

Totengebet im antiken Christentum

KATHARINA HEYDEN

David Kabisch-Lepetit gewidmet,
dem Freund und Kollegen,
Professor für Religionspädagogik an der Universität Frankfurt,
verstorben am Palmsonntag des Jahres 2024,
kurz vor seinem 50. Geburtstag.

Wenn heute von Totengebet die Rede ist, scheint klar zu sein, wer für wen betet und worum. Die Lebenden beten für die Verstorbenen, um ihre Seelen Gott anzuempfehlen: „Herr, gib ihnen die ewige Ruhe. Und das ewige Licht leuchte ihnen. Lass sie ruhen in Frieden.“¹ Wer so betet, geht davon aus, dass die Verstorbenen der Fürbitte bedürfen. Wer so betet, ist nicht ganz sicher, ob die Verstorbenen die ewige Ruhe (schon) haben, ob sie in Licht oder Dunkelheit sind, ob sie (schon) in Frieden ruhen oder sich (noch) irgendwo (aber wo nur?) auf dem Weg zu Ruhe und Frieden befinden. Im Totengebet spiegeln sich die Erwartungen, Hoffnungen und Ängste der Hinterbliebenen. Gleichzeitig prägt die Art zu beten diese Ängste, Hoffnungen und Erwartungen über das Schicksal der Verstorbenen.

Leider sind nur wenige Gebetstexte aus der Antike überliefert, die uns zeigen könnten, wie genau für Verstorbene gebetet wurde.² Umso vielfältiger

¹ MRom ³2002, 860, Die 2 novembris, 2, Ant. ad introitum: *Réquiem æternam dona eis, Domine, et lux perpétua luceat eis.*

² Einige liturgische Texte sind gesammelt in Mounir BOUCHENAKI, Les plus anciennes formules de prière pour les morts, in: La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XXI^e Semaine d'études liturgiques, Paris 1^{er}–4 juillet 1974 (BEL.S 1), Paris 1975, 83–99. Joseph NTEDIKA, L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IV^e–VIII^e s.) (RAfTh 2), Louvain – Paris 1971, hat die patristischen und die liturgischen Quellen der Spätantike im Blick auf die Jenseitsvorstellungen betrachtet. Seine Annahme einer perfekten Harmonie von Liturgie und Lehre im Sinne des *Lex orandi – lex credendi* müsste aber wohl eher durch die Vorstellung eines dynamischen und kreativen Wechselspiels ersetzt werden, das durchaus Spannungen aushält.

und reichhaltiger aber sind die Quellen, die Aufschluss über die Jenseitsvorstellungen und die rituelle Sorge um die Verstorbenen geben – und damit über das kultische und kulturelle Umfeld des Totengebets sowie die theologischen Diskurse, die das Beten für die und von den und mit den Verstorbenen geprägt haben.

Das deutsche Wort „Totengebet“ lässt offen, ob das Gebet der Lebenden für die Toten oder das Gebet der Toten für die Lebenden gemeint ist. Beides hat es in der Glaubenspraxis der Christen zunächst gegeben, doch setzte sich seit dem 5. Jahrhundert die Auffassung durch, dass nur das Gebet der Lebenden für die Verstorbenen theologisch legitim und praktisch wirksam sein kann. Die griechische Kirche im Osten und die lateinische im Westen kamen auf unterschiedlichen Wegen und mit unterschiedlich akzentuierten theologischen Gründen zu dieser Einsicht. Aber beide entwickelten die Vorstellung, dass das gemeinsame liturgische Gebet der christlichen Kirche auch ein Gebet mit den Toten ist.

Das oben zitierte Gebet der römisch-katholischen Tradition hätte dem Wunsch entsprochen, der auf einem westgotischen Grabstein aus dem 7. Jahrhundert eingemeißelt ist: „Im Namen Christi: Alle Menschen, betet für die Seele Trasemirs.“³ Für Christ:innen der ersten Jahrhunderte dagegen war es ganz und gar nicht selbstverständlich, dass (nur) die Lebenden für die Toten beten sollten. Die ältesten überlieferten Totengebete lauteten vielmehr: „Januaria, erfrische dich gut und bete für uns!“ (*Ianuaria, bene refrigera et roga pro nos*) oder „Süße Seele, bitte und bete für deine Brüder und Gefährten“ (*dulcis anima pete et roga pro fratres et solades tuos*).⁴ Hunderte von Grabinschriften bezeugen diese Art des Totengebets: die Bitte an die Verstorbenen, für die Hinterbliebenen zu beten – eine Bitte, die man in späteren Zeiten allenfalls an Heilige richten würde.

Die Grabinschriften verweisen, in den Worten von Peter Brown, auf eine „stille Revolution“, die sich im lateinischen Westen seit dem späten 4. Jahrhundert im Blick auf die Jenseitsvorstellungen und die Sorge für die Verstorbenen ereignet hat.⁵ Das Ergebnis dieser stillen Revolution könnte man als Subjekt-

³ Gisela R. LÓPEZ – Isabel V. SORIANO, El epitafio de Trasemirus (Mandourle, Villesèque des Corbières, Aude), in: *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología* 3 (1990) 273–287, hier: 275: *In XRI n(omine), orate hom(ine)s pro anima Trasemiri*.

⁴ Inschrift der Ianuaria: ICUR IV, 9913; anonyme Inschrift: ICUR I, 93.

⁵ Vgl. Peter BROWN, *The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*, Cambridge 2015; DERS., *Gloriosus Obitus. The End of the Ancient Other World*, in: William R. KLINGSHIRN – Mark VESSEY (Hgg.), *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. MARKUS* (Recentiores. Later Latin Texts & Contexts), Ann Arbor 1999, 289–314; DERS., *The Decline of the Empire of God. Amnesties, Penance, and the Afterlife from Late Antiquity to the Middle Ages*, in: Caroline WALKER BYNUM – Paul FREEDMAN, *Last Things. Death and the Apocalypse*

Objekt-Wechsel im Totengebet beschreiben: die Ablösung des Gebets der Verstorbenen für die Hinterbliebenen durch das Gebet der Hinterbliebenen für die Verstorbenen. Im Hintergrund stehen Veränderungen in den Vorstellungen vom Schicksal der Toten, welche nicht nur die Entfernung des lateinischen Christentums von Kult und Kultur der hellenistisch-römischen Antike markieren, sondern auch die Entfremdung von lateinischem und griechischem Christentum. Wie weit sich der lateinische Westen und der byzantinische Osten in Fragen der Eschatologie auseinanderbewegt hatten, wurde in aller Deutlichkeit anlässlich der Unionsbestrebungen auf den Konzilen von Lyon im Jahr 1274 und dann nochmals in Ferrara/Florenz (1438/9) ersichtlich. Die lateinische Kirche hatte inzwischen ihre Lehren vom Purgatorium ausformuliert und festgestellt, dass die Gebete und Gaben für die verstorbenen Seelen von Nutzen seien (*prodesse eis fidelium vivorum suffragia*).⁶ In der byzantinischen Tradition existierten seit Jahrhunderten viele verschiedene Vorstellungen vom Jenseits und vom Zwischenzustand der Seelen und ihrer Verbundenheit mit der diesseitigen Welt nebeneinander. Erst in Konfrontation mit der römischen Lehre sahen sich byzantinische Theologen herausgefordert, eine konsistente Lehre zum Schicksal der Toten zu formulieren. Sie taten es in Ablehnung der Ideen eines Fegefeuers.⁷ Damit wurde eine Entwicklung explizit, die in der Spätantike ihren Anfang nahm und die im Folgenden in groben Strichen in ihren Implikationen für das Totengebet nachgezeichnet werden soll.

Gemeinsame Wege:

Die gegenseitige Sorge von Lebenden und Toten in Ost und West

In den ersten Jahrhunderten ist das Totengebet eingebettet in eine umfangreiche familiäre Sorge um die Toten.⁸ Dabei darf „Sorge“ durchaus im doppelten

in the Middle Ages (The Middle Ages Series), Philadelphia 2000, 41–59. Der vorliegende Text verdankt sich zu einem sehr großen Teil der Lektüre von Peter Browns Werken zum Thema sowie mehreren inspirierenden Gesprächen in Princeton.

⁶ Vgl. Lyon 1274, De sorte defunctorum (DH 856): *Quod si vere paenitentes in caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis: eorum animas poenis purgatorii seu catharteriis, sicut nobis frater Iohannes explanavit, post mortem purgari: et ad poenas huiusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et elemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta*. Diese Lehre wurde auf späteren Konzilen in Florenz (1439; DH 1304) und Trient (1547, 1563; DH 1820) bestätigt.

⁷ Vgl. Vasileios MARINIS, Death and the Afterlife in Byzantium. The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art, Cambridge 2017, 74–81. Vgl. dazu auch den Beitrag von Andrea Riedl in diesem Band (S. 45–64).

⁸ Vgl. Éric REBILLARD, The Care of the Dead in Late Antiquity [frz. Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive] (CSCP 59), Cornell 2009.

Sinn verstanden werden: als das rituelle Umsorgen der Sterbenden und als eher intellektuelle Besorgnis um die Frage, wo und in welchem Zustand sich die Toten befinden. Beide Arten der Sorge sind eng miteinander verbunden, ohne dass genau bestimmt werden könnte, was Priorität genießt. Rituale, die den Tod begleiten, und Vorstellungen, die den Tod bedenken, werden sich permanent gegenseitig beeinflusst haben.

