deuteronomium
- RENGSTORF, KARL HEINRICH: *Das Evangelium nach Lukas. Das Neue Testament Deutsch 3.* Göttingen ¹¹1966 = Lukas
- ROUX, HÉBERT: *Les Epîtres pastorales. Commentaire de 1 et 2 Timothée et Tite.* Genève 1959 = Epîtres pastorales
- SASSE, HERMANN: Art. *κόσμος.* ThW 3, 867—898
- SCHLATTER, ADOLF: *Erläuterungen zum Neuen Testament, 1—10.* Stuttgart 1947 ff. = Erläuterungen
- SCHMIDT, KARL LUDWIG: Art. *καλέω.* ThW 3, 488—539
- SCHNEIDER, JOHANNES: *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes. Das Neue Testament Deutsch 10.* Göttingen ⁶1961 = Kirchenbriefe
- SCHNIEWIND, JULIUS: *Antwort an Rudolf Bultmann. Thesen zum Problem der Entmythologisierung. Kerygma und Mythos 1.* Hrsg. H. W. Bartsch. Hamburg ³1954. 77—121 = Antwort
- STRACK, HERMANN; PAUL BILLERBECK: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1—5.* München 1922 ff. = Kommentar NT
- STRATHMANN, HERMANN: Art. *μάργς.* ThW 4, 477—520
- Ders.: *Das Evangelium nach Johannes. Das Neue Testament Deutsch 4.* Göttingen ¹⁰1963 = Johannes
- TRÉMEL, Y. B.: *Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung nach dem Neuen Testament, in: Anima 1956.* 313—331 = Tod und Auferstehung
- VISCHER, WILHELM: *Das Christuszeugnis des Alten Testaments, 1/2.* Zollikon-Zürich 1943 ff. = Christuszeugnis
- WEISER, ARTUR: *Das Buch Hiob. Das Alte Testament Deutsch 13.* Göttingen 1951 = Hiob

- WINDISCH, HANS; HERBERT FREISKER: Die katholischen Briefe. Handbuch zum Neuen Testament 15. Tübingen ²1951
- ZIMMERLI, WALTHER: 1. Mose 1--11. Die Urgeschichte, 1/2. Prophezei. Zürich 1943 = Urgeschichte
- Ders.: Ezechiel. Biblischer Kommentar, Altes Testament 13. Neukirchen Kreis Moers, nicht abgeschlossen

LITURGISCHE QUELLEN

- AARGAU: Liturgie für die Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Aargau, 1/2. ²1959 = Aargauer Liturgie
- AARGAU und Zürich: Kirchenbuch für die Evangelisch-reformierten Landeskirchen der Kantone Aargau und Zürich. Taschenagende. 1955 = Aargauer und Zürcher Taschenagende
- ALLGEMEINES Evangelisches Gebetbuch. Hrsg. H. Greifenstein; H. Hartog; F. Schulz. Hamburg ²1965 = Allgemeines Gebetbuch
- ALTARMESSBUCH siehe unter Fuldaer Bischofskonferenz
- ANDRIEU, MICHEL: Les Ordines romani du haut moyen âge, 1—5. Spicilegium sacrum Iovaniense. Louvain 1931 ff. = Andrieu
- BASEL-LAND: Liturgie für die Reformierten Kirchgemeinden des Kantons Basel-Landschaft. 1949 = Baselbieter Kirchenbuch
- BERN: Eine kurze gemeine Form, Kinder zu taufen, die Ehe zu bestätigen, die Predigt anzufangen und zu enden, wie es zu Bern gebraucht wird. Bern 1528 = Taufbüchlein
- BERN: Gebete bei dem öffentlichen Gottesdienst der Kirche zu Bern. Cum gratia et privilegio Magistratus Bernensis. Bern 1761 = Berner Liturgie von 1761
- BERN: Gebete für den öffentlichen Gottesdienst der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern. Bern 1846 = Berner Liturgie von 1846
- BERN: Liturgie für die Evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Bern. Bern 1878 = Berner Liturgie von 1878
- BERN: Liturgie für die Evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Bern. Bern 1912 (1944) = Berner Liturgie von 1912
- BERN: Kirchengesangbücher. Bern 1606 ff.
- BERNE: Liturgie pour les paroisses de langue française, 1—3 (2 et 3 à l'état de projet). 1955 ff. = französische Berner Liturgie
- BESNIER, EUGÈNE: Liturgie à l'usage des Eglises réformées. Nouvelle édition. Paris 1876 = Liturgie
- BRÜDERGEMEINE: Liturgische Gesänge der Evangelischen Brüdergemeinen. Gnadau ²1839 = Liturgiebuch
- Dies.: Buch der Versammlungen in der Brüdergemeinde, 1. Herrnhut/Bad Boll 1960 = Versammlungen
- CAGIN, PAUL; LÉOPOLD DELISLE: Le sacramentaire gélasien d'Angoulême. Angoulême (1918) = Cagin
- CENTRE de Pastorale Liturgique: La mort chrétienne. Neuilly-sur-Seine 1960 = Mort chrétienne
- COMMUNAUTÉ romande de travail liturgique: Liturgie du baptême. Lausanne 1959 = Baptême
- Dies.: Le catéchuménat. Lausanne 1963 = Catéchuménat
- DANIEL, HERM. ADALF.: Codex liturgicus Ecclesiae universae in epitomen redactus, 1—4. Lipsiae 1847 ff. = Codex liturgicus

- DEUTSCHLAND: *Collectio Rituum ad instar appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae dioecesibus*. Ratisbonae 1960 = Deutsche Collectio Rituum
- DEUTSCHLAND: *Ordo exsequiarum pro adultis ad experimentum*. Deutsche Ausgabe als Manuskriptvervielfältigung des Liturgischen Instituts in Trier 1966 = *Ordo exsequiarum*
- DEUTSCHLAND: *Evangelisches Kirchengesangbuch*. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche in Württemberg. Stuttgart 1953 (191963) = *Evangel. Kirchengesangbuch*
- DEUTSCHLAND: *Agende für Evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden*, 1—4. Berlin 1955 ff. = *Luth. Agende* (Wir zitieren die Studienausgabe, von Bd. 1 die 1. Aufl.)
- DEUTSCHLAND: *Agende für Evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden*. Erster Sonderband. Handreichung für den seelsorgerlichen Dienst. Berlin 1966 = *Luth. Handreichung*
- DEUTSCHLAND: *Die Ordnungen der Bestattung*. Vorabdruck aus dem 2. Band der *Agende für die Evangelische Kirche der Union*. Witten 1961 = *Bestattungsagende EKU*
- DIETZ, ORTO: *Die Evangelien-Kollekten des Veit Dietrich*. Leipzig 1930 = *Veit Dietrich*
- DIETZ, OTTO; KONRAD AMELN: *Lutheragende*. Ein Kirchenbuch aus Luthers Schrifttum. Kassel 1928 = *Lutheragende*
- DOMINIKANER: *Processionarium iuxta ritum sacri Ordinis Praedicatorum*. Ed. M. St. Gillet. Romae 1930 = *Processionarium*
- ENGLAND: *The Book of Common Prayer, with the additions and deviations proposed in 1928*. Cambridge/London 1928 = *Book of Common Prayer*
- FARÉL, GUILLAUME: *L'ordre et manière qu'on tient en administrant les saints sacrements. Avec la forme qu'on observe es prédications*. . . Genève 1538 = *Ordre et manière*
- FRANCE, Eglise réformée: *Liturgie*. Paris 1963 = *Liturgie ERF*
- FRANZ, ADOLPH: *Das Rituale von St. Florian aus dem zwölften Jahrhundert*. Freiburg/Brsg. 1904 = *Franz*
- FULDAER und Schweizer Bischofskonferenz: *Lateinisch-deutsches Altarmeßbuch*, 1—3. Einsiedeln/Freiburg/Brsg. 1965 ff. = *Altarmeßbuch*
- GIBSON, E. C. S.: *The First and Second Prayer Books of Edward VI*. London 1910 (1964) = *First and Second Prayer Books*
- HAMMAN, A.: *Prières des premiers chrétiens*. Nouvelle édition. Le Livre de poche chrétien. Paris 1962 = *Premiers chrétiens*
- HÄNGGI, ANTON: *Sacramentarium Rhenaugiense* (Zürich RH 30, saec. VIII ex.). Erscheint in der Reihe *Spicilegium Friburgense*. Freiburg (Schweiz), voraussichtlich 1969 = *Hänggi*
- HEAD, DAVID: *Beten für Anfänger*. München 1962
- JORDAHN, BRUNO: *Ordnung für das kirchliche Begräbnis*. Im Auftrage der Liturgischen Arbeitsgemeinschaft der Vereinigten Geistlichen Konvente der Hamburgischen Landeskirche. Göttingen 1950 = *Begräbnisordnung*
- LIETZMANN, HANS: *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Ur exemplar*. Liturgiegeschichtliche Quellen 3. Münster (Westfalen) 1921 (1958) = *Lietzmann*
- LILLE, Commission diocésaine de Pastorale Liturgique: *Célébration des Funérailles*. Paris 1961 = *Funérailles*
- LÖBE, WILHELM: *Gesammelte Werke*. Hrsg. K. Ganzert. 1 ff. Neuendettelsau 1951 ff. = *Werke*

