

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

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN



Zugänge aus
Theologie und Praxis

 **Aschendorff**
Verlag

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

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

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN

Zugänge aus Theologie und Praxis

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2025

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

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

ISBN 978-3-402-24963-5

ISBN 978-3-402-24964-2 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-25119-5>



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

© 2024 Andrea Riedl, Elias Haslwanter, Hans-Jürgen Feulner. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung 9

– A –

THEOLOGIEGESCHICHTLICHE ZUGÄNGE ZUM GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN

Totengebet im antiken Christentum

KATHARINA HEYDEN 23

Warum für die Verstorbenen beten?

Literarisch-theologische und narrative Quellen zum Totengebet im Mittelalter

ANDREA RIEDL 45

Das Gebet für die Verstorbenen

Martin Luther und die Reformation im 16. Jahrhundert

MARTIN HEIN 65

Zwischen theologischer Argumentation und Kommunikation mit den Armen Seelen

Zur katholischen Fegfeuerlehre auf dem Konzil von Trient und in der Frühen Neuzeit

KLAUS UNTERBURGER 77

– B –

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN IN LITURGIE UND RITUS

Gottesdienstliche Feiern im Umfeld von Sterben und Tod

Begleiten – Begraben – Gedenken und ihre Formen religiöser Praxis in der römisch-katholischen Kirche

JÜRGEN BÄRSCH 95

Zeichen der Hoffnung

Fürbitte für die Toten und Totengedenken aus evangelischer Sicht

MICHAEL MEYER-BLANCK 133

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

– C –

SINNFragen ENTLANG DES GEBETS FÜR DIE VERSTORBENEN

<i>Das große Stattendessen</i> Gebet, Trauer und Fürbitte aus kompensations-theoretischer Perspektive RUPERT M. SCHEULE	307
„ <i>Gott ist meine toten Freunde</i> “ Das Gebet für die Toten aus systematischer Perspektive KLAUS VECHTEL SJ	323
<i>Windeinbrüche</i> Notizen zur Sprache des Gebets am Grab CHRISTIAN LEHNERT	345
<i>Die Verstorbenen zwischen Liturgie und Kultur</i> Lateinamerika und der Tag der Toten JUAN REGO	359

Traditionsabbrüche
Das „Gebet für Verstorbene“ im Spiegel katholischer Gesang- und Gebetbücher
ANSGAR FRANZ 383

Verstorbenen-Beziehung als personalisierte Hoffnung über den Tod hinaus
OTTMAR FUCHS 411

– D –

ORTE UND VOLLZÜGE DES GEBETS FÜR DIE VERSTORBENEN

Stummgemachten Stimme geben
Beten für die Verstorbenen in der KZ-Gedenkstätte Dachau
LUDWIG SCHMIDINGER 439

Stillwasser
SUSANNE WÜBKER 453

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

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

Liturgie am Lebensende
Sterben und Tod als narrative Elemente im Spielfilm
THOMAS BOHRMANN 497

„Gib ihr deinen Frieden“
Praxiserfahrungen am Sterbeort und Grab
CORNELIA EGG-MÖWES 511

Abkürzungsverzeichnis 521
Autor:innen 527

Das große Stattdessen

Gebet, Trauer und Fürbitte aus komensationstheoretischer Perspektive

RUPERT M. SCHEULE

Vorab: Das Stattdessen-Wesen

In dem vorliegenden Aufsatz wird die These vertreten, dass Beten, Trauern und Fürbittehalten kompensatorische Phänomene sind. Das heißt: Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie stattfinden, weil Anderes *nicht* stattfinden kann. Gerade das aber, so soll sich zeigen, ist kein Nachteil, sondern ein menscheitsangemessener Vorteil von Beten, Trauern und Fürbittehalten.

Der Begriff Kompensation wird meist in einem weiten psychoanalytischen Sinn als Ausgleich für einen individuellen Mangel verstanden,¹ sei er direkt (wer schlecht in Latein ist, lernt mehr Latein und spielt weniger Fußball) oder indirekt (wer schlecht in Latein ist, spielt umso eifriger Fußball). Joachim Ritter und Hermann Lübbe hingegen verbinden mit „Kompensation“ den kulturellen Gegensteuerungsbedarf, den die von ihnen diagnostizierte Geschichtslosigkeit und Verdinglichung der Moderne mit sich bringen.² Das Liegengelassene, Ausgeklammerte, Ausgeschlossene mache seine Zugehörigkeit zur modernen Welt auf vielfache Weise geltend:³ etwa durch die Entdeckung der Landschaft als ästhetischer Größe (statt nur als Nutzungsfläche), durch einen spezifisch kompensatorisch-modernen Subjektivitätskult (gegen alle Objektivierungen des Positivismus), durch das die Vergangenheit ausstellende Museum (neben den

¹ Vgl. Alfred ADLER, Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie, Wiesbaden 1912.

² Vgl. Joachim RITTER (Hg.), Subjektivität. Sechs Aufsätze, Frankfurt a. M. 1974; vgl. Hermann LÜBBE, Zukunft ohne Verheißung?, Troidorf 1976.

³ Vgl. Odo MARQUARD, Homo Compensator. Zur Karriere eines metaphysischen Begriffs, in: DERS. (Hg.), Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2000, 11–29, hier: 12.

Fabriken und Laboren). Angesichts einer immer schneller, immer funktionaler werdenden Welt verschaffen wir uns, so Lübke, „Entlastung durch ästhetisch-retrospektive Vergegenwärtigung einer Vergangenheit, die die Verheißung hat, ein Mehr an Orientierungssicherheit geboten zu haben“⁴.

Odo Marquard baut diesen Kompensationsgedanken zu der mit seinem Namen häufig in Verbindung gebrachten umfassenden „Philosophie des Stattdessen“⁵ aus. Er ist seinerseits freilich nicht der erste, der Kompensation als anthropologisches Grundmotiv dingfest macht. Schon bei Arnold Gehlen erscheint die Beschaffung von Ersatz als Menschheitsuniversalie. Wegen seiner „physischen Mittellosigkeit“⁶ und seiner „Unspezialisiertheit“⁷ braucht der Mensch „eine passend gemachte Ersatzwelt, die seiner versagenden organischen Ausstattung entgegenkommt“⁸. Ganz in diesem Sinn bezeichnet Marquard den Menschen als „Defektflüchter, der nur durch Kompensation zu existieren vermag“⁹. Und entsprechend definiert der Gießener Philosoph: „Menschen sind die, die etwas stattdessen tun müssen, tun können und tun. Jeder Mensch ist – aus Mangel an Absolutheit – ein primärer Taugenichts, der sekundär zum Homo compensator wird.“¹⁰ Von diesem Heimwerker des Stattdessen werden Mängel nicht triumphal beseitigt, sondern nur durch „Vizelösungen“¹¹ kompensiert: Auf die Kürze seines Lebens etwa antwortet das „Zeitmangel-Wesen“¹² Mensch kompensatorisch, indem es sich einerseits immer beeilt: „Was wir – verändernd, verbessernd – an Neuem erreichen wollen, müssen wir [...] schneller erreichen als der schnelle Tod uns erreicht.“¹³ Andererseits kompensiert der Mensch aber auch die Kürze seines Lebens, indem er gerade nicht ständig Neues anfängt, weil sein Tod „einfach zu schnell für zu viele Innovationen“¹⁴ kommt. Und schließlich tut er dies auch, indem er am Leben anderer teilnimmt und damit das eigene Leben multipliziert.¹⁵ Auf die Verwandlung der Welt in geschichtslose „labor-

⁴ LÜBBE, Zukunft (s. Anm. 2), 9.

