

Nicht-Trauern-Dürfen und Nicht-Nicht-Trauern-Können als Dilemma christlicher Männer in der Spätantike

Einleitung: Nicht trauern dürfen

Bis heute gilt es in manchen christlichen Kreisen als verpönt, Trauer oder gar Verzweiflung über den Tod eines geliebten Menschen in der Öffentlichkeit, etwa bei Bestattungsfeiern, zu zeigen. Schließlich sei der Tod für Christinnen und Christen eigentlich ein Anlass zur Freude: die Heimkehr in die himmlische Heimat nach einer lebenslangen Wanderung in der Fremde, ein Ankommen bei Gott und den zuvor Verstorbenen.

Diese Ansicht hat eine lange Tradition, sie wurde von den angesehensten Theologen der Spätantike – jenen, die man gern als Kirchenväter bezeichnet – vehement vertreten. Häufig führten sie zur Bekräftigung die Aussage des Apostels Paulus aus 1 Thess 4,13 an: „Wir wollen euch, Geschwister, aber nicht im Ungewissen lassen über die Entschlafenen, damit ihr nicht traurig seid wie die übrigen, die keine Hoffnung haben“ – und deuteten diesen Satz als ein Verbot zu trauern.¹ Als Untermauerung eines Trauer-Verbots funktioniert der Vers allerdings nur, wenn man den Hauptsatz ganz und im Nebensatz die Konjunktion ἵνα (‘damit’) übergeht, so dass die Verbform μὴ λυπησθε (‘damit ihr nicht traurig seid’) nicht mehr als eine Folge des Gewissheit um das Wohlergehen der Verstorbenen, sondern als nackte Aufforderung erscheint: „Trauert nicht!“² Offen gezeigte Trauer über Verstorbene geriet so in den Verdacht, die christliche Hoffnung auf die Auferstehung und den Glauben an das Weiterleben der Seele nach dem leiblichen Tod zu verraten.

Allerdings waren die Protagonisten des Trauer-Verbots in Todesfällen, die sie persönlich betrafen, ihrem eigenen Anspruch oft selbst nicht gewachsen. Dass drei der einflussreichsten spätantiken Theologen von dieser Erfahrung berichten und sie ihrem Leserkreis zugänglich machen, deute ich als Versuch, den Christinnen und

1 So etwa Gregor von Nyssa, *De anima et resurrectione* 1, wo das Verbot Gregors Schwester Makrina in den Mund gelegt wird: „Sie brachte das apostolische Wort an, dass wir über die Entschlafenen nicht traurig sein sollten (μὴ δεῖν ἐπὶ τῶν κεκοιμημένων λυπεῖσθαι), denn dieses Leiden sei allein Sache derer, die keine Hoffnung hätten“ (μόνων γὰρ τοῦτο τῶν οὐκ ἐχόντων ἐλπίδα τὸ πάθος εἶναι).

2 μὴ λυπησθε ist ein Konjunktiv Präsens Passiv der 2. Person Plural, der Imperativ müsste lauten μὴ λυπεῖσθε. Diese Form ist jedoch in keiner Bibelhandschrift für 1 Thess 4,13 belegt.

Christen Orientierung zu geben, wie sie mit dem Dilemma von „Nicht-Trauern-Dürfen“ und „Nicht-Nicht-Trauern-Können“ umgehen können. In den folgenden vier Miniaturen soll gezeigt werden, wie die Kirchenväter Gregor von Nyssa, Augustinus und Hieronymus sowie ein ansonsten unbekannter trauernder Witwer namens Gaudentius dieses Dilemma bearbeiten.

Alle vier Beispiele stammen aus dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts, einer Zeit, in der über den Umgang mit Sterben, Tod und Bestattung in christlichen Kreisen intensiv diskutiert wurde. Ulrich Volp hat gezeigt, dass die Sorge um Sterbende und Tote in dieser Zeit zunehmend aus dem Bereich der Familie auf die christlichen Gemeinden übertragen wurde.³ Damit stellte sich die Frage nach Öffentlichkeit und Privatheit von Trauer. Außerdem ist bemerkenswert, dass alle vier Männer um eine ihnen nahestehende Frau trauern: Gregor von Nyssa um seine ältere Schwester Makrina, Augustinus um seine Mutter Monnica, Hieronymus um seine Schülerin Blesilla, und Gaudentius um seine jung verstorbene Ehefrau Bassa. Vergleichbare Berichte von ähnlicher Ausführlichkeit über den Verlust von Männern gibt es meines Wissens nicht. In den folgenden vier Miniaturen soll daher einerseits nach dem Verhältnis von privater und öffentlicher Trauer und andererseits nach Geschlechtervorstellungen im Zusammenhang mit Tod und Trauer gefragt werden. Gilt das Verbot, in der Öffentlichkeit zu trauern in besonderer Weise oder gar ausschließlich für Männer? Inwiefern und warum wird Trauern als „weiblich“ angesehen? Und welche Auswege sehen und empfehlen die Autoren aus dem Dilemma?

Vier Miniaturen: Nicht nicht trauern können

1. Gregor von Nyssa: Geschwisterlich trauern

Gregor von Nyssa gehört als einer der drei „großen Kappadokier“ zu den einflussreichsten christlichen Theologen der Spätantike. Er stammte aus einer sehr großen christlichen Familie in Pontus (Kleinasien) und wurde nach dem Tod seines Vaters von seiner ältesten Schwester Makrina⁴ erzogen. Als Bischof der kleinasiatischen Stadt Nyssa kehrte Gregor im Jahr 379 n. Chr. in seine Heimatstadt und an das Sterbebett seiner Schwester zurück. Von Makrinas Sterben und Tod berichtete er kurz darauf in zwei Schriften: Im „Dialog über die Seele und die Auferstehung“ (*Dialogus de anima et resurrectione*) gibt er die letzten Gespräche mit der hochge-

³ Volp, Tod und Ritual.

⁴ Zum Leben Makrinas siehe Albrecht, Leben; Silvas, Macrina.

bildeten Makrina wieder, und in der *Vita Macrinae* widmet Gregor mehr als die Hälfte des Textes dem Sterben und der Bestattung seiner Schwester.⁵

Besonders in der *Vita* lassen sich sowohl das Spannungsfeld zwischen privatem und öffentlichem Raum als auch die mit Tod und Trauer verbundenen Gendervorstellungen sehr gut greifen. Bereits zu Beginn stellt Gregor biologische Geschlechtervorstellungen auf den Prüfstand, wenn er mit Blick auf eine Unterhaltung mit dem Adressaten der *Vita*, einem Mönch namens Olympus, schreibt: „Eine Frau war der Gegenstand unseres Gesprächs – wenn es denn eine Frau war. Denn ich weiß nicht, ob es angemessen ist, sie gemäß ihrer Natur zu benennen, da sie über ihre Natur erhaben war“⁶. Dies suggeriert, dass Makrina mit ihrer Lebensweise die natürlichen Anlagen ihres biologischen Geschlechts überwunden habe – und impliziert im Umkehrschluss ein abwertendes Urteil gegenüber Frauen und ihrer Fähigkeit zu einem christlichen Leben. Inwiefern Makrina durch ihre Lebensweise die natürlichen Anlagen des Weiblichen überwunden habe, wird vor allem an ihrem Umgang mit dem Tod dargestellt, zunächst am Umgang mit dem frühen Tod ihres Bruders Naukratios. Während nämlich ihre Mutter bei der Nachricht vom Tod des Sohnes von ihrer – weiblichen – Natur beherrscht (ἐκράτει κάκεινης κατὰ τὸ ἴσον ἢ φύσις) und von Trauer übermannt wird, erweist sich Makrina in diesem Unglück als vollkommen tugendhaft, wobei ihr vorbildliches Verhalten (ἡ ἀρετὴ) als männlich bzw. mannhaft gekennzeichnet wird:

„Indem sie ihren Verstand dem Leiden entgegenstemmte (τῷ πάθει τὸν λογισμὸν ἀντιστήσασα ἑαυτήν), zeigte sie sich nämlich ungebrochen und wurde zugleich der Schwachheit der Mutter zur Stütze und richtete sie aus der Tiefe ihres Schmerzes wieder auf, indem sie durch ihre eigene Festigkeit und Standhaftigkeit auch die Seele der Mutter zur Mannhaftigkeit erzog (καθ' ἑαυτήν στερεῶν τε καὶ ἀνενδότην καὶ τὴν τῆς μητρὸς ψυχὴν πρὸς ἀνδρείαν παιδοτριβήσασα). So wurde die Mutter vom Leid weder fortgerissen, noch erlitt sie etwas Unedles und Weibliches (οὐκοῦν οὐ παρεσύρη πρὸς τὸ πάθος ἡ μήτηρ οὐδὲ ἔπαθε δυσγενές τι καὶ γυναικεῖον), so dass sie das Unglück beschrien oder ihr Kleid zerrissen oder im Leid geheult oder mit jämmerlichen Tönen die Totenklage angestimmt hätte. Vielmehr hielt sie in ruhiger Gelassenheit die Anfechtungen der Natur aus, indem sie ihnen sowohl mit ihren eigenen Erwägungen als auch mit denen, welche die Tochter ihr darbot um das Leid zu heilen, widerstand.“⁷

5 Siehe Smith, A just and reasonable grief; Krueger, Writing.

6 Gregor von Nyssa, *Vita Macrinae* 1: Γυνὴ δὲ ἦν ἡ τοῦ διηγήματος ἀφορμή, εἶπερ γυνὴ οὐκ οἶδα γὰρ εἰ πρέπον ἐστὶν ἐκ τῆς φύσεως αὐτὴν ὀνομάζειν τὴν ἄνω γενομένην τῆς φύσεως.

7 Gregor von Nyssa, *Vita Macrinae* 10.

Die Ausdrucksweisen für Trauer – Schreien, Kleider zerreißen, Weinen, Totenklage – werden hier explizit als weiblich gekennzeichnet, was der Rolle von Frauen in den Todesritualen in der hellenistisch-römischen Welt entspricht. Die Vorzüglichkeit von Makrina zeigt sich darin, dass sie dem natürlichen Bedürfnis, auf diese (weibliche) Weise zu trauern, mit ihrer (männlichen) geistigen Willenskraft widersteht und so ihre biologische Natur überwindet:

„Sie überwand ihre Natur durch Tugend (ὁ βίος αὐτῆς ἀεὶ δι' ἀρετῆς ὑψούμενος) und richtete zugleich mit ihren Tröstungen die Mutter auf und half ihr das Leid zu überwinden, indem sie sie durch ihr Vorbild zu Geduld und Männlichkeit erzog (τῷ καθ' ἑαυτὴν ὑποδείγματι πρὸς ὑπομονὴν τε καὶ ἀνδρείαν παιδαγωγήσασα).“⁸

In doppelter Weise wird in diesem Trauerprozess die „natürliche“ Ordnung überwunden: im Blick auf das Verhältnis der Geschlechter und im Blick auf die Generationen. Die beiden Frauen, Mutter und Schwester, erweisen sich als männlich, indem sie der natürlichen Trauer widerstehen. Und die Tochter wird ihrer Mutter in dieser mannhaften Trauerarbeit zum Vorbild und zur Erzieherin.

Damit hat Gregor das Dilemma literarisch vorbereitet, in dem er selbst sich angesichts des Todes seiner Schwester Makrina, dieser mannhaften Frau, sieht. Seine Leserschaft weiß nun bereits, dass Gregor selbst übermäßige Trauer für weiblich hält. In der zweiten Hälfte der *Vita* (Kap. 15–35)⁹ berichtet er, dass er aufgrund einer Vorahnung die Frauengemeinschaft aufsucht, die Makrina nach dem Tod ihrer Mutter in Pontus gegründet hat, und die Sterbende im Wohnbereich der Oberin findet. In seinem für die Antike einzigartigen Bericht einer Sterbebegleitung (Kap. 15–25) betont Gregor immer wieder, wie seine Schwester ihn, wenn er von seinen Gefühlen übermannt wurde, in vollkommener Geistesklarheit in anspruchsvolle Gespräche führte: zunächst in eine Erörterung über Herkunft, Wesen und Schicksal des Menschen, dann in einen dankbaren Rückblick auf ihre eigene Lebensgeschichte und schließlich in ein Gebet. Gregor beschreibt seine Gefühlslage in diesen Stunden als Wanken zwischen tiefer Traurigkeit des Herzens und Begeisterung der Seele daran, dass Makrina „die gewöhnliche irdische Natur wahrhaftig überstiegen zu haben schien“ (ἐκβεβηκέναι τὴν φύσιν ὑπονοούσης).¹⁰ Auch in diesem Sterbeprozess beschreibt Gregor wieder eine Umkehr der „natürlichen“ Verhältnisse: Die Schwester wird ihrem Bruder und Bischof zur Meisterin, die Sterbende sorgt für sein leibliches und seelisches Wohl und gibt ihm Halt.

8 Gregor von Nyssa, *Vita Macrinae* 10.

9 Ob Gregor tatsächlich beschreibt, was er am Sterbebett erlebt hat, oder nicht vielmehr ein ideales christliches Sterben, kann man mit guten Gründen fragen. Für das hier betrachtete Trauer-Dilemma ist die Antwort auf diese Frage jedoch kaum relevant.

10 Gregor von Nyssa, *Vita Macrinae* 22.

Während sich das Sterben in intimer geschwisterlicher Zweisamkeit zuträgt, entwickelt sich nach Makrinas Ableben ein regelrechter Konflikt zwischen Gregor und der Frauengemeinschaft (Kap. 26–32). Dabei geht es einerseits um die Form der Trauer und andererseits um die Versorgung des Leichnams. Beide Seiten behaupten, die eigentlichen Hinterbliebenen zu sein und dem Willen der Verstorbenen entsprechend zu handeln: Der leibliche Bruder beruft sich auf die Bitte seiner Schwester, er möge die Sorge um ihren Leichnam und die Bestattung übernehmen, aber auch Mitschwestern behaupten, von Makrina entsprechende Anweisungen erhalten zu haben. Hier tut sich das eingangs erwähnte Konfliktfeld auf: Ist die Bestattung eine Angelegenheit der (leiblichen) Familie oder der religiösen Gemeinschaft (als geistiger Familie)? Man einigt sich darauf, dass der Bruder zahlen darf. Aber nur, weil er zahlt, verläuft nicht alles nach seinen Vorstellungen. Das schöne Gewand, das er eigens besorgen lässt, wird auf Beschluss der anwesenden Frauen im letzten Moment mit dem dunklen Mantel ihrer Mutter überdeckt. Den Schmuck, den Makrina trug – eine Halskette und einen Ring mit einer Kreuzesreliquie – teilen sich der leibliche Bruder und eine geistliche Schwester als Erbe. Und auch in der Trauer verschwimmen die Grenzen zwischen leiblicher und geistiger Familie, wie Gregor bei seiner Beschreibung der Trauerversammlung im Kloster verdeutlicht. Immer wieder stellt er den Kampf zwischen Trauer und Standhaftigkeit in Gender-Kategorien dar: Er kann sich als einzelner Mann der Übermacht der wehklagenden Frauen nicht entziehen, lässt sich von diesem Strom mitreißen und vergisst über der Trauer fast seine brüderliche Pflicht.¹¹ Es gelingt ihm aber, Ordnung zu schaffen, indem er den größten Teil der klagenden Jungfrauen wegschickt und nur wenige, die zur Versorgung des Leichnams nötig sind, bleiben lässt. Trauer und Klage, so die Botschaft an die Leserschaft, gehören in die privaten Räume.

