

Die Bestattung der Toten in antiker und frühchristlicher Tradition und Reflexion

Heike Grieser

Etwa 423/4 reagiert Augustinus mit seiner Schrift *De cura pro mortuis gerenda*¹ auf einen nicht erhaltenen Brief des Paulinus von Nola, in dem ihn dieser mit der Anfrage konfrontiert, ob die Bestattung eines Christen in der Nähe eines Heiligengrabes für den Verstorbenen von Nutzen sein könne.² Anlass des paulinischen Briefes war der an den Bischof von Nola herangetragene Wunsch der Witwe Flora³, ihren Sohn Cynegius in der Nähe des in der Basilika von Cimitile/Nola verehrten Bekenntners Felix beizusetzen. Paulinus hatte diesem Anliegen bereits entsprochen, erbat aber zugleich eine Stellungnahme des Augustinus zu dieser Bestattungsform *ad sanctos*.

Der afrikanische Bischof wiederum nimmt nun das Anliegen des Paulinus zum Ausgangspunkt, um das Thema der christlichen *cura mortuorum* umfassend abzuhandeln. Aus der Vielzahl der von ihm angesprochenen Aspekte soll in diesem Kontext allerdings nur ein einziger weiter verfolgt werden, den Augustinus an den Anfang seiner Erörterungen stellt: Schadet es den Seelen der Verstorbenen, wenn ihre Körper nicht bestattet werden? Diese Frage will Augustinus nicht gemäß einer (im Volk) verbreiteten Meinung beantworten, sondern eher nach den heiligen Schriften unserer Religion: *non secundum opinionem utcumque uulgatam, sed potius secundum religionis nostrae sacras litteras est uidendum*.⁴

Was Augustinus in diesem konkreten Fall unter einem solchen »Volksglauben« versteht – und damit befinden wir uns bereits im Zentrum unserer Überlegungen –, führt er unter Bezugnahme auf Vergil aus: »Man darf nämlich nicht glauben, dass Unbestattete, wie man bei Maro liest, am Befahren und Überqueren des Unterweltsflusses gehindert werden.« Der Dichter wird anschließend wörtlich wiedergegeben: »Es wird nicht eher ein Übersetzen über die furchterregenden

¹ CSEL 41, 621–660 Zycha. Deutsche Übersetzung: Aurelius Augustinus, Die Sorge für die Toten. Übers. u. hg. v. Gabriel Schlachter und Rudolph Arbesmann. Würzburg²1994.

Die verwendeten Abkürzungen richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis des Lexikons für Theologie und Kirche in der dritten Auflage.

² Vgl. Klöckner, Martin, Art. *Cura pro mortuis gerenda*. In: AugL 2 (1996–2002) 182–188, mit vielen weiterführenden Informationen.

³ Flora stammte wohl ursprünglich nicht aus Afrika oder Italien, sondern aus Spanien, vgl. Mratschek, Sigrid, Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen. (Hypomnemata 134) Göttingen 2002, 572 f., 635. Paulinus verfasste in dieser Angelegenheit zudem einen Trostbrief an Flora und ein Epitaph für den Verstorbenen.

⁴ Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 3 (CSEL 41, 624 Zycha).

Ufer und die rauen Ströme gegeben werden, bis die Gebeine an Stätten zur Ruhe gekommen sind.«⁵ Für Augustinus entstammen solche Vorstellungen allerdings »dichterischen Phantastereien«, die er in seinen Ausführungen unter Rekurs vor allem auf das Alte und Neue Testament zu widerlegen versucht – an späterer Stelle wird darauf zurückzukommen sein.

Zur Lösung der von Augustinus angesprochenen Frage ist es in seinen Augen notwendig, sich von einer als *opinio uulgata* bezeichneten Haltung zu distanzieren. Wer genau eine solche Meinung vertritt, lässt der Bischof allerdings offen. Naheliegend ist die Annahme, dass er in erster Linie an Heiden gedacht hat, auch, weil *vulgus* eher negative Konnotationen impliziert.⁶ Allerdings kann man seinen Erläuterungen meines Erachtens entnehmen, dass zumindest gelegentlich auch unter Christen eine solche »Einbildung« anzutreffen gewesen ist.⁷ Dagegen verwahrt sich Augustinus vehement mit dem Hinweis, dass ein *cor christianum* eine solche Position nicht vertreten könne. Diese Bemerkung und seine folgenden Ausführungen scheinen darauf hinzuweisen, dass im Blick auf die Bedeutung einer Bestattung eine nicht nur in paganen, sondern auch in christlichen Kreisen vertretene Auffassung existierte, die der Bischof als kritisch-reflektierender Theologe zu widerlegen versucht. »Volksglaube« wäre im Blick auf diese konkrete Problematik demnach keineswegs nur eine Erscheinungsform innerhalb des Christentums, sondern repräsentierte zugleich oder sogar vorwiegend verschiedene nichtchristliche Vorstellungen.

Dieser These ist nachzugehen, indem pagane, jüdische und christliche Zeugnisse zur (theoretischen) Bedeutung der Bestattung und damit ihrer Begründung zu untersuchen sind. Die konkrete Praxis des Bestattungswesens soll dabei weitgehend unberücksichtigt bleiben und wird nur gelegentlich illustrierend herangezogen. In diesem Kontext kann zudem nur ein erster Einblick geboten werden, dessen Ergebnisse Interpretationsrichtungen andeuten, ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen.