- LOTZ, WALTER: Die Ordnung der Bestattung. Entwurf im Auftrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft. Kassel 1946 = Bestattung
- Ders.: Agende für die Seelsorge an Kranken und Sterbenden. Kassel 1949 = Seelsorgeagende
- Ders.: Begräbnisagende. Neubearbeitung der „Ordnung der Bestattung“. In Verbindung mit der Evangelischen Michaelsbruderschaft. Kassel 1962 = Begräbnisagende
- MALTZEW, ALEXIOS VON: Begräbnisritus und einige spezielle und altertümliche Gottesdienste der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slavisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes. Berlin 1898 = Begräbnisritus
- MATHESIUS, JOHANNES: Schöne und christliche gemeine Gebetlein. Leipzig 1836. Hrg. W. Löhe. Nürnberg 1836
- MERCENIER, E.: La prière des Eglises de rite byzantin, 1/2. Chevetogne 1947 ff. = Rite byzantin
- LE MINISTÈRE de l'Eglise auprès des malades. Lausanne 1967 = Ministère auprès des malades
- MISSAL BIBLIQUE de tous les jours. Vespéral et rituel. Ed. Action catholique rurale. Bourges 1961
- MOHLBERG, LEO CUNIBERT: Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli (Sacramentarium Gelasianum; Cod. Vat. Reg. lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193 41/56). Rerum ecclesiasticarum documenta, Series maior, Fontes 4. Romae 1960 = Mohlberg
- NEUCHÂTEL: Projet d'un ordre du culte avec Sainte-Cène mensuelle. Cahier polygraphié, Neuchâtel 1966 = Neuenburger Liturgieentwurf
- PAWELZIE, FRITZ: Ich liege auf meiner Matte und bete. Afrikanische Gebete. Wuppertal 1966 = Ich liege auf meiner Matte
- RIITER, KARL BERNHARD: Die eucharistische Feier. Die Liturgie der evangelischen Messe und des Predigtgottesdienstes. Hrg. in Verbindung mit der Evangelischen Michaelsbruderschaft. Kassel 1961 = Eucharistische Feier
- ROM: Caeremoniale Episcoporum Clementis VIII, Innocentii X et Benedicti XIII. Ed. Benedicti XIV et Leonis XIII. Ratisbonae 1886 = Caeremoniale Episcoporum
- ROM: Rituale Romanum Pauli V. Ed. Pii XII. Turonibus 1955 = R R
- ROM: Ordo exsequiarum siehe unter Deutschland
- SCHULZE, HANS und THEA: Ruf nach drüben. Gebetbuch für Christen in der Welt. Neuendettelsau 1962 = Ruf nach drüben
- SCHWEIZ: Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz. 1952 = Deutschschweizerisches Gesangbuch
- SCHWEIZ: Liturgie für die Evangelisch-reformierten Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz, 1/2 (Entwurf). 1964 ff. = Deutschschweizerische Liturgie
- SCOTLAND: Book of Common Order of the Church of Scotland. Oxford 1940 (1952).
- STRASSER, WALTER; EMIL LÜSSI: Wort, Lied, Gebet. Eine Handreichung für Kranke und solche, die ihnen dienen. Schriftenreihe der Kranken- und Diakonissenanstalt Neumünster, 5. Zollikerberg-Zürich 1958
- SUISSE: Collectio Rituum in usum Cleri linguae gallicae in Helvetia ad instar appendicis Ritualis Romani. Solodori 1955 = Französische Collectio Rituum
- TAIZÉ, Eucharistie à -. Taizé 1963
- THURGAU: Liturgie für die Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Thurgau. 1957 = Thurgauer Liturgie
- THURIAN, MAX: La célébration de la nuit pascale, in: Verbum Caro 42 (1957), 131-153 = Verbum Caro

- VAUD, Eglise évangélique réformée: Liturgie. 1964 = Liturgie vaudoise
 WILSON, H. A.: The Gregorian Sacramentary under Charles the Great. London 1915 = Wilson
 ZÜRICH: Zürcher Gottesdienstordnung. Entwurf zu einer Ordnung für den Gottesdienst mit Predigt, Abendmahl, Taufe und Konfirmation. Hrsg. Kirchenrat des Kantons Zürich. Zürich 1965 = Zürcher Gottesdienstordnung

ANDERE QUELLEN

- ACTA SANCTAE Sedis, 1–41. Romae 1865 ff = ASS
 ACTA APOSTOLICAE Sedis. Commentarium officiale, 1 ff. Romae 1909 ff. = AAS
 ACTA SANCTORUM, quotquot toto orbe coluntur vel a catholicis scriptoribus celebrantur. Ed. J. Bollandus. Januarius ff. Antverpiae 1643 ff. = Acta Sanctorum
 ALBERS, BRUNO: Consuetudines monasticae, 1–5. Stuttgartiae/Montis Casini 1900 ff. = Consuetudines monasticae
 BEKENNTNISSCHRIFTEN und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche. Hrsg. W. Niesel. Zollikon-Zürich ²1938 = Reform. Bekenntnisschriften
 BEKENNTNISSCHRIFTEN, Die — der Evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen ²1952 = Luth. Bekenntnisschriften
 BELLARMINUS, ROBERTUS: De arte bene moriendi, 1–2. Coloniae Agrippinae 1621
 BERN: Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Bern vom 28. 1. 1953 = Berner Kirchenordnung
 BERN: Dienst und Amt des Pfarrers. Eine Dienstweisung für die Pfarrer der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Bern. 1954 = Dienstweisung
 BERN: Reglement über das Bestattungs- und Friedhofwesen in der Gemeinde Bern vom 1. 4. 1949
 BERN: Verordnung über die Obliegenheiten und Pflichten der Leichenbitterinnen und Bestattungsgeschäfte in der Gemeinde Bern vom 20. 9. 1950
 BRAUN, OSKAR: Ausgewählte Akten persischer Märtyrer. Bibliothek der Kirchenväter. Kempten 1915 = Pers. Märtyrer
 BRÜDERGEMEINE: Summarischer Unterricht in anno 1753 für reisende Brüder zu einer etwa erforderlichen Informatione in facto. London 1755 = Unterricht für reisende Brüder
 Dies.: Kurze, zuverlässige Nachricht von der, unter dem Namen der Böhmischnährischen Brüder bekannten, Kirche Unitas Fratrum Herkommen, Lehrbegriff, äußern und innern Kirchenverfassung und Gebräuchen, aus richtigen Urkunden und Erzählungen von einem ihrer christlich unparteiischen Freunde hrsg. . . . 1757 = Zeremonienbüchlein
 BUCER, MARTIN: Ein summarischer Vergriff der christlichen Lehre und Religion, die man zu Strassburg hat nun in die XXVIII Jahr gelehrt (1548). Ed. F. Wendel, in: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1951. 1–101 = Wendel
 CALVIN, JOANNES: Opera quae supersunt omnia. Ed. G. Baum; E. Cunitz; E. Reuss. 1–59. Corpus Reformatorum 29–87. Brunsvigae 1864 ff. = Opera (Den lateinischen Text der Institutio von 1559 enthält Opera 2, er wird von uns ohne Angabe von Band und Seite mit „Institutio“ nach deren Zählung zitiert.)

- Ders.: *Lebenswerk in seinen Briefen*. Hrsg. R. Schwarz. 1—3. Neukirchen Kreis Moers 1961 f. = *Briefe*
- CODEx Iuris Canonici Pii X. Ed. Benedicti XV. Romae 1917 = CIC
- CODICIS Iuris Canonici Fontes. Ed. P. Gasparri. 1—9. Romae 1923 ff. = CIC Fontes
- CONCILIORUM oecumenicorum Decreta. Ed. Centro di Documentazione, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna. Freiburg/Brsgr. 1962 = Conciliorum Decreta
- CONSILIUM ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia siehe Vaticanum secundum
- CORPUS christianorum. Ed. Monachi OSB abbatiae S. Petri in Steenbrugge. Series latina, 1 ff. Turnholti 1953 ff. = CCL
- CORPUS scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Ed. Acad. litt. Caesareae Vindobonensis. 1 ff. Vindobonae 1866 ff. = CSEL
- DEUTSCHLAND: *Ordnung des kirchlichen Lebens der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands*. Berlin 1960 = *Luth. Ordnung kirchlichen Lebens*
- EUSEBIUS: *Kirchengeschichte*. Hrsg. E. Schwartz. Kleine Ausgabe. Berlin 1952 = Schwartz
- FLORILEGIUM patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Ed. B. Geyer; J. Zellingner. 1 ff. Bonnae 1904 ff. = *Florilegium patristicum*
- FRIEDBERG, EMIL: *Corpus Iuris Canonici*, 1/2. Lipsiae 1879 ff. = *Friedberg*
- FUNK, FRANCISCUS XAVERIUS: *Didascalica et Constitutiones Apostolorum*, 1/2. Paderbornae 1905 (Torino 1964) = *Funk*
- GRIMM, JACOB: *Kleinere Schriften*, 1—8. Berlin 1864 ff.
- JULIEN L'EMPEREUR: *Oeuvres complètes*. Ed. J. Bidez. 1/2. Paris 1924 ff. = *Bidez*
- KARRER, OTTO: *Franz von Assisi. Legenden und Laude*. Manesse Bibliothek der Weltliteratur. Zürich 1945 = *Karrer*
- KLIEFOTH, THEODOR: *Liturgische Abhandlungen*. 1—8. Schwerin 1854 ff. = *Liturgische Abhandlungen*
- KNOPF, RUDOLF; GUSTAV KRÜGER: *Ausgewählte Märtyrerakten. Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften, Neue Folge 3*. Tübingen 1929 = *Knopf-Krüger*
- LUTHER, MARTIN: *Werke. Kritische Gesamtausgabe, Abt. 1—4*. Weimar 1906 ff. = *WA*
- Ders.: *Briefwechsel*. Hrsg. E. L. Enders. 1—19. Frankfurt/M. 1884 ff.
- MANSI, JOANNES DOMINICUS: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 1—31. Florenz 1757 ff. Neudr. und Forts. 60 Bde. Paris 1899 ff. = *Mansi*
- MARTÈNE, EDMOND: *De antiquis Ecclesiae ritibus libri tres*, 1—4. Ed. novissima. Bassani/Venetis 1788 = *De antiquis Ecclesiae ritibus*
- MÉJAN, FRANÇOIS: *Discipline de l'Eglise réformée de France*. Paris 1947 = *Méjan*
- MIGNE, JACQUES PAUL: *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 1—223. Paris 1844 ff. = *MPL*
- Ders.: *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, 1—162. Paris 1857 ff. = *MPG*
- MONUMENTA Germaniae historica, inde ab anno Christi 500 usque ad annum 1500. Ed. G. H. Pertz. 1 ff. Hannoverae 1826 ff. = *Monumenta Germaniae*
- OEKUMENISCHER RAT der Kirchen, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung: *Montreal 1963. Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*. Zürich 1963 = *Montreal*
- OSTERVALD, JEAN FRÉDÉRIC: *De l'exercice du ministère sacré*. Amsterdam 1737