Aber auch der Bericht über den Trauerzug und die Bestattung stellt das Ringen um einen ritualisierten, geordneten Ablauf, um eine Bändigung der Trauer, dar. Dieses Ringen manifestiert sich vor allem akustisch, im Konflikt zwischen Wehklage und Psalmengesang. Es gelingt Gregor, die Frauen zu Ordnung und Psalmengesang zu rufen. Aber die am nächsten Morgen aus allen Richtungen zusammenströmende Volksmenge stimmt, den Bräuchen der hellenistisch-römischen Bestattungskultur entsprechend, wiederum lautes Wehklagen an, und stört damit den Psalmenge-

11 Gregor von Nyssa, *Vita Macrinae* 26: „Und als es wie ein inneres Feuer ihre Seelen durchbrannte, als das Leiden nicht mehr in Stille ertragen werden konnte, brach plötzlich ein bitteres, nicht mehr aufzuhaltendes Wehklagen los, so dass auch mir der Verstand nicht mehr fest blieb (ὥστε μοι μηκέτι μένειν ἐν τῷ καθεστηκότι τὸν λογισμόν), sondern wie von einem losgebrochenen Sturzbach mit fortgerissen sich dem Leid ergab und ich überließ mich, unbekümmert um das, was Pflicht war, ganz dem Wehklagen.“

sang der Mönche.¹² Auch in dieser Passage spielt die Kategorie Geschlecht eine Rolle. Die Wehklage, eigentlich eine Domäne der Frauen, häufig professioneller Klageweiber, wird hier von allen, Männern wie Frauen, vollzogen. Gregor greift beherzt ein, ordnet das Stimmengewirr nach Geschlechtern, indem er die Männer zu den Mönchen und die Frauen zu den Jungfrauen aus Marinas Kloster stellt, und inszeniert einen geordneten, antiphonen Psalmengesang. Damit scheint der männliche Teil der Trauergemeinde beruhigt zu sein, aus den Frauen bricht die ungeordnete Klage aber nochmals am Grab hervor:

„Als nämlich der Psalmengesang vollendet war und die Jungfrauen auf jenes heilige Antlitz schauten und das Grab der Eltern schon geöffnet war, in dem sie beigesetzt werden sollte, da schrie eine außerhalb der Reihe (ἀτάκτως ἐκβοησάσης), dass wir nach dieser Stunde dieses gottgleiche Antlitz nie mehr schauen würden. Als dann auch die anderen Jungfrauen mit ihr das gleiche herausschrien, da störte eine regellose Verwirrung jenen geregelten und feierlichen Psalmengesang, weil alles vom Wehklagen der Jungfrauen ergriffen war. Und nur mit Mühe, als wir Stillschweigen anmahnten und der Vorbeter zum Gebet aufforderte und der Versammlung die in der Kirche üblichen Worte zurief, nahm das Volk die Haltung zum Gebet ein.“¹³

Wieder wird die ordnende Kraft des Rituals betont, die offenbar vor allem in der Bändigung spontaner Trauerbekundungen besteht. Stolz berichtet Gregor, dass die Beerdigung Makrinas „wie ein Märtyrerfest“ gewesen sei.

Privatheit und Öffentlichkeit sowie die Gender-Implikationen von Trauer werden in Gregors Bericht auf rhetorisch brillante Weise miteinander verwoben. Er beschreibt eine immer größer werdende Öffentlichkeit, in der sich die gesellschaftlich etablierten Geschlechterrollen zunehmend durchsetzen. In der Zweisamkeit zwischen Makrina und Gregor wird das 'natürliche' Geschlechterverhältnis umgekehrt, indem die Frau dem Mann hilft, der Trauer zu widerstehen. So gestärkt, kann er dann in die Öffentlichkeit gehen und seiner männlichen Rolle als Ritualmeister

12 Gregor von Nyssa, Vita Macrinae 33: „Als nun die nächtliche Feier mit hymnischen Gesängen, wie bei einem Märtyrerfest, vorüber war und der Morgen anbrach, störte die Menge der aus der ganzen Umgebung zusammengekommenen Männer und Frauen mit ihren Wehklagen den Psalmengesang. Ich aber versuchte, obwohl in der Seele wegen des Trauerfalles schrecklich betrübt, soweit es den Umständen nach möglich war, nichts von den für ein solches Leichenbegängnis geziemenden Dingen auszulassen. Sondern ich teilte das zusammenströmende Volk nach Geschlecht ab (διαστήσας κατὰ γένος τὸν συρρυνέντα λαόν), reihte die Menge der Frauen in die Schar der Jungfrauen, das Männervolk aber in die Schar der Mönche und sorgte wie bei einem Chor für einen einheitlichen, wechselseitig geordneten und harmonischen Psalmengesang, in dem die Stimmen aller passend vereinigt waren.“

13 Gregor von Nyssa, Vita Macrinae 34.

gerecht werden: zunächst in der beschränkten Öffentlichkeit der Frauengemeinschaft Makrinas, in der das Wehklagen der Frauen ihn noch mitzureißen droht, dann in der großen Öffentlichkeit des Trauerzuges, in dem er seine Souveränität im Umgang mit der Trauer erweist.

2. Augustinus: Doppelte Taurigkeit

Nur wenige Jahre nach Makrina, im Herbst 387, starb Monnica, die Mutter des Aurelius Augustinus, der als der wichtigste Kirchenvater des lateinischen Westens gilt. Er berichtet von ihren letzten Stunden mit einem Abstand von ungefähr zehn Jahren in seinen *Confessiones*, einem der meistgelesenen Bücher in der Geschichte des westlichen Christentums, dessen Charakter zwischen Autobiographie, Werbeschrift für das Christentum und philosophisch-theologischem Traktat changiert.¹⁴ Sein Bericht über den Tod der Mutter in *Confessiones* 9, 10–13 gibt einen Eindruck in die Trauerarbeit des hinterbliebenen Sohnes, wobei die *Confessiones* insgesamt nicht nur als persönliches Zeugnis, sondern auch als Darstellung eines exemplarisch christlichen Lebens gelesen werden sollten. Augustinus behandelt also am Beispiel des Todes seiner Mutter die Frage, wie und warum Christen trauern bzw. nicht trauern sollten.¹⁵

Im Unterschied zu Gregor von Nyssa übernimmt Augustinus keine Aufgaben bei der Bestattung seiner Mutter. Diese wird von dafür zuständigen „Brüdern und frommen Frauen“ organisiert,¹⁶ die Verantwortung für die Bestattung scheint hier also ganz in den Händen der christlichen Ortsgemeinde zu liegen. Und dies, obwohl – wiederum im Unterschied zu Makrina – kein enger persönlicher Kontakt zwischen Monnica und der christlichen Gemeinde von Ostia bestand. Monnica hatte den größten Teil ihres Lebens in Nordafrika verbracht, und war nur nach Italien gereist, um ihren Sohn zu besuchen, nachdem dieser sich endlich taufen lassen und damit den sehnlichsten Lebenswunsch seiner frommen Mutter erfüllt hatte.

Mutter und Sohn treffen sich in Ostia, der Hafenstadt von Rom. Auch sie führen, an ein Gartenfenster einer Villa gelehnt, im Angesicht des nahenden Abschieds ein geistliches Gespräch über das Leben der Heiligen nach dem Tod (*Conf.* 9,10). Hatte Gregor die letzten Gespräche mit seiner Schwester als Belehrung seiner selbst durch die „Meisterin“ stilisiert, so betont Augustinus die absolute Einmütigkeit

14 Für die lebhafte Forschungsdiskussion um den literarischen Charakter der *Confessiones* siehe exemplarisch Feldmann, *Confessiones*; Frederiksen, *Confessiones*; Kotzé, *Confessiones*; Mann, *Confessiones*; Schramm, *Taufe und Bekenntnis*.

15 So auch Glowasky, *Coherence*.

16 Augustinus, *Confessiones* 9,12: *audito autem, quid ageretur, convenerunt multi fratres ac religiosas feminae, et de more illis, quorum officium erat, funus curantibus.*

und Gleichberechtigung mit seiner Mutter in den Stunden vor ihrem Tod. Er schildert eine gemeinsame Entrückung, in der das familiäre Verhältnis hinter der geistlichen Gemeinschaft zurücktritt. In beiden Fällen werden im Angesicht des Todes die „natürlichen“ Beziehungen durch die geistlichen relativiert: für Gregor wird die leibliche Schwester zur geistlichen Meisterin, für Augustinus die Mutter zur geistlichen Schwester. Dabei beweisen beide Frauen im Sterben einen ihre weibliche Natur überschreitenden, mannhaften „Starkmut“ (*virtus*, Conf. 9,11).