⁵ Vergilius, Aeneis 6, 327f.; Augustinus, De cura pro mortuis gerenda 3 (CSEL 41, 624 Zycha). An späterer Stelle rekurriert der Bischof nochmals auf dieses Zitat: ebd. 11 (ebd. 638), um den Kontext ebd. 12 (ebd. 639–641) etwas weiter zu entfalten. Vgl. dazu Müller, Gerhard, Formen und Funktionen der Vergilizitate bei Augustin von Hippo. Formen und Funktionen der Zitate und Anspielungen. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, NF 1, 18) Paderborn u. a. 2003, 213–217.

⁶ So auch Müller 214. Eine genauere Untersuchung der Verwendungszusammenhänge des Lemmas *vulgus* bei Augustinus wäre hilfreich.

⁷ Hingewiesen sei neben Augustins Argumentationsgang, der vor allem auf das Alte und Neue Testament rekurriert und damit dessen Kenntnis voraussetzt, darauf, dass der Bischof sich in seinem Umfeld mit Berichten beschäftigen muss, nach denen Nichtbestattete Lebenden erschienen seien und diese zu Bestattungsmaßnahmen aufgefordert hätten.

1. Die Forderung nach Bestattung in der griechisch-römischen Antike und im Judentum

Für den antiken Menschen stellte die Bestattung Verstorbener eine selbstverständliche Pflicht dar, die in der Regel von deren Familienangehörigen, den Erben, dem *patronus* oder auch *dominus* übernommen wurde.⁸ Sucht man in den griechisch-römischen Quellen nach Erklärungen für diese kaum hinterfragte Praxis, so präsentieren sie eine Palette unterschiedlicher Begründungen moralischer oder religiöser Art. Sie reichen von praktisch orientierten, die Hygiene betreffenden Überlegungen über den Erweis von Liebe und Dankbarkeit gegenüber dem Verstorbenen bis hin zu Vorstellungen, durch ein Begräbnis (an einem besonderen Platz) positiven Einfluss auf das weitere Schicksal des Verstorbenen nehmen zu können. Gelegentlich wird darüber hinaus ein mögliches weiteres Agieren der Seele des Toten in die Welt der Lebenden hinein angesprochen.⁹ Auf dessen postmortale Existenz hoffte man unter anderem dadurch Einfluss zu nehmen, dass man gegebenenfalls am Ort des Begräbnisses einen bestimmten Totenkult vollzog.¹⁰

Man wird sicher annehmen können, dass sich im konkreten Fall einer Bestattung häufig verschiedene dieser Intentionen zu einem Konglomerat, zu »traditionellem Brauchtum« vermischten. In besonderen Fällen lässt sich allerdings das Vorherrschen eines einzelnen Motivs deutlich nachweisen, wenn beispielsweise Anweisungen getroffen wurden, dass und auf welche Weise Arme zu bestatten seien¹¹, wenn Menschen noch zu Lebzeiten selbst Sorge dafür trugen, dass sie im Todesfall begraben wurden, und damit diesem Faktum eine besondere Bedeutung beimaßen¹² oder wenn man Hingerichteten ein Begräbnis verweigerte, um ihnen bzw. ihren Angehörigen zusätzlichen Schaden zu bereiten¹³. Zugleich wurden Vorstellungen transportiert, die Seele finde so lange keine Ruhe, bis der Leichnam nicht bestattet sei.¹⁴ Das Begräbnis, selbst wenn es nur symbolisch vollzogen wur-

⁸ Vgl. vor allem Klingenberg, Georg, Art. Grabrecht. In: RAC 12 (1983) 590–637, hier 597–602.

⁹ Zu unterschiedlichen antiken Seelenvorstellungen vgl. Volp, Ulrich, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten. In: Neues Testament und Antike Kultur 3, hg. v. Jürgen Zangenberg. Neukirchen-Vluyn 2005, 128–132.

¹⁰ Vgl. Koep, Leo u. a., Art. Bestattung. In: RAC 2 (1954) 194–219, hier 200–202. Auch Kötting, Bernhard, Art. Grab. In: ebd. 12 (1983) 366–397, besonders 366–368.

¹¹ Martialis, Epigrammata 8, 75, bezeugt beispielsweise die Praxis der Abholung und Verbrennung eines Armen.

¹² An dieser Stelle genügt der Hinweis auf solche antiken Kollegien, die ihren Mitgliedern ein Begräbnis und den Totenkult garantierten. Dass es sich dabei um reine *collegia funeraticia* handelte, bestreitet Ausbüttel, Frank, Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des Römischen Reiches. (Frankfurter Althistorische Studien 11) Regensburg 1982, 59–71.

¹³ Dazu Klingenberg 599.

¹⁴ Vergilius, Aeneis 5, 852–871; 6, 325–383: Die Seele des Steuermanns Palinurus, der über Bord ging, an die Küste gespült und dort erschlagen wurde, aber unbestattet blieb, fleht Aeneas

de, sollte in diesem Fall nicht nur dem Verstorbenen nutzen, sondern zugleich auch die Lebenden vor einer denkbaren negativen Reaktion jener irrenden Seele schützen.¹⁵