- RICHTER, AEMILIUS LUDWIG: Die Evangelischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts, 1/2. Weimar 1846 = Richter
- SABATIER, PAUL: Le Speculum perfectionis ou Mémoires de frère Léon sur la seconde partie de la vie de saint François d'Assise, 1. Manchester 1928 = Sabatier
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: Sämtliche Werke. Hrsg. J. Frerichs, 1—29. Berlin 1834 ff. = Werke
- SEHLING, EMIL: Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Fortgeführt vom Institut für evangelisches Kirchenrecht, Göttingen. Leipzig/Tübingen 1902 ff. = Sehling
- SOURCES chrétiennes, 1 ff. Paris 1941 ff.
- TAIZÉ, La Règle de —. Taizé 1962
- THOMAS VON AQUIN: Opera omnia, 1—34. Ed. St. E. Fretté; P. Maré. Editio Vivès. Parisii 1871 ff. = Opera
- Ders.: Opera omnia. Ed. Leonis XIII. 1 ff. Romae 1882 ff. = Opera ed. Leonis XIII
- Ders.: Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Summa theologica, 1 ff. Salzburg 1934 ff.
- VATICANUM Secundum, sacrosanctum oecumenicum Concilium: Constitutio de sacra Liturgia. Romae 1963 = De sacra Liturgia
- Dass.: Constitutio dogmatica de Ecclesia. Romae 1964 = Lumen Gentium
- Dass.: Instructio Inter Oecumenici (26. 9. 1964). Ed. Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia et sacra Congregatio Rituum. Romae 1964
- Dass.: Notitiae Consilii ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia. Romae 1965 ff. = Notitiae
- Dass.: Instructio Eucharisticum mysterium (25. 5. 1967). Ed. Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia et sacra Congregatio Rituum. Romae 1967
- VINET, ALEXANDRE: Oeuvres, 1, 1 ff. Lausanne 1908 ff. = Oeuvres
- ZÜRICH: Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich vom 2. 7. 1967 = Zürcher Kirchenordnung
- ZÜRICH (Kanton): Verordnung über die Bestattungen vom 7. 3. 1963
- ZÜRICH (Stadt): Verschiedene Merkblätter des Bestattungs- und Friedhofamtes
- ZWINGLI, HULDREICH: Sämtliche Werke. Hrsg. E. Egli; G. Finsler. 1 ff. Corpus Reformatorum 88 ff. Berlin 1905 ff. = Werke

ABHANDLUNGEN

- ACHELIS, ERNST CHRISTIAN: Lehrbuch der praktischen Theologie, 1—3. Leipzig 1898 = Prakt. Theologie
- AHLBRECHT, ANSGAR: Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 10. Paderborn 1964 = Unsterblichkeit
- ALBERTZ, MARTIN: Laßt die Toten ihre Toten begraben! in: Die Zeichen der Zeit 1954. 135—138 = Begraben
- ALLMEN, JEAN JACQUES VON: Remarques sur les services funèbres, in: Verbum Caro 33 (1955), 28—46 = Services funèbres
- Ders.: Essai sur le repas du Seigneur. Cahiers théologiques 55. Neuchâtel 1966 = Repas du Seigneur
- Ders.: Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du 16^e siècle. Neuchâtel 1968 = Ministère

- ALTHAUS, PAUL: Der Friedhof unserer Väter. Ein Gang durch die Sterbe- und Ewigkeitslieder der evangelischen Kirche. Gütersloh ²1923 = Friedhof
- Ders.: Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie. Gütersloh ²1964 = Eschatologie
- ANDRÉ, MARIE: La véritable histoire des Carmélites de Compiègne. Paris 1962 = Carmélites
- ANDRESEN, CARL: Bestattung als liturgisches Gestaltungsproblem in der Alten Kirche, in: Monatsschrift für Pastoraltheologie 1960. 86—91 = Bestattung
- ANZ, WILHELM: Tod und Unsterblichkeit. Pro Veritate, Festgabe für Erzbischof L. Jaeger und Bischof W. Stählin. Münster (Westfalen)/Kassel 1963. 249—273 = Tod
- BALTHASAR, HANS URS VON: Der Tod im heutigen Denken, in: Anima 1956. 292—299 = Heutiges Denken
- BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik, 1—4. Zollikon-Zürich 1^{ff.}1932 ff. = Dogmatik
- BAUMSTARK, ANTON: Eine Parallele zur Commendatio animae in griechischer Kirchenpoesie, in: Oriens Christianus 1915. 298—305 = Griechische Kirchenpoesie
- BEAUDUIN, LAMBERT: Le viatique, in: La Maison-Dieu 15 (1948), 117—129 = Viatique
- BEHLE, JOHANNES: Wesen, Wertung und liturgischer Gebrauch der Glocken. Berlin 1916 = Glocken
- BLENDINGER, HERMANN; JOHANNES HANSELMANN: Der christliche Friedhof und seine Gestaltung, in: Unser Auftrag 1959. 10 = Friedhof
- BOHREN, RUDOLF: Unsere Kasualpraxis — eine missionarische Gelegenheit? Theologische Existenz heute 83. München 1960 = Kasualpraxis
- BONHOFFER, DIETRICH: Nachfolge. München ²1964
- Ders.: Ethik. Hrsg. E. Bethge. München ²1963
- Ders.: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. E. Bethge. München ²1964 = Widerstand und Ergebung
- BOROS, LADISLAUS: *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung.* Olten ²1963 = Mysterium
- BOUYER, LOUIS: La vie de la liturgie. Une critique constructive du mouvement liturgique. Lex Orandi 20. Paris 1956 = Liturgie
- Ders.: Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie. Lex Orandi 32. Paris 1962 = Rite
- BRIDE, A.: Art. Viatique. Dictionnaire de Théologie Catholique 15, 2, 2842—2858 = DThC
- BROWE, PETER: Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter, in: Zeitschrift für katholische Theologie 1936. 1—54; 211—240 = Sterbekommunion
- BRUNNER, PETER: Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. Leiturgia 1. 83—364. Kassel 1954 = Gottesdienst
- Ders.: Das Geheimnis der Auferstehung Jesu Christi. Pro Ecclesia, Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie 2. Berlin 1966. 76—82 = Auferstehung
- BRUFFACHER, THEOPHIL: Gelobet sei der Herr. Erläuterungen zum Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz 1953. Basel = Gelobet
- BURGER, JEAN DANIEL: Le pasteur Guillaume Farel, in: Theologische Zeitschrift 1965. 410—426 = Farel
- CALLEWAERT, C.: De officio defunctorum. Sacris Erudiri. Steenburgis 1940. 169—188 = Officium defunctorum

- CAMPENHAUSEN, HANS FREIHERR VON: Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. Göttingen 1936 = Martyrium
- Ders.: Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung. Pro Veritate. Münster (Westfalen)/Kassel 1963. 295—311 = Tod
- CAYEUX, JEAN: La législation des cimetières et des pompes funèbres devant la conscience chrétienne, in: La Maison-Dieu 44 (1955), 138—154 = Législation
- CENTRE de Pastorale Liturgique: La liturgie des malades. Session de Vanves 1948. La Maison-Dieu 15 (1948) = LMD
- Dass.: Les funérailles chrétiennes. Session à Sainte-Geneviève de Versailles 1955. La Maison-Dieu 44 (1955) = LMD
- Dass.: Le mystère de la mort et sa célébration. Session de Vanves 1949. Lex Orandi 12. Paris 1956 = Mystère
- COMMENTAIRE complet de la Constitution conciliaire sur la liturgie. Par J. Ge-lineau; P. M. Gy; P. Journel; A. M. Roguet; X. Seumois. La Maison-Dieu 77 (1964) = Commentaire, LMD
- CONCILIUM, Internationale Zeitschrift für Theologie. Das christliche Begräbnis. 1968. 2 = Concilium
- CONGAR, YVES-MARIE: Le purgatoire. Lex Orandi 12. Paris 1956. 279—336 = Purgatoire
- DANIÉLOU, JEAN: La doctrine de la mort chez les Pères de l'Église. Lex Orandi 12. Paris 1956. 134—156 = Pères de l'Église
- DEHN, GÜNTHER: Die Amtshandlungen der Kirche. Stuttgart 1950 = Amtshandlungen
- DELIUS, WALTER: Kirchliche Bestattung Ausgetretener? In: Die Zeichen der Zeit 1954. 133—135 = Bestattung Ausgetretener
- DIETZ, OTTO: Eine Begräbnisliturgie der lutherischen Kirche. Bekennende Kirche 61. München 1938 = Begräbnisliturgie
- DOUMERGUE, EMILE: Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps, 1—7. Lausanne/Neuilly-sur-Seine 1899 ff. = Calvin
- EISENHOFER, LUDWIG: Handbuch der katholischen Liturgik, 1/2. Freiburg/Breg. 1941 = Liturgik
- EMERY, PIERRE-YVES: L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion des saints et son expression dans la prière de l'Église. Verbum Caro 63 (1962) = Unité
- FACE à la mort, L'homme —. Par C. Favarger; J. Gabus; M. Erard; F. Clerc; Ch. Guyot; Ph. H. Menoud. Neuchâtel 1952 = Face à la mort
- FALLER, ADOLF: Biologisches von Sterben und Tod, in: Anima 1956. 260—268 = Biologisches
- FÉLICE, PAUL DE: Les Protestants d'autrefois, 1—3. Paris 1897 ff. = Protestants
- FENDT, LEONHARD: Grundriß der Praktischen Theologie, 1—3. Tübingen 1949 = Prakt. Theologie
- Ders.: Homiletik. Theologie und Technik der Predigt. Sammlung Töpelmann 2, 4. Berlin 1949 = Homiletik
- FRANK, HIERONYMUS: Römische Herkunft der karolingischen Beerdigungsantiphonen. Revue des Sciences religieuses, Mélanges M. Andrieu. 1956. 161—171 = Beerdigungsantiphonen
- Ders.: Geschichte des Trierer Beerdigungsritus, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 1956. 279—315 = Trierer Beerdigungsritus
- Ders.: Der älteste erhaltene Ordo defunctorum der römischen Liturgie und sein Fortleben in Totenagenden des frühen Mittelalters, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 1962. 360—415 = Röm. Ordo defunctorum
- FREND, W. H. C.: Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxford 1965 = Martyrdom