Die Christen haben sich bei der Sorge um ihre Toten zunächst an den Ritualen der hellenistisch-römischen Welt orientiert und die jüdischen (Un-) Reinheitsvorstellungen für irrelevant erachtet.⁹ Während manche Elemente der rituellen Sorge um die Toten – Kussritual, Schließung der Augen, Leichenwaschung, Prothesis, Totenklage und Totenwache – erstaunlich konstant bleiben, markieren andere Brüche in den Jenseitsvorstellungen. Zu den Konstanten gehören auch die zeitlichen Abstände, in denen der Toten gedacht wurde: Das Totengedenken am 3., 9. und 30. bzw. 40. Tag sowie an den Jahrestagen nach dem Tod wird zwar in christlichen Quellen biblisch begründet, ist aber zugleich identisch mit den hellenistisch-römischen Konventionen.¹⁰

An diesen Gedenktagen kamen die Familien an den Gräbern ihrer Verstorbenen zu gemeinsamen Mahlzeiten zusammen. Davon zeugen die sogenannten Triclinia in den Katakomben mit den zugehörigen Fresken paradiesischer Motivik. Hier konnte man eine über den Tod andauernde Tischgemeinschaft mit den Verstorbenen erfahren. Auch wenn hin und wieder theologische Stimmen laut wurden, die sich gegen diese Zusammenkünfte richteten, weil sie dem christlichen Auferstehungsglauben widersprächen, scheinen sie in den ersten vier Jahrhunderten zum christlichen Alltag dazugehört zu haben. Der christliche Rhetor Arnobius von Sicca (gest. 330 in Rom) hätte es für „furchtbar, wild“ (*immaniter*) gehalten, diese Tischgemeinschaften zu verbieten.¹¹ Als human, menschenfreundlich und zivilisiert wurden die Treffen am Grab wohl vor allem deshalb geschätzt, weil sie die Gemeinschaft von Lebenden und Toten performativ pflegten und leiblich erfahrbar werden ließen.

⁹ Kirchenordnungen wie die *Constitutiones Apostolorum* forderten die Christen explizit dazu auf, die jüdischen Reinheitsgebote zu ignorieren und sich in Kirchen und auf Friedhöfen zum Totengedenken zu versammeln (6,30,1–2; SChr 329, 388–390; METZGER). Siehe dazu Ulrich VOLP, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike* (SVigChr 65), Leiden – Boston 2002, 242–263.

¹⁰ Vgl. ebd., 225–239.

¹¹ ARNOBIUS VON SICCA, *Adversus Nationes* 4,36 (CSEL 4, 171,11–14; REIFFERSCHEID): „Warum auf unmenschliche Weise die Zusammenkünfte zersprengen? In ihnen wird der höchste Gott angebetet, Frieden und Vergebung wird erbeten für alle in Verantwortung, für Soldaten, Könige, Freunde, Feinde, für die, die noch ein Leben führen, und für die, die von der Fessel des Körpers bereits befreit sind.“ (*cur immaniter conuenticula dirui? In quibus summus oratur deus, pax cunctis et uenia postulantur magistratibus exercitibus regibus familiaribus inimicis, adhuc uitam degentibus et resolutis corporum uinctione*).

Für die ersten vier christlichen Jahrhunderte deutet also alles darauf hin, dass die Christen der bleibenden Verbindung mit ihren Verstorbenen gewiss waren und sie in regelmäßigen Ritualen an den Gräbern zelebrierten. Für den christlichen Rhetor Tertullian († ca. 240) war die über den Tod hinaus bestehende Verbindung mit verstorbenen Ehepartnern gar ein Argument gegen die Witwen- ehe. Wie konnte man eine neue Ehe führen, wenn man weiterhin seine Verantwortung für das Seelenheil der verstorbenen Frau wahrzunehmen hatte? „Du bittest für ihren Geist, du gibst jährliche Opfer für sie. Du wirst also mit so vielen Ehefrauen vor dem Herrn stehen, an wieviele du im Gebet denkst“¹², gab er einem jungen Witwer zu bedenken. Die im Leben geschlossene Gemeinschaft bleibt also für immer bestehen. Ein weniger auf die Verpflichtung, sondern eher auf die emotionalen Seiten weisendes und daher besonders anrührendes Zeugnis einer solchen bleibenden Verbundenheit ist das Gedicht, das der Römer Gaudentius am Ende des 4. Jahrhunderts auf dem Sarkophag seiner Ehefrau Bassa hinterlassen hat:

*Bassa caret membris vivens per saecula Xpo
Aeterias secuta domos ac regna piorum
Solvere corporeos meruit pulcerrima nodos;
Stelliger accepit polus hanc et sidera caeli
Aetatisq(ue) citae properans transcendere cursum
Exuvias posuit fragiles corpusq(ue) s[epu]lcro;
Sedula iudicio credens venerabilis Al[t]i
Venturumq(ue) deum puro [cum] corde secuta
Amplificae sumpsit [sibi gau]dia premia lucis
Eximium [. umq]ue [de]corem.*

*Gaudenti tuam consortem suspice laetus
Aeria nunc sede nitens qu[ae] . .
Vi potiore valens expromit ta[lia ve]rbis:
Dul[c]is in aeternum mihimet iun[tissi]me coniux
Ex[c]ute iam lacrimas, placuit bona [r]egia caeli;
Nec lugere decet terras quia casta reliqu[i];
Tangere sinceras didici praestantior a[u]ras;
In laqueis mortis poteram rema[nere su]perstes;
Vita satis melior nostros hi[c]actus;
Sospes eris fateor v[. o]scula Bassae.*

¹² TERTULLIAN, De exhortatione castitatis 11,1–2 (SChr 319, 106,5–8; MORESCHINI): *pro cuius spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad dominum cum tot uxori- bus, quot in oratione commemore, et commendabis illas duas per sacerdotem.*

„Bassa ist frei von Gliedern, sie lebt durch Weltzeiten hindurch in Christus,
den Wohnungen der Ewigkeit ist sie gefolgt und der Herrschaft der Frommen.
Zu lösen die körperlichen Knoten hat die Schönste sich verdient.
Der gestirnte Himmel hat sie aufgenommen und die Sterne des Himmels,
und eilends den Lauf der schnell vergehenden Lebenszeit zu überschreiten
hat sie die zerbrechliche Hülle und den Körper ins Grab gelegt.
Eifrig vertrauend auf das Urteil des Höchsten, die Verehrungswürdige,
und auf den kommenden Gott mit reinem Herzen wartend,
hat sie angenommen für sich die Freuden und Belohnungen des unermesslichen Lichts,
hervorragend und Schönheit.

Gaudentius, auf deine Ehefrau blicke froh
die nun glänzt in luftigem Wohnsitz ...
Mit größerer Kraft gestärkt, bringt sie solches in Worten hervor:
„Süsser Ehemann, eng verbunden mit mir in Ewigkeit,
schüttle deine Tränen ab! Angenehm ist die gute Herrschaft des Himmels,
und es ziemt sich nicht zu trauern, weil ich Unschuldige die Erde verlassen habe.
Zu berühren die reinen Lebenslüfte habe ich vorzüglicher gelernt,
in den Stricken des Todes konnte ich lebendig bleiben,
ein viel besseres Leben haben die unsrigen hier
Wohlbehalten wirst du sein, ich verspreche es, ... Küsse von Bassa.“¹³

Liest man im lateinischen Text die jeweils ersten Buchstaben einer Zeile von oben nach unten, so ergibt sich die Widmung *Bassae suae Gaudentius* – „Gaudentius seiner Bassa“. Mit diesem Akrostichon gibt Gaudentius sich als der Autor (oder Auftraggeber) dieses Gedichts zu erkennen.

Auch wenn in den letzten Worten, die er seiner verstorbenen Ehefrau in den Mund gelegt hat, etwas von der bangen Angst oder zumindest Ungewissheit des Hinterbliebenen über sein eigenes Schicksal mitklingen mag, so dominiert doch eine insgesamt helle Stimmung das Gedicht. Bassa lebt frei von körperlichen Bürden und doch schön wie eh und je, in den Wohnstätten der Ewigkeit, von Lichtglanz umgeben und in freudiger Erwartung auf den kommenden Gott und Richter. Aus dieser Lichtwelt spricht sie zu ihrem Ehemann von den Freuden im Jenseits, tröstet über den Verlust, verspricht auch ihm Wohlergehen. Die Intimität ihrer Worte lassen das Jenseits geradezu als einen Sehnsuchtsort für den Hinterbliebenen erscheinen. In solchen luftigen Gefilden ließ es sich angenehm auf den richtenden Gott warten. Es braucht nicht viel Phantasie, um

¹³ Die deutsche Übersetzung stammt von mir. Zum Bassa-Sarkophag siehe Dennis TROUT, *Borrowed Verse – Broken Narrative. Agency, Identity, and the (Bethesda) Sarcophagus of Bassa*, in: Jas ELSNER – Janet HUSKINSON (Hgg.), *Life, Death and Representation, Some New Work on Roman Sarcophagi* (Millennium Studies 29), Berlin 2011, 337–358; DERS., *Fecit ad astra viam: Daughters, Wives, and the Metrical Epitaphs of Late Ancient Rome*, *Journal of Early Christian Studies* 21 (2013) 1–25.

sich vorzustellen, wie Gaudentius auf dem Praetextatus-Friedhof am Sarkophag der Bassa sitzt, um sich die über den Tod hinaus bestehende intime Gemeinschaft mit seiner Geliebten zu vergegenwärtigen.