Auch an Monnicas Sterbebett kommt es zu einem Konflikt um den Leichnam, diesmal zwischen den beiden Söhnen. Der Bruder des Augustinus besteht auf dem ursprünglichen Wunsch der Mutter, in der Heimat, also in Nordafrika, begraben zu werden. Augustinus entscheidet dann aber, nach längeren inneren Kämpfen, der Mutter ihren letzten ausgesprochenen Wunsch zu erfüllen, den er mit ihren Worten wiedergibt: „Begrabt diesen Leib, wo ihr wollt; macht euch um ihn keine Sorge. Nur darum bitte ich: Gedenkt meiner am Altar Gottes, wo immer ihr auch seid“ (Conf. 9,11).¹⁷ Dieser Satz steht wie ein Leitmotiv über dem folgenden Bericht, in dem Augustinus seinen inneren Weg von verzweifelter Trauer zu dankbarer Erinnerung schildert. Dass dies kein natürlicher Prozess, sondern ein harter Kampf wider die Natur ist, wird in vielen kleinen Szenen und Formulierungen deutlich: Als Augustinus der Verstorbenen die Augen zudrückt, wird sein „Herz von ungeheurer Traurigkeit überströmt“, und er muss sich „durch das gewaltsame Herrschen meines Geistes“ (*violento animi imperio*) die Tränen versagen. Letztlich ist es die Vaterrolle, die ihn vor dem Tränenausbruch bewahrt. Denn sein Sohn Adeodatus beginnt bitterlich zu weinen und muss „mit Mühe durch Ermahnungen beruhigt“ werden, was wiederum einen positiven Effekt auf den Tröstenden selbst hat:

„So wurde auch das Kindische in mir, das sich durch jugendliches Weinen Linderung verschaffen wollte, durch die Stimme des Herzens zurückgehalten und zum Schweigen gebracht (*hoc modo etiam meum quiddam puerile, quod labeatur in fletus iuvenali voce, voce cordis, coerceretur et tacebat*). Denn ich kam zu dem Urteil, dass es nicht angemessen ist (*neque enim decere arbitrabamur*), diese Leiche mit tränenreichen Klagen und Stöhnen zu zelebrieren, weil man damit gewöhnlich ein gewisses Unglück der Sterbenden oder ihre völlige Vernichtung bejammert. Aber jene starb weder elend, noch starb sie überhaupt. Davon zeugen auch ihre Lebensgewohnheiten, und daran hielt ich ‘in sicherem Glauben’ (*fide non ficta*) und aus sicheren Vernunftgründen (*rationibusque certis*) fest.“¹⁸

17 Ob dies wirklich eine Aussage Monnicas oder nicht vielmehr eine (normative) Formulierung des Augustinus ist, muss offen bleiben.

18 Augustinus, Confessiones 9,12.

Hier sind es nun nicht allein Gender- sondern auch Generationslinien, an denen der Unterschied zwischen massloser Trauer und angemessenem Verhalten im Todesfall festgemacht wird: Weinen ist kindisch, vernünftiges Nachdenken über das Schicksal der Toten erscheint als erwachsene Männlichkeit.

Dennoch bekennt Augustinus, wie schwer es ihm fiel, dieser Einsicht gerecht zu werden. Er beschreibt einen mehrstufigen Trauerprozess: Während die dafür zuständigen Mitglieder der christlichen Gemeinde sich um die Herrichtung des Leichnams seiner Mutter kümmern, zieht Augustinus sich mit einigen Vertrauten zurück und sucht darin Ablenkung, sie mit „Wahrheiten“ über Gott zu belehren – woraufhin seine Zuhörer ihn für gefühllos halten (*sine sensu doloris me esse arbitrantibus*, Conf. 9,12). Dann, in der Halböffentlichkeit der Trauergemeinschaft, gelingt es Augustinus, die Fassung nach außen hin zu wahren, den Lesern seiner *Confessiones* offenbart er aber indirekt auch seine inneren Kämpfe, indem er sie an folgendem Bekenntnis gegenüber Gott teilhaben lässt:

„Doch vor deinen Ohren, wo niemand von ihnen es hörte (*ubi eorum nullus audiebat*), tadelte ich die Schwäche meines Gefühls und verdrängte die Fluten der Trauer, und sie wichen ein wenig zurück. Dann aber brach sie wieder ungestüm hervor. Zwar ließ ich es nicht bis zum Ausbruch von Tränen kommen, nicht einmal zum Verziehen der Gesichtszüge, aber ich wusste, was ich im Herzen unterdrückte. Und weil es mir überaus missfiel, dass etwas so Menschliches, das uns doch nach der gesetzten Ordnung und unserer Wesensart notwendig geschehen muss, in mir so viel bewirken konnte, schmerzte mich ein weiterer Schmerz über meinen Schmerz, und ich wurde von einer zweifachen Traurigkeit ergriffen.“¹⁹

alio dolore dolebam dolorem meum et duplici tristitia macerabar – treffender kann man das Dilemma zwischen Nicht-Trauern-Dürfen und Nicht-Nicht-Trauern-Können kaum beschreiben. Augustinus meint mit gläubigem Verstand zu wissen, dass es für Christen keinen Grund zur Trauer über die Toten gäbe. Doch diese Einsicht verschlimmert seinen Schmerz über den Verlust der Mutter nur noch. Er beweint nun nicht nur sie, sondern auch sich selbst – nicht als Hinterbliebenen, sondern als Trauernden. Es schmerzt ihn, dass der Tod seiner Mutter ihn schmerzt. Eine doppelte Traurigkeit (*duplici tristitia*) ergreift ihn. Und diese doppelte Traurigkeit glaubt er ganz allein mit sich selbst ausmachen zu müssen. Sie darf nicht an die Öffentlichkeit gelangen.

Wenn es zutrifft, dass Augustinus in den *Confessiones* nicht einfach sein eigenes Leben rückblickend beschreibt, sondern auf subtile Weise an seiner eigenen Biographie seine Sicht auf ein „gutes“ christliches Leben entwirft, dann würde das

¹⁹ Augustinus, *Confessiones* 9,12.

bedeuten, dass er diesen einsamen Kampf mit der Trauer auch seiner Leserschaft empfiehlt. Mit einem gewissen Stolz bemerkt Augustinus, dass er die Bestattung ohne weitere Tränen überstanden habe, bekennt aber zugleich, „im Verborgenen den ganzen Tag ungeheuer traurig“ gewesen zu sein (*toto die graviter in occulto maestus eram*) und Gott um Heilung seines Schmerzes gebeten zu haben (Conf. 9,12). Da diese sich nicht einstellt, geht er in ein öffentliches Bad, in der Hoffnung, die körperliche Annehmlichkeit könne sein seelisches Leiden mindern.²⁰ Aber erst ein ausgiebiger Schlaf – also gewissermaßen der radikale Rückzug aus der Öffentlichkeit – verschafft ihm Linderung: Als er erwacht, gelingt es ihm, seine Trauer in Erinnerung zu wandeln. Und dies, dankbare Erinnerung, scheint der Ausweg aus dem Dilemma christlichen Trauerns zu sein. Nun kann Augustinus weinen, er lässt seinen Tränen freien Lauf:

„Jetzt weinte ich gern vor deinem Angesicht (*in conspectu tuo*) über und für sie, über und für mich. Ich ließ den Tränen, die ich so lange zurückgehalten hatte, freien Lauf, dass sie strömten, so viel sie wollten; ich bettete mein Herz auf ihnen und ließ es in ihnen ausruhen. Denn deine Ohren waren dort, nicht die eines Menschen, der mein Weinen in hochmütiger Weise gedeutet hätte (*quoniam ibi erant aures tuae, non cuiusquam hominis superbe interpretantis ploratum meum*). Und nun, o Herr, bekenne ich es dir in Buchstaben. Mag es lesen und deuten, wer will und wie er will, auch wenn er Sünde darin findet!“²¹

Der letzte Satz mit dem Hinweis auf die Sünde deutet an, dass Augustinus mit einer Verurteilung hemmungsloser Trauer bei seinen christlichen Leserinnen und Lesern rechnet. An seiner eigenen Erfahrung führt der Bischof das Dilemma christlichen Trauerns in ähnlicher Weise vor, wie er andernorts den Stand des Menschen nach dem Sündenfall Adams beschreibt: Der Mensch kann nicht nicht trauern – ebenso wie er nicht nicht sündigen kann (*non posse non peccare*). In einigen Formulierungen gerät das Trauern sogar selbst in deutliche Nähe zur Sünde. Der Umgang mit Tod und Trauer wird zum Kampf zwischen natürlichem Gefühl und rationaler Selbstbeherrschung. Das fast notwendige Scheitern führt den Hinterbliebenen in eine zweifache Traurigkeit (*duplice tristitia*): über den Tod des geliebten Menschen und über die eigene Unfähigkeit, nicht nicht trauern zu können. Im Unterschied zu

20 Augustinus versucht sich hier an einer hübschen Etymologie: „Ich kam auch auf den Einfall, baden zu gehen, weil ich gehört hatte, die Griechen hätten das Bad deshalb balaneion genannt, weil es die Traurigkeit aus dem Herzen verscheuche.“ Die Ableitung des griechischen Wortes βαλανείον von „Trauer vertreiben“ (βάλλειν ἀνίαν) erweist sich aber als falsch, sowohl sprachlich als auch für Augustins persönliche Erfahrung: „Siehe, auch das bekenne ich vor deiner Barmherzigkeit, Vater der Waisen, dass ich badete und nach dem Bad derselbe war wie vorher, da die Hitze des Bades den herben Schmerz nicht aus meinem Herzen vertrieben hatte.“ (Confessiones 9,12).