Ein kurzer Blick auf die Schriften des Alten Testaments zeigt, dass die Bestattung auch im Judentum vor allem als Werk der Barmherzigkeit gefordert und wertgeschätzt wurde.¹⁶ Als Idealfall betrachtete man die Beisetzung in der Heimat und im Grab der Familie¹⁷, die Nichtbestattung dagegen als besonderen Fluch und schlimmste Form der Bestrafung¹⁸. Mit einem Begräbnis verknüpfte man mehrheitlich die Vorstellung, dadurch die Existenz des Verstorbenen in der Scheol positiv zu beeinflussen und dessen mögliche Rückkehr zu verhindern.¹⁹ Die Pflicht zur Bestattung galt insbesondere für die Familien- und Stammesmitglieder, wie beispielsweise die Patriarchenerzählungen²⁰ oder die Figur des Tobit illustrieren²¹. Das Begräbnis Armer und Fremder schätzten die Juden als Akt der Nächstenliebe, zudem finden sich verschiedentlich Hinweise auf die Bestattung von Verbrechern und Feinden, die auch als Ausdruck einer besonderen Menschlichkeit gedeutet wird.²²

an, entweder seinen Leichnam begraben zu lassen oder ihm auf andere Weise den Zugang ins Totenreich zu ermöglichen. Sibylle weist den zweiten Wunsch als unerfüllbar zurück, prophezeit aber die Errichtung von Gedenkstätten.

¹⁵ Suetonius, *De vita Caesarum*: Caligula 59, berichtet von bedrohlichen Schatten und nächtlichem Spuken des nicht bestatteten Caligula. Vgl. z. B. Engels, Johannes, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit. (Hermes, Einzelschriften 78) Stuttgart 1998, 159, dazu schon Koep 201.

¹⁶ Vgl. zur Thematik z. B. Zenger, Erich, *Das alttestamentliche Israel und seine Toten*. In: *Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde*, hg. v. Klemens Richter. (QD 123) Freiburg u. a. 1990, 132–152. Vgl. ebd. 134: »Das Begräbnis gibt dem Toten den Frieden als Abschluß und Vollendung seines Lebens.«

¹⁷ Vgl. z. B. 2 Sam 19, 38.

¹⁸ Z. B. 1 Kön 14, 11; Jes 14, 19 f.; Jer 16, 4; 22, 19; Ez 29, 5.

¹⁹ Vgl. weiterführend Zenger 139–145.

²⁰ Z. B. Gen 35, 28 f.: Isaak wird von Esau und Jakob bestattet; 47, 29 f.; 50, 1–14: Begräbnis Jakobs durch Josef. Vgl. auch 2 Sam 21, 10–14: Rizpas Fürsorge um die Ermordeten beeindruckt David.

²¹ Z. B. Tob 1, 17–19; 2, 3–9.

²² Z. B. Dtn 21, 22 f.; 1 Kön 13, 22–31; Jos 8, 29; 10, 26 f.; 2 Sam 21, 12–14; Tob 12, 12 f.; Sir 7, 33.

2. Aspekte einer sich entwickelnden christlichen Praxis der Bestattung

Will man die Haltung der frühen Christen zur Bedeutung des Begräbnisses untersuchen, so sind sehr unterschiedliche Bereiche auseinanderzuhalten. Sie gilt es in einem ersten Schritt getrennt voneinander vorzustellen, um dann eine Synthese aus den Einzelergebnissen zu wagen. Wie zu zeigen ist, gelingt dies nur unter Berücksichtigung der engen Wechselbeziehung der Christen zu ihrem nichtchristlichen Umfeld.

Eine hohe Wertschätzung der Bestattung ist zunächst aus der bekannten Tatsache abzuleiten, dass sich die Christen für diese in besonderer Weise engagierten und vor allem das Begräbnis von Armen und Fremden dadurch ermöglichten, dass sie eigene Begräbnisplätze unterhielten²³ bzw. (aus der Gemeindekasse) Geld für die Bestattung zur Verfügung stellten²⁴. Damit übernahmen und erfüllten die christlichen Gemeinden eine genuine Pflicht der antiken *familia*²⁵, die sie auch in anderen Zusammenhängen zu imitieren oder gar zu ersetzen versuchten. Dass ausgerechnet Julian Apostata diesen Einsatz der Christen ausdrücklich benannte, belegt die dadurch erregte Aufmerksamkeit mit durchaus werbewirksamen Konsequenzen.²⁶

Eine explizite Begründung für diese Hilfestellung bei der Bestattung liefern die frühen christlichen Autoren interessanterweise äußerst selten. Nur gelegentlich ist sehr allgemein und in antiker und vor allem jüdischer Tradition davon die Rede, dass es sich um eine zu erfüllende Pflicht handle. Diese hebt der römische Klerus in seinem Schreiben an den Klerus von Karthago in der Mitte des dritten Jahrhunderts eigens mahnend hervor: Wer von den Verantwortlichen dieser Verpflichtung gegenüber den Märtyrern und den übrigen Verstorbenen nicht nachkomme, dem drohe eine große Gefahr.²⁷ Erst am Anfang des vierten Jahrhunderts thematisiert Laktanz dieses *maximum pietatis officium*²⁸ ausführlicher, unter anderem mit dem pauschalen Hinweis auf die Forderungen der Heiligen Schrift²⁹.

²³ Z. B. *Traditio Apostolica* 40 (FC 1, 298 Geerlings).

²⁴ Z. B. Tertullianus, *Apologeticum* 39, 6 (Becker 184). Aristides, *Apologia* (syr.) 15, 7 (SC 470, 240 Pouderon u. a.) dagegen thematisiert die individuelle Unterstützung des Begräbnisses eines Armen entsprechend der persönlichen Möglichkeiten; allgemeiner zur Teilnahme am Begräbnis ebd. 15, 9 (ebd. 242).

²⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* 6, 12, 30 (SC 509, 240 Ingremeau): Mit der Bestattung des Fremden wird an deren Stelle eine Aufgabe übernommen.