Schwieriger ist es schon sich vorzustellen, wie ein Totengebet des Gaudentius ausgesehen haben könnte. Bedurfte Bassa überhaupt seines Gebets, oder umgekehrt? Beides scheint nicht der Fall zu sein. Wenn Gaudentius sich an die Anweisungen in den Kirchenordnungen gehalten hat (was wir natürlich nicht wissen können), dann hat er vielleicht in innerer Verbundenheit mit Bassa Psalmen und Hymnen gesungen. Und wenn Arnobius von Sicca die Versammlungen zutreffend beschrieben hat, dann beteten die Lebenden und Verstorbenen bei diesen Zusammenkünften miteinander und füreinander um Frieden und Vergebung.¹⁴ Diesen Eindruck vermittelt auch ein Mosaik aus einer nordafrikanischen Nekropole mit der Inschrift: *In Christo Deo. Pax et concordia sit convivio nostro.*¹⁵ – „In Christus, Gott. Frieden und Eintracht sei bei unserem Zusammensein“. Diese Formulierung bezeugt mit der Verwendung des Wortes *convivium* – ganz wörtlich: Zusammenleben, zugleich der gebräuchliche lateinische Name für private Gastmähler – die Verbundenheit von Toten und Lebenden noch stärker als das in den polemischen Quellen meist gebrauchte *conuenticula* (Zusammenkünfte).

Allerdings warfen sowohl die Praxis der Totenmähler als auch die Vorstellung einer bleibenden Gemeinschaft von Verstorbenen und Hinterbliebenen für Christen gewichtige Fragen auf. Erinnernten die Versammlungen an den Gräbern nicht allzu sehr an heidnische Bräuche? Bedurften die Verstorbenen wirklich noch der Sorge ihrer Hinterbliebenen, konnten sie überhaupt davon profitieren? Wie passte der Gedanke an ein Weiterleben der vom Körper getrennten Seele in luftigen Gefilden zu der Hoffnung auf leiblich-seelische Auferstehung? Wie ließ sich die im Neuen Testament bezeugte Gerichtsvorstellung in ein solches friedliches Jenseits integrieren? Welche Auswirkung hatten dann die Taten auf das Seelenheil von Verstorbenen? Diese Fragen wurden seit dem 4. Jahrhundert intensiv verhandelt, und zwar in ganz unterschiedlichen Kontexten. Das Ergebnis war eine dreifache Trennung der Wege: Zum einen trennten sich die Wege von Toten und Lebenden in den eschatologischen Vorstellungswelten. Zum anderen gingen die Wege auseinander, welche verschiedene Gruppen von Toten – Sünder, Heilige, Durchschnittschristen – im Jenseits zu gehen hatten. Und schließlich gingen lateinisches und griechisches Christentum in einigen wesentlichen Aspekten in der Sorge um die Toten je eigene Wege.¹⁶

¹⁴ Text siehe Anm. 11.

¹⁵ Eine Abzeichnung des Mosaiks bei Volp, Tod und Ritual (s. Anm. 9), 228.

¹⁶ Aus Platzgründen beschränke ich mich hier auf einen Vergleich zwischen lateinischem und griechischem Christentum, obwohl gerade der Vergleich etwa mit manichäischen

Getrennte Wege: Der Westen zwischen Purgatorium und Prädestination

Dass die Totenmähler seit dem Ende des 4. Jahrhunderts aus dem rituellen Leben der Christen im lateinischen Westen verschwanden, ist massgeblich den beiden einflussreichsten Theologen der lateinischen Spätantike zu verdanken: Ambrosius in Mailand und Augustinus im nordafrikanischen Hippo. An beiden Orten waren, wie wohl überall im Westen, Totenmähler auch unter Christen sehr beliebt. Wenn wir der Polemik ihrer Gegner Glauben schenken können, dann arteten die Zusammenkünfte häufig in lange und ausgelassene Feiern aus. Aber sie waren den kirchlichen Autoritäten nicht allein deshalb ein Dorn im Auge, weil sie mit viel Alkoholkonsum verknüpft waren, sondern auch, weil sie zu sehr an heidnische Bräuche anknüpften.

Kurz vor oder nach seiner Weihe zum Bischof von Hippo im Jahr 397 setzte Augustinus sich in seinen *Confessiones* erstmals explizit mit der Frage nach dem angemessenen christlichen Umgang mit Toten auseinander, wobei er seine Mutter Monnica als Protagonistin des Widerstands gegen die Totenfeiern stilisierte.

Monnica war aus ihrer afrikanischen Heimat an christliche Totenmähler gewöhnt und liebte den Brauch offenbar sehr, weshalb sie beim Besuch ihres Sohnes in Mailand alle Vorbereitungen traf, um mit anderen Christen an den Gräbern zu speisen. Als sie jedoch vom Widerstand des Bischofs Ambrosius erfährt, ist sie sofort bereit, „anstelle des Korbes voller irdischer Früchte ein Herz voller reinerer Gelübde (*plenum purgatoribus votis pectus*) zu den Stätten der Märtyrer zu tragen, damit sie den Armen nach Kräften geben könne und so die Gemeinschaft des Leibes des Herrn dort gefeiert werde“¹⁷. Hier wird das Beten sehr explizit als Ersatz für das Totenmahl propagiert, allerdings ohne dass klar wäre, wer für wen betet. Als Monnica dann selbst gestorben ist, erinnert Augustinus sich nach eigener Aussage an ihren letzten, mit schwacher Stimme vorgetragenen Wunsch: „Legt diesen Körper irgendwohin; ihr sollt euch um ihn keine Sorge machen. Nur darum bitte ich euch, dass ihr meiner am Altar Gottes gedenkt, wo immer ihr auch seid.“¹⁸ Das ist eine Absage nicht nur an die

oder koptischen und syrischen Quellen sehr aufschlussreich wäre, siehe dazu BROWN, Ransom (s. Anm. 5), 46–56.

¹⁷ AUGUSTINUS, *Confessiones* 6,2 (CCSL 27, 74,21–24; VERHEIJEN): *et pro canistro pleno terrenis fructibus, plenum purgatoribus votis pectus ad memorias martyrum afferre didicerat, ut et quod posset daret egentibus, et sic communicatio dominici corporis illic celebraretur.*

¹⁸ Ebd., 9,11 (CCSL 27, 149,12–14 VERHEIJEN): *Et mox ambobus: ponite inquit hoc corpus ubicumque: nihil vos eius cura conturbet; tantum illud vos rogo, ut ad domini altare memineritis mei, ubi fueritis.* Ob dies wirklich eine Aussage Monnicas oder nicht vielmehr eine (normative) Formulierung des Augustinus ist, muss offen bleiben.

Überführung des Leichnams in die Heimat, sondern an jede Art des Totengedenkens am Grab. Am „Altar Gottes“ soll der Toten gedacht werden, das heisst in den Kirchen. (Ironischerweise werden die Reliquien der heiligen Monnica bis heute in der Kirche S. Agostino in Rom verehrt, nachdem ihr Grab über 1000 Jahre lang in Ostia verehrt wurde).¹⁹ In seiner Beschreibung der Trauerriten vermittelt Augustinus nun den Eindruck, dass er sich minutiös an diesen letzten Willen gehalten habe. Die Sorge um den Leichnam überlässt er vollständig der christlichen Gemeinde in Ostia. Während die Totenrituale vollzogen werden, gibt er sich ganz seiner Trauer hin. In bewegenden Szenen beschreibt Augustin seinen benommenen Zustand und die „verdoppelte Traurigkeit“ (*duplici tristitia macerabar*), da er als Christ doch eigentlich Freude über den Eingang der geliebten Toten in das Reich Gottes empfinden müsste.²⁰ Auffallend ist das Gefühl des großen Abstands von der Verstorbenen, das aus den Worten des Augustinus spricht.

Dies betrifft nicht nur den Schmerz über den Verlust der Mutter, sondern vor allem die Besorgnis über ihr Schicksal, die Erschütterung des Herzens bei „dem Gedanken an die Gefahren für jede Seele, die in Adam stirbt“ (*consideratione periculorum omnis animae, quae in Adam moritur*)²¹ – also auch für die Seele jeder Leserin und jedes Lesers der *Confessiones*. Selbst bei einer so frommen Frau wie Monnica könne schließlich schon das kleinste Vergehen von Gott mit Höllenfeuer bestraft werden, wie Augustinus aus Mt 5,22 ableitet („Wer zu seinem Bruder sagt: ‚Du Narr‘, soll des höllischen Feuers schuldig sein“). Also gedenkt Augustinus vor Gott nicht der guten Taten seiner Mutter, sondern fleht um Erbarmen mit ihren Sünden, obgleich er sie nicht zu benennen weiss:

„Nun bitte ich für die Sünden meiner Mutter: ‚Erhöre mich um des Heilmittels für unsere Wunden willen, das am Holz hing und nun zu deiner Rechten sitzend Fürbitte für uns bei dir einlegt. Ich weiß, dass sie (d. h. Monnica) barmherzig gehandelt und von Herzen ihren Schuldigern die Schulden vergeben hat: vergib nun auch du ihr ihre Schulden, die vielleicht auch sie in so vielen Jahren nach dem Wasser des Heils (d. h. der Taufe) auf sich geladen hat. Vergib, Herr, vergib ihr, ich flehe dich an; gehe mit ihr

¹⁹ Für Informationen zum Grab der Monnica in S. Aurea in Ostia und später S. Agostino vgl. Church of Sant’Aurea. URL: <https://www.ostia-antica.org/dict/south/saurea.htm> [Abruf: 13. Mai 2024].