21 Augustinus, Confessiones 9,12.

Gregor dekliniert Augustinus diesen Gedanken nicht primär in Gender- sondern mit Generationenkategorien: Wer sich der natürlichen Trauer und Klage hingibt, verhält sich kindisch. Mit Blick auf die Frage von Öffentlichkeit und Privatheit christlicher Trauer fällt auf, dass Augustinus den Ausgang aus dem Dilemma offenbar darin sieht, die natürliche Trauer ganz in den privaten Bereich zu verbannen, in die Zweisamkeit des Einzelnen mit Gott. Erst im Nachhinein, mit vielen Jahren Abstand, macht er seine einsame Trauer öffentlich, verarbeitet sie literarisch – und empfiehlt damit auch seiner Leserschaft, es ihm in ähnlichen Situationen gleich zu tun.

3. Hieronymus: Satanische Trauer

Hieronymus ist derjenige Kirchenvater, von dem die meisten Trauerzeugnisse überliefert sind. Unter den insgesamt 130 Briefen, die er vor allem in Rom und Bethlehem geschrieben hat, finden sich zahlreiche Trostbriefe anlässlich von Todesfällen.²² Diese changieren, der antiken Gattung gemäß, zwischen Tröstung und Ermahnung der Hinterbliebenen sowie dem Nachruf auf die Verstorbenen.²³ Nicht selten lässt Hieronymus die Toten selbst fiktiv zu den Hinterbliebenen sprechen, um sie von der Überflüssigkeit, ja Unchristlichkeit ihrer Trauer zu überzeugen. Diese Technik schafft ihm den literarischen Freiraum, sich selbst als Briefautor an die Seite der Trauernden zu stellen und dem natürlichen Bedürfnis zu trauern eine Sprache zu geben. Umso wirkungsvoller ertönt dann die imaginierte Stimme der Verstorbenen aus dem Himmel. Das Dilemma des Nicht-Nicht-Trauern-Könnens wird durch Verteilung auf verschiedene Sprecherrollen bearbeitet.

Ein anschauliches Beispiel für diese Technik ist der Brief, den Hieronymus an seine asketische Freundin Paula kurz nach der Beerdigung ihrer Tochter Blesilla geschickt hat (Ep. 39).²⁴ Mutter und Tochter gehörten zu einem Kreis asketischer adliger Frauen in Rom, in dem Hieronymus die Funktion eines geistlichen Leiters innehatte.²⁵ Die zwanzigjährige Blesilla hatte sich diesem Kreis nach einer

22 Eine systematische Untersuchung der Trostbriefe des Hieronymus steht noch aus, siehe aber die beiden Studien zu den Briefen allgemein von Cain, *Letters* und Conring, *Hieronymus als Briefschreiber*.

23 Zur Trostliteratur in der Antike siehe Cannone, *Elementi consolatori*; Fussl, *Trosttopik*; Novembri, *Due epistole* und speziell bei Hieronymus: Feichtinger, *Konsolationspolitik*.

24 Eine sorgfältige Analyse dieses Briefes, mit besonderem Fokus auf der fiktiven Rede der Blesilla, bieten Littlechild, *If you wish* sowie Feichtinger, *Konsolationspolitik*.

25 Zu den asketischen Zirkeln siehe Feichtinger, *Apostolae apostolorum*; Krumeich, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*; Petersen-Szemerédy, *Zwischen Weltstadt und Wüste*; Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis in Rom*. Unter den römischen Asketinnen stand Paula Hieronymus am nächsten, mit ihr verließ er im Jahr 383 Rom, pilgerte durch den Orient und gründete schließlich in Bethlehem ein Doppelkloster. Nach ihrem Tod verfasste er einen ausführlichen Nachruf, das

überstandenen Krankheit erst wenige Monate vor ihrem Tod angeschlossen und ihren Körper durch Verzicht auf Nahrung und Schlaf so stark geschwächt, dass sie wahrscheinlich an den Folgen der übermäßigen Askese starb. Dieser Vorwurf lag jedenfalls in der Luft, als ihr Trauerzug durch Rom zog und Paula, Blesillas Mutter, die Fassung verlor und in Ohnmacht fiel. Daraufhin verstärkte sich die öffentliche Kritik der römischen Oberschichtskreise an Hieronymus und den Asketinnen, und die Lage in der Stadt wurde für Hieronymus bedrohlich. Der Brief dient also wohl nicht allein dem Trost der verwaisten Mutter, sondern auch der Selbstverteidigung des Absenders gegen den Vorwurf, Verantwortung für den Tod der Blesilla zu tragen.²⁶

Hieronymus beginnt mit seiner eigenen Klage über Blesillas Tod (39,1–2). Als ihr „Vater im Geist“ und „Ernährer in Liebe“ erdulde er „die gleichen Schmerzen und Qualen“ wie Paula (*eadem me dolorum perpeti tormenta, quae pateris: patrem esse spiritu, nutricium caritate*). Trotz der Bekundung seines Mit-Leidens wirft Hieronymus Paula aber übermäßige Trauer vor (39,3). Dann unterbricht er sich selbst: „Du magst einwenden: Warum lässt du mich nicht trauern?“ (39,4) – schließlich sei auch in der Bibel von der Trauer für Familienangehörige die Rede. Hieronymus kontert diesen fiktiven Einwand mit der Belehrung, dass in der Bibel lediglich Trauerzüge zur Ehre der Verstorbenen, nicht aber öffentliche Trauerausbrüche erlaubt seien. Mit mehreren Schriftzitaten versucht er nachzuweisen, dass die Bibel das Trauern verbiete: „Dieses alles habe ich angeführt, damit die Unkenntnis der Heiligen Schrift Dir nicht einen Schein von Recht zur Trauer gebe und Deinen Irrtum entschuldige.“²⁷

War das Trauern von Gregor als „weiblich“ und von Augustinus als „kindisch“ markiert worden, so setzt Hieronymus eine weitere Kategorie an, um öffentliche Trauer als ungehörig zu definieren, nämlich die der Religionszugehörigkeit: Er brandmarkt öffentlich sichtbare Trauer als „jüdisch“ bzw. „heidnisch“ (39,4).²⁸ Paulas Identität als christliche Asketin müsse, so das harte Urteil, das mütterliche Gefühl ausschalten:

Epitaphium Paulae (= *Epistula* 104) siehe dazu Cain, Epitaph on Paula; Gärtner, Heilig-Land-Pilgerinnen, 124–165.

26 Obwohl an einzelne Personen adressiert, waren die Briefe des Hieronymus von vornherein für eine größere Leserschaft geschrieben und wurden in den asketischen Kreisen herumgereicht, teilweise auch von Hieronymus selbst veröffentlicht, siehe Conring, Hieronymus als Briefschreiber.

27 Hieronymus, *Epistula* 39,5: *haec idcirco, ne ignoratio scripturarum auctoritatem tibi praeberet in luctum et uidereris rationabiliter errare*.

28 Die Argumentation in *Epistula* 39,4 ist verworren und lässt durchaus antijüdische Züge erkennen: Zunächst brandmarkt Hieronymus das Trauern als „jüdisch“, führt dann aber auch Verse aus der Tora an, die den Juden „heidnische“ Trauerrituale verbieten. Dies impliziert den Vorwurf, dass die Juden sich nicht den biblischen, also ihren eigenen Geboten entsprechend verhalten.