²⁶ Iulianus, *Epistula* 84, 429 (Bidez 144).

²⁷ Cyprianus, *Epistula* 8, 3 (CSEL 3, 2, 487 f. Hartel).

²⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* 6, 12, 25 f. (SC 509, 238 Ingremeau). Unter allen Werken tätiger Nächstenliebe schätzt Laktanz die Bestattung Fremder und Armer deswegen am meisten, weil keine Gegenleistung des »Empfängers« erwartet werden konnte.

²⁹ Lactantius, *Divinae institutiones* 6, 12, 30 (SC 509, 240 Ingremeau) interpretiert dieses Engagement für den Nächsten bereits theologischer: Es gehe um die Wertschätzung des Bildes und Geschöpfes Gottes.

Auch Eusebius deutet die Sorge um die Toten als Ausdruck von Mitgefühl und Nächstenliebe, stellt allerdings in diesem Zusammenhang keinen biblischen Bezug her.³⁰

Leider ist in Ermangelung von Quellenbelegen kaum nachweisbar, welche konkreten Bedürfnisse die Christen bei ihren Zeitgenossen durch diese auffallende Bestattungsfürsorge befriedigten. Doch sollte man angesichts der eingangs skizzierten antiken und jüdischen Vorstellungen davon ausgehen dürfen, dass sowohl Heiden als vermutlich auch Christen nicht nur die Beachtung hygienischer Vorsorgemaßnahmen oder ein pietätvolles Handeln schätzten, sondern sich dadurch wenigstens gelegentlich eine positive Beeinflussung des weiteren Schicksals der Verstorbenen erhofften. Selbst wenn die bislang vorgestellten christlichen Zeugnisse einen solchen Zusammenhang an keiner Stelle behaupten, könnte er von ihrer Umgebung »unterstellt« bzw. angenommen und dann als besonderer Ausdruck der Mitmenschlichkeit der Christen gewertet worden sein.

Diese zunächst noch vorsichtig geäußerte These von der weiterhin präsenten Vorstellung einer möglichen Beeinflussung des Schicksals der Seele eines Verstorbenen speist sich vornehmlich aus der Analyse früher Martyriumsberichte, insofern sie das Faktum dokumentieren, dass die staatliche Gewalt die Bestattung hingerichteter Christen zu verhindern versuchte.³¹ Mit dieser Maßnahme sollte sicherlich vor allem die posthume Verehrung der Märtyrer unterbunden werden.³² Doch verweist der von Eusebius überlieferte Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne auf eine in diesem Kontext sehr interessante weitergehende Intention: »Ihr Handeln entsprang dem Wahne, Herr über Gott zu werden und die Auferstehung der Märtyrer zu verhindern. Diese sollten, wie sie sagten, mitnichten Hoffnung auf eine Auferstehung haben, auf die vertrauend sie eine fremde, neue Religion bei uns einführen, die Qualen verachten und bereitwillig und freudig in den Tod gehen. Nun wollen wir sehen, ob sie auferstehen und ob ihr Gott ihnen helfen und sie aus unserer Hand erretten kann!«³³

Diese Äußerung passt unter verschiedenen Gesichtspunkten zu den vorgestellten, vor allem paganen Anschauungen über einen Zusammenhang von Bestattung und Seelenheil.³⁴ Wenn die staatliche Gewalt ein Begräbnis verhinderte, führte sie der überwiegend paganen Bevölkerung als zusätzlichen Aspekt der Bestrafung

³⁰ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 9, 8, 14 (GCS 9, 2, 824–826 Schwartz).

³¹ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 5, 1, 59–62 (GCS 9, 1, 424–426 Schwartz).

³² Vgl. dazu das *Martyrium Polycarpi* 18, 2f. (Knopf-Krüger-Ruhbach 6): Die leiblichen Überreste des Polycarp, die wertvoller als kostbare Steine und Gold sind, werden für die Bestattung gesammelt. Man plant, sich zukünftig jeweils am Todestag an seinem Grab zu treffen.

³³ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 5, 1, 62f. (GCS 9, 1, 426 Schwartz; deutsche Übersetzung nach Kraft 244).

³⁴ Möglicherweise ist die Vorstellung eines Zusammenhangs zwischen Begräbnis und Schicksal der Seele auch als Ursache der heidnischen Übergriffe gegen christliche Begräbnisstätten zu vermuten, von denen Tertullianus, *Apologeticum* 37, 2 (Becker 178) berichtet.

negative Konsequenzen für die Seele der Hingerichteten vor Augen – sofern dies nicht auch Christen befürchtet haben mögen, die eine solche Einschätzung immerhin für überlieferenswert hielten.

Auf andere Weise lässt sich meines Erachtens kaum umfassend erklären, warum einige christliche Texte so demonstrativ die Unbekümmertheit der Märtyrer bezüglich des weiteren Schicksals ihres Leichnams hervorheben³⁵: Dies wird auch als Ablehnung der in diesem Fall eindeutig als nichtchristlich verurteilten Vorstellung zu beurteilen sein, das weitere Schicksal eines Verstorbenen stehe in irgendeinem Zusammenhang mit der Tatsache bzw. Art seiner Bestattung.

3. Die Nichtbestattung als Thema der antiken Philosophie

Um alle Implikationen der Problematik des fehlenden (Märtyrer-)Begräbnisses zu erfassen, ist ein weiterer Gesichtspunkt anzusprechen, der die Frage nach der Bedeutung der Bestattung auf einer weiteren, nun philosophisch-reflektierenden Ebene nochmals aufgreift.