²⁰ AUGUSTINUS, *Confessiones* 9,12 (CCSL 27, 151,40 f.; VERHEIJEN): *alio dolore dolebam dolorem meum et duplici tristitia macerabar*. Siehe dazu Katharina HEYDEN, Nicht-Trauern-Dürfen und Nicht-Nicht-Trauern-Können als Dilemma christlicher Männer in der Spätantike, in: Angela BERLIS u. a. (Hgg.), *Die Geschlechter des Todes. Theologische Perspektiven auf Tod und Gender*, Göttingen 2022, 223–244.

²¹ AUGUSTINUS, *Confessiones* 9,13 (CCSL 27, 152,4 f.; VERHEIJEN).

nicht ins Gericht. Die Barmherzigkeit übertreffe das Gericht, denn deine Worte sind Wahrheit, und du hast Barmherzigkeit den Barmherzigen versprochen.“²²

Das klingt fast wie eine Beschwörung Gottes, der eindringlich an seine Barmherzigkeit erinnert werden muss. Die leichte Gemeinschaft und freudige Erwartung auf ein Wiedersehen im Himmel, wie sie aus dem Gedicht des „Gaudentius für seine Bassa“ spricht, ist dem bangen Flehen des Hinterbliebenen um Erbarmen mit der Verstorbenen gewichen. Um seine Chancen auf Erhöhung zu erhöhen, bittet Augustinus alle Leser der *Confessiones* darum, ihn im Gebet für seine verstorbenen Eltern zu unterstützen – so wie der Westgote Trasemir „alle Menschen“ bittet, für ihn zu beten.

Am Ende des 4. Jahrhunderts konnten der Bassa-Sarkophag und die *Confessiones* noch nebeneinander existieren. Zweihundert Jahre später würde sich das Gefühl unüberbrückbarer Ferne, die Angst vor dem Fegefeuer und das Flehen der Hinterbliebenen um Erbarmen mit den Toten durchgesetzt haben.²³ Und an die Stelle der intimen, den Tod überdauernden Gemeinschaft zwischen einzelnen Familienmitgliedern würde die virtuelle Gebetsgemeinschaft der Kirche getreten sein.

In späteren Werken formulierte Augustinus das sich in den *Confessiones* ankündigende Gefühl der unüberbrückbaren Entfernung der Toten von den Lebenden als Gewissheit des christlichen Glaubens und als Grundlage für seine Empfehlungen zum Umgang mit Verstorbenen. In einer umfassenden Abhandlung über Glauben, Hoffnung und Liebe (*Enchiridion ad Laurentium, seu de fide, spe et caritate*, geschrieben 420) gibt Augustinus auch Auskunft über das Schicksal der Toten und den Sinn der kirchlichen Fürsorge für die Verstorbenen (109–113). Die Seelen der Toten befinden sich Augustinus zufolge an „verborgenen Aufenthaltsorten“, wobei die im irdischen Leben vollbrachten Taten darüber entscheiden, ob sie im Jenseits Ruhe oder Strafe finden.²⁴ An diesen Orten

²² Ebd., 9,13 (CCSL 27, 153, 18–27; VERHEIJEN): *nunc pro peccatis matris meae deprecor te; exaudi me per medicinam vulnerum nostrorum, quae pendit in ligno, et sedens ad dexteram tuam te interpellat pro nobis. scio misericorditer operatam, et ex corde dimisisse debita debitoribus suis: dimitte et tu illi debita sua, si qua etiam contraxit per tot annos post aquam salutis, dimitte, domine, dimitte, obsecro, ne intres cum ea in iudicium. superexultet misericordia iudicio, quoniam eloquia tua vera sunt et promisisti misericordiam misericordibus. quod ut essent, tu dedisti eis, qui misereberis, cui misertus eris, et misericordiam praestabis, cui misericors fueris.* Die Passage enthält Anspielungen auf Röm 8,34; Psalm 142,2; Jak 2,13; Röm 9,15.

²³ Vgl. Andreas MERKT, *Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee*, Darmstadt 2005.

²⁴ AUGUSTINUS, *Enchiridion* 29,109 (CCSL 46, 108,1–4; VAN DEN HOUT u. a.): *Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna pro eo quod sortita est in carne dum viveret.*

können die Seelen „dank der Frömmigkeit ihrer noch lebenden Angehörigen Erleichterung finden (*relevari*)“, wenn für sie eine Messe oder Almosen gespendet werden.²⁵ Von einem Gebet in Worten ist hier bezeichnenderweise nicht die Rede, nur Totenmessen und Almosen werden als Hilfe für die Verstorbenen in Betracht gezogen, was auf das ökonomische Interesse des Bischofs am Totengedächtnis hindeutet. Allerdings will die Hilfe der Hinterbliebenen bereits im Leben verdient sein. Es gibt auch Seelen, die aufgrund ihrer Sünden für immer am Strafort ausharren werden. Andererseits gibt es solche, die aufgrund ihrer guten Taten auch ohne Unterstützung der Hinterbliebenen in Gottes Herrlichkeit eingehen. Wirklich relevant ist die Sorge der Hinterbliebenen daher nur für diejenigen Verstorbenen, die im irdischen Leben „weder sehr schlecht noch sehr gut“ waren: die Mittelmäßigen, Normalchristen, Durchschnittsgläubigen. Nur sie, vermutlich die große Mehrheit der verstorbenen Getauften, haben echten Nutzen davon (*prodesse*), dass die Kirche Totenmessen zelebriert und Almosen darbringt. Für die weder sehr guten noch sehr schlechten Verstorbenen kann das Gebet bewirken, dass „entweder die Verzeihung eine vollständige oder dass die Verdammnis selbst erträglicher wird.“ Das kirchliche Gebet wirkt also je nach Verdienst der Verstorbenen auf unterschiedliche Weise. „Für die sehr guten Christen ist es ein Dankopfer, für die nicht gerade sehr schlechten ein Sühnopfer, für die sehr schlechten – wenn auch kein Hilfsmittel für die Toten, so doch immerhin Tröstung für die Lebenden (*vivorum consolationes*).“²⁶

Zwei Jahre später ist Augustins Zweifel am Nutzen des Gebets für die Verstorbenen allerdings größer. In der kleinen Schrift *De cura pro mortuis gerenda*, als Antwort auf Anfragen zum Umgang mit den Toten an seinen Freund Paulinus im italienischen Nola geschrieben, betont Augustinus, dass keines der Begräbnis- und Gedächtnisrituale den Verstorbenen selbst von irgendeinem Nutzen sei. Zunächst widerlegt er die Ansicht, die Verstorbenen könnten etwa in Träumen oder Erscheinungen auf das Leben der Hinterbliebenen einwirken. Wieder ruft Augustinus seine tote Mutter Monnica auf, um eine grundsätzliche Überzeugung zu untermauern: Wenn die Toten wirklich Einfluss nehmen könnten auf das

²⁵ Ebd., 29,110 (CCSL 46, 108,5-7): *Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur vel elemosynae in Ecclesia fiunt.*

²⁶ Für die in diesem Absatz verwendeten Zitate vgl. ebd., 29,110 (CCSL 46, 108,20–109,31; VAN DEN HOUT u. a.): *quia etiam hoc meritum sibi quisque dum in corpore viveret comparavit, ut ei possint ista prodesse. Non enim omnibus prosunt. Et quare non omnibus prosunt, nisi propter differentiam vitae quam quisque gessit in corpore? Cum ergo sacrificia, sive altaris sive quarumcumque elemosynarum, pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt; pro non valde bonis propitiationes sunt; pro valde malis etiam si nulla sunt adiumenta mortuorum; qualescumque vivorum consolationes sunt. Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio.*

Leben der Hinterbliebenen – etwa indem sie ihnen im Traum erscheinen –, dann wäre ganz und gar unverständlich, so argumentiert Augustinus, warum seine Mutter, die ihm doch im Leben durch die ganze Welt gefolgt sei, ihn nicht in jeder Nacht besuchen käme.²⁷ Anders verhält es sich Augustinus zufolge mit den Märtyrern und Heiligen. Sie können durch göttliche Kraft auf das Leben der Menschen einwirken. Die normalen Toten aber haben keinen Anteil – das hier verwendete lateinische Verb *inter-esse* bedeutet wörtlich „zwischen sein“ – am Leben ihrer Hinterbliebenen.