⁵ Vgl. Odo MARQUARD (Hg.), Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2000.

⁶ Arnold GEHLEN, Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Reinbeck bei Hamburg 1961, 47.

⁷ Ebd., 48.

⁸ Ebd.

⁹ MARQUARD, Homo Compensator (s. Anm. 3), 13.

¹⁰ DERS., Philosophie des Stattdessen. Einige Aspekte der Kompensationstheorie, in: DERS. (Hg.), Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2000, 30–49, hier: 45.

¹¹ Ebd.

¹² DERS., Zeit und Endlichkeit, in: DERS. (Hg.), Endlichkeitsphilosophisches. Über das Altern, Stuttgart 2021, 47–64, hier: 61.

¹³ Ebd., 52.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. DERS., Philosophie des Stattdessen (s. Anm. 10), 43.

fähige Objekte und planbare Handlungen“¹⁶ antwortet er kompensatorisch mit dem Geschichtenerzählen. Und was unveränderlich ist, das deutet er eben neu, wenn er es schon nicht durch Neues ersetzen kann. Der *Homo compensator* ist der geborene Hermeneutiker.¹⁷

Vor dem Hintergrund dieser kompensationsanthropologischen Skizze soll es nun um das Thema dieses Buchs gehen: das Fürbittgebet für Verstorbene. Konkret werden diese drei Fragen uns leiten:

- Was kann der *Homo compensator* im Gebet finden? Hier spielen Überlegungen von Richard Schaeffler eine Rolle (Abschnitt 1).
- Was kann der *Homo compensator* in der Trauer finden? Hierzu werden psychoanalytische (Sigmund Freud, Verena Kast) und bindungstheoretische Trauerkonzepte (Dennis Klass, Phyllis Silverman u. a.) befragt, aber auch von der Sinnfeldontologie Markus Gabriels muss kurz die Rede sein (Abschnitt 2).
- Und schließlich: Was kann dem trauernden *Homo compensator* das Gebet für Verstorbene sein? Hier sollen die im Dialog mit Richard Schaeffler und Odo Marquard entwickelten Überlegungen auf das traditionelle theologische Konzept des Fürbittgebets für Verstorbene bezogen werden (Abschnitt 3).

1 Der *Homo compensator*, der Tod und das Gebet

In Richard Schaefflers Erzählakt-Theorie des Gebets erscheint die Namensanrufung als die eigentliche Sprachhandlung des Gebets. Denn durch diese

„Namensanrufung wird niemandem etwas mitgeteilt, von niemandem etwas erbeten oder gefordert, niemand zu irgendeinem Verhalten motiviert. Vielmehr besteht der Sinn der Namensanrufung darin, daß der Sprecher mit dem, den er beim Namen ruft, in eine wechselseitige Beziehung eintritt“¹⁸.

Dies freilich geschieht in der Anrufung eines jeden Namens, nicht nur – und sicher nicht zuerst – in der Anrufung des Gottesnamens. Wenn ich mitten in der Fußgängerzone „Emma!“ rufe, stelle ich damit nicht nur eine Beziehung zu einer entgegenkommenden Passantin her, die ich von früher kenne. Zur aktuellen Begegnung kommt die Dimension des *Sich-Erinnerns* hinzu. „Ich erinnere mich“

¹⁶ DERS., *Narrare necesse est*, in: DERS. (Hg.), *Philosophie des Stattdessen*. Studien, Stuttgart 2000, 60–66, hier: 61.

¹⁷ Vgl. DERS., *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist*, in: DERS. (Hg.), *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 117–146.

¹⁸ Richard SCHAEFFLER, *Kleine Sprachlehre des Gebets* (Sammlung Horizonte. Neue Folge 26), Einsiedeln 1988, 19.

enthält nicht zufällig eine doppelte Selbstbezeichnung des Sprechers. Der, der den Akt des Erinnerns vollzieht („Ich“), trifft in der Vergangenheit, die den Inhalt seines Erinnerns ausmacht, zugleich auf sich selbst („mich“) und eignet sich die Vergangenheit, die vor seinem erinnernden Auge aufsteht, als eigene Vergangenheit an.¹⁹ Für die Konstitution des Ich ist es entscheidend, wie es diese Erinnerung organisiert, also zur Einheit „seiner Geschichte verknüpft und zur individuellen Unverwechselbarkeit prägt“²⁰. Und dabei spielt „Emma“ eine Rolle. Meine Vergangenheit mit ihr aktualisiert sich in den „Weißt du noch?“-Erzählungen der Begegnung. Von „Emmas“ Präsenz her definiert sich also mein räumliches und zeitliches Präsens, das „Hier und Jetzt“ dessen, der hier handelt und spricht²¹. „Emma“ wird gleichsam zur Bürgin meiner „eigenen Vergangenheit“²², die Namensanrufung entfesselt eine doppelte Erzählreihe: beim Sprecher und bei der Angesprochenen. Die Identität beider gewinnt Festigkeit im Austausch der Geschichten, in denen der jeweils andere vorkommt. Der Konnex Begegnung-Namensnennung-Erzählung ist Teil der Konstitution des Ich, das sich dann erst auf die Gegenstände der Welt bezieht.

Kompensatorisch ist dieser Erzählakt insofern, als er uns in unserer Geschichte deutend kommuniziert. Geschichten sind „Handlungs-Widerfahrnis-Gemische“²³, die, so Marquard, mehr über uns sagen als unsere proaktiven Pläne und Ziele. Wir leben „nicht primär auf etwas hin, sondern von etwas weg“²⁴: von den alltäglichen Niederlagen und Defiziten, die wir – „nicht Zielstreber, sondern Defektflüchter“²⁵ – kompensieren. Damit bekennen wir freilich, immer mehr die zu sein, die wir *geworden* sind, als die, die wir *vorhaben zu werden*. Rotkäppchen mag tatsächlich auch die sein, die zu ihrer Großmutter gehen wollte. Aber ohne die höchst erzählenswerte Geschichte mit dem Wolf, die ihr dazwischengekommen wäre, wäre sie nicht Rotkäppchen: „Rotkäppchen ist die, die vom Wolf gefressen wurde [...], Menschen sind die, die ...“²⁶. Für uns stehen die Geschichten, die wir erlebt haben und die man von uns erzählen kann.