„Wir verzeihen die Tränen der Mutter, aber wir fordern Maß zu halten im Schmerz. Wenn ich bedenke, dass du eine Verwandte bist, so tadle ich nicht, dass Du weinst. Aber wenn [ich bedenke, dass] Du eine Christin, ja eine christliche Nonne bist: durch diese Bezeichnungen wird die Mutter ausgeschlossen (*si parentem cogito, non reprehendo, quod plangis; si Christianam et monacham Christianam, istis nominibus mater excluditur*).“²⁹

Mehr noch – hinter Paulas maßloser Trauer stecke der Teufel:

„Wie triumphiert Satan, der sich beeilt, Dir jetzt die Seele zu entreißen, indem er Dir vorgaukelt, dass Dein Schmerz Gott wohlgefällig sei! (*pii tibi proponens doloris inlecebras*) Solche Tränen, die kein Maß kennen, die an die Pforte des Todes führen, sind ein Sakrileg; denn durch sie wird Gott gelästert und der Glaube völlig verleugnet (*detestandae sunt istae lacrimae plenae sacrilegio, incredulitate plenissimae, quae non habent modum, quae usque ad uicina mortis accedunt*).“³⁰

Als Vorbild für einen christlichen Umgang mit dem Tod preist Hieronymus neben einigen biblischen Figuren Melania, ebenfalls eine römische Asketin, die nach dem Tod ihres Ehemannes und der beiden Söhne nicht getrauert, sondern ihre durch diesen Tod gewonnene Freiheit gepriesen und genutzt haben soll, um sich ein neues Leben in Jerusalem aufzubauen. Für die Frage nach Geschlechtervorstellungen ist bezeichnend, dass Hieronymus diese Melania – in einer grammatisch eigentlich unmöglichen Verbindung eines femininen Adjektivs mit einem Nomen im Neutrum – mit der sächlichen Form ihres Namens als „die heilige Melanium“ (*sancta Melanium*) preist.³¹ Ähnlich wie für Gregor, erweist sich für Hieronymus im Umgang mit dem Tod offenbar die Fähigkeit einer Frau, ihr natürliches Geschlecht zu überwinden.

Seinen letzten rhetorischen Trumpf zieht Hieronymus, indem er Blesilla selbst vom Himmel zu Paula sprechen lässt (39,7). Die Mutter solle ihr die errungene Herrlichkeit nicht missgönnen oder durch ihre Trauer vermiesen, denn dann laufe sie Gefahr, selbst nicht an den Ort zu gelangen, an dem Blesilla nun bereits weile: „Missgönne mir nicht meine Herrlichkeit! Tue dies nicht, sonst werden wir für alle Ewigkeit voneinander getrennt bleiben müssen.“ (Ep. 39,7).

29 Hieronymus, Epistula 39,5.

30 Hieronymus, Epistula 39,6.

31 Hieronymus, Epistula 39,5,4. Siehe auch Epistula 45,4,1 bzw. 45,5,1, wo „*Paula et Melanium*“ bzw. „*Paulam Melaniumque*“ gemeinsam genannt werden, Paula in der femininen Version, Melania im Neutrum. In anderen Briefen rühmt Hieronymus Melania explizit für ihre „mannhafte Wesensart“, siehe dazu Gärtner, Heilig-Land-Pilgerinnen, 68–90; zur Konkurrenz zwischen Melania und Paula (bzw. zwischen ihren jeweiligen Hagiographen) siehe Heyden, Orientierung, 203–224.

Ob dieser Brief Paula tatsächlich trösten konnte, ob er es überhaupt sollte, sei dahingestellt. Vermutlich war seine eigene Selbstrechtfertigung Hieronymus mindestens ebenso wichtig wie der Trost für die trauernde Mutter. Notwendig geworden war sie, und das ist für den hier betrachteten Zusammenhang interessant, weil Paula ihre verzweifelte Trauer offenbar in aller Öffentlichkeit gezeigt hatte – für Hieronymus eine „weiblich“-„jüdische“ Manier, die für eine Mutter zwar verständlich, aber einer christlichen Asketin unwürdig ist. Nimmt man ihn beim Wort, dann möchte Hieronymus, anders als Gregor und Augustinus, die Trauer aber nicht nur aus dem öffentlichen Raum verbannen, sondern auch aus dem Inneren des Menschen. Insofern bietet er die radikalste Variation des Dilemmas. Trauer und Schmerz über Verstorbene sind ihm zufolge nicht nur in der Öffentlichkeit als Verrat am christlichen Auferstehungsglauben zu vermeiden, sondern auch innerlich als Verleugnung Gottes und satanische Verführung.

4. Gaudentius: Sehnsuchtsvoll trauern

Die rhetorische Technik, Verstorbenen eine Stimme zu geben um die engsten Hinterbliebenen zu trösten, ist kein Alleinstellungsmerkmal des Hieronymus. Wir finden sie auch in einem Grabgedicht an einem Sarkophag, den ein ansonsten unbekannter christlicher Mann namens Gaudentius seiner mit 23 Jahren verstorbenen Ehefrau Bassa anfertigen ließ.³² Dieses vierte Beispiel soll zeigen, wie das Dilemma der christlichen Trauer in „bürgerlichen“, also nicht explizit asketischen, Kreisen bearbeitet wurde. Es stellt damit eine „Gegenprobe“ zu den drei bisher behandelten Miniaturen aus monastischen Kontexten dar.

Der Sarkophag aus der Praetextatus-Katakomben in Rom stammt aus derselben Zeit wie die bereits behandelten literarischen Werke. Er gehört zu einer Gruppe von Sarkophagen, die wahrscheinlich als Serie in Rom in den Jahren zwischen 380 und 400 produziert wurden und alle dasselbe Bildprogramm zeigen: von links nach rechts eine Blindenheilung, die Begegnung Jesu und der ihn begleitenden Jünger mit einer knienden Frau, in der Mitte eine zweizonige Darstellung der Heilung in Bethesda (Joh 5,1–18), und rechts daneben den Einzug Jesu auf einem Esel in Jerusalem (siehe Abb. 1). Die 13 aus dieser Gruppe erhaltenen Stücke werden in der heutigen Forschung als „Bethesda-Sarkophage“, bezeichnet.³³

32 Exzellente Studien zu diesem Sarkophag und seinem Quellenwert für die Sozialgeschichte des spätantiken Roms bietet Trout, *Borrowed Verse* sowie ders., *Fecit ad astra viam*.

33 Nicoletti, *I sarcofagi di Bethesda*.

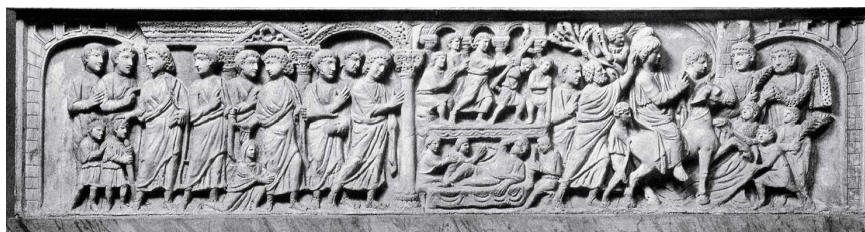


Abb. 1

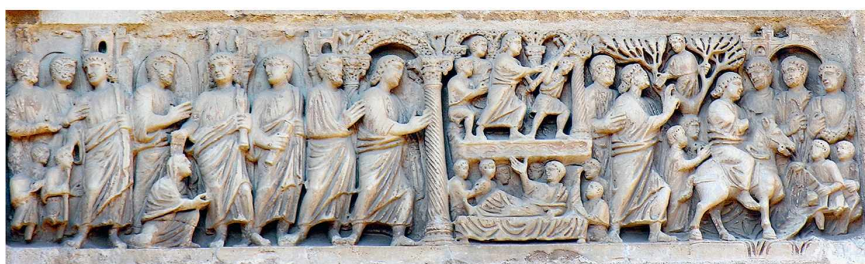


Abb. 2

Das Bildprogramm ist möglicherweise von einem Pilgerweg zwischen Jericho und Jerusalem inspiriert, lässt sich aber auch unabhängig davon als eine Allegorie auf den Pilgerweg der oder des Verstorbenen durch das Leben in der Nachfolge Jesu interpretieren.³⁴

Auf dem Sarkophag für Bassa fehlen allerdings die zentrale zweizonige Szene mit der Heilung von Bethesda und der Einzug in Jerusalem. An ihrer Stelle wurde eine Inschrift des Gaudentius für seine verstorbene Frau angebracht. Die Anfangsbuchstaben jeder Zeile ergeben, von oben nach unten gelesen, das Akrostichon: BASSAE SUAE GAUDENTIUS - „Seiner Bassa, Gaudentius“ (Abb. 3).

34 Siehe Heyden, *The Bethesda Sarcophagi*; Noga-Banai, *Loca Sancta*; Utro, *Tempio divino*.



Abb. 3

B assa caret membris vivens per saecula Xpo
 A eterias secuta domos ac regna piorum
 S olvere corporeos meruit pulcerrima nodos;
 S telliger accepit polus hanc et sidera caeli
 A etatisq(ue) citae properans transcendere cursus
 E xuvias posuit fragiles corpusq(ue) s[epu]lcro;
 S edula iudicio credens venerabilis al[t]i
 V enturumq(ue) deum puro [cum] corde secuta
 A mplificae sumpsit [sibi gau]dia premia lucis
 E ximium [. umq]ue [de]corem.