- FRÖR, KURT: Salutationen, Benediktionen, Amen. *Leiturgia* 2, 569—597. Kassel 1955 = Benediktionen
- GAMBER, KLAUS: Codices liturgici latini antiquiores. Spicilegi Friburgensis Subsidia 1. Freiburg (Schweiz) 1963 = Codices
- GARDNER, JOHANN VON: Das Begräbnis nach dem Ritus der östlichen Kirche, in: *Heiliger Dienst* 1950, 20—27; 61—64 = Begräbnis
- GELINEAU, JOSEPH: Enterrements de l'après-midi et veillées mortuaires, in: *La Maison-Dieu* 44 (1955), 83—102 = Enterrements-veillées
- GIET, STANISLAS: L'origine du nom de martyr. *Revue des Sciences religieuses, Mélanges M. Andrieu*. 1956. 181—187 = Nom de martyr
- GOTTESDIENST, Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. 1967 ff.
- GOUGAUD, LOUIS: Anciennes coutumes claustrales. La mort du moine, in: *Archives de la France monastique, Revue Mabillon* 1929. 281—302 = Mort du moine
- Ders.: Etudes sur les Ordines commendationis animae, in: *Ephemerides liturgicae* 1935. 3—27 = Ordines commendationis
- Ders.: Une oraison protéiforme de l'Ordo commendationis animae, in: *Revue bénédictine* 1935. 8—11 = Oraison protéiforme
- GRAFF, PAUL: Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der Evangelischen Kirche Deutschlands, 1/2. Göttingen 1937 ff. = Auflösung
- GRÜN, H.: Die kirchliche Beerdigung im 16. Jahrhundert, in: *Theologische Studien und Kritiken* 1933. 138—214 = Beerdigung
- GUGGISBERG, KURT: Bernische Kirchengeschichte. Bern 1958 = Kirchengeschichte
- GY, PIERRE MARIE: Les funérailles d'après le Rituel de 1614, in: *La Maison-Dieu* 44 (1955), 70—82 = Funérailles
- Ders.: La mort du chrétien. L'Eglise en prière. Ed. A. G. Martinort. Tournai 1965. 636—648 = Mort
- HARTMANN, ROLF: Das Autobiographische in der Basler Leichenrede. Basel 1963 = Leichenrede
- HEFELE, KARL JOSEPH; HENRI LECLERCQ: Histoire des Conciles d'après les documents originaux, 1—11. Paris 1907 ff. = Conciles
- HERBIN, PIERRE: Pour des usages funéraires authentiquement chrétiens. *Lex Orandi* 12. Paris 1956. 448—454 = Usages
- HÉRIS, CH. V.: Le salut des enfants morts sans baptême, in: *La Maison-Dieu* 10 (1947), 86—105 = Salut des enfants
- HILD, JEAN: La mort, mystère chrétien. *Lex Orandi* 12. Paris 1956. 210—249 = Mystère
- HUTTEN, KURT: Christen hinter dem Eisernen Vorhang. Die christliche Gemeinde in der kommunistischen Welt, 1/2. Stuttgart 1962 f. = Christen
- INITIATION théologique. Par un groupe de théologiens. 1—4. Paris 1957 ff.
- JOMBART, EMILE: Manuel de droit canon. Conforme au Code de 1917 et aux plus récentes décisions du Saint-Siège. Nouvelle édition. Paris 1958 = Droit canon
- JORDAHN, BRUNO: Das kirchliche Begräbnis. Grundlegung und Gestaltung. Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 3. Göttingen 1949 = Begräbnis
- Ders.: Art. Valetsegen, *Evangelisches Kirchenlexikon* 3, 1605 f. = EKL
- JOURNET, CHARLES: La volorité divine salvifique sur les petits enfants. Bruges 1958 = Petits enfants
- JUGLAR, JEAN: Le sacrifice de louange. *Lex Orandi* 15. Paris 1953 = Sacrifice

- JUNGMANN, JOSEPH ANDREAS: Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 3/4. Innsbruck 1932 = Bußriten
- Ders.: Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 1/2. Wien 1958 = Missarum Sollemnia
- Ders.: Das eucharistische Hochgebet. Grundgedanken des Canon missae. Rothenfelder Reihe 1. Würzburg 1956 = Hochgebet
- KARRER, OTTO: Über unsterbliche Seele und Auferstehung. Korreferat zu Y. B. Trémel, Tod und Auferstehung, in: *Anima* 1956. 332–336 = Auferstehung
- KAUFMANN, DAVID: Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancien Testament dans l'art chrétien primitif, in: *Revue des Etudes juives* 1887. 33–48; 217–253 = Symboles tumulaires
- KIRCHHOFF, KILIAN: In Paradisum. Totenhymnen der byzantinischen Kirche. Münster (Westfalen) 1940 = In Paradisum
- KLAPPERT, BERTOLD: Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde. Wuppertal 1967 = Kreuz und Auferstehung
- KLAUSER, THEODOR: Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike. Liturgiegeschichtliche Forschungen 9. Münster (Westfalen) 1927 = Cathedra
- Ders.: Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung, in: *Theologie und Glaube* 1928. 599–608 = Totenmahl
- KLEIN, LUISE: Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern. Dissertation Göttingen 1959 = Bereitung zum Sterben
- KRESSEL, HANS: Art. Sterbepreparation. EKL 3, 1141–1143
- KRUSCHE, WERNER: Unsere Predigt am Grab — das Grab der Kirche? in: *Pastoralblätter* 1962. 617–627; 682–691 = Predigt
- KÜNNETH, WALTER: Theologie der Auferstehung. München 1951 = Auferstehung
- Ders.: Entscheidung heute. Jesu Auferstehung — Brennpunkt der theologischen Diskussion. Hamburg 1966 = Entscheidung
- LAUTERBURG, OTTO: Nun danket alle Gott. Betrachtungen zu Liedern des neuen Kirchengesangbuches. Bern 1955 = Danket
- LECLERCQ, HENRI: Art. Communion des morts, — des mourants. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* 3, 2, 2445–2447 = DACL
- Ders.: Art. Le Blant, Edmond. DACL 8, 2, 2143–2218
- Ders.: Art. Office divin. DACL 12, 2, 1962–2017
- LECLERCQ, J.: Un ancien recueil de leçons pour les vigiles des défunts, in: *Revue bénédictine* 1942. 16–40 = Ancien recueil
- LEITURGIA. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Hrsg. F. Müller; W. Blankenburg. 1 ff. Kassel 1954 ff. = Leiturgia
- LEX ORANDI 12 siehe unter Centre de Pastorale Liturgique
- LIEBERT, ARTHUR: Die Feuerbestattung. Ihre weltanschauliche und sittliche Berechtigung. Luzern 1938 = Feuerbestattung
- LODS, MARC: Confesseurs et martyrs. Successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles. *Cahiers théologiques* 41. Neuchâtel 1958 = Martyrs
- LOUVEL, FRANÇOIS: Les thèmes bibliques de la liturgie des défunts, in: *La Maison-Dieu* 44 (1955), 29–48 = Thèmes bibliques

- LUTHERISCHE Liturgische Konferenz Deutschlands: Begleitwort zur Ordnung des Begräbnisses der Agende für Evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Berlin 1958 = Begleitwort
- MACOMBER, WILLIAM: Die Totenliturgie in der chaldäischen Kirche, in: *Concilium* 1968. 89—93 = Chaldäische Kirche
- MAERTENS, THERRY; LOUIS HEUSCHEN: Die Sterbeliturgie der katholischen Kirche. Glaubenslehre und Seelsorge. Hrsg. H. Steffens. Paderborn 1959 = Sterbeliturgie
- LA MAISON-DIEU siehe unter Centre de Pastorale Liturgique
- MARTIMORT, AIMÉ GEORGES: L'Ordo commendationis animae, in: *La Maison-Dieu* 15 (1948), 143—160 = Ordo commendationis
- Ders.: Comment meurt un chrétien, in: *La Maison-Dieu* 44 (1955), 5—28 = Mort chrétienne
- Ders.: L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie. Tournai ¹⁹⁶⁵
- MASER, HUGO: Die Bestattung. Handbücherei für Gemeindeführung 28. Gütersloh 1964 = Bestattung
- MASER WERNER: Genossen beten nicht. Kirchenkampf des Kommunismus. Köln 1963 = Genossen
- MAURICE-DENIS BOULET, NOËLLE: Les cimetières chrétiens primitifs. *Lex Orandi* 12. Paris 1956. 164—181 = Cimetières
- MEHL, DSKAR JOH.: Das liturgische Verhalten. Beiträge zu einem evangelischen Zeremoniale und Rituale. Göttingen 1927 = Verhalten
- MENU, JEAN PIERRE: Les services funèbres. Thèse polygraphiée pour obtenir le grade de licencié en Théologie à l'Université de Genève 1967
- MEZGER, MANFRED: Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge, 1. München ¹⁹⁶³ = Amtshandlungen
- MICHAUD, MAURICE: Le refus des funérailles religieuses. *Lex Orandi* 12. Paris 1956. 372—384 = Refus des funérailles
- MICHEL, KARL: Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit, in: *Studien über christliche Denkmäler* 1902. 1 = Gebet und Bild
- MITFORD, JESSICA: *The American Way of Death*. Crest Book. New York 1964 = *Way of Death*
- MOURS, SAMUEL: *Portraits huguenots Vivarols*. Musée du Désert, Le Mas-Soubeyran (Cévennes) 1948 = Huguenots
- MURALT, E. VON: *Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche*. Leipzig 1838 = *Morgenländische Kirche*
- NEIDHART, WALTER: Die Rolle des Pfarrers beim Begräbnis. Wort und Gemeinde, Festschrift für E. Thurneysen. Zürich 1968. 226—235 = Rolle des Pfarrers
- NIEBERGALL, FRIEDRICH: *Die Kasualrede*. Praktisch-theologische Handbibliothek 1. Göttingen ¹⁹¹⁷
- NIESEL, WILHELM: Die Aufgabe der Kirchengrundung, in: *Evangelische Theologie* 1946/47. 217—233 = Kirchengrundung
- NOIROT, MARCEL: Le refus des funérailles, in: *La Maison-Dieu* 44 (1955), 111—129
- PAQUIER, RICHARD: *Traité de Liturgique*. Essai sur le fondement et la structure du culte. Neuchâtel 1954 = Liturgique
- PANNENBERG, W.: *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh 1964 = Christologie
- PASTORALKOLLEG Ilsenburg: *Wasser, Ring und Erde*. Handreichung für Lehre und Ordnung in Taufe, Trauung und Bestattung. Berlin ¹⁹⁵⁴ = Wasser, Ring und Erde
- PELLEGRINO, MICHELE: L'imitation du Christ dans les Actes des martyrs, in: *La Vie spirituelle* 1958. 38—54 = Imitation