Auch antike Philosophen haben sich zur Nichtnotwendigkeit einer Bestattung bzw. häufiger zur Bedeutungslosigkeit der Bestattungsform und dem damit verbundenen weiteren Schicksal der Seele geäußert, so beispielsweise Sokrates, der nach dem Zeugnis Platons trotz beharrlichen Nachfragens Kritons an der Beliebigkeit der Art seiner Bestattung festhält.³⁶ Unter Hinweis auf die Empfindungslosigkeit des Leichnams beschäftigte sich auch Cicero mit dieser Thematik. Dabei erinnert er an Sokrates, Diogenes und Anaxagoras und gelangt zu dem Schluss, dass die Frage nach der Art der Bestattung ohnehin nur das Schicksal des empfindungsunfähigen Körpers betreffe, während es eigentlich darum gehe, ob die Seele untergehe oder weiterlebe.³⁷ Der Philosoph Lukrez, der alles Werden und Sterben in der Natur als einen permanenten Prozess der Umwandlung von Materie innerhalb eines geschlossenen Systems deutete, kritisiert all jene, denen das Schicksal ihres Leichnams nicht gleichgültig sei, und wirft ihnen vor, sie glaubten nicht wirklich, dass ein Verstorbener nichts mehr empfinden könne.³⁸ Seneca schließlich lässt den Philosophen Theodorus jenen Tyrannen als einen Tor bezeichnen, der glaubt, er werde ihn mit seiner Drohung erschrecken, ihn nach der

³⁵ Ignatius, *Ad Romanos* 4, 2 (Fischer 186): Ignatius wünscht, von den wilden Tieren vollständig aufgefressen zu werden, sie sollen ihm zum Grab werden, damit er niemandem zur Last falle. Vgl. auch *Martyrium Pionii* 21, 4 (Knopf-Krüger-Ruhbach 56).

³⁶ Platon, *Phaidon* 115c-116a.

³⁷ Cicero, *Tusculanae disputationes* 1, 102–104.

³⁸ Lucretius, *De rerum natura* 870–911.

Tötung nicht zu bestatten.³⁹ Aus der Freiheit und Überordnung der Seele über den Leib leitet Seneca schließlich in Epistula 92 an Lucilius ab, dass es für diese nach dem Tod gleichgültig sei, was mit dem Leichnam geschehe, dessen Stellenwert mit abgeschnittenen Bart- bzw. Kopfharen verglichen wird. Dies illustriert Seneca mit denkbaren und im Letzten belanglosen Möglichkeiten des Umgangs mit der Leiche, wie die Verbrennung, das Begräbnis in der Erde oder die Zerstörung durch Tiere – die Natur habe Vorsorge getroffen, dass niemand unbestattet bleibe.⁴⁰

Die frühen christlichen Märtyrer, um auf deren Haltung zur Bestattung zurückzukommen, konnten zumindest dem äußeren Anschein nach und in der Wahrnehmung ihrer gebildeten Zeitgenossen in diese philosophische Tradition eingeordnet werden.⁴¹ Ob und auf welche Weise sich die christlichen Theologen von ihr beeinflussen ließen bzw. dies gegebenenfalls zu erkennen gaben, soll im Folgenden betrachtet werden.

4. Facetten einer theologischen Erörterung der Bestattungsfrage als Reaktion auf eine *opinio uulgata* und die damit verbundene Bestattungspraxis

Die Frage nach einem möglichen Zusammenhang zwischen der christlichen Auferstehungshoffnung und dem Schicksal des Leichnams haben die frühen Christen auch auf einer stärker reflektierenden Ebene zu lösen versucht. Ihre verstreuten Bemerkungen gewähren ausschnittshaft Einblick in eine heftig geführte Debatte, unter anderem um die Bedeutung der Unversehrtheit eines toten Körpers. Diese Diskussion wurde, wie zu zeigen ist, offensichtlich nicht nur innerhalb der christlichen Gemeinschaften, sondern auch in Auseinandersetzung mit den ebenfalls widersprüchlichen und bereits vorgestellten paganen Positionen geführt.

So gibt Tatian in seiner um 165 entstandenen *Oratio ad Graecos* dieser Thematik im Kontext seiner Belehrung über die Auferstehung des Leibes zum Zwecke des

³⁹ Seneca, De tranquillitate animi 14, 3: *nam quod ad sepulturam pertinet, o te ineptum, si putas mea interesse, supra terram an infra putrescam.*

⁴⁰ Seneca, Epistulae morales ad Lucilium 92, 33–35.

⁴¹ Zur Vertiefung dieser hier nur angedeuteten Thematik sei auf das umfassende Schrifttum Theofried Baumeisters verwiesen, aus dem exemplarisch genannt werden können: Baumeister, Theofried, Das Martyrium als Thema frühchristlicher apologetischer Literatur. In: Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial Louis Reekmans, hg. v. Mathijs Lamberigts und Peter van Deun. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 117) Leuven 1995, 323–332; ders., »Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht.« In: Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie, hg. v. Horst-Dieter Blume und Friedhelm Mann. (JAC.E 10) Münster ²1985, 58–63; ders., Die Anfänge der Theologie des Martyriums. (MBTh 45) Münster 1980, hier 134.