Die zweifache Erzählreihe – also unsere Präsenz in der Geschichte des je anderen – leistet nicht weniger als die „Sicherung von Ich-Identität und Welt-Kohärenz“²⁷, also mein als real erfahrenes In-Welt-Sein bzw. die Unterscheidung

¹⁹ Ebd., 20.

²⁰ Ebd., 76.

²¹ Ebd., 34.

²² Ebd., 41.

²³ MARQUARD, Philosophie des Stattdessen (s. Anm. 10), 42.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ DERS., Narrare necesse est (s. Anm. 16), 60.

²⁷ SCHAEFFLER, Kleine Sprachlehre (s. Anm. 18), 55.

von Wirklichkeit und Traum. Denn wenn „Emma“ auf meine Namensanrufung erwidert: „Ich kenne Sie leider nicht, Sie müssen sich irren“, ist das nicht einfach die Korrektur eines flüchtigen Sinneseindrucks. Es kann meine Identität erschüttern: Wie konnte ich so daneben liegen? Stimmt dann der ganze Rest auch nicht? Wer bin ich überhaupt?

Die Anrufung Gottes unterscheidet sich nun von der Anrufung einer „Emma“ insofern, als Gott der ist,

„dessen Name angerufen werden kann, auch wenn Himmel und Erde vergehen, d.h. auch dann, wenn der Gesamtzusammenhang menschlicher Erfahrung zerbricht [...]. Aber dann und gerade dann kann der Glaubende immer noch den Namen Gottes anrufen. Und dann wird der Mensch seine verlorene Identität darin finden, daß er sich an den Gott wendet, der ihm auch dann noch anrufbar und wiedererkennbar begegnet: ‚Himmel und Erde vergehen wie ein Gewand und werden gewechselt, du aber bleibst, und deine Jahre altern nicht‘.“²⁸

Inhaltlich sind die Gottesnamen häufig Nominalformen von Verben, „die die Aktionsform in eine Eigenschaftsform“²⁹ transformieren, also etwa *Schöpfer! Befreier! Erlöser!* Wird Gott mit solchen seinen Namen angerufen, blitzt gleichsam seine – schaffende, befreiende, erlösende – Geschichte mit der Menschheit auf, in der irgendwo auch ich meinen Platz habe, so wie Gott in meiner Geschichte. Will ich meine religiöse Identität wahren, muss ich meine Geschichte so erzählen, dass Gott in ihr vorkommen kann. Und ich muss die Geschichte von Gottes Heilstaten so verstehen, dass sie etwas mit mir zu tun haben:

„Die Sprachhandlung des Erzählens, die die eigene Geschichte des Menschen und die des göttlichen Adressaten in ihrer Differenz benennt und doch zur Einheit zusammenschließt, konstituiert nicht nur das religiöse Subjekt, sondern auch die religiöse Welt.“³⁰

Auch hier zeigt sich ein kompensatorisches Motiv: Der genannte Konnex von Begegnung-Namensnennung-Erzählung, in dem sich mein Ich transzendental konstituiert, zerbricht, wenn „Emma“ stirbt. Durch ihren Tod entzieht sie meinem Ich die Stabilität der Begegnung mit ihr. Diejenige, bei der Teile meiner Vergangenheit hinterlegt waren, ist nun weg. Ich muss mich fortan alleine erinnern und bisweilen erscheint mir die erinnerte Vergangenheit „wie ein Traum“³¹. Ich Sorge mich, Erlebtes zu vergessen, lebensgeschichtliche Tiefe zu verlieren und im Alltag zu verflachen – eine Sorge, die Trauernde kennen. Weil er ständig Zeugen seiner Vergangenheit an den Tod verliert, ruft der verunsicherte

²⁸ Ebd., 26.

²⁹ Ebd., 29.

³⁰ Ebd., 73.

³¹ Ebd., 54.

Mensch – kompensatorisch – den einen „bleibenden, nicht alternden Gott“³² an, der Treue beweist in seiner fortdauernden Anrufbarkeit. Kompensatorisch betrachtet beten wir zum Ewigen, *auch* weil wir von Sterblichkeit umgeben sind, die fortwährend Lücken reißt in die Zeugenschar unseres Lebens, unseres Ichs.

2 Der *Homo compensator*, der Tod und die Trauer

Der Verstorbene fehlt aber nicht nur (transzendental) für unser Ich, sondern (kategorial) einfach als der Mitmensch, der uns berührt und überrascht und unser Leben bereichert hat. Auch Trauer lässt sich daher als Teil des kompensatorischen Menschheits-Projekts begreifen. Sie ist das notgedrungene Stattdessen des Lebens mit dem, den wir verloren haben und der uns fehlt. Welche Trauertheorie trägt dem kompensatorischen Anspruch am ehesten Rechnung?

2.1 „Trauer und Melancholie“ und die Folgen

In seinem epochemachenden Essay „Trauer und Melancholie“ von 1917 unterscheidet Sigmund Freud erstmals zwischen gesunden Reaktionen auf den „Verlust einer geliebten Person“³³ („Trauer“) und behandlungsbedürftigen Reaktionen („Melancholie“).³⁴ Beiden gemeinsam ist aber die

„tief schmerzliche Verstimmung, eine Aufhebung des Interesses für die Außenwelt, durch den Verlust der Liebesfähigkeit, durch die Hemmung jeder Leistung und die Herabsetzung des Selbstgefühls, die sich in Selbstvorwürfen und Selbstbeschimpfungen äußert und bis zur wahnhaften Erwartung von Strafe steigert“³⁵.

Bei der Melancholie kommt nur noch etwas dazu: „die Störung des Selbstgefühls“³⁶. Oder kurz: „Bei der Trauer ist die Welt arm und leer geworden, bei der Melancholie ist es das Ich selbst.“³⁷

Diese Unterscheidung ist ein unbestreitbares Verdienst von Freud, ermöglicht sie doch bei so etwas „Normalem“ wie Trauer genauer hinzusehen und im Einzelfall handfeste Therapiebedürftigkeit aufzuspüren, auch wenn die Ich-Krise Trauernder als solche nicht pathologisch ist.³⁸

³² Ebd., 26.