G audenti tuam consortem suspice laetus
 A eria nunc sede nitens qu[ae] . . .
 V i potiore valens expromit ta[lia ve]rbis:
 D ul[c]is in aeternum mihimet iun[tissi]me coniux
 E x[c]ute iam lacrimas, placuit bona [r]egia caeli;
 N ec lugere decet terras quia casta reliqu[i];
 T angere sinceras didici praestantior a[u]ras;
 I n laqueis mortis poteram rema[nere su]perstes;
 V ita satis melior nostros hi[c]actus;
 S ospes eris fateor v[enies et ad o]scula Bassae.¹⁹

Ins Deutsche übertragen:

Bassa ist frei von Gliedern und lebt immerfort in Christus,
 den Wohnstätten der Ewigkeit ist sie gefolgt und der Herrschaft der Frommen.
 Zu lösen die körperlichen Knoten hat die Schönste sich verdient.
 Der gestirnte Himmel nimmt sie auf und die Sterne des Himmels.
 Eilends den Lauf der schnell vergehenden Lebenszeit zu durchschreiten
 Legte sie die zarten Kleider und den Körper ins Grab,
 vertrauend auf das Urteil des Höchsten, die Verehrungswürdige,

und auf den kommenden Gott mit reinem Herzen wartend.
Sie hat für sich angenommen die Freuden und Belohnungen des unermesslichen Lichts,
[und hinterließ die Erinnerung an ihre] außergewöhnliche Schönheit.

Gaudentius, blicke froh auf deine Ehefrau,
die nun glänzt in luftigem Wohnsitz [...].
Mit größerer Kraft gestärkt, äußert sie solches in Worten:
„Liebreicher Ehemann, innigst verbunden mit mir in Ewigkeit,
wische deine Tränen ab! Es gefiel der guten Herrschaft im Himmel,
und es ist nicht angebracht zu trauern, weil ich die Erde als Reine zurückgelassen habe.
Zu berühren die unversehrten Lebenslüfte habe ich sicherer gelernt,
in den Stricken des Todes konnte ich lebendig bleiben,
ein viel besseres Leben als das unsrige erwartet uns.
Wohlbehalten wirst du sein, ich verspreche es, [...] Küsse von Bassa.“

Im Unterschied zu den von Gregor, Augustinus und Hieronymus betrauten Frauen scheint Bassa keine Asketin gewesen zu sein. Mehrfach wird im ersten Teil des Gedichts ihre Schönheit und Zartheit hervorgehoben (*pulcerrima* in Z.3, *decor* in Z. 10, *corpus fragile* in Z. 6), in der zweiten Strophe spricht sie als Partnerin (*consors*, Z.1) ihrem Ehemann (*coniux*, Z. 4) Trost zu, in dem durchaus auch der leiblich-erotische Aspekt ihrer Beziehung anklingt. Während Hieronymus in mehreren seiner Werke betont, dass die Ehe nach dem irdischen Leben ihre Gültigkeit verliert, suggerieren diese Formulierungen, dass Bassa und Gaudentius auch über den Tod hinaus als Eheleute verbunden sind, dass die Verstorbene auf ihren Ehemann wartet, dass sie auch im Tod „innigst mit ihm verbunden“ ist, und dass die beiden auch körperlich wieder zusammen sein werden. Aber auch hier wird der Imperativ nicht zu trauern (*excute iam lacrimas*; Strophe 2, Z. 5) damit begründet, dass es der Verstorbenen jetzt besser geht als im diesseitigen Leben: „Es gefiel der guten Herrschaft im Himmel, und es ist nicht angebracht zu trauern, weil ich die Erde als Reine zurückgelassen habe.“ Der Trauernde wird auch hier aufgefordert, den Blick weg von sich selbst auf die verstorbene Person und deren Wohlergehen im Jenseits zu richten. Und dieser Blick wird mit einem Zuspruch für den Trauernden selbst verbunden: Dir wird es ebenso gehen, ich warte auf Deinen Nachzug – so die Zusage der Ehefrau. Das Dilemma der Trauer wird hier ganz in Vorfreude auf die eigene himmlische Zukunft und die wiederhergestellte eheliche Gemeinschaft nach dem Tod aufgelöst.

Dieser Aspekt wird durch das Bildprogramm der Bethesda-Sarkophag verstärkt, das auf dem Bassa-Sarkophag nur zur Hälfte zu sehen ist. Das Grabgedicht ersetzt mit der ersten Strophe die zweizonige Heilungsdarstellung, in der unten eine liegende Person dargestellt ist, die im oberen Register ihre Liege wegstößt. Die zweite

Strophe steht an der Stelle des Einzugs Jesu in Jerusalem. Durch diese Neuordnung gerät vor allem die weibliche Figur in der zweiten Szene des Bildprogramms ins Visier, die auf dem Bassa-Sarkophag vergleichsweise groß ausgeführt ist. Vielleicht steht sie für die Verstorbene. Dann wäre die Abfolge aus dem etablierten Bildprogramm und dem personalisierten Epigramm wie folgt zu interpretieren: Bassa, von Christus geheilt und gesegnet, hat ihren Weg ins himmlische Jerusalem angetreten und spricht ihrem Mann von dort aus Trost zu.

Es braucht nur wenig historische Phantasie, um sich Gaudentius vorzustellen, wie er am Grab seiner Bassa auf dem Praetextatus-Friedhof in Rom sitzt und das von ihm selbst formulierte oder zumindest in Auftrag gegebene Gedicht liest, um sich von seiner Partnerin trösten zu lassen. Gleichzeitig ist mit der Aufstellung des Sarges die Friedhofsöffentlichkeit hergestellt. Da das Gedicht aber weniger die Trauer des hinterbliebenen Ehemannes als vielmehr das Lob und himmlische Glück der verstorbenen Ehefrau thematisiert, wird auch hier eine öffentliche Präsentation christlicher Trauer vermieden. Der Sarkophag trägt in Wort und Bild Sehnsucht, Tröstung und Hoffnung zur Schau, nicht Trauer.

Fazit: Ein Dilemma in vier Varianten

Bei allen Unterschieden im Detail drehen sich die vier hier betrachteten Fälle alle um ein urchristliches Dilemma: Christen, die nach einem geistigen Leben streben und an ein Weiterleben (zumindest der Seele, im Fall von Bassa und Gaudentius aber auch der Körper) nach dem Tod glauben, dürften eigentlich nicht um Verstorbene trauern. Weil sie aber Menschen aus Fleisch und Blut sind, können sie nicht nicht trauern. Frühchristliche Theologen versuchten deshalb, die Trauer zu kanalisieren, indem sie ausloteten, was bzw. wer betrauert werden darf, ohne in Konflikt mit dem christlichen Jenseitsglauben zu geraten. Nicht die oder der Verstorbene soll betrauert werden, schon gar nicht in der Öffentlichkeit – das käme einem Verrat an der Verkündigung des christlichen Jenseitsglaubens gleich. Eher schon dürfen Hinterbliebene sich selbst betrauern. Dies allerdings weniger, weil sie nun ohne die geliebte Person weiterleben müssen, sondern vielmehr, weil sie selbst noch nicht dort angekommen sind, wo die Verstorbenen bereits ihr himmlisches Glück genießen. Eine wahrhaft christliche Trauer bestünde nach Ansicht der hier betrachteten Autoren darin, sich selbst *als Hinterbliebene* zu betrauern, weil man darin zugleich den Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod und die Sehnsucht danach bekennt. Eine solche Trauer aber ist rein geistiger Natur und kommt ohne öffentliche Bekundungen wie Klagen, Schreien, Weinen aus. Die Autoren beschreiben diese Ausdrucksweisen und die damit verbundenen Gefühle von Trauer in unterschiedlichen Kategorien: Gregor bezeichnet die natürliche Trauer als weiblich, Augustinus als kindisch, Hieronymus als jüdisch. Diese drei Bestimmungen werden

im frühchristlichen Diskurs allesamt mit Körperlichkeit, ja Fleischlichkeit assoziiert und bilden eine Opposition zum Ideal des geistbestimmten Lebens, welches wiederum männlich konnotiert ist.