Gerichts Raum. Ausdrücklich spricht er von seiner Gewissheit über das Kommen-
de, das völlig unabhängig davon geschehe, ob ein Körper verbrannt, ertränkt oder
von wilden Tieren zerfleischt werde.⁴² Nicht nur Tatians philosophisches Studi-
um, sondern auch diese traditionelle Art der Aufzählung möglicher Schicksale des
Leichnams legen es nahe, Tatian in die Tradition jener vorgestellten pagan-phi-
losophischen Richtung einzuordnen, die sich gegen die Vorstellung eines Zusammen-
hangs zwischen Bestattung und Schicksal der Seele wandte. Gleichzeitig sah
sich Tatian sicher durch seine persönliche Konfrontation mit Martyrien vor allem
in Rom und den eventuell unwürdigen Umgang mit Leichen zu solchen Erklärun-
gen herausgefordert, die dann auch als Reaktion auf mögliche Befürchtungen sei-
tens der Christen zu deuten sind.

Der Autor der Schrift *De resurrectione mortuorum*, bei dem es sich wahrschein-
lich um Athenagoras handelt, setzte sich vermutlich im letzten Drittel des zweiten
Jahrhunderts explizit mit möglichen Argumenten gegen die Auferstehung aus-
einander und behandelte den konkreten Einwand, Ertrunkene, im Krieg Gefallene
oder aus anderen Gründen Nichtbestattete, die unter Umständen von Tieren auf-
gefressen worden seien, könnten ihre körperliche Unversehrtheit gewissermaßen
aus praktischen Gründen nicht wieder erhalten und deshalb nicht von den Toten
auferstehen. Ein solches naturalistisches Auferstehungsverständnis kontrastiert er
mit der Allmacht Gottes und entwickelt damit einen anderen Zugang zu dieser
Problematik: Wer Körper aus dem Nichts erschaffe, der könne sie auch trotz einer
völligen Zerstörung im Sinne einer Dekomposition wieder zum Leben erwe-
cken.⁴³ Jedes andere Denken von Gott werde, so der Verfasser, der Macht und
Weisheit des Schöpfers in keiner Weise gerecht.⁴⁴

Wie stark eine solche, von materiell-physikalischen Vorstellungen geprägte
Sicht der Auferstehung tatsächlich vor allem das pagane Denken bestimmte, be-
weisen noch die von Porphyrius gegen die Christen vorgetragenen Vorwürfe, die
in dieselbe Richtung zielten: Die Behauptung einer möglichen Auferstehung der
Toten sei unter anderem deshalb abwegig, weil deren Körper unter Umständen
völlig zerstört seien. Eine Zusammensetzung des ursprünglichen Körpers als in
Porphyrius' Augen notwendige Voraussetzung für die Auferstehung sei schon auf-
grund dieser Umstände nicht mehr möglich.⁴⁵

Mit vergleichbaren Anfragen wie der Verfasser von *De resurrectione mortuorum*
setzte sich kurz vor der Mitte des dritten Jahrhunderts auch Origenes auseinander,
bezeichnenderweise wiederum unter Bezugnahme auf einen paganen Kritiker,
Celsus, der sich mit einer ähnlichen Frage wie schon Paulus beschäftigte: »Wie wer-

⁴² Tatianus, Oratio ad Graecos 6 (Whittaker 10–12).

⁴³ Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 3 (SC 379, 224–226 Pouderon). Die philoso-
phische Argumentation kann in diesem Rahmen nicht weiter verfolgt werden.

⁴⁴ Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 4f. (SC 379, 226–232 Pouderon).

⁴⁵ Porphyrius, Fragmentum 94 (Harnack 101 f.). Beispielhaft werden Ertrunkene, von Tie-
ren Gefressene oder Verbrannte angeführt.

den die Toten auferweckt, was für einen Leib werden sie haben?»⁴⁶ Dabei gelange Celsus, so Origenes, zu der irrigen Vorstellung, die er zudem fälschlicherweise für die christliche halte, die Verstorbenen würden gewissermaßen im identischen Körper wiedererweckt.⁴⁷ Der Theologe widerlegt diese Annahme, ohne dies hier weiter illustrieren zu können, vor allem unter Bezugnahme auf biblische Aussagen.

In seinen Ausführungen über die Auferstehung und die menschliche Seele vergleicht Origenes an anderer Stelle und nun in deutlicher Abhebung von bereits bekannten Äußerungen den menschlichen Leib mit einem wertvollen Behältnis, einer irdischen Wohnstätte, die der Vergänglichkeit unterworfen sei. Inhaltlich ähnlich wie in *De resurrectione mortuorum* betont er die Allmacht Gottes, die sich auch darin erweise, aus vollkommen Zerstörtem etwas »rekonstruieren« zu können bzw. der Seele ewiges Leben zu gewähren. Origenes rekurriert in diesem Zusammenhang auf ein von Celsus ins Spiel gebrachtes Zitat des vorsokratischen Philosophen Heraklit, die Körper sollten eher noch als Mist weggeworfen werden⁴⁸, und hält dagegen: Zwar nicht aus prinzipiellen Erwägungen, wohl aber aus Respekt vor dem Leib als temporärem Aufenthaltsort der Seele gebiete es der Anstand, einen Leichnam würdig zu bestatten, insbesondere dann, wenn es sich um eine wertvolle Seele handele⁴⁹. Diese pietätvolle Haltung entspreche den Traditionen der zivilisierten Völker, die die Seele auf diese Weise weder beleidigen noch den menschlichen Körper wie einen Tierkadaver behandeln wollten. Auch an anderer Stelle thematisiert Origenes den respektvollen Umgang mit einem menschlichen Leichnam im Unterschied zu dem eines Tieres. Der Leiche sei ein würdevolles Begräbnis entsprechend der überkommenen Traditionen deshalb geschuldet, weil sie die *ψυχή λογική* beherbergt habe.⁵⁰ Auch wenn Origenes in diesen Passagen keinen Bezug zu der bereits vorgestellten allgemeinen Bestattungsfürsorge der Christen herstellt, benennt er hier erstmalig ein überzeugendes christliches Motiv, das sich von der philosophisch begründeten Geringschätzung des Körpers abhebt, ohne zugleich die genannten volkstümlichen Anschauungen zu bedienen.