³³ Sigmund FREUD, Trauer und Melancholie, in: DERS., Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, Bd. 10: Werke aus den Jahren 1913–1917, Frankfurt a. M. 41967, hier: 429.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 431.

³⁸ Heute kann eine therapiebedürftige Trauerstörung (*prolonged grief disorder*) nach den Richtlinien der *International Classification of Diseases* (ICD-11) der WHO diagnostiziert werden, wenn „eine anhaltende und tiefgreifende Trauerreaktion auftritt, die durch

Als auf lange Sicht strittiger hat sich der in „Melancholie und Trauer“ geprägte Begriff der Trauerarbeit erwiesen. Freud konstatiert bei Trauernden ein Sträuben dagegen, die dem betauernden „Objekt“ geltende alte „Libidoposition“³⁹ zu verlassen. Dieses Sträuben gebe es, auch wenn „Ersatz bereits winkt“⁴⁰. Trauerarbeit bedeutet nun, die Libido aus den Verknüpfungen mit dem verloren gegangenen Objekt abzuziehen, dem Respekt vor der Realität zum „Sieg“⁴¹ zu verhelfen und „nach Vollendung der Trauerarbeit wieder frei und ungehemmt“⁴² nach vorn zu blicken. Bei Freud wird der Verlust nicht kompensiert, er wird besiegt.

Bis heute hallt der Imperativ nach, dass der „Verlust zu überwinden und zu einem neuen Welt- und Selbstverständnis zu kommen“⁴³ sei. Verena Kast und viele andere verbinden das psychoanalytische Projekt, die „Trauer abschließen zu können“⁴⁴, mit einem Phasenmodell der Trauer, also eine Abfolge von Zuständen,⁴⁵ die zu durchlaufen „eine große Leistung“⁴⁶ darstelle. Am Ende kann der ehemals Trauernde „wieder Freude am Leben“⁴⁷ haben.

Sehnsucht nach dem Verstorbenen oder anhaltende Beschäftigung mit dem Verstorbenen gekennzeichnet ist, begleitet von intensivem emotionalem Schmerz (z. B. Traurigkeit, Schuldgefühle, Wut, Verleugnung, Schuldzuweisung, Schwierigkeiten, den Tod zu akzeptieren, das Gefühl, einen Teil von sich selbst verloren zu haben, die Unfähigkeit, eine positive Stimmung zu erleben, emotionale Gefühllosigkeit, Schwierigkeiten, sich an sozialen oder anderen Aktivitäten zu beteiligen). Die Trauerreaktion hat über einen atypisch langen Zeitraum nach dem Verlust angehalten (mindestens 6 Monate) und übersteigt eindeutig die erwarteten sozialen, kulturellen oder religiösen Normen für die Kultur und den Kontext der Person.“ (6B42) Die deutsche Entwurfsfassung findet sich unter https://www.bfarm.de/DE/Kodiersysteme/Klassifikationen/ICD/ICD-11/uebersetzung/_node.html [Abruf: 26. Mai 2024]. Die *American Psychiatric Association* (APA) empfiehlt eine verhaltenstherapeutische Intervention; vgl. <https://www.psychiatry.org/patients-families/prolonged-grief-disorder> [Abruf: 26. Mai 2024].

³⁹ FREUD, Trauer und Melancholie (s. Anm. 33), 430.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

⁴³ Verena KAST, Trauern. Phasen und Chancen des psychologischen Prozesses, Freiburg i. Br. ³⁹2020, 23.

⁴⁴ Tim KRÜGER, Trauer in der Sozialen Arbeit. Bedeutung von Verlust und Trost, Stuttgart 2022, 64.

⁴⁵ Bei Kast sind dies die „Phase des Nicht-wahrhaben-Wollens“ (KAST, Trauern [s. Anm. 43], 69), die „Phase der aufbrechenden Emotionen“ (ebd., 71), die „Phase des Suchens und Sich-Trennens“ (ebd., 76) und schließlich die „Phase des neuen Selbst- und Weltbezugs“ (ebd., 81). Unschwer ist hier das von Elisabeth Kübler-Ross behauptete Phasenraster des Sterbens wiederzuerkennen (vgl. Elisabeth KÜBLER-ROSS, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart 1971).

⁴⁶ KAST, Trauern (s. Anm. 43), 64.

⁴⁷ Ebd., 85.

Der *Homo compensator* wird sich in der psychoanalytischen Idee der Trauerarbeit kaum wiederfinden. Sie erscheint ihm auf ihre Weise nur als ein Mosaikstein jenes Fortschrittsdenkens, das von der Geschichtsphilosophie der Aufklärung und des Deutschen Idealismus vorbereitet wurde und die Evolutionslehre ebenso prägte wie die Revolutionsideologien des 19. und 20. Jahrhunderts: Die Neuheit verlangt den entschiedenen Abschied vom Überkommenen, ob das nun weniger anpassungsfähige Lebensformen, die Bourgeoisie oder eben Verstorbene sind.⁴⁸ Eine kompensatorische Anthropologie kann sich von einem derart extinktorischen Fortschrittsdenken nur – kompensatorisch – absetzen. Der *Homo compensator* beansprucht gar nicht, sich zur Neuheit eines Lebens ohne den Verstorbenen zu befreien. Er sieht sich nicht „als schrankenlos innovatives, vielmehr ‚nur‘ als anknüpfendes Lebewesen“⁴⁹. Dazu passen besser Trauerkonzepte jenseits der psychoanalytischen Tradition.

2.2 „Continuing Bonds“ und die Folgen

Spätestens ab den 1980er Jahren brachte die Studienlage die These von der Trauerarbeit immer stärker unter Druck.⁵⁰ Die empirischen Belege mehrten sich,

„that seemingly well-adjusted survivors do not sever their bonds with the dead. People who continued their bonds said their ongoing relationship with a significant dead person helped them cope with the death, and supported their better self [...]. The grief work model became increasingly simplistic, one-sided, and removed from either scientific or human truths.“⁵¹

⁴⁸ Von seinem breit und nachhaltig rezipierten Konzept einer durch Trauerarbeit progredient verschwindenden Trauer hat Freud selbst sich übrigens unter dem Eindruck eines persönlichen Verlusts verabschiedet. In Erinnerung an den Tod seiner Tochter Sophie neun Jahre zuvor schreibt er 1929 an den Schweizer Psychoanalytiker Ludwig Binswanger, der ebenfalls ein Kind verloren hatte: „Man weiß, dass die akute Trauer nach einem solchen Verlust ablaufen wird, aber man wird ungetröstet bleiben, nie einen Ersatz finden. Alles, was an die Stelle rückt, und wenn es sie auch ganz ausfüllen sollte, bleibt doch etwas anderes. Und eigentlich ist es recht so. Es ist die einzige Art, die Liebe fortzusetzen, die man ja nicht aufgeben will.“ (Brief an Ludwig Binswanger vom 12. April 1929, Sigmund FREUD – Ludwig BINSWANGER, Briefwechsel 1908–1938, hg. v. Gerhard FICHTNER, Frankfurt a. M. 1992, hier: 222 f.).