Damit ist die Verbindung, mit der Gaudentius sich über den Tod seiner Bassa trösten konnte, gekappt. Und auch in die umgekehrte Richtung gibt es keine echte Gemeinschaft. Alle Rituale rund um Bestattung und Tod seien mehr zum Trost der Hinterbliebenen als zur Unterstützung der Toten (*magis sunt uiuorum solacia quam subsidia mortuorum*).²⁸ Einen wirklichen Effekt auf das Schicksal der Seelen der Verstorbenen haben diese Rituale nicht. Dass die Sorge um die Toten einen seelsorgerlichen Nutzen habe und ein Akt der Menschlichkeit (*humanitatis officium*) sei, gesteht Augustinus zu. Es sei daher „besser, sie überflüssigerweise für diejenigen zu tun, denen sie weder schaden noch nützen, als sie denen vorzuenthalten, denen sie nützen“²⁹. Augustinus empfiehlt das Gebet für die Verstorbenen also als eine Art Versicherung für die Hinterbliebenen. Aber von einer bleibenden Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten ist hier keine Rede mehr.

Hinter dieser zunehmenden Zurückhaltung steckt ein theologisches Dilemma. In seiner Auseinandersetzung mit den Pelagianern, die lehrten, der Mensch habe kraft seines freien Willens das Schicksal seiner Seele im Jenseits selbst in der Hand, hatte Augustinus seine Gnadenlehre entwickelt, derzufolge allein Gottes Gnade über das Heil der Menschen entscheidet. Die Pelagianer warfen ihm deshalb vor, das Purgatorium zu leugnen, obwohl dessen Existenz in der Bibel bezeugt sei (2 Makk 12,43–45 und 1 Kor 3,13–15). Und welche Relevanz hatten die Taten, wenn sie am Ende keinen Einfluss auf das Heil oder Unheil der Seele im Jenseits hatten? In seinem Nachdenken über die Sorge für die Toten und das Gebet für die Verstorbenen navigiert Augustinus zwischen den verschiedenen möglichen Missverständnissen seiner Gnadenlehre: der absoluten Irrelevanz menschlichen Tuns einerseits und der Relativierung der göttlichen Gnade und der Heilsvermittlung durch die Kirche andererseits. Mit seiner Abkehr von der Idee eines freien Willens in der Kontroverse mit den Pelagianern, mit seiner Theologie von der Gnade Gottes und mehr noch mit seiner Lehre von der

²⁷ Vgl. AUGUSTINUS, *De cura pro mortuis gerenda* 11,13 (CSEL 41, 641 f.; ZYCHA).

²⁸ Ebd., 18 (CSEL 41, 626; ZYCHA).

²⁹ Ebd., 18,22 (CSEL 41, 658,15 f.; ZYCHA): *Melius enim supererunt ista eis quibus nec obsunt nec prosunt, quam eis deerunt quibus prosunt.*

Vorherbestimmung der Menschen zu Heil oder Unheil – das lateinische Lehnwort Prädestination bewahrt den räumlichen Aspekt des Ankommens an einem vorher (*prae-*) bestimmten Ziel (*destinatio*) noch stärker – hat Augustinus der gegenseitigen Sorge von Lebenden und Toten den theologischen Boden entzogen. An Paulinus von Nola hatte Augustinus geschrieben, es könne doch „nicht vergeblich sein, dass die ganze Kirche Gebete für die Verstorbenen hält“ (*uacare non posse, quod universa pro defunctis ecclesia supplicare conuevit*). Augustinus sah sich also in den 420er Jahren mit einer kirchlichen Praxis konfrontiert, die er in den *Confessiones* selbst empfohlen hatte – das Gebet für die Verstorbenen am Altar –, der er aber in der Zwischenzeit mit seiner Gnaden- und Prädestinationslehre das theologische Fundament entzogen hatte. Welchen Nutzen konnte das Gebet für die Verstorbenen haben, wenn der Ausgang der Seelen zu Heil oder Unheil vorbestimmt war? Als Bischof, Seelsorger und Freund aber hielt Augustinus am seelsorgerlichen Nutzen des Totengebetes für die Hinterbliebenen fest.

All diese Entwicklungen waren eingebettet in Vorstellungswelten, die sich parallel zu den theologischen Diskursen ausprägten, diese beeinflussten und von ihnen beeinflusst wurden. Seit dem 2. Jahrhundert, als christliche Totenmähler an den Gräbern noch ganz selbstverständlich waren, kursierten apokryphe Apokalypsen und Testamente, die von Entrückungen und Seelenreisen biblischer Figuren ins Jenseits berichteten und die die Leerstellen, die die biblischen Schriften lassen, phantasievoll auffüllten.³⁰ Sie dürften mit dazu beigetragen haben, dass diese Art der Gemeinschaft, die sich Gaudentius mit Bassa vorstellte, vor allem aber die Vorstellung eines friedlichen Wartens der Verstorbenen auf den kommenden Gott von ganz anderen, viel düsteren Ideen vom Leben nach dem Tod überlagert wurden. Eine dieser Schriften, dem Apostel Paulus zugeschrieben, kann dank ihrer besonders komplexen Überlieferungsgeschichte sowohl die Entwicklungen im Westen seit dem 5. Jahrhundert als auch die Trennung der Wege zwischen lateinischen und griechischen Vorstellungswelten ein wenig zum Sprechen bringen.

Die *Visio Pauli*, die ihre griechischsprachigen Ursprünge bereits im 2. oder 3. Jahrhundert hat, aber erst seit dem 5. Jahrhundert weite Verbreitung fand, hat die Jenseitsvorstellungen vor allem des lateinischen Mittelalters geprägt wie kaum ein anderes Werk.³¹ Sie bezeugt eine doppelte Trennung der

³⁰ Für einen Überblick vgl. Robert J. DALY, *Apocalyptic Thought in Early Christianity* (Holy Cross Studies in Patristic Theology and History), Grand Rapids 2009. Siehe auch Maximilian BENZ – Julia WEITBRECHT, *Die Formierung des Jenseits als Bewegungsraum in Jenseitsvisionen der Spätantike und des Mittelalters* (Paulus-Apokalypse, Visio Pauli, Visio Thugdaki) (MLJb 46), Stuttgart 2011, 229–243.

³¹ Eine exzellente und umfassende Studie mit Edition bietet Lenka JIROUSKOVÁ, *Die Visio Pauli. Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter unter Einschluß der alttschechischen und deutschsprachigen Textzeugen* (MLST 34), Lei-

Wege: einerseits die Trennung zwischen östlichem und westlichem Christentum in den Jenseitsvorstellungen und andererseits die Trennung von Verstorbenen und Hinterbliebenen in der westlichen Vorstellungswelt. Ein Vergleich der verschiedenen lateinischen und volkssprachlichen mit den griechischen Varianten der *Visio Pauli* zeigt, wie das Paradies, von dem die griechische Fassung in schönen Worten zu reden weiß, nach und nach aus dem lateinischen Repertoire an Jenseitsvorstellungen verschwindet.

Die Schrift nimmt ihren Ausgang bei der Notiz des Apostels Paulus über seine Entrückung „in den dritten Himmel“ (2 Kor 12,2). Von dort kann er das Schicksal der Seelen nach der Trennung vom Körper beobachten. Er sieht die Wartestätten der Seelen – die Stadt der Gerechten und den Fluss, in dem die Sünder bestraft werden. Er sieht den Abgrund für die Ungläubigen und die Verhandlung der Engel mit den Sündern. Der Sohn Gottes steigt aus dem Himmel und verkündet den Sündern sonntägliche Ruhe von ihren Qualen. Schließlich wird Paulus auch in das Paradies geführt, wo er die Patriarchen trifft. An dieser Stelle aber bricht der lateinische Text ab. Während die griechischen sowie die koptischen, äthiopischen und syrischen Handschriften dieser Struktur Hölle und Himmel folgen, verschwindet das Paradies seit dem 6. Jahrhundert nach und nach aus den lateinischen Handschriften. Die populärsten Fassungen sind auf die Hälfte gekürzt, und zwar um alles, was den Menschen Hoffnung geben könnte: die Fürsprache der kosmischen Mächte für den sündigen Menschen bei Gott, den Besuch des Paulus in der Stadt der Gerechten, und die Beschreibung des Paradieses. Übrig bleiben die düsteren Visionen des Höllenraums, in dem sich nun auch die gerechte Seele wiederfindet. Neue Straforte und Sündenkategorien wurden hinzugefügt, so dass die *Visio Pauli* am Ende keinen Einblick mehr in das Paradies gewährt, sondern vor allem einen Überblick über die verschiedenen Sünden und die entsprechenden Strafen auf dem Weg ins Jenseits darbietet.

den 2006. Sie möchte zeigen, dass die (in Ost und West überlieferte) Paulus-Apokalypse und die (nur im Westen überlieferte) *Visio Pauli* „zwei verschiedene Ausführungen ein und desselben Stoffes sind und als solche konsequent voneinander unterschieden werden müssen“. Über dieser berechtigten Forderung nach Unterscheidung darf jedoch die gemeinsame Zuschreibung an Paulus unter Rückgriff auf 2 Kor 12,2–4 nicht vernachlässigt werden. Es handelt sich um Varianten desselben Stoffes, die gerade in ihrer Varianz und Unterschiedenheit ein Spiegel der unterschiedlichen Entwicklungen in Ost und West sind. Heute zeugen über 200 lateinische Handschriften von dem großen Einfluss, den die Schrift auf die Mentalitätsgeschichte Westeuropas hatte. Siehe auch Nicole VOLMERING, *The Adaptation of the Visio Sancti Pauli in the West. The Evidence of Redaction VI, in: Peritia 31 (2020) 225–254.*