- PERELS, OTTO: Handreichung für den pfarramtlichen Dienst. Berlin 1966 = Handreichung
- PÉTRIDÈS, S.: Art. Absoute. *DACL* 1, 1, 199—207
- PHILIPPEAU, HENRI RENÉ: Introduction à l'étude des rites funéraires et de la liturgie des morts, in: *La Maison-Dieu* 1 (1945), 37—63 = Rites funéraires
- Ders.: La liturgie dominicaine des malades, des mourants et des morts, in: *Archives d'histoire dominicaine* 1946. 38—52 = Liturgie dominicaine
- Ders.: Sur la liturgie des funérailles, in: *Les Questions liturgiques et paroissiales* 1951. 191—199 = Liturgie des funérailles
- Ders.: Les déformations pastorales du rituel des funérailles, in: *Paroisse et Liturgie* 1951. 183—193; 233—242
- Ders.: Les anciens textes euchologiques des funérailles, in: *Paroisse et Liturgie* 1952. 27—32
- Ders.: Symbolisme, cérémonial et formulaire de la toilette funèbre, in: *Paroisse et Liturgie* 1952. 71—78 = Toilette
- Ders.: Note sur l'ultime renouvellement de la profession de foi. *Communione solennelle et Profession de foi. Lex Orandi* 14. Paris 1952. 157 f. = Profession
- Ders.: Textes et rubriques des *Agenda mortuorum*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 1955. 52—72 = *Agenda mortuorum*
- Ders.: Origines et évolution des rites funéraires. *Lex Orandi* 12. Paris 1956. 186—206 = Origines et évolution
- Ders.: Pour un souhaitable ressourcement et complément du rituel de l'agonie et des funérailles, in: *Ephemerides liturgicae* 1957. 369—407 = Ressourcement
- PIEPER, JOSEPH: *Tod und Unsterblichkeit. Pro Veritate. Münster (Westfalen)/Kassel* 1963. 274—293 = *Unsterblichkeit*
- PINSK, JOHANNES: *Die Missa sicca*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1924. 90—118
- PREISS, THÉO: *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche. La vie en Christ. Neuchâtel* 1951. 7—45 = *Imitation*
- PROCTER, FRANCIS; WALTER HOWARD FRERE: *A New History of the Book of Common Prayer. London* 1958 = *Book of Common Prayer*
- PURY, ROLAND DE: *Des Antipodes. Lettres de Madagascar. Neuchâtel* 1967 = *Antipodes*
- QUERVAIN, ALFRED DE: *Die Heiligung. Ethik. Erster Teil. Zollikon-Zürich* 1946 = *Heiligung*
- Ders.: Ein Wort zur Form der kirchlichen Bestattung in der bernischen Kirche, in: *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 1950. 98—100 = *Bestattung*
- RADO, POLYCARPUS: *Enchiridion liturgicum. Complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges, iuxta novum codicem rubricarum*, 1/2. Romae 1961 = *Enchiridion*
- RAHNER, KARL: *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. Quaestiones disputatae 2. Freiburg/Brsq.* 1958 = *Tod-Martyrium*
- RAHNER, KARL; HERBERT VORGRIMLER: *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates. Quaestiones disputatae 15/16. Freiburg/Brsq.* 1962 = *Diaconia*
- RENNINGS, HEINRICH: *Streiflichter zur Reform der Begräbnisliturgie*, in: *Concilium* 1968. 121—125 = *Reform*
- RIETSCHEL, GEORG; PAUL GRAFF: *Lehrbuch der Liturgik*, 1/2. Göttingen 1951 f. = *Liturgik*
- ROGUET, A. M.: *La prédication de la mort*, in: *La Maison-Dieu* 44 (1955). 104—110 = *Prédication*

- ROMANE-MUSCULUS, PAUL: Les services funèbres. in: Foi et Vie 1946. 640—659
= Services funèbres
- RÖMER, CHRISTIAN; WILHELM GÜMBEL: Textbuch für Prediger. Stuttgart 1960
= Textbuch
- RONNER, EMIL ERNST: Marie Durand. Das Leben einer Hugenottin. Basel 1963
= Marie Durand
- RUDOLF, RAINER: Thomas Peuntners „Kunst des heilsamen Sterbens“. Texte
des späten Mittelalters 2. Berlin 1956 = Thomas Peuntner
- Ders.: Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens. For-
schungen zur Volkskunde 39. Köln 1957 = Ars moriendi
- RULAND, LUDWIG: Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier. Regensburg
1901 = Geschichte
- SARTORIUS, KARL: Die Leichenverbrennung innerhalb der christlichen Kirche.
Eine historisch-theologische Studie. Basel 1886 = Leichenverbrennung
- SATZINGER, OTTO: Der Friedhof in theologischer Sicht. Veröffentlichungen
der Evangelischen Akademie in Hessen und Nassau 45. Frankfurt/M. 1962
= Friedhof
- SAUVIN, JEAN DANIEL: Philibert Hamelin. Martyr huguenot (1557). Genève
1957 = Hamelin
- SCHIAN, MARTIN: Art. Begräbnis IV (rechtlich). Religion in Geschichte und
Gegenwart, 2. Auflage, 1, 857—859 = ²RGG
- SCHMAUS, MICHAEL: Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von
den Toten? Pro Veritate. Münster (Westfalen)/Kassel 1963. 311—337 =
Unsterblichkeit
- SCHNITZER, JOSEPH: Die religionspsychologische Grundlage der Feuerbestat-
tung. Sonderabdruck aus dem Jahrbuch des Großdeutschen Verbandes der
Feuerbestattungsvereine 1933. Luzern = Feuerbestattung
- SCHULZ, FRIEDER: Die evangelischen Begräbnisgebete des 16. und 17. Jahr-
hunderts. Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur (II), in: Jahrbuch
für Liturgik und Hymnologie 1966. 1—44 = Begräbnisgebete
- SCRIABINE, MARINA: La musique d'enterrement. Lex Orandi 12. Paris 1956.
398—401
- STECK, RUDOLF: Die bernische Liturgie in ihrer geschichtlichen Entwicklung
von der Reformation bis zur Gegenwart. Mit einem Verzeichnis der Aus-
gaben. Bern 1906 = Bernische Liturgie
- STONE, THEODORE; A. CUNNINGHAM: Das Chicagoer Experiment mit einer
neuen Begräbnisliturgie, in: Concilium 1968. 117—121 = Chicagoer Ex-
periment
- STRASSER, WALTER: Erdbestattung und Kremation. Orientierung und Stellung-
nahme. Bern 1950 = Erdbestattung
- THOMAS, KLAUS: Handbuch der Selbstmordverhütung. Stuttgart 1964 =
Selbstmordverhütung
- THURIAN, MAX: La confession. Collection Communauté de Taizé. Neuchâtel
1953
- THURNEYSSEN, EDUARD: Die Lehre von der Seelsorge. Zürich ¹1965 = Seelsorge
- TILLICH, PAUL: Gesammelte Werke, 1 ff. Stuttgart 1959 ff. = Werke
- TREZZINI, C.: A propos des nouvelles dispositions sur la crémation, in: La
Liberté, Fribourg 10. 6. 1964 = Crémation
- TRILLHAAS, WOLFGANG: Evangelische Predigtlehre. München ¹1964 = Predigt-
lehre
- Ders.: Der Dienst der Kirche am Menschen. Pastoraltheologie. Pfarrbücherei
für Amt und Unterweisung 1. München 1958 = Dienst der Kirche

- TROCHU, FRANCIS: *Le Curé d'Ars. Saint Jean Marie Baptiste Vianney*. Lyon 1927 = *Curé d'Ars*
- UHSADEL, WALTER: *Evangelische Beichte in Vergangenheit und Gegenwart. Handbücherei für Gemeindearbeit 12*. Gütersloh 1961 = *Beichte*
- Ders.: *Die gottesdienstliche Predigt. Evangelische Predigtlehre. Praktische Theologie 1*. Heidelberg 1963 = *Predigt*
- Ders.: *Evangelische Seelsorge. Praktische Theologie 3*. Heidelberg 1966 = *Seelsorge*
- UNSTERBLICHKEIT. 4 Radiovorträge von N. M. Luyten; A. Portmann; K. Jaspers; K. Barth. Basel 1957 = *Unsterblichkeit*
- VAJTA, VILMOS: *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 1*. Göttingen ³1959 = *Gottesdienst*
- VOGEL, CYRILLE: *La signation dans l'Eglise des premiers siècles*, in: *La Maison-Dieu 75* (1963), 37–51 = *Signation*
- Ders.: *La croix eschatologique. Noël, Epiphanie, retour du Christ*. Lex Orandi 40. Paris 1967. 85–108
- VOGEL, HEINRICH: *Gottes Hoffnung am Sarge. Eine Wegweisung für den Prediger. Gottes Wort in Menschenmund. Ausgewählte Schriften 1929–1939*. Hrsg. K. Kupisch. 125–227. Berlin 1962 = *Hoffnung*
- Ders.: *Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik*. Berlin ²1954 = *Dogmatik*
- VUILLEUMIER, HENRI: *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois, 1–4*. Lausanne 1927 ff. = *Histoire*
- WIDMANN, MAX: *Die Feuerbestattung. Ein Wort der Aufklärung. (1938) = Feuerbestattung*
- WINKLER, EBERHARD: *Die Leichenpredigt im deutschen Luthertum bis Spener. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10, 34*. München 1967 = *Leichenpredigt*
- ZELLINGER, JOHANNES: *Augustin und die Volksfrömmigkeit. Blicke in den frühchristlichen Alltag*. München 1933 = *Volksfrömmigkeit*
- ZELLWEGER, EBERHARD: *Was wissen wir vom ewigen Leben?* Basel 1947 = *Ewiges Leben*

ROMANE UND ANDERES

- BERNANOS, GEORGES: *Journal d'un curé de campagne*. Paris 1936
- Ders.: *Dialogues des Carmélites. Les Cahiers du Rhône*. Paris 1949 (1960)
- CHRISTEN, KUNO: *Der Kremator. Fahrwangen oJ.*
- DÜRRENMATT, FRIEDRICH: *Pilatus*. Olten 1949
- Ders.: *Der Meteor. Eine Komödie in zwei Akten*. Zürich 1966
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG: *Sämtliche Werke, 1–45*. Deutscher Taschenbuchverlag. München 1961 ff. = *Werke*
- GOTTHELF, JEREMIAS (Albert Bitzjus): *Sämtliche Werke*. Hrsg. R. Hunziker; H. Bloesch. 1–24. Erlenbach-Zürich 1911 ff.
- GRIMMELSHAUSEN, HANS JAKOB CHRISTOFFEL VON: *Der abenteuerliche Simplicissimus*. Hrsg. M. Wehrli. Atlantis Ausgaben. Zürich 1944
- KELLER, GOTTFRIED: *Werke*. Hrsg. P. Th. Hoffmann. Hamburg oJ.
- LERBER, HELENE VON: *Marie-Marthe. Der Lebensweg einer Hugenottin*. St. Gallen 1951 = *Marie-Marthe*
- OEHNINGER, ROBERT HEINRICH: *Die Bestattung des Oskar Lieberherr*. Zürich 1966 = *Lieberherr*
- RILKE, RAINER MARIA: *Gesammelte Werke, 1–6*. Leipzig 1927 = *Werke*
- WAUGH, EVELYN: *The Loved One*. Penguin Books. Harmondsworth 1951