Einen weiteren Gesichtspunkt dieses Fragenkomplexes präsentiert schließlich Minucius Felix in seinem vermutlich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts verfassten Dialog *Octavius*. In diesem Fall ist es umgekehrt der Heide Caecilius, den Minucius Felix dem Christen Octavius vorwerfen lässt, die Christen lehnten

⁴⁶ 1 Kor 15, 35.

⁴⁷ Origenes, *Contra Celsum* 5, 18 (SC 147, 56–58 Borret).

⁴⁸ Origenes, *Contra Celsum* 5, 24 (SC 147, 72–74 Borret), vgl. Heraklit, Fragmentum B 96 (Diels-Kranz I 172).

⁴⁹ Dieses Argument erklärt dann im Letzten auch, warum sich Christen in besonderer Weise für die Bestattung ihrer Mitchristen einsetzten. Vgl. weiterhin, ohne dass hier auf den Kontext eingegangen werden kann, Origenes, *Contra Celsum* 4, 59 (SC 136, 334 Borret) mit Überlegungen zu Unterschieden in der Bestattung aufgrund sittlicher Leistungen der Verstorbenen, die er in begrenzter Weise für richtig hält.

⁵⁰ Origenes, *Contra Celsum* 8, 30 (SC 150, 238–240 Borret).

deshalb die Feuerbestattung ab, weil sie ein ewiges und seliges Leben nach dem Tode erhofften, das sie in diesem Falle gefährdet sähen. Wir stoßen hier auf (unterstellte?) volkstümliche Anschauungen in christlichen Kreisen, die wiederum der Heide Caecilius zu widerlegen versucht.⁵¹ Denn er führt in bekannt gelehrter Manier aus, dass das konkrete Schicksal des Leichnams keinen Einfluss auf dessen weiteres Empfinden haben könne, unabhängig davon, ob er verbrannt, in der Erde bestattet, von Tieren zerrissen oder im Meer versenkt werde. Die Frage, ob der Verstorbene überhaupt noch etwas wahrnehmen könne, lässt er dagegen unbeantwortet: »Ist doch für den Leichnam jegliche Bestattung, falls er sie spürt, eine Pein, falls aber nicht, so ist ja eine rasche Auflösung erst recht eine Wohltat.«⁵²

Octavius' Antwort auf die Frage nach der Empfindungsfähigkeit eines Leichnams bleibt unverbindlich, insofern er beide denkbaren Möglichkeiten einräumt. Für ihn bildet die stille christliche Bestattung die unauffällige Lebensführung der Christen ab.⁵³ Eine Beziehung zum christlichen Auferstehungsglauben stellt er in diesem Kontext erstaunlicherweise nicht her, betont aber in anderem Zusammenhang die Bedeutungslosigkeit der Art der Bestattung vor und für Gott.⁵⁴ Minucius Felix legt auf diese Weise geschickt eine doppelte Beweisführung vor, indem er scheinbar vorhandene christliche Bedenken im Blick auf eine fehlende oder falsche Art der Bestattung sowohl aus heidnischem als auch aus christlichem Mund zu widerlegen versucht.

Laktanz, der hier als Letzter vorgestellt werden soll, verfolgt wiederum eine andere Intention. Er trägt der schwierigen Situation der Christen zu Beginn des vierten Jahrhunderts Rechnung, indem er sich von einer als pagan bezeichneten Einschätzung der Überflüssigkeit von Bestattungen absetzt und zugleich das lobenswerte Engagement der Christen für das Begräbnis Mittelloser hervorhebt. Ohne seine Gegner namentlich zu nennen, charakterisiert er ihre Haltung als *inopia sapientia*, der er sowohl die Anschauungen des *humanum genus* als auch die göttlichen Anweisungen zur Bestattung gegenüberstellt. Darüber hinaus deklariert Laktanz als Haltung der paganen Philosophen, was Augustinus zu einem späteren Zeitpunkt den Christen ebenfalls ans Herz legen sollte: Man wende sich nicht gegen die Bestattung an sich, sondern erkläre nur, dass im Ausnahmefall einer nicht möglichen Bestattung dies keine Nachteile für den Verstorbenen nach sich ziehe.⁵⁵ Hinsichtlich der Christen hält Laktanz aber ausdrücklich an der

⁵¹ Rush, Alfred, *Death and Burial in Christian Antiquity*. Washington 1941, 249, urteilt hier allerdings zu pauschal: »The fact is that belief in the resurrection was the principal reason why the Christians adhered to the custom of earth-burial.«

⁵² Minucius Felix, Octavius 11, 4 (Kytzler 76–78, deutsche Übersetzung 79). Vgl. auch 34, 10 (ebd. 188): Hier wird die Erdbestattung als der alte und bessere Brauch gekennzeichnet.

⁵³ Minucius Felix, Octavius 38, 4 (Kytzler 204).

⁵⁴ Minucius Felix, Octavius 34, 10 (Kytzler 188).

⁵⁵ Lactantius, *Divinae Institutiones* 6, 12, 27 f. (SC 509, 238–240 Ingremau).