⁴⁹ MARQUARD, Philosophie des Stattdessen (s. Anm. 10), 42.

⁵⁰ Vgl. SIMON RUBIN, A Two-Track Model of Bereavement. Theory and Research, in: American Journal of Orthopsychiatry 51/1 (1981) 101–109; vgl. STEPHEN R. SHUCHTER, Dimensions of Grief. Adjusting to the Death of a Spouse, San Francisco 1986.

⁵¹ DENNIS KLASS – EDITH M. STEFFEN, Continuing Bonds – 20 Years On, in: DIES. (Hgg.), Continuing Bonds in Bereavement. New Directions for Research and Practise, New York u. a. 2018, 1–14, hier: 4.

Hinzu trat die wachsende kulturhistorische und kulturwissenschaftliche Sensibilität, dass bleibende Verbindungen mit Toten über die Jahrhunderte hindurch und über Kulturgrenzen hinweg „tradierte Alltagspraxen“⁵² waren und insofern das Paradigma der Trauerarbeit welthistorisch nur eine überaus kurze Geltungsperiode hatte. „Continuing Bonds“, so der Titel des einflussreichen Buchs von Dennis Klass, Phyllis Silverman u. a. aus dem Jahr 1996, wurde schnell zum Gegenbegriff aller *let go*-Trauerkonzepte in der Nachfolge Freuds. *Continuing bonds* steht dabei nicht für ein normatives Konzept von Trauer. Der Versuchung „to move from the idea of continuing bonds being pathological, to continuing bonds as normal, and then to continuing bonds as good“⁵³ sollte widerstanden werden. Es ging lediglich darum, der pauschalen Pathologisierung derer zu begegnen, die Betrauerte nicht einfach „gehen lassen“ wollen. Mit Verweis auf psychologische und ethnologische Studien konstatieren die *continuing bonds*-Trauertheoretiker: „maintaining an inner representation of the deceased is normal rather than abnormal“⁵⁴. Damit ist nicht gesagt, dass Trauernde nur in der Vergangenheit leben. Sie müssen sie nur nicht „loslassen“ beim Weiterleben: As „mourners move on with their lives to find new roles, new directions, and new sources of gratification, they experience the past as very much part of who they are“⁵⁵.

Soll der Mensch als kompensierendes, die Zukunft aus seiner Geschichte anknüpfendes Wesen verstanden werden, so hat er in den *continuing bonds* den passenden Ausdruck für seine Trauer gefunden. Aber ganz unabhängig von einer Kompensations-Anthropologie ist generell der Respekt dafür gewachsen, dass bleibende Beziehungen ein normaler Aspekt von Trauer sind. Sogar in der Psychologie dürfte dies zwischenzeitlich die Mehrheitsmeinung darstellen.⁵⁶

Welchen ontologischen Status aber haben *continuing bonds*? Klass und Steffen behaupten, sie seien „not simply mental constructs – that is, they are not just an idea, or a feeling“⁵⁷. Was genau heißt das? Die beiden Wissenschaftler zitieren den amerikanisch-japanischen Soziologen Matthews Masayuki Hamabata, der den Ahnenkult in einer Familie japanischer Geschäftsleute untersuchte. Hamabata gibt folgenden Dialog mit seinem Gesprächspartner Makoto wieder:

⁵² KRÜGER, Trauer in der sozialen Arbeit (s. Anm. 44), 79.

⁵³ KLASS – STEFFEN, *Continuing Bonds* (s. Anm. 51), 4 f.

⁵⁴ Phyllis SILVERMAN – Steven L. NICKMAN, *Concluding Thoughts*, in: Dennis KLASS u. a. (Hgg.), *Continuing Bonds. New Understandings of Grief*, London 1996, 349–355, hier: 349.

⁵⁵ Ebd., 351.

⁵⁶ Vgl. KLASS – STEFFEN, *Continuing Bonds* (s. Anm. 51), 4; vgl. KRÜGER, Trauer in der sozialen Arbeit (s. Anm. 44), 74.

⁵⁷ KLASS – STEFFEN, *Continuing Bonds* (s. Anm. 51), 4.

„You still talk to your father, don't you, Makoto?“ I asked.
„Yes, we all do.“
„So you think he's still around?“
„I told you before that just because he died, it doesn't mean that he doesn't exist.“
„So he's still here.“
„Probably.“
„Do you really believe that he's still in the house, at this very moment?“
„I don't know.“
„Well, do you or don't you believe it?“
„Kankei nai daroo“ (It really doesn't matter, does it).⁵⁸

Mit diesem offenbar barschen *Kankei nai daroo* von Makoto endet der Dialog. Später wurde Hamabata klar:

„I was barking the wrong tree. My questions about belief or disbelief were based on standards of objective knowledge that have little to do with subjective reality, ritual experience [...] Just because they could not claim belief under my scientifically oriented interrogation, it does not necessarily follow that they did not believe in the presence of the dead in the realm of the ritual.“⁵⁹

Hamabatas Fragen bewegten sich im Frame des westlichen Szientismus, in dem Makoto gar nicht anders konnte, als ausweichend zu antworten. Im Frame der japanischen *Ancestor Veneration* indes war die Fortexistenz des Vaters evident.⁶⁰ Welcher Frame „gilt“ nun aber? In der Regel sind wir geneigt, dem Szientismus die höhere Wirklichkeitskompetenz zuzubilligen. Zurecht?

Es könnte nicht das geringste Verdienst des sogenannten Neuen Realismus sein, mit der ontologischen Anmaßung des Szientismus aufgeräumt zu haben, ohne den Naturwissenschaften ihren spezifischen Wirklichkeitszugang streitig zu machen. Markus Gabriel stellt in seinem vielbeachteten Essay *Warum es die Welt nicht gibt*,⁶¹ einer Art Programmschrift des Neuen Realismus, eine Sinnfeld-Ontologie vor, der zufolge etwas nur existiert, „wenn es ein Sinnfeld gibt, in dem es erscheint“⁶². Ein Sinnfeld ist also der Ort, an dem etwas *ek*-sistiert, indem es in einer spezifischen Umgebung *hervor*-kommt. So gesehen existiert der Großmütter verspeisende Märchenwolf, wie mein Fahrrad existiert – aber eben nicht im selben Sinnfeld. Das eine gibt es im Kosmos der Brüder Grimm, das andere steht vor meiner Haustür – keine Existenz ohne Sinnfeld und kein Existenznachweis ohne Bezug zum spezifischen Sinnfeld, wobei *ein* Gegenstand

⁵⁸ Matthews M. HAMABATA, *Crested Kimono. Power and Love in the Japanese Buisness Family*, Ithaka u. a. ²1991, 82.