Sachregister

- Abdankung (Parentation) 190 f.,
194 f., 211, 291, 297
- Abkündigung 165, 182, 184 f., 268,
270
- Abrahams Schoß 170, 234 f.
- Abrenuntiatio 57, 85
- Abschied 168, 175, 178, 211, 219, 245,
247, 291, 297
- Absolution 47, 60 ff., 81, 109, 126 f.,
133, 135, 171, 173 ff.
- Afrika 74, 87, 92, 118, 120, 159, 162,
268, 297
- Agonie 55, 87 ff., 94 ff., 109 f., 112,
114 f., 121, 139, 143, 167
- Amerika 228, 288, 291
- Anglikaner 188 f., 195 f., 198, 207,
212, 215, 220
- Animismus 91, 118, 288
- Antike 10, 91, 118, 163 f.
- Ars moriendi 21 f., 51 s. auch Sterbe-
bereitung
- Asche 59 f., 93, 178, 198 ff., 223
- Asien 8, 32, 297
- Aufbahrung 123 ff., 129 f., 132 f., 135,
137, 203, 246 ff.
- Auferstehung der Toten (Ewiges Le-
ben) 7 ff., 18 f., 22 ff., 32, 38 f., 42,
51, 54, 61 f., 71 f., 82, 89, 97, 109,
134, 142, 146, 148, 150 ff., 160 f.,
163 ff., 170, 173, 175, 177 f., 183 ff.,
193, 199, 202, 206, 210 ff., 215, 218,
222, 224, 230, 235, 237 f., 244, 247 f.,
252 f., 259, 261, 266, 288, 292
- Auferweckung Christi 7 ff., 14 ff., 21 f.,
25 f., 34, 40, 70, 146, 154, 178, 185,
192, 205, 209, 213, 220, 223, 228,
230, 236, 248, 255, 267, 288, 292,
297
- Begräbnis, ehrliches 184 f., 212, 217,
242, 276, 292
- Begräbnis, liturgieloses (-Sterben)
90 f., 180 f., 186, 191 f., 195, 208,
263, 276
- Begräbnisverweigerung 149, 271 ff.
- Beichte 54 ff., 59 ff., 67 ff., 73, 79, 81 f.,
142, 275, 285
- Beichtspiegel 65
- Berufung zum Martyrium 35, 43, 45 f.,
53
- Bestattung, christliche 147 ff., 153 ff.,
158, 164 f., 194, 211, 221, 230, 251,
263 f., 271 ff.
- Bestattung, weltliche 149, 154, 180 f.,
191 f., 200, 222, 226, 263, 286, 291,
294 ff.
- Bestattungsarten 198 ff., 221 f., 226
- Bestattungsformel 178, 186, 189, 192 f.,
195 ff., 211 ff., 216, 220, 227, 296
- Bestattungskosten 164, 191, 228, 291,
295, 298
- Bestattungsunternehmen 50, 121, 295
- Bestattungswesen, öffentliches 49, 154,
222, 226, 294 ff., 298
- Bewußtlose (Verunglückte) 48, 106,
109, 114 f.
- Bibel s. Testament, Altes und Neues
- Bildsprache 42, 103, 131, 188, 223,
233 ff., 260
- Blumenschmuck 120, 125, 132, 159,
227, 246 f., 286 f., 291, 296
- Brauch (Sitte) 118 ff., 131 f., 148 ff.,
162, 169, 180, 198 ff., 222 f., 226,
228, 246 ff., 265, 268, 287 ff.
- Brüdergemeine 193, 220, 293
- Buße 51, 58 ff., 94, 106, 151, 178, 196,
205, 252, 276, 280 f.
- Bußsalmen 56, 60 f., 65, 95, 169, 205
- Christianisierung 22, 49, 73, 120,
162 ff., 287, 297 f.
- Codex Iuris Canonici s. Kirchenrecht
- Commendatio (Abscheiden) 52 f.,
87 ff., 112, 115 ff., 121 f., 124, 138,
144, 211
- Diakon (Diakonisse, Diakonissen-
haus) 52, 75, 115, 119, 122, 125,
129, 165, 177, 181 f., 195, 241, 295
- Danksagung 23, 42, 82, 113, 136, 142,
164 f., 182, 196, 229, 234, 240, 267 f.
- Dualismus 9 ff., 39, 212, 223 f.
- Ehescheidung 277
- Einbalsamierung 120, 228
- Einfachheit, liturgische 164, 166, 192,
231, 247, 259, 292
- Einheitlichkeit, liturgische 170, 172,
176, 191, 210, 214, 226 f., 229 f.,
232 f., 248 f.

- Endentscheidungshypothese 22 f.
 Engel 38 f., 72, 82, 88, 91, 94, 105, 107,
 111, 131, 143, 153, 160, 170, 185,
 235
 Epitaph 51, 91, 137, 159 f.
 Erdwurf 178, 186, 218 f.
 Eschatologie (eschatologisch; Parusie)
 8 f., 16 f., 19 f., 23 ff., 36, 38 f., 55 f.,
 68, 71, 85, 89, 103 f., 116, 153, 170,
 206, 209 f., 212 f., 215, 221, 229, 234,
 250, 257 f., 266 f., 287, 294
 Eucharistie 17, 18 ff., 33, 39, 41 f., 57,
 60 ff., 69 ff., 111, 115, 126, 128, 133,
 137, 139 ff., 162 f., 166, 169, 171 ff.,
 179 f., 183, 185 f., 186, 247 f., 265 ff.,
 277, 287, 293 f.
 Eucharistiegebet 69 ff., 81 ff., 85 f.,
 269 f.
 Eucharistievorrat 73, 78 f., 82 f.
 Evangelisation 261 ff.
 Exkommunikation 61, 72, 80, 274 ff.
 Exorzismus 49, 110

 Fahne 247, 289 f., 293
 Familie 48 ff., 67, 80, 110, 115, 125,
 129 f., 133, 135, 140 ff., 151 f., 154 ff.,
 157 f., 164, 181, 190 f., 193, 204 f.,
 207, 209, 211, 223, 240, 242, 254,
 256 f., 260, 273, 277 f., 282, 284, 286,
 291 f., 295, 297 f. s. auch Haus-
 gemeinde
 Farbe, liturgische 39, 60, 119 f., 125,
 130 f., 138, 193, 293, 296, 298
 Feier 46, 83, 91, 93 f., 98, 107, 117,
 130, 145, 147, 154, 164 f., 169, 175,
 189, 192, 204, 207, 210 f., 226 ff.,
 235 ff., 243 ff., 264 ff., 284, 289, 293
 Feuer 214, 224 f.
 Feuerbestattung 198 ff., 214, 222 ff.,
 291, 295 f., 299
 Freidenker 200 f., 296
 Freiheit 21, 23, 34 f., 43, 66, 84, 217,
 222 f., 226, 231 ff., 237, 245, 248,
 257, 274
 Freimaurer 200, 202, 275, 296
 Freude 19, 34 f., 37 f., 43, 51, 64, 103,
 106, 113, 137, 139, 156, 159 f., 164 f.,
 177 f., 182, 203 f., 211, 228, 237, 290
 Friedensgruß 65, 81 f., 84 f., 99, 104 f.,
 109, 204 f., 211, 219, 236
 Friedenskuß 60, 67, 165, 178, 190
 Friedhof (Grab) 50, 115, 122, 125 f.,
 137, 140 f., 143, 148 f., 154, 158,
 162 f., 166 ff., 174 f., 181, 185 f.,
 189 f., 192 ff., 200, 203 f., 206, 209 f.,
 214 ff., 219 f., 223 f., 227, 235, 243,
 246 ff., 249 ff., 276, 286 f., 287 ff.,
 294
 Friedhofweihe (Grabweihe) 168 f., 174,
 215 f.
 Fürbitte 37, 41, 44, 54, 63, 97, 105,
 109 f., 115, 127, 156, 159 ff., 165,
 169 f., 174, 177, 182 ff., 189, 195 f.,
 207, 213, 216 f., 227, 238 ff., 267,
 270, 285
 Gebet, freies 113 f., 135, 207, 237
 Gebet, modernes 116 f., 175, 208,
 233 f., 236
 Gedächtnis (Memorial) 17, 37, 43 f.,
 70, 94, 110, 137, 139, 152, 162 ff.,
 165, 176, 179, 182, 190, 193, 196,
 252, 265 ff., 293
 Gegenwart Christi 32 ff., 36, 71, 77 ff.,
 84, 180
 Gehorsam 9, 14, 21 f., 45 f., 78, 89
 Gemeinschaft (Kirche) 35, 40 f., 43 ff.,
 47, 49 ff., 58, 62 ff., 69 ff., 72 ff., 79 f.,
 83 f., 87, 93, 95, 107, 109 ff., 115.,
 119 ff., 124, 126, 133, 141, 147 f.,
 151 f., 154 ff., 157 f., 161 ff., 171, 177,
 184 f., 193, 197, 203 ff., 208 ff., 226,
 228 ff., 236 ff., 240 ff., 249 ff., 260 ff.,
 266 ff., 271 ff., 281 f., 284 ff., 287 ff.,
 295, 297 ff.
 Gemeinschaftscharakter 48, 60 f., 67,
 73, 79 f., 84, 87, 101, 107, 110, 115,
 122, 130, 135, 177, 181, 185 f., 192 f.,
 209, 211, 219, 230, 236, 241, 243,
 265
 Gericht 12, 14 f., 24, 54 ff., 61, 65, 68 f.,
 72, 82, 89, 103, 108, 117, 126, 146,
 151, 161, 173, 212 f., 214, 219, 225,
 228, 236, 238 f., 252, 257 f., 272 ff.,
 280 f., 287
 Glaube, christlicher 7 f., 16, 19, 23,
 28 ff., 38 ff., 52, 54, 70, 77, 79, 85,
 100 ff., 107, 109, 111, 116 f., 125,
 135, 151, 157, 170, 179, 182, 184 f.,
 187, 190, 199, 202, 207, 209, 211 f.,
 217 f., 221, 230, 232, 237, 252, 265,
 271, 274, 279, 282, 292 f., 297 f.
 Glaubensbekenntnis 30, 36, 51, 54, 60,
 70, 77 f., 84 ff., 93, 101 f., 107, 109 f.,
 138, 186, 192, 209 f., 215, 220 f., 243,
 248, 277, 288, 296 f.