Ungewisse Wege: Die Vielfalt eschatologischer Vorstellungen in Byzanz

Während sich im Westen die eschatologischen Phantasien, die Lehre vom Purgatorium und die durch die irischen Mönche eingeführte kirchliche Bußpraxis zwischen dem 5. und 7. Jahrhundert zu einer recht einheitlichen Vorstellungswelt verbanden, herrschte in Byzanz eine schwerer zu überschauende Vielfalt an Jenseitsvorstellungen.³²

Auch hier gab es die Vorstellung vom Gericht, bei dem die guten und die bösen Taten von Engeln und Dämonen gegeneinander abgewogen werden, und auch hier verband sich diese Vorstellung mit der Angst vor der „makellosen göttlichen Waage“, wie Gregor von Nazianz es in einem seiner Gedichte ausdrückte.³³ Sehr beliebt und sicherlich ein Reflex aus der irdischen Lebenswelt war in diesem Zusammenhang die Vorstellung, dass der Weg zum Himmel von Zollstationen gesäumt ist, welche von Dämonen bewacht werden.³⁴

Eine recht ausgefeilte Version dieser Idee bietet eine Predigt aus dem 5. oder 6. Jahrhundert, die mit Kyrill von Alexandrien einem Zeitgenossen Augustins zugeschrieben wurde. Demnach wird die ängstliche Seele im Moment des Todes sowohl von himmlischen Armeen als auch von feindlichen Mächten – unter ihnen die „Steuereintreiber der Lüfte“ (πρακτοψηφισται τοῦ ἀέρος) – in Empfang genommen. Vom Teufel vorgeführt und von Engeln durch die Lüfte begleitet, müssen sie dann verschiedene Zollstationen passieren, jede einer bestimmten Leidenschaft oder Sünde zugeordnet. An jedem Zollhaus präsentieren die Engel den Dämonen die guten Werke der Verstorbenen. Wenn sie passieren können, werden die Seelen an einen Ort unbeschreiblicher Freude geführt. Wenn nicht, werden sie von „äthiopischen Dämonen“ in den Hades gebracht.³⁵

³² Das Folgende verdankt sich im Wesentlichen MARINIS, *Death and the Afterlife* (s. Anm. 7).

³³ GREGOR VON NAZIANZ, *Carmen lugubre pro sua anima* (PG 37, 1396): μούνην δὲ τρομέω καθάρην πλάστιγγα Θεοῦ. Belege für die Vorstellung einer Abwägung der menschlichen Taten bei MARINIS, *Death and the Afterlife* (s. Anm. 7), 18 f.

³⁴ Zu diesem Motiv vgl. Saskia DIRKSE, *Teloneia. The Tollgates of the Air as an Egyptian Motif in Patristic Sources and Early Byzantine Hagiography*, in: Panagiotis ROLOS (Hg.), *Medieval Greek Storytelling. Fictionality and Narrative in Byzantium* (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 12), Wiesbaden 2014, 41–53; Brian E. DALEY, „At the Hour of Our Death“. Mary's Dormition and Christian Dying in Late Patristic and Early Byzantine Literature, in: DOP 55 (2001) 71–89.

³⁵ KYRILL VON ALEXANDRIEN, *Homilia XIV De exitu animi, et de secundo adventu* (PG 77, 1072–1089). Zu dieser bislang wenig beachteten Predigt siehe Emmanuella GRYPEOU, *Demonic „Tollhouses“ and Visions of the Afterlife in Pseudo-Cyril of Alexandria's Homily: De exitu animi*, in: Hector M. PATMORE – Josef LÖSSL (Hgg.), *Demons in Early Judaism and Christianity. Characters and Characteristics* (Ancient Judaism and Early Christianity 113), Leiden 2022, 196–213.

Ganz anders stellt sich Dorotheus von Gaza den Zustand der Seele nach dem Tod vor. Dorotheus, der im 6. Jahrhundert im monastischen Zentrum Palästinas lebte und als der große Psychologe unter den Wüstenmönchen gilt, entwirft in Anlehnung an Origenes³⁶ in einer Belehrung „Über die Furcht vor den kommenden Bestrafungen“³⁷ ein düsteres Bild vom Zustand der Seele nach ihrer Trennung vom Körper. Die Seelen, so Dorotheus, erinnern sich nach dem Tod an alles Hiesige: „Worte und Taten und Gedanken, und nichts davon kann sie jemals vergessen.“³⁸ Während sie sich aber, solange sie noch im Körper sind, von körperlichen Regungen, sei es Genuss oder Schmerz, hin und wieder ablenken können, seien sie nach dem Tod ihrer Erinnerung ohne jede Möglichkeit der Ablenkung unentrinnbar ausgeliefert. „Was sie aus Tugend oder aus Leidenschaft getan hat, all das erinnert sie, und nichts davon geht verloren.“³⁹ Nicht eine irgendwie kontrahierte Erinnerung an ihre Lebenshaltung, sondern eine unbarmherzig detailgenaue Erinnerung an jede einzelne Sünde in Taten und Gedanken und die davon betroffenen Menschen und Orte begleite (und quäle) die Seele in Ewigkeit. Deshalb sei es für den Menschen so wichtig, ja heilsnotwendig, in diesem Leben beständig die guten Gedanken zu kultivieren.

Bei aller Ähnlichkeit mit Blick auf die Todesangst – Kyrills oben erwähnte Predigt beginnt mit einem 14fachen „Ich fürchte mich“ (φοβοῦμαι)! – ist im Vergleich mit den westlichen Quellen doch beachtenswert, dass die byzantinischen Schriften offenbar ein anderes pädagogisches Ziel mit ihren Imaginationen des Jenseits verfolgen. Nicht eine „Logik des Schreckens“, von der Kurt Flasch

³⁶ Vgl. ORIGENES, *De principiis* 2,10,4 (TzF 24, 428; GÖRGEMANNS – KARPP), in Auslegung von Jes 50,11: „Mit diesen Worten wird offenbar angedeutet, dass jeder Sünder sich selbst die Flammen seines eigenen Feuers anzündet und nicht in irgendein Feuer geworfen wird, das schon von einem anderen entzündet worden war und vor ihm selbst existierte. Die Nahrung und der Stoff dieses Feuers sind unsere Sünden.“ (*Per quos sermones hoc videtur indicari, quod unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis accendat, et non in aliquem ignem, qui antea iam fuerit accensus ab alio vel ante ipsum substituit, demergatur. Cuius ignis esca atque materia sunt nostra peccata.*)

³⁷ Vgl. DOROTHEUS VON GAZA, *Doctrinae diversae* XII (FC 37, 352–374; PAULI). Die jüngste große Studie zu Dorotheus von Gaza: Michael W. CHAMPION, *Dorotheus of Gaza and Ascetic Education* (OECs), Oxford 2022; zum Aspekt der Erinnerung siehe Gabriele ZIEGLER, *Das Erinnerungszübel. Seeleneinsichten der Wüstenväter und Wüstenmütter*, in: *EuA* 95 (2019) 315–327, bes. 325.

³⁸ DOROTHEUS VON GAZA, *Doctrinae diversae* XII,128 (FC 37, 359; PAULI): Πάντων γὰρ μέμνηται αἱ ψυχαὶ τῶν ἐνταῦθα, καθὼς λέγουσιν οἱ Πατέρες, καὶ λόγων καὶ ἔργων καὶ ἐνθυμήσεων, καὶ οὐδενὸς τούτων δύνανται ἐπιλαθέσθαι τότε.

³⁹ Ebd., (FC 37, 360; PAULI): Ἄ δὲ ἐποίησε κατ’ ἀρετὴν ἢ κατὰ πάθος, τούτων μέμνηται, καὶ οὐδὲν ἐξ αὐτῶν ἀπόλλει.

im Blick auf Augustins späte Gnadenlehre gesprochen hat,⁴⁰ sondern die Ermunterung zur Verbesserung des Lebens spricht aus diesen Texten. Im Unterschied zu den westlichen Imaginationen der Reise ins Jenseits ist die Seele nach dem Tod hier auch nicht allein, sondern umringt von guten und bösen Begleitern. Sie mögen zwar in einer ähnlich prekären Lage sein wie in den westlichen Jenseitsvorstellungen, aber sie wirken weniger einsam. Und es gibt eine (wenn auch geringfügig) größere Chance für die Seelen, im Himmel zu landen. Denn im Zweifelsfall überwiegt die Gnade Gottes. Dorotheus von Gaza sagt selbst über die „Bösen und Unwissenden“: Dennoch ist Christus ihre Hoffnung.⁴¹

Eine sehr weit verbreitete Geschichte, die diese Hoffnung illustriert, ist erstmals bei Anastasios Sinaites im 6. Jahrhundert überliefert und erzählt von einem karthagischen Unteroffizier, der während einer Pest stirbt und in einem Kloster begraben wird, aber nach wenigen Stunden wieder erwacht und den Mönchen, die sein Rufen aus dem Grab gehört haben, von seiner Himmelsreise berichtet.⁴² Nachdem er in Begleitung seiner beiden guten Engel den Weg durch die Zollhäuser gemacht habe und seine Engel an jedem Zollhaus mit den Dämonen die schlechten Taten mit guten ausgeglichen hätten, sei der Kredit an guten Taten kurz vor dem Ziel, am Tor der Unzucht, das nah am Tor des Himmels gelegen sei, bereits aufgebraucht gewesen. Daraufhin hätten die äthiopischen Dämonen ihn in den Hades geschickt. Aber dank der intensiven Fürsprache seiner Engel, die sogar den Weg in den Hades nicht scheuten, habe er nochmals eine Chance erhalten.