⁵⁹ Ebd., 83 f.

⁶⁰ Vgl. KLASS – STEFFEN, *Continuing Bonds* (s. Anm. 51), 10 f.

⁶¹ Vgl. Markus GABRIEL, *Warum es die Welt nicht gibt*, München ³2013.

⁶² Ebd., 87.

natürlich in *verschiedenen* Sinnfeldern erscheinen kann: Meine Hand ist mir das Werkzeug, mit dem ich mich artikuliere, indem ich diesen Text schreibe. Sie ist aber ebenso eine Struktur von Elementarteilchen.⁶³ Auch wenn Szientismus die Sinnfeldpluralität leugnen mag, sind die Naturwissenschaften nur Sinnfelder unter anderen. Implizit stellt Hamabata genau das fest: Wer naturwissenschaftlich gesehen tot ist, muss es noch längst nicht in anderen Sinnfeldern sein, z. B. dem der *Ancestor Veneraton*.

Je nach Sinnfeld können *continuing bonds* also ein „set of memories, feelings, and actions having to do with the deceased“⁶⁴ sein, sie können lediglich als Vermächtnis („legacy“) verstanden werden oder eben als ritueller Umgang mit wirkmächtigen Toten im Sinn eines Ahnenkults. Die Frage, die im Folgenden geklärt werden soll, lautet: Inwiefern erschließt das Fürbittgebet ein eigenes Sinnfeld für die Verstorbenen und unsere Beziehung zu ihnen?

3 Der *Homo compensator* und das Fürbittgebet für Verstorbene

3.1 Was ist ein Fürbittgebet für Verstorbene?

Wer ein Fürbittgebet spricht, äußert eine *Bitte*. Und eine „Bitte ist kein Antrag an den Inhaber eines öffentlichen Amtes, der von seinem gesetzlich definierten Ermessensspielraum im Sinne des Antragstellers Gebrauch machen soll [...], keine Forderung, wie sie Interessensverbände gegeneinander und gegen den Staat anzumelden pflegen, aber auch keine bloß höfliche Form eines Befehls oder einer Dienstanweisung“⁶⁵. Jede echte Bitte zeugt also von Respekt vor der Freiheit des Angesprochenen, der Bitte nachzukommen oder nicht, oder auch die Situation anders zu beurteilen als der Bittsteller. Das alles gilt auch für das Bittgebet.

Wer ein solches spricht, zeigt implizit Respekt vor der Freiheit Gottes. Er erbringt aber auch einen Vertrauensbeweis. Er würde Gott nicht bitten, wenn er ihm nichts zutraute. Dies gilt auch für die konditionale Variante des Bittgebets „Herr, wenn es dich gibt, dann ...“. Gott wird auch hier – über die Zweifel an seiner Existenz hinweg – etwas zugeutraut. Zurecht nennt die Tradition das Bittgebet daher einen „Akt der Gottesverehrung“ (*actus religionis*).

„[Die] Ehrung Gottes liegt darin, daß der Mensch in der Bitte seine geschöpfliche Ohnmacht und seine Abhängigkeit von Gott dem Allmächtigen und Allgütigen an-

⁶³ Vgl. ebd., 91.

⁶⁴ Phyllis SILVERMAN – Steven L. NICKMAN, Children’s Construction of Their Dead Parents, in: Dennis KLASS u. a. (Hgg.), *Continuing Bonds. New Understandings of Grief*, London 1996, 73–86, hier: 85.

⁶⁵ SCHAEFFLER, *Kleine Sprachlehre* (s. Anm. 18), 96.

erkennt und zu ihm vertrauensvoll seine Zuflucht nimmt, nicht darin, als sollte sie den allwissenden Gott erst mit dem bekannt machen, was dem Bittenden fehlt.“⁶⁶

Freilich ist es auch mein Wunsch, mein Anliegen, das ich in das Bittgebet einbringe. Damit ist es ferner ein Akt der Selbstliebe. Das Bittgebet schließt übrigens nicht aus, dass der Beter mehr tun muss, als eben nur um etwas zu bitten. Wenn Christen etwa um Frieden beten, heißt das, sie erfassen aus dem Glauben auch ihre eigene Verantwortung für den Frieden. Und was „aus solcher im Glauben erfaßten Verantwortung an konkreten Handlungen zur Verständigung und Versöhnung folgt, ist als Gebetserhörung anzusehen, weil es seine Wurzel im Gebet hat“⁶⁷. Oder grundsätzlicher: „Jedes christliche Beten muß zuerst den Beter selbst verändern und ihn bereit machen, nach Weisen zu suchen, wie er auch mit Taten denen beistehen kann, für die er betet.“⁶⁸

Auch für Verstorbene zu beten, muss nicht heißen, es beim Gebet bewenden zu lassen. Ottmar Fuchs mahnt im Zusammenhang mit einem modernisierten Ablassverständnis zurecht an, dass es – unbeschadet der Bedeutung des Gebets – wichtig ist, „sich auch auf das Gebiet des ‚Weltdienstes‘ zu begeben und dort die Abarbeitung, das ‚Ableiden der Sündenstrafen‘ einzuklagen: durch materielle Opfer, durch Solidarisierung und durch Zivilcourage“⁶⁹. Es ist praktische Solidarität, die lebende Gläubige toten Gläubigen (*a fidelibus pro aliis fidelibus*, vgl. DH 1304) erweisen, wenn sich erstere der unerledigten, fort-dauernden Folgen der Sünden (*reliquiae peccatorum*) letzterer annehmen und sie zum Besseren verwandeln. Denn die Sündenfolgen verschwinden nicht einfach, auch nicht, wenn die Sünden bereut wurden. Sie wirken fort in traumatisierten Seelen, in komplizierten Familiengeschichten und Kulturen.⁷⁰

Aber abgesehen von diesen zum Guten gewandelten Sündenfolgen – was wünschen wir uns für die Toten, denen wir durch *continuing bonds* verbunden

⁶⁶ Joseph MAUSBACH – Gustav ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*, Bd 2: Die spezielle Moral, 1. Teil: Der religiöse Pflichtenkreis, Münster ¹¹1960, 188.