- Glocke 77, 93, 100, 180 f., 185, 188, 192, 195, 210, 245, 276
- Gloria Patri 172, 206 f.
- Gottesacker 193, 196, 215
- Gottesdienst 17, 20, 43, 46 f., 64 f., 73, 83, 102, 107, 119, 130, 136, 154, 189, 194 f., 205, 227 ff., 232 ff., 241 f., 244, 247, 258 f., 264, 266 ff., 290, 294
- Gottesvolk 8, 18, 25, 52, 113, 132, 148 f., 155, 205, 209, 228, 235, 240, 274
- Grablegung (Bestattungsakt) 125 f., 143 f., 165 ff., 178, 180 f., 186, 189, 191 ff., 210 ff., 227, 236, 244, 246 f., 296 f.
- Grabmal 159 f., 169, 209, 294
- Grabzeremonien 166 ff., 178, 181, 186, 204, 211 ff., 289 f., 296 ff.
- Gradualpsalmen 122, 131, 173, 205 f.
- Hallelujapsalmen 160, 169
- Handauflegung s. Segen
- Hausgemeinde 73, 79 f., 84, 110, 115, 155, 204, 223
- Heidentum 73, 75, 118, 120, 158, 162, 164, 194, 199, 201, 219, 222 ff., 226, 235, 247, 257 f., 265, 287, 290, 298
- Heil (Erlösung) 7 ff., 13 ff., 18, 20, 23 ff., 30, 32, 37 ff., 43, 55, 58, 69, 72, 78, 88, 101 ff., 107, 112, 116, 124 f., 134, 149 ff., 156 f., 160, 170 f., 182 f., 185, 212 f., 217 f., 224, 228 f., 235, 238 ff., 253, 267, 270 f., 274 f., 280 ff., 287, 299 s. auch Versöhnung
- Heiligenlitanei (Litanei Luthers) 60 f., 94 f., 99, 102, 104 f., 109 f., 193, 241
- Heiligung 49, 121, 130, 133, 170, 172, 211, 219 f., 224, 226, 231, 272
- Heilsgarantie 28, 150 f., 155 ff., 161 f., 179, 184 f., 196, 218
- Hellenismus 10, 21 f., 29, 39, 143, 198, 201, 224, 279
- Herrengebete 56 f., 60, 68, 77, 81 f., 97, 101 f., 104 f., 107 ff., 126, 128, 133 f., 140, 173 f., 221, 244
- Himmel (Paradies) 20, 23 f., 27, 38 ff., 51, 70, 80, 88, 103, 117, 137, 140 f., 143, 170, 173, 183, 185, 222, 225, 234 ff., 258, 263, 267, 298 f.
- Hoffnung, christliche 8 ff., 20, 23 f., 39, 97, 100, 111, 114, 132, 134, 142, 148, 151 ff., 156 f., 161, 173, 178, 180, 182 ff., 187 ff., 199, 211 ff., 217, 220, 224, 228 f., 237 f., 252, 255, 267 f., 271, 297
- Hygiene 200 f., 223, 226
- Inkarnation 8, 13
- Judentum 8 f., 29, 42, 88, 91 f., 97, 118, 120, 141, 148 f., 169, 198 f., 223, 228, 235
- Kasuale (Kasus) 155 f., 230, 232, 236 f., 240 f., 249, 253 ff., 267, 271
- Kasuistik 215, 286
- Kinderbestattung 172, 176, 251 f., 277, 282 ff.
- Kindertaufe 70, 282 ff.
- Kirchenaustritt 277 f., 286
- Kirchenjahr 52, 178, 219, 221, 230, 236 ff., 243, 253
- Kirchenraum 53, 60, 76 ff., 83, 93 f., 122, 123 f., 128, 137, 139 f., 162 f., 165 f., 169 ff., 175 f., 181 f., 186, 189 f., 192 ff., 203 ff., 210, 227 ff., 236 ff., 244 ff., 290
- Kirchenrecht (-zucht) 52, 59 f., 69, 71 ff., 107, 179 f., 184 f., 192, 199, 201 f., 226, 232, 271 ff., 284 ff.
- Kloster 49, 53, 60 f., 67, 73 ff., 82, 93, 98, 116 ff., 121 ff., 125, 127, 129, 131 ff., 143, 153, 160, 165, 169 f., 176, 195, 269
- Krankensalbung (Letzte Ölung) 52, 54 f., 59 ff., 67, 69, 72 f., 75, 79, 98, 106, 114
- Krematorium 201 f., 214, 222, 224, 226 f., 245 ff., 275, 291, 296, 298
- Kreuzesopfer 7 ff., 13 f., 16, 20, 23, 28 f., 31, 34, 37, 40 f., 51, 69 ff., 113
- Kreuzeszeichen 49, 60, 82, 106, 114, 136, 169, 174, 178, 215 f., 218
- Leichengeleite (Überführung) 50, 122, 131, 158, 167 f., 170, 172, 174, 176, 180 f., 185 f., 188, 190 ff., 203 ff., 208, 227, 245, 247, 289 f., 297
- Leichenmahl 139, 162, 164, 180, 265, 267, 290 f., 294
- Leichenpredigt (-rede) 127, 134, 138, 151, 154, 158, 163 f., 172, 174 f., 177, 180 f., 186 ff., 189 ff., 207, 214, 228, 230, 234, 237, 239, 244 f., 249 ff., 284 f., 289, 291, 293 f., 296 f.

- Lesung 85, 92, 95, 99 f., 102, 105, 112 ff., 124, 127 ff., 130, 132 ff., 162, 165, 170, 173, 175, 177, 188 f., 194 f., 207, 220, 227, 234, 242 ff., 249 ff.
 Liberalitanei 91 f., 94 f., 99 f., 110
 Liebe, christliche 14, 23, 32, 43, 100, 106, 120, 132, 137, 143 ff., 151 f., 156 ff., 184 f., 205, 210, 217, 232, 239, 248 ff., 250, 252, 257, 267, 271 f., 275, 286 f., 289 f., 296, 298
 Liturgieprobleme 63 f., 116 f., 129 f., 133 ff., 149 f., 155 ff., 172, 175 f., 204, 206, 209 f., 227, 228 ff., 249 f., 264, 269 f., 287 ff.
 Magie 10, 16
 Martyrium 20, 27 ff., 48, 51 ff., 57 f., 70, 88 f., 112, 119, 135, 158, 162, 199, 222
 Materialismus (materialistisch) 10, 71
 Meditation 102, 130, 135, 143, 151, 172, 176, 208, 241 f., 244, 254, 294
 Medizin 48 ff., 55, 95 f., 200 f., 278 f., 295
 Minister 45, 47, 52 f., 55 f., 63 ff., 68 f., 74 f., 78, 80, 83 ff., 87, 101 f., 104, 106 f., 109, 111, 114 f., 122, 124 ff., 129, 134, 139 f., 142 f., 154 f., 158, 165 f., 171 f., 174 ff., 181 f., 185 f., 189 ff., 194, 197, 201 f., 204 f., 208 ff., 218 f., 226 f., 229, 232, 234, 236, 241 ff., 250 ff., 262 f., 270, 273 f., 278 f., 281, 283, 285 f., 288 ff., 292 f., 296 f., 299
 Monition 208, 221, 236, 244 f.
 Musik (Gesang) 47, 65, 77, 81, 93, 95, 102 ff., 107 f., 113 f., 116, 122, 126, 129 f., 135, 137 ff., 142, 146, 153, 158 f., 165 f., 168 ff., 175, 177 f., 185 f., 189, 192 f., 195, 206, 208, 219 f., 227, 236, 241 ff., 251, 264, 276, 290 ff., 297 f.
 Mystik (mystisch) 16, 20, 23, 31, 37, 41, 224, 233
 Mythos 8, 10, 16
 Nachahmung 23, 25, 30 ff., 43, 89
 Nazismus 226, 296
 Nottaufe (Jahtaufe) 283 f.
 Oblationen 42, 160, 162, 176 f., 180 f., 183, 265 ff.
 Oekumene 7, 71, 79, 117, 262
 Opfer 21, 23, 28, 30, 37 f., 41 f., 53, 70, 73 f., 88, 112 f., 149, 161, 171, 173, 179, 196, 225, 229, 238, 266 f.
 Ostern 7 ff., 14 f., 17, 20 ff., 30, 113, 116, 119, 146 f., 166, 168, 174 ff., 178, 187, 221 ff., 228, 230, 236, 243, 247, 250, 253, 256, 267, 293
 Osternachtsfeier 57, 84, 110, 176, 193
 Ostkirchen 7 ff., 26, 57, 70, 92, 97, 121, 123, 134, 159, 164 f., 170, 175 ff., 211, 241, 265, 268 f.
 Passa 14, 22, 26 f., 69, 71, 111, 113, 147, 168, 172, 203, 228, 244
 Passionsgeschichte 27 ff., 36, 92, 95, 99 f., 102, 112 ff.
 Philosophie 9 ff., 15, 21 ff., 26, 123, 150, 224
 Proselytismus 262
 Prozessionskreuz (Friedhof-, Totenkreuz) 94, 122, 168 f., 172, 186, 195, 209 ff., 218
 Psalmgebet 47, 65, 77, 81 f., 88, 92 f., 95 ff., 100, 105, 108 f., 113 f., 116, 122, 124, 126 ff., 130 ff., 137 ff., 142, 158 f., 165 ff., 171, 177, 186, 189, 205 ff., 219 f., 236, 242 ff.
 Psychologie (psychologisch) 25 f., 33, 52, 54, 64, 112, 145, 198, 203 f., 214, 242, 244, 247, 252, 256, 260, 278 ff.
 Rationalismus 190, 192
 Rechtfertigung s. Versohnung
 Reformation 10, 27, 79 f., 100 f., 104, 128, 138 ff., 151 f., 154 f., 179 ff., 196, 203, 216 f., 220, 231, 239, 241, 243, 249, 265, 269 f., 273, 276, 282 f., 295
 Rituale Romanum 61 f., 82 ff., 97 ff., 105, 109 f., 114, 121, 124, 127 ff., 172 ff., 208, 213, 218 f.
 Sarg 50, 123 f., 132 f., 140, 158, 173, 176, 178, 204, 209, 211, 227, 237, 245 ff., 250, 255 ff., 262, 288 f., 291, 293, 296 f.
 Satan 12, 18, 35 ff., 45, 49, 57 f., 67, 69, 82, 85, 101, 103, 107, 110, 112, 137, 139, 142, 151, 153, 211, 215, 274, 282
 Sakramentar 58 ff., 91 f., 95, 97, 99, 121, 123, 127, 131, 163, 165 ff.