Pflicht einer Bestattung fest: Selbst wenn sie *inanis* sei, *ut illi existimant* – hier bezieht er sich auf die Gegner –, sei sie wenigstens ein tugendhafter Akt.⁵⁶

Es lässt sich an dieser Stelle vorläufig resümieren: Obgleich auf der Ebene theologischer Reflexion ein Zusammenhang zwischen der Bestattung bzw. dem Schicksal eines Leichnams und der Auferstehung negiert wird, hält sich diese Überzeugung in Form einer nun auch christlichen *opinio uulgata* weiterhin. Dies lässt sich nicht nur an den bisher vorgestellten vielgestaltigen und offensichtlich notwendigen Verwerfungen der christlichen Autoren illustrieren, sondern vor allem auch anhand der Bestattungspraxis, dem literarisch und archäologisch greifbaren Wunsch nach einem Begräbnis *ad sanctos*⁵⁷: Deutlicher könnte die Grundannahme des Nutzens eines Bestattungsortes kaum zum Ausdruck gebracht werden. Gelegentlich stößt man daneben auf eindeutige literarische Hinweise zum Stellenwert eines unversehrten Leichnams. Hier sei noch einmal Laktanz angeführt, der die Bedeutung des *corpus integrum* Jesu hervorhebt, wenn er seinen Adressaten die Tatsache erklärt, warum Gott seinen Sohn ausgerechnet den schmachvollen Kreuzestod und nicht eine ehrenvollere Hinrichtungsart habe erleiden lassen. Dies sei für die Auferstehung nach drei Tagen notwendig gewesen.⁵⁸ Aus demselben Grund seien auch seine Knochen nicht gebrochen worden, damit der Körper nicht unfähig werde aufzuerstehen: *Quae omnia idcirco facta sunt ne laesum ac deminutum corpus ad resurgendum inhabile redderetur*.⁵⁹

5. Die Position des Augustinus

Augustinus hatte mehrfach Anlass, um sich in seiner Schrift *De cura pro mortuis gerenda* mit der Frage nach dem Nutzen der Bestattung von Christen auseinanderzusetzen.

⁵⁶ Lactantius, *Divinae Institutiones* 6, 12, 29 (SC 509, 240 Ingremau). Ähnlich argumentiert im Kontext der Ablehnung der Verbrennung von Leichen schon Tertullianus, *De anima* 51, 4 (Waszink 69): Die Christen lehnten diese ab, nicht weil sie einen verbleibenden Rest der Seele schonen wollten, sondern aus Respekt vor dem menschlichen Körper, der nicht gänzlich vernichtet werden sollte.

⁵⁷ Vgl. zur afrikanischen Tradition z. B. Saxer, Victor, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*. (Théologie historique 55) Paris 1980. Eine umfassende Einführung in die Thematik bei Duval, Yvette, *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation »ad sanctos« dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au VIIe siècle*. (Études Augustiniennes) Paris 1988; dazu Volp, Ulrich, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*. (Supplements to Vigiliae Christianae 65) Leiden/ Boston 2002, 119–123; Baumeister, Theofried, *Art. Heiligenverehrung I*. In: *RAC* 14 (1988) 96–150, hier 131–135; Janssens, Jos, *Vita e morte del Cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*. (AnGr 223) Rom 1981, 231–329.

⁵⁸ Lactantius, *Divinae Institutiones* 4, 26, 29–31 (SC 377, 216–218 Monat).

⁵⁹ Lactantius, *Divinae Institutiones* 4, 26, 33 (SC 377, 218 Monat).

derzusetzen. So war er erstens mit der von vielen, auch prominenten Christen praktizierten Bestattungspraxis *ad sanctos* konfrontiert⁶⁰, zweitens mit der historischen und zugleich auch aktuellen Problematik, dass ermordete Christen aus unterschiedlichen Gründen nicht bestattet wurden, drittens schließlich mit dem Phänomen, dass Christen vermutlich seines Umfeldes von Erscheinungen unterschiedlicher Art berichteten, in denen verstorbene Nichtbestattete Lebenden ihren Liegeplatz anzeigten und sie zur Bestattung aufforderten⁶¹.

Wäre Augustinus als Bischof nicht auch mit pastoralen Fragen konfrontiert worden, so wäre seine Antwort auf die Frage nach einem Zusammenhang zwischen der Bestattung und dem weiteren Schicksal der Seele vermutlich denkbar knapp und ablehnend ausgefallen. Dies lässt sich seiner zusammenfassenden Einschätzung entnehmen: *quia hoc sine ulla dubitatione falsissimum est*.⁶² Nun gestaltet er seine Replik auf die Anfrage des Paulinus differenzierter. Vor allem liegt ihm an der Widerlegung der Auffassung, dass nichtbestatteten Christen ein Nachteil entstehe, die sich im Übrigen ebenso aus paganen bzw. christlichen volkstümlichen Vorstellungen als auch aus einem einfachen Umkehrschluss der *ad sanctos*-Propaganda herleiten konnte.

Bereits Jahre zuvor vertrat Augustinus bei der Abfassung seiner Schrift *De civitate Dei* nach der Eroberung Roms 410 eine Position, von der er so überzeugt war, dass er sie in *De cura pro mortuis gerenda* noch einmal zitierend wiederholte.⁶³ Weder sei der pagane Vorwurf berechtigt, Christus habe seine Anhänger im Stich gelassen, noch spreche die Tatsache, dass viele Ermordete nicht begraben werden konnten, gegen deren Aufnahme bei ihm oder sei als Versäumnis bzw. Schuld der Überlebenden zu bewerten.⁶⁴