In vielen griechischen und auch syrischen Quellen findet sich aber eine wiederum ganz andere Vorstellung vom Schicksal der Verstorbenen, nämlich dass sie im Zustand des Schlafens sind. Diese Idee bietet die Möglichkeit, die Vorstellung von einer Trennung von Körper und Seele und somit auch die Idee von der Seelenreise zu umgehen, und sie ist mit der auch biblisch bezeugten Erwartung der körperlichen Auferstehung leichter vereinbar. Die Vorstellung vom Schlafzustand wurde im Osten häufig in einem Atemzug mit einer rationalistischen Kritik am Heiligenkult formuliert.⁴³

Gegen solche Vorstellungen wiederum richtete sich der Widerstand kirchlicher Autoritäten wie des Presbyters Eustratios, der in den letzten Jahren des 6. Jahrhunderts in Konstantinopel ein Werk „Über den Zustand der Seele nach dem Tod“ verfasste, indem er mithilfe zahlreicher Zitate aus den Vätern nachzuweisen

⁴⁰ Kurt FLASCH, Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2. Lateinisch-deutsch (ExCl 8), Mainz 1990. Freilich ist diese Sicht auf Augustins Gnadenlehre nicht unwidersprochen geblieben.

⁴¹ Vgl. DOROTHEUS VON GAZA, *Doctrinae diversae* XII, 129 (FC 37, 362; PAULI).

⁴² Siehe DIRKSE, *Teloneia* (s. Anm. 34), 46–49.

⁴³ Vgl. Nicholas CONSTAS, „To Sleep, Perchance to Dream“. The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature, in: *DOP* 55 (2001) 91–124.

versuchte, dass die Seelen der Verstorbenen nach dem Tod durchaus weiterhin aktiv seien und aus eigener Kraft Kontakt zu den Lebenden aufnehmen könnten. Für ihn gab es allerdings keine „Durchschnittschrsten“, deren Status unsicher war. Vielmehr seien sämtliche Seelen im Jenseits entweder gut oder schlecht, entweder im Himmel oder in der Hölle. Und von dort könnten sie den Menschen auf dieser Erde sowohl Gutes als auch Böses widerfahren lassen. Umso wichtiger sind für Eustratios die Rituale und Gebete der Lebenden für die Verstorbenen. Allerdings verschiebt sich mit dieser Vorstellung die Motivation für das Totengebet – die Verstorbenen werden jetzt nicht zuletzt im eigenen Interesse der Hinterbliebenen zur Besänftigung der aktiven und daher potenziell hilfreichen oder auch gefährlichen Seelen im Jenseits ausgeführt.⁴⁴

Andreas von Kreta macht zu Beginn des 8. Jahrhunderts in einer Predigt „Über das menschliche Leben und die Verstorbenen“⁴⁵ die faktisch im byzantinischen Osten herrschende Ungewissheit zum Programm: „O Mensch, forsche nicht nach dem Zustand der Seele nach ihrem Ausgang aus dem Körper, denn es ist nicht meine oder deine Sache, nach diesen Dingen zu fragen. Es ist uns nicht einmal gegeben, das Wesen der Seele zu kennen – wie könnten wir die Natur ihrer Ruhestätte kennen?“⁴⁶ In diesem Bekenntnis zur Ungewissheit besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Byzanz und Westrom am Ende der Antike.⁴⁷ Die lateinische Kirche versorgte ihre Gläubigen mit einheitlicheren, eindeutigeren und konkreteren Visionen vom Weg der Seelen ins Jenseits, und vor allem von der Prüfung und der Aufrechnung der Sünden. Die östlichen Autoren kennen diese Ideen zwar auch, aber sie senden die Seele immer mit begleitenden Engeln auf diese Reise. Was also die Verstorbenen im lateinischen Westen und im griechischen Osten wesentlich voneinander unterschied, war das unterschiedliche Gefühl der Entfernung oder aber bleibenden Verbindung mit den Toten.

Wieder lässt sich eine bedeutsame Verschiebung anhand einer kleinen Beobachtung an einem Text verdeutlichen. Der um das Jahr 500 schreibende geheimnisvolle Autor (Pseudo-)Dionysios Areopagita hatte in seiner Schrift „Über die Kirchlichen Hierarchien“ unter anderem einen Überblick über die

⁴⁴ Vgl. EUSTRATIOS VON KONSTANTINOPEL, *De statu animarum post mortem* (CPG 7522). Siehe dazu Nicholas CONSTAS, *An Apology for the Cult of the Saints in Late Antiquity: Eustratios Presbyter of Constantinople, on the State of Souls after Death* (CPG 7522), in: *J ECS* 10 (2002) 267–285.

⁴⁵ Vgl. ANDREAS VON KRETA, *Oratio 21 De humana vita et de defunctis* (PG 97, 1267–1304).

⁴⁶ Ebd. (PG 97, 1289C): δεῦρο οὖν, τῶν εἰρημένων ἀφέμενος, ἄνθρωπε, τὴν τοῦ ἡμετέρου σώματος διδάσκου διαλύσιν, μὴ τὴν τῆς ψυχῆς ἐρεῦνα κατὰστασιν μετὰ τὴν ἐκ τοῦ σώματος ἔξοδον, ὅτι μὲ πρὸς ἐμοῦ καὶ σοῦ ταῦτα ζητεῖν.

⁴⁷ Vgl. BROWN, *Gloriosus Obitus* (s. Anm. 5), 289–314.

Bestattungspraktiken der Kirche und die damit zusammenhängende Theologie geboten.⁴⁸ Nachdem er ein Gebet des Bischofs um Vergebung der Sünden der Verstorbenen und ihre Aufnahme in die Schöße der Väter zitiert hat, erläutert er, dass „die Gebete der Gerechten allein in diesem Leben wirksam sind (ἐνεργοῦσι), nicht aber nach dem Tod, für diejenigen, die heiliger Gebete würdig sind“. Der angebliche Apostelschüler argumentiert hier ganz ähnlich wie Augustinus in *De cura pro mortuis gerenda*, und die vielen Leser, die seine Schrift seit dem ersten Drittel des 9. Jahrhunderts in lateinischer Übersetzung gefunden haben, dürften sich in ihrer von Augustinus geprägten Sicht der Dinge bestätigt gefühlt haben. Im byzantinischen Osten aber haderte zur selben Zeit ein anderer pseudonymer Autor, der den Text des Dionysios im Namen des großen Kirchenlehrers Johannes von Damaskos kommentierte, mit dieser Einschränkung und wendete den Sinn mit wenigen kleinen Eingriffen in das Gegenteil: „Die Gebete der Heiligen sind wirksam (ἐνεργοῦσι) im Leben, und umso mehr nach dem Tod, für diejenigen, die heiliger Gebete würdig sind, das heißt die Glaubenden.“⁴⁹ Zweifach wird hier die Wirksamkeit des Gebets der Heiligen für die Menschen geweitet: Sie gilt nicht nur für Lebende, sondern auch für Tote. Und „würdig“ von ihnen zu profitieren sind alle Glaubenden. Um ganz sicherzugehen, fügt der Kommentator noch verstärkend an, dass das entscheidende griechische Wort vor „Tod“ nicht anders zu verstehen sei als „umso mehr“ – „im Leben, und umso mehr nach dem Tod“⁵⁰.

Rastplätze am Weg:

Liturgie als Gebet der Lebenden mit den Verstorbenen in Ost und West

Die gemeinsamen Mahlzeiten, welche die Christen in den ersten Jahrhunderten so selbstverständlich an den Gräbern ihrer Toten hielten wie ihre nichtchristlichen Nachbarn, ermöglichten den Hinterbliebenen eine leib-seelisch erfahrbare Gemeinschaft mit ihren Verstorbenen. Diese Gemeinschaft basierte auf der Vorstellung der anhaltenden Fürsorge füreinander, wie sie im Grabgedicht des Gaudentius für Bassa so anrührend zum Ausdruck kommt. In diesem Kontext

⁴⁸ (Ps.-)DIONYSIOS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 7–9 (PTS 67, 120–132; HEIL – RITTER).

⁴⁹ (Ps.-)JOHANNES VON DAMASKUS, *De iis qui in fide dormierunt* 4 (PG 95, 249D), vgl. MARINIS, *Death and the Afterlife* (s. Anm. 7), 98 f. mit griechischen Texten in den Anm. 48–50 auf S. 162. Marinis kommentiert zutreffend: „With two minor adjustments – that the prayers help all believers, and even more so after death – he turns pseudo-Dionysios’s highly limiting statement into one that concerns all who have died in faith, regardless of their conduct in life.“

⁵⁰ (Ps.-)JOHANNES VON DAMASKUS, *De iis qui in fide dormierunt* 4 (PG 95, 249D): Τὸ δὲ, μήτιγε, πάντως ἐνταῦθα μηδὲν ἕτερον ἢ τὸ, πόσω γε μᾶλλον.

bedeutete Totengebet zugleich das Gebet der Toten für die Hinterbliebenen wie die Fürbitte der Hinterbliebenen für die Verstorbenen. Es war gewissermaßen die sprachliche Gestalt der gegenseitigen Fürsorge.