- Säkularisierung 133, 149, 164, 190 ff.,
200, 203, 208, 223, 226, 235, 258,
260, 263, 271, 287 ff., 294 ff.
- Scheol (Totenreich) 9 f., 13 f.
- Schöpfung 8 ff., 14 f., 136, 152, 235,
287, 291
- Schulmeister 181, 191
- Seele 9 ff., 24 f., 27, 36, 38 f., 51, 71,
78, 87, 90 f., 95, 100, 103, 111, 118,
123, 125, 141, 150, 152, 174, 179,
183, 212, 219, 224, 226, 290
- Segen (Valetsegen) 51, 61 f., 65 f.,
81 f., 86 f., 90, 101 f., 104 ff., 109 ff.,
133, 142, 192, 195 ff., 203, 208,
216 ff., 221, 244 f.
- Selbstmord 28, 45 f., 214, 275 ff., 299
- Sinn der Bestattung 150 ff., 161 f.,
179 f., 184, 196, 216
- Sonntagsgottesdienst 72, 82, 171, 182,
210, 230, 232, 246, 251, 262, 267 ff.
- Sprache 165, 223, 233 ff., 259 f., 294
- Staat 154, 158, 191, 289, 294 ff s. auch
Bestattungswesen, öffentliches
- Staatsbegräbnis 132 f., 155, 289
- Statistik 222, 298
- Sterbbererlung (Katechese) 11, 21 f.,
27, 42, 44 ff., 51, 87 ff., 101 ff., 107,
109 ff., 117, 136 ff., 140 ff., 151, 177,
188 f., 236, 255, 262, 291 f.
- Sterbehäus 50, 76 ff., 87, 102, 125,
129 f., 135, 158, 170, 172, 175 f., 181,
185, 190 f., 194 f., 196, 203 ff., 247
- Sterbekerze (Taufkerze) 84, 94, 99
- Sterbekreuz 114, 124 f., 132, 177 f.,
275
- Sterbekommunion (Versehgang) 60 ff.,
69 ff., 77, 98, 109, 137, 253
- Sterben, bewußtes 11, 19, 21 f., 28,
31, 35, 44 ff., 49 f., 53, 87 ff., 96,
112 ff., 136 ff., 206, 214, 218
- Sterbevorgang 48 ff., 88 ff., 95 f., 112,
144 f.
- Sterbezimmer 50, 76, 82 f., 95, 99, 102,
122, 136 f.
- Sünde 10, 12 ff., 18 ff., 23, 38, 40 f.,
51 f., 54 ff., 103, 118, 142, 151, 178 f.,
187, 205 f., 225, 228, 238, 256 f.,
271, 274 ff., 279 ff., 287, 294 s. auch
Versöhnung
- Sündenbekenntnis 51, 54 ff., 81 f., 85,
108 f., 139 ff. s. auch Beichte
- Sünder, öffentlicher 61, 72, 74, 192,
199, 275 ff., 281 f.
- Talar 84, 119, 194, 209, 245, 262
- Taufe (Bluttaufe) 15 ff., 18 ff., 28,
39 ff., 46, 52 f., 57 f., 70, 73, 84 ff.,
109, 109 ff., 116 f., 118 f., 122, 124,
130 ff., 147, 149, 152, 157, 175, 185,
192, 203, 213, 217 f., 221, 225, 228,
234, 240, 248, 253, 257, 266, 272 f.,
275 ff., 282 ff., 287
- Testament, Altes 8 ff., 11 ff., 18, 41,
52, 54 ff., 72, 87 ff., 118, 128, 130 ff.,
137, 148 f., 152 ff., 168, 171, 199,
201 f., 205, 211, 213, 215 f., 219 f.,
223, 225, 228, 234 f., 238, 251 ff.,
258, 273 f.
- Testament, Neues 7 ff., 12 ff., 15 ff.,
18 f., 21 ff., 28 ff., 36, 41, 43, 45 f.,
49, 54 ff., 67 f., 69 ff., 83 ff., 87 ff.,
118 ff., 149, 152 ff., 201 f., 205, 213,
215 f., 219 f., 222 ff., 228, 234 f.,
238 f., 245, 249, 251 ff., 267, 274,
279, 283 f., 287, 289, 291 f., 294, 299
- Texte, liturgische 42, 46 f., 57, 59, 62,
66 f., 77 f., 82, 85 ff., 92, 94, 96 f.,
99, 104 ff., 109, 111 ff., 116, 122 f.,
128, 131, 133, 135, 138, 159 f.,
168 ff., 172 f., 175, 177 f., 182, 187 ff.,
192 ff., 196, 205, 207 f., 212 ff., 221,
236, 239 ff., 245, 269 f., 296
- Todesangst 19 f., 27, 33, 41, 88 f.,
100 ff., 113, 118, 142 ff., 291
- Todesanzeige 290, 293 f.
- Todesstrafe 12, 35, 38, 53, 55, 149,
199, 225
- Totengewand 60, 119 f., 122 f., 125,
131 f., 138, 140, 143, 181, 288
- Totengräber 164, 181
- Totenklage 91, 118, 148
- Totenkommunion 74 f., 163
- Totenkult 118, 148 ff., 227 f., 269,
288 ff., 298
- Totenlicht 94, 122, 124, 126, 135, 158,
164, 166, 168, 172, 177 f., 192, 203,
235, 245 f., 287
- Totennesse s. Eucharistie
- Totenoffizium 47, 126 ff., 132 ff.,
172 f., 176, 188, 293
- Totensalbung 119 f., 165, 178
- Totenschmuck 120, 125, 132, 165,
177, 288
- Totentoilette 48 f., 98, 118 ff., 130 ff.,
144, 288 f.
- Totenwache 119, 123, 125 ff., 132 ff.,
138, 144, 165 f., 171, 176, 247, 289

- Trauer 33, 88, 97, 116, 118, 159, 171, 178, 187, 205, 290
 Trost 157, 170, 187, 205, 228 f., 252, 255, 282
 Typologie 13 f., 132

 Ungetaufte 8, 49, 118, 224 f., 275, 277, 282 f.
 Ungläubige 18, 35, 156, 202, 261, 272 ff., 280 f.
 Unsterblichkeit 9 ff., 14 f., 24, 202, 224, 248 s. auch Auferstehung
 Urne 222 f., 227

 Verfolgung 29 ff., 36, 40, 43 ff., 47, 74, 78, 142, 158, 191
 Verheißung 9, 32 f., 90, 124 f., 149, 165, 184, 217, 223, 225, 235, 252
 Verkündigung 7, 17, 19, 30, 43, 51, 64, 71, 79, 86, 101, 105 f., 139, 153, 186, 189, 205, 207, 210, 220, 227, 230 f., 233, 242, 244, 246 ff., 249 ff., 271, 276, 284 ff., 290 s. auch Wortgottesdienst
 Versöhnung 8, 14, 16, 51, 54 ff., 82, 89, 100 f., 103 f., 106, 116, 134, 136, 140 ff., 152, 159, 173, 178 f., 185, 193, 196, 205, 214, 238, 257, 265, 280 s. auch Heil
 Viaticum s. Sterbekommunion
 Wahrheit 8, 23, 28, 33, 35 f., 45 f., 66, 71, 141, 147, 222, 257 f., 260, 272, 285 f., 290, 292, 298
 Wortgottesdienst 134, 175, 186, 227, 236 ff., 249 ff., 264, 268, 270, 277, 284, 286, 290
 Zeugnis 8 f., 23, 25 f., 28 ff., 32 ff., 41, 43 ff., 68, 70, 72 ff., 88 f., 103, 114, 125, 134 ff., 142, 148 ff., 158 ff., 170, 184, 193, 203, 206, 219, 230, 234, 244, 246, 268, 275, 290, 297 ff.
 Zwischenzustand (Fegfeuer) 10, 23 ff., 39, 128, 161, 170, 179 f., 182, 203, 224, 265, 280

BEITRÄGE ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Hrsg. von Professor D. theol. Dr. phil. WALTER UHSADEL,
unter Mitwirkung der Professoren Dr. phil. RALF DAHRENDORF Ph. D.,
Dr. phil. HANS SCHEUERL, Dr. med. WALTER SCHULTE,
Dr. jur. RUDOLF SIEVERTS.

- 1 WALTER SCHULTE:
Studien zur heutigen Psychotherapie
128 Seiten, kart. DM 10,80
- 2 JAMES D. SMART:
Hermeneutische Probleme der Schriftauslegung
298 Seiten, kart. DM 28,—
- 3 HELMUT HARSCH:
Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie
208 Seiten, kart. DM 19,50
- 4 HELMUT HARSCH (Hrsg.):
Seelsorge als Lebenshilfe
289 Seiten, kart. DM 23,50
- 5 HARTMUT JETTER:
Erneuerung des Katechismusunterrichts
Theologische und pädagogische Grundfragen zu Luthers Kleinem
Katechismus in der Gegenwart. 161 Seiten, kart. DM 18,—
- 6 BRUNO BÜRGI:
Im Herrn entschlafen
Studie zur Liturgie des Sterbens und des Begräbnisses.
321 Seiten, kart. ca. DM 30,—
- 7 GÜNTER KRÜGER:
Lebensformen christlicher Gemeinschaften
Eine pädagogische Analyse. ca. 200 Seiten, kart. ca. DM 20,—
- 8 GÜNTER R. SCHMIDT:
Die theologische Propädeutik auf der gymnasialen Oberstufe
ca. 185 Seiten, kart. ca. DM 20,—

QUELLE & MEYER · HEIDELBERG

THEOLOGIE UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

WALTER UHSADEL: *Praktische Theologie*. Band 1: *Die gottesdienstliche Predigt*. Evangelische Predigtlehre. 284 Seiten, Leinen DM 19,80. Band 2: *Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre*. 2., veränderte und erweiterte Auflage, 282 Seiten, 18 Abbildungen, Leinen DM 19,80. Band 3: *Evangelische Seelsorge*. 226 Seiten, Leinen DM 19,80

SELLIN — FOHRER: *Einleitung in das Alte Testament*. 10., völlig neubearbeitete Auflage, 576 Seiten, Leinen DM 36,—

FEINE — BEHM — KÜMMEL: *Einleitung in das Neue Testament*. 16. Auflage, XVI/467 Seiten, Leinen DM 29,—

LEONHARD ROST: *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*. 265 Seiten, Leinen DM 28,—

WOLFGANG PHILIPP: *Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie*. 2., durchgesehene Auflage, 432 Seiten, Leinen DM 43,—

WOLFGANG PHILIPP: *Religiöse Strömungen unserer Gegenwart*. 275 Seiten, Halbleinen DM 17,—

GUSTAV MENSCHING: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. 196 Seiten, Leinen DM 14,50

GUSTAV MENSCHING: *Der Irrtum in der Religion*. ca. 190 Seiten, Werkstoff ca. DM 16,—

ULRICH MANN: *Vom Wesen des Protestantismus*. 228 Seiten, Halbleinen DM 16,50

PETER C. BLOTH: *Religion in den Schulen Preußens*. 301 Seiten, kart. DM 46,— (Pädagogische Forschungen, Band 37)

WERNER REININGHAUS: *Elternstand, Obrigkeit und Schule bei Luther*. 52 Seiten, kart. DM 9,— (Pädagogische Forschungen, Band 38)

REINHOLD HEDTKE: *Erziehung durch die Kirche bei Calvin*. 231 Seiten, kart. DM 18,— (Pädagogische Forschungen, Band 39)

ROLF-WALTER BECKER: *Religion in Zahlen*. Über Ursprung und Wege der quantifizierenden Erforschung religiöser Orientierungs- und Verhaltensweisen. 124 Seiten, kart. DM 12,— (Pädagogische Forschungen, Band 41)

KLAUS PEIZOLD: *Die Grundlagen der Erziehungslehre im Spätmittelalter und bei Luther*. ca. 150 Seiten, kart. ca. DM 16,— (Pädagogische Forschungen, Band 42)

QUELLE & MEYER · HEIDELBERG