⁶⁷ Peter KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. ⁶1991, 198.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ottmar FUCHS, *Christlicher Umgang mit den „Folgen der Sünde“ im Horizont von Geschichte und Gesellschaft. Gedanken zu einem konsequenten Ablassverständnis*, in: Hans-Ulrich VON BRACHTEL u. a. (Hgg.), *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften*, Fribourg u. a. 1985, 179–197, hier: 191. Vgl. außerdem seinen Beitrag in diesem Sammelband (S. 411–436).

⁷⁰ Vgl. Rupert M. SCHEULE, *Das Fegefeuer als Forderung christlicher Solidarität. Eine postulatentheologische Skizze*, in: Stefan SCHREIBER – Stefan SIEMONS (Hgg.), *Das Jenseits*, Darmstadt 2003, 212–230.

bleiben? Genauer: Was wünschen wir uns für sie und können es in unserem eigenen Unvermögen nur bittend vor Gott tragen?

3.2 Was beinhaltet das Fürbittgebet für Verstorbene?

Wir sahen, sowohl für Schaeffler als auch für Marquard kann die Frage nach der Identität einer Person „nicht anders beantwortet werden als dadurch, daß jemand seine Geschichte erzählt“⁷¹, oder noch kürzer: der Mensch „ist seine Geschichten“⁷². Dabei ist für Schaeffler und Marquard „Geschichte“ etwas, was mein Jetzt mit meiner Vergangenheit verbindet. Dass wir unsere Geschichten auch nach vorne leben, dass wir uns gerade jetzt womöglich erst am Anfang einer Geschichte befinden, spielt in Schaefflers und Marquards retrospektivem Geschichtsverständnis keine Rolle. Mehr noch: Marquard weist die prospektive Orientierung auf ein gutes Ende von allem als „Vollendungssillusion“⁷³ zurück. Die Zeit werde nicht reichen „für die Vollendung unseres Lebens, für die Vollendung von Werken, für die Vollendung der Menschheitsgeschichte“⁷⁴, weil wir „alsbald ohne Rücksicht auf Vollendungen am Ende“⁷⁵ sein werden. Der Mensch sei einfach „nicht zur Vollendung, sondern ‚zum Tode‘“⁷⁶, der ihn jederzeit ereilen kann. Mortalität besiegt Finalität. Basta. Aber wenn wir in Geschichten kenntliche Wesen sind, können wir von Finalitätsfragen auch nicht einfach absehen. Erst vom Ende einer Geschichte her zeigt sich, was im Lauf der Geschichte wichtig war und was nicht. Von einem guten Ende her blickt Rotkäppchen zurück auf die Sache mit dem Wolf und die außergewöhnliche Wendung, die sie hin zum guten Ende nahm. Mit dem Ende verbinden wir die Hoffnung, dass „etwas definitiv so ist und so bleibt, wie es wurde und kam“⁷⁷. Indem wir die Gestaltungsmöglichkeiten eines Erzählers unserer Selbst in Anspruch nehmen, bleibt die Finalitäts- und Endgültigkeitsfrage im Spiel: Bringen wir unsere begonnenen Projekte noch zu einem guten Abschluss? Oder müssen wir neue Anfänge setzen mit besseren Aussichten auf ein gutes Ende? Wie führen wir unser Leben insgesamt zu jenem Punkt, an dem wir gern, stolz und dankbar auf eine gute Geschichte zurückblicken?⁷⁸ In Geschichten lebend können wir nicht aufhören, nach dem Ende zu fragen. Und doch werden wir wohl,

⁷¹ SCHAEFFLER, Kleine Sprachlehre (s. Anm. 18), 76.

⁷² MARQUARD, Philosophie des Stattdessen (s. Anm. 10), 42.

⁷³ DERS., Zum Lebensabschnitt der Zukunftsminderung, in: DERS. (Hg.), Endlichkeitsphilosophisches. Über das Altern, Stuttgart 2021, 83–98, hier: 84.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ DERS., Philosophie des Stattdessen (s. Anm. 10), 42.

⁷⁷ Peter VON MATT, Liebesverrat. Die Treulosen in der Literatur, München 1991, 24.

⁷⁸ Vgl. Rupert M. SCHEULE, Never Safe. Moralthelogische Beobachtungen vor dem Ende der Serie „Game of Thrones“, in: ZKTh 141/1 (2019) 95–108.

verheddert in einem Knäuel loser Enden, lediglich *ver-*enden. Vielleicht sind die zufälligen, beiläufigen, banalen, zur Unzeit kommenden Lebensenden die ultimative Kränkung eines Wesens, das sich selbst in Geschichten erfasst. Odo Marquard rät, wie wir sahen, zur Vorsorge. Auf jeden Neuerungsaktionismus ist zu verzichten, um so das Knäuel loser Enden klein zu halten. Besonders aber rät er zu Humor, wie bei allem, was einem nicht in den Kram passt und das trotzdem passiert: Ironie ist für Marquard eine Art „Selbstschutz, der Ironiker will nicht mit der Wirklichkeit behelligt werden“⁷⁹, und damit eine Form des Wegsehens. Humor ist dagegen der „Sieg des So-ist-es über das So-hat-es-zu-sein“⁸⁰ und entlastet von der Anstrengung des Schönredens und des Wegsehens. Aber vielleicht ist Humor nicht die einzige Alternative zur „Vollendungssillusion“.

Auch beim methodistischen US-Theologen Stanley Hauerwas, der zeitgleich mit Schaeffler und Marquard (aber von ihnen offenbar unbemerkt) zur Narrativität menschlicher Existenz forschte, erscheint der Mensch als das erzählte Wesen. Und wie Schaeffler sieht auch Hauerwas diesen „storied man“⁸¹ dem *storied God* der jüdisch-christlichen Tradition gegenüber: „God is a particular agent that can be known only as we know his story.“⁸²

Hauerwas kennt aber Schaefflers retrospektive Fixierung auf die „Heils-erinnerung an die Vergangenheit“⁸³ nicht. Entscheidend ist für ihn die prospektive Heilshoffnung auf das gute Ende von allem, wie sie in den biblischen Bildern von Wolf und Lamm, die dereinst zusammen weiden werden (Jes 65,25), aufscheint oder vom endzeitlichen Singen und Tanzen in der heiligen Stadt (Ps 87,7) oder vom himmlischen Festmahl (Lk 22,30).

Aber dieses Ende ist eben eines, das Gott setzt. Es ist Gott, der die früheren Nöte seines Volkes beendet und einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen wird (vgl. Jes 65,16 f.); es ist der Herr selbst, der einlädt, in seinem Reich an seinem Tisch zu sitzen (vgl. Lk 22,30) – nicht Israel, nicht die Jünger erwirken das Ende. Das ist der Clou der Erzählreligion Christentum: Sie gibt den *storied men* die Möglichkeit, sich einzufinden in der dramatischen und abenteuerlichen Liebesgeschichte des *storied God* mit den Menschen, um so sein *storied people* zu werden. Sich als erlöst zu erleben, heißt „nichts weniger, als zu lernen, uns in Gottes Geschichte einzuordnen, Teil von Gottes Volk zu sein“⁸⁴.