Mit der Abschaffung der Totenmähler im 5. Jahrhundert ging nicht nur die ganzheitliche, leib-seelische Erfahrung der Teilhabe am Schicksal der Verstorbenen verloren, es änderten sich auch die Bedingungen für das Totengebet. Wenn nur noch am Altar Gottes der Toten gedacht werden konnte, wie Monnica es wünschte – oder besser gesagt: wie Augustinus es durch die Darstellung seiner Mutter forderte –, dann rückten die Verstorbenen buchstäblich in die Ferne. Die verschiedenen in Ost und West kursierenden Offenbarungen und Visionen von Himmelsreisen mögen das Gefühl der Ferne noch verstärkt haben. Im griechischen Osten wie im lateinischen Westen setzte sich die Vorstellung durch, dass sich die Wege der Toten je nach ihrem Lebenswandel auf der Erde trennten. Während die Durchschnittschristen entweder im Schlaf bis zur Auferstehung ausharrten oder ihre Prüfungsreise durch die himmlischen Zollstationen antraten oder für ihre Sünden im Fegefeuer gereinigt wurden, waren die Heiligen bereits unmittelbar nach dem Tod zu Gott gelangt und befanden sich schon in seiner ewigen Gegenwart. Sie waren nun die einzigen, die bei Gott Fürbitte für die Lebenden einlegen konnten. Damit übernahmen die Heiligen und Märtyrer die Funktion, welche in den ersten vier Jahrhunderten die Familienangehörigen füreinander übernahmen.

Während also die Heiligen für die Lebenden Fürsprache bei Gott einlegen konnten, baten die Hinterbliebenen für die Verstorbenen in Mittellage oder im Zwischenzustand um Ruhe, Frieden und Vergebung der Sünden. Diese Praxis setzte sich durch, obwohl Theologen in Ost wie West betonten, dass die Verstorbenen von diesen Gebeten keinen wirklichen Nutzen haben konnten, da der Zustand der Seelen nach dem Tod ganz und gar von den Taten während ihres Lebens abhängt. Dies war nicht zuletzt ein pädagogisch motivierter Gedanke, der der kirchlichen Disziplinierung diene, wobei im Westen eher eine Art schwarze Pädagogik der Angst zur Anwendung kam, während im Osten offenbar die Hoffnung auf die Gnade Gottes zur Besserung in diesem Leben antreiben sollte. Und natürlich hatten die Kirchen und Klöster auch ein vitales ökonomisches Interesse an diesen Feiern.⁵¹

So etablierten sich gerade in den Jahrhunderten, in denen sich die Wege der Jenseitsvorstellungen in Ost und West trennten, Liturgien für das kirchliche Gebet, die in Ost und West gleichermaßen die Gemeinschaft der Lebenden mit

⁵¹ Diesen Zusammenhang zwischen Totengedenken und Ökonomie hat BROWN, *Ransom of the Soul* (s. Anm. 5) für den lateinischen Westen prägnant herausgearbeitet. MARINIS, *Death and the Afterlife* (s. Anm. 7), 93–106, hat gezeigt, dass er für den byzantinischen Osten ebenso zutreffend ist.

allen Toten behaupten. Auch die verstorbenen „Durchschnittschrsten“ werden durch das Gedächtnisgebet in diese Gebetsgemeinschaft von Lebenden und Toten integriert. Mit anderen Worten: Was sich in beiden Kulturen trotz unterschiedlicher Jenseitsvorstellungen herausbildet, ist die Vorstellung eines Gebets der Lebenden *mit* den Toten in der Liturgie.

In gewisser Hinsicht bot die Liturgie also einen Ersatz für die Gemeinschaft mit den Toten in den frühchristlichen Mahlfeiern an den Gräbern, wenn auch einen weniger unmittelbar leiblich erfahrbaren Ersatz. Das byzantinische Typikon des Mamas empfiehlt, 40 Tage lang nach dem Tod ein gestempeltes Stück Brot im Namen des Verstorbenen bei der Eucharistie zu opfern⁵² – vielleicht ein zarter Rest von den Kuchen, die man zu den Totenmählern an die Gräber brachte, und in jedem Fall eine lukrative Einnahmequelle für das Kloster. Die eucharistischen Hochgebete schließen das Gedächtnis der Verstorbenen ein und bitten um Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen mit allen Heiligen.

Vergegenwärtigt man sich nun, in welchen Räumen diese Liturgien gefeiert wurden, so zeigen sich in Architektur und Ikonographie wiederum unterschiedliche Ausprägungen dieser gemeinsamen Idee einer Gemeinschaft von Lebenden und Toten in der Liturgie. In Ravenna, das im 6. Jahrhundert zunächst unter westgotischer und dann unter byzantinischer Herrschaft stand,⁵³ kann man sich diese Unterschiede noch heute auf engstem Raum vor Augen führen, wenn man nacheinander die beiden Kirchen S. Apollinare Nuovo und S. Vitale besucht.⁵⁴

Die zu Beginn des Jahrhunderts von dem Westgoten Theoderich als Palastkapelle errichtete und ursprünglich Christus dem Retter geweihte Kirche S. Apollinare (Basilica Salvatoris) ist eine Langhausbasilika. Wer sie betritt, hat einen langen Weg von 35 Metern bis zum Altarraum vor sich, in dem ein thronender Christus dargestellt ist. Dieser Weg ist flankiert von zahllosen Märtyrern und Heiligen, die alle gemeinsam nach vorn strömen. Blick und Gang der Eintretenden werden durch die Raumanlage und das Bildprogramm unweigerlich nach vorn gezogen, wo eine Darstellung von Christus auf dem Richterstuhl die Ankommenden erwartete. Die an der Liturgie Beteiligten befinden sich in sehr unterschiedlichem Abstand zum Geschehen am Altar und zum richtenden Christus. In diesem langgezogenen Bau hatten die Versammelten den langen Weg zum Richterstuhl Christi vor Augen, der hinter den Verstorbenen und vor den noch Lebenden lag.

⁵² Vgl. Σοφρώνιος ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ, Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Μονῆς τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος, in: Ἑλληνικά 1 (1928) 256–310, hier: 291.

⁵³ Zu dieser Phase in der Geschichte Ravennas vgl. Judith HERRIN, Ravenna. Capital of Empire, Crucible of Europe, Princeton – Oxford 2020, 89–202.

⁵⁴ Zu den beiden Kirchen vgl. Carola JÄGGI, Ravenna. Kunst und Kultur einer spätantiken Residenzstadt, Regensburg 2013, 168–190 (S. Apollinare) und 238–259 (S. Vitale).

Wer dagegen die nur wenige Jahrzehnte später als bischöfliche Grablege errichtete Rundbasilika San Vitale betritt, findet sich in einem kompakten, als Achteck angelegten Raum unter einer imposanten Kuppel wieder. Hier wird der Blick nach oben gezogen, wo er wiederum auf biblische Figuren der Heilsgeschichte, auf Märtyrer und Heilige trifft. Auf dem Apsismosaik ist der Empfang der Guten und Gerechten bei Christus in paradiesischer Landschaft dargestellt. In diesem Raumgefüge feiert die Versammlung der Lebenden die Liturgie unter der großen Kuppel, umgeben von den Heiligen und Gerechten.

Bis heute können diese beiden Basiliken ihren Besuchern ein Gespür dafür vermitteln, wie unterschiedlich sich das Beten in Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten angefühlt haben mag in einem Langraum, der den von Heiligen gesäumten Weg ins Heil symbolisiert, oder unter der Kuppel eines Rundbaus, in dem die feiernde Gemeinde in den Kreis der himmlischen Heerscharen förmlich eingeschlossen ist. In den folgenden Jahrhunderten würde sich im lateinischen Westen der Typ der Langhausbasilika durchsetzen mit der sinnfälligsten Ausprägung in der gotischen Kathedrale, die in ihrer Symbolik als Weg aus der Dunkelheit des irdischen Daseins ins Himmlische Jerusalem beschrieben worden ist. Im Osten dagegen wird der runde Kuppelbau die Standardform christlicher Kirchen, wobei die Kuppel als Symbol des ausgespannten Himmels der Ewigkeit gedeutet wird, an welcher die feiernde Gemeinschaft Anteil hat. Es mag Zufall sein, dass sich im Westen der langgestreckte Basilika-Typ durchgesetzt hat, der auf den Thron des zu Gericht sitzenden Kaisers ausgerichtet war, während im Osten der Rundbau zur Standardform wurde, den die Römer ursprünglich vor allem für Grabbauten verwendeten. Zufall oder nicht – in jedem Fall entsprechen die beiden Architekturformen den horizontal-zeitlichen beziehungsweise vertikal-räumlichen Vorstellungen vom Weg der Seelen im Jenseits und den damit verbundenen Pädagogiken, die sich am Ende der Antike in Ost und West herausgebildet hatten.