Das Verbot in der Öffentlichkeit zu trauern, gilt grundsätzlich für christliche Männer und Frauen gleichermaßen. Gegenüber der hellenistisch-römischen Trauerkultur bedeutet das eine neuartige Gleichbehandlung der biologischen Geschlechter. Da die antiken Autoren aber davon ausgehen, dass Frauen aufgrund einer natürlichen Veranlagung mehr zum Trauern neigen als Männer, geht es für Frauen im Prinzip darum, auf „männliche“ Weise mit dem Tod umzugehen. Allerdings stellen alle vier hier betrachteten Männer ausgerechnet Frauen als Vorbilder für einen solchen männlichen Umgang mit Tod und Trauer dar. Die Antwort auf die eingangs gestellte Frage lautet also: Ja, Trauer ist für die christlichen Kirchenväter weiblich (und damit tendenziell negativ) konnotiert. Aber diese Aussage ist nicht an das biologische Geschlecht gebunden, sondern bezeichnet ein erlerntes Verhalten. Dieses ist zwar sehr stark von der hellenistisch-römischen Trauerkultur und deren Zuweisung der Traueritten an Frauen geprägt. Aber in den asketischen christlichen Diskursen um Tod und Trauer wird das „männliche“ oder „weibliche“ Verhalten vom biologischen Geschlecht abgekoppelt. Es sind Männer, die ihre inneren Kämpfe mit der „weiblichen“ Trauer literarisch effektiv zur Geltung bringen und dabei Frauen als Vorbilder für einen besonders „mannhaften“ Umgang mit dem Tod darstellen.

Die „Geschlechter des Todes“ sind bei den frühchristlichen Theologen nicht biologisch, sondern über den Umgang mit Trauer definiert. Dies gilt besonders in asketischen Kreisen, in denen die Überwindung der Natur allgemein (nicht nur der geschlechtlichen) ein wichtiges Lebensziel war. Bei Gaudentius, dem Witwer der jung verstorbenen Bassa, kommt diese Differenz von Gender und Geschlecht dagegen nicht zur Geltung: Hier wird die Kontinuität der Ehe, einschließlich ihrer körperlichen Dimension, in den Vordergrund des Trostes gestellt. Das Grunddilemma, nicht nicht trauern zu können, wie es der christliche Glaube nach der Überzeugung der Kirchenväter verlangt, kommt aber auch in seinem Grabgedicht zu Ausdruck. Während es für die Asketen jedoch darum geht, dass sich Männer wie Frauen im Umgang mit Tod und Trauer als „männlich“ erweisen, betont das Grabgedicht des Gaudentius die über den Tod hinaus bestehende Verschiedenheit und Anziehungskraft der biologischen Geschlechter und zieht gerade daraus Trost für den Trauernden.

Literatur

Quellen

Die Übersetzungen aus den Quellenschriften stammen von der Autorin.

Aurelius Augustinus, *Confessiones*: ed. Pius Knöll, *Sancti Aureli Augustini Confessionum libri tredecim*, CSEL 33, Wien 1896.

Gregor von Nyssa, *Vita Macrinae*: ed. Pierre Maraval, Grégoire de Nysse. *Vie de Sainte Macrine*. Introduction, tecte critique, traduction, notes et index, SC 178, Paris 1971.

Hieronymus, *Epistula 39*: ed. Isidor Hilberg, *Sancti Eusebii Hieronymui Epistulae*, CSEL 65, Wien 1996, 293–314.

Sekundärliteratur

Albrecht, Ruth, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 38), Göttingen 1986.

Cain, Andrew, *The letters of Jerome: asceticism, biblical exegesis, and the construction of Christian authority in Late Antiquity*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2009.

—, *Jerome's Epitaph on Paula. A Commentary on the Epitaphium Sanctae Paulae*, Oxford 2013.

Cannone, Giuseppe, *Elementi consolatori ed escatologia in alcune lettere di S. Agostino*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 48 (1981), 59–77.

Feichtinger, Barbara, *Apostoloae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus* (Studien zur klassischen Philologie), Frankfurt a.M. 1995.

—, *Hieronymus, Konsolutionspolitik und „Sitz im Leben“*. Hieronymus' ep. 39 ad Paulam de obitu Blesillae im Spannungsfeld zwischen christlicher Genusadaption und Lesermanipulation, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 38 (1995), 75–90.

Feldmann, Erich, *Art. Confessiones*, *Augustinus-Lexikon* 1 (1986–1994), 1134–1193.

Frederiksen, Paula, *Die Confessiones*, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 294–309.

Fussl, Maximilian, *Zur Trosttopik in den Homilien des Basileios*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 24 (1981), 45–55.

Gärtner, Eva-Maria, *Heilig-Land-Pilgerinnen des lateinischen Westens im 4. Jahrhundert. Eine prosopographische Studie zu ihren Biographie, Itinerarien und Motiven* (Jerusalem Theologisches Forum 34), Münster 2019.

Glowasky, Michael, *Coherence, transition, and the ascent of the reader: the literary significance of „Confessiones“ IX*, *Augustiniana* 66 (2016), 135–149.

Heyden, Katharina, *Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike* (Jerusalem Theologisches Forum 28), Münster 2014.

- , The Bethesda Sarcophagi: Testimonies to Holy Land Piety in the Western Theodosian Empire, *Studia Patristica* 59 (2013), 89–96.
- Kotzé, Annemaré, *Augustine's Confessiones: communicative purpose and audience*, Brill 2004.
- Krueger, Derek, Writing and the liturgy of memory in Gregory of Nyssa's „Life of Macrina“ *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000), 483–510.
- Krumeich, Christa, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae* (Habelts Dissertationsdrucke Reihe Alte Geschichte 36), Bonn 1993.
- Littlechilds, Rebecca, „If you wish to be my mother, take care to please Christ“: the posthumous speech of Blesilla in Jerome's letter 39, *Journal of early Christian history* 4 (2014), 97–111.
- Mann, William, *Augustine's Confessions: philosophy in autobiography*, Oxford 2014.
- Nicoletti, Antonella, *I sarcofagi di Bethesda*. Università di Padova. Studi sull'arte paleocristiana e bizantina, Milano 1981.
- Noga-Banai, Galit, Loca sancta and the Bethesda sarcophagi, *Salute e guarigione nella tarda antichità*, in: Hugo Brandenburg u. a. (Hg.), *Salute e guarigione nella tarda antichità: atti alla giornata tematica dei Seminari di archeologia Cristiana* (Roma 20 maggio 2004), Vatikan 2007, 107–123.
- Novembri, Valeria, Due epistole, una „consolatio“: Basilio di Cesarea a Nettario e alla sua consorte (ep. 5 e 6), *Vetera christianorum* 40 (2003), 319–337.
- Petersen-Szemerédy, Grit, *Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 54), Göttingen 1993.
- Rebenich, Stefan, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Historia Einzelschriften 76), Stuttgart 1992.
- Schramm, Michael, Taufe und Bekenntnis: zur literarischen Form und Einheit von Augustinus' „Confessiones“, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 51 (2008), 82–96.
- Scott, Mark S.M., Augustine and Autobiography: Confessions as a Roadmap for Self-Reflection, *Religions* 6 (2015), 139–145.
- Silvas, Anna M., *Macrina the Younger, Philosopher of God*, *Medieval Women* 22, Turnhout 2008.
- Smith, J. Warren, A just and reasonable grief: the death and function of a holy woman in Gregory of Nyssa's „Life of Macrina“, *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004), 57–84.
- Trout, Dennis, Borrowed Verse – Broken Narrative: Agency, Identity, and the (Bethesda) Sarcophagus of Bassa, in: Jas Elsner/Janet Huskinson (Hg.), *Life, Death and Representation, Some New Work on Roman Sarcophagi* (Millennium Studies 29), Berlin 2011, 337–358.
- Trout, Dennis, Fecit ad astra viam: Daughters, Wives, and the Metrical Epitaphs of Late Ancient Rome, *Journal of Early Christian Studies* 21 (2013), 1–25.
- Utro, Umberto, *Tempo divino. I sarcofagi de Bethesda e l'avvento del Salvatore nel Mediterraneo antico*, Vaticano 2019.

Volp, Ulrich, Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike (Supplements to *Vigiliae Christianae* 65), Leiden 2002.

Abbildungsnachweis

Abb. 1 Citta del Vaticano, Museo Pio Cristiano. Bethesda Sarcophagus (Art Resource)

Abb. 2 Tarragona, Kathedrale Bethesda sarcophagus (courtesy of J. Elsner)

Abb. 3 Bassa-Sarkophag, Rom, Museo cristiano delle catacombe di Pretestato. Foto Archivio, P.C.A.S.