⁷⁹ Odo MARQUARD, Vernunft und Humor. Vom Sieg des So-ist-es über das So-hat-es-zu-sein, in: DERS. (Hg.), Endlichkeitsphilosophisches. Über das Altern, Stuttgart 2021, 65–82, hier: 77.

⁸⁰ Ebd., 79.

⁸¹ Stanley HAUERWAS, Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik, Neukirchen-Vluyn 1995, 75.

⁸² DERS., Truthfulness and Tragedy, Notre Dame 1989, 79.

⁸³ SCHAEFFLER, Kleine Sprachlehre (s. Anm. 18), 111.

⁸⁴ HAUERWAS, Selig sind die Friedfertigen (s. Anm. 81), 80.

Das gute Ende, darin ist Marquard rechtzugeben, kann nicht bewerkstelligt werden *von uns*. Es mag dennoch wirkmächtig *unter uns* sein, wenn wir das *emplotment* unseres Lebens vom guten Ende her betreiben.

Vor diesem Hintergrund bedeutet für einen Toten zu beten, zu bitten, er möge sich eingefunden haben in jenem *happy end*, das die Welt nicht geben kann. Das Fürbittgebet für Verstorbene um einen guten Ausgang ihrer Geschichte ist damit nicht nur Ausdruck der Nächstenliebe, es ist, wie die Tradition sagt, auch ein Akt der Gottesverehrung, insofern es die Autorschaft für diese Geschichte Gott anträgt. Er allein setzt die Enden, die endgültig gut sind.

Weil der Tote, für den ich bitte, ja nicht für sich allein starb, weil mit ihm der Teil seiner Geschichte starb, in dem ich vorkam, und weil er mir Überlebendem als Zeuge meiner Geschichte, in der auch er vorkam, fehlt, ist das Gebet für ihn zudem ein Akt der Selbstliebe. In der Vollendung des Toten darf ich Teile meiner eigenen Geschichte als vollendet erhoffen.

Das alles prägt die *continuing bonds* des trauernden Gläubigen: Er weiß sich dauerhaft verwoben mit dem Toten in einer gemeinsamen offenen Geschichte, deren definitiv gutes Ende nur von Gott kommen kann. Diese Hoffnung ist das Sinnfeld, in dem er existiert. Oder besser: in dem beide existieren – der Tote und der, der um ihn trauert.

Alles, was hier bislang gesagt wurde, ist freilich höchst voraussetzungsreich: Gebet, Fürbitte für Verstorbene, die bleibende Verbindung mit den Toten im Sinnfeld der Hoffnung kann es sinnvollerweise nur geben, *wenn ein Gott ist* – eine Bedingung, für die sich Marquard nicht interessiert und die Schaeffler stillschweigend als erfüllt voraussetzt.

Ehrlicher ist es wohl, den *veluti si deus daretur*-Vorbehalt⁸⁵ klar zu benennen. Aber was spricht gegen Leben, Trauern und Sterben unter diesem Vor-

⁸⁵ Diese Formulierung gebrauchte Joseph Ratzinger 2005 in einer Rede im italienischen Subiaco, wollte sie aber – in Umkehrung des berühmten Naturrecht-Axioms *ut si deus non daretur* von Hugo Grotius – eher in Bezug auf die Geltung moralischer Normen verstanden wissen. „Der zum äußersten geführte Versuch, die menschlichen Dinge unter vollständigem Verzicht auf Gott zu formen, führt uns immer näher an den Rand des Abgrunds, zur gänzlichen Zurückstellung des Menschen. Wir müssten also das Axiom der Aufklärer [gemeint ist damit das *ut si deus non daretur* des Hugo Grotius, RMS] auf den Kopf stellen und sagen: Auch derjenige, dem es nicht gelingt, den Weg der Annahme Gottes zu finden, sollte dennoch versuchen, so zu leben und sein Leben so auszurichten *veluti si Deus daretur*, als ob es Gott gäbe.“ JOSEPH RATZINGER, Vortrag von Kardinal Joseph Ratzinger am 1. April 2005 in Subiaco. URL: <https://www.decemsys.de/benedikt/reden/05-04-01.htm> [Abruf: 27. Mai 2024]. Hier hingegen wird *veluti si deus daretur* nicht als pragmatisch-ethische Empfehlung für Nichtgläubige verstanden, sondern als naheliegender Existenzmodus des *Homo compensator* überhaupt.

behalt? Eingangs wurde der *Homo compensator* als geborener Hermeneutiker eingeführt: was der Mensch nicht anders *machen* kann, will er wenigstens anders *verstehen*. Er bleibt der, dessen Subjekthaftigkeit ohne das verlässliche Du Gottes bedroht ist. Er bleibt der in seiner Geschichte Kenntliche, ohne für das Ende seiner Geschichte einstehen zu können, er bleibt der, dessen *continuing bonds* zu Verstorbenen Fragen nach ihrem Verbleib aufwerfen. An alledem kann er nichts ändern. Aber er kann es interpretieren. Arnold Gehlen schreibt, die Gesamtdeutung der Welt bewähre sich in der „Sinninterpretation gerade der nicht zu verändernden Weltbestände“⁸⁶. Es ist das religiöse Tun, das sich zu dem Teil der Welt verhalte, „mit dem man sich abzufinden hat, wie etwa dem Tode“⁸⁷. So gesehen ist Religion der vielleicht kühnste Coup des *Homo compensator*. Auch sie ist nur eine „Vizelösung“, nichts, was Verunsicherung, Tod und Trauer einfach abschafft. Und doch verändert sich alles durch den Sinn, der in der *veluti si deus daretur*-Deutung entsteht.

Die Bedingung *veluti si deus* lässt sich allerdings auch ihrerseits ins Gebet bringen, als Gebet, dass *Gott da sei*. Für Karl Rahner ist jedes Gebet „die Bitte des Menschen letztlich um Gott“⁸⁸ und damit geheimnisvollerweise die Bitte um denjenigen, den das Gebet immer schon voraussetzt. Ehrlich für Tote zu beten bedeutet im Letzten, sich diesem Geheimnis zu öffnen. Ansonsten bliebe uns nur der Humor.

⁸⁶ GEHLEN, Anthropologische Forschung (s. Anm. 6), 22.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Karl RAHNER, Gebet – Systematik, in: LThK² 4, Sp. 543 f., hier: 544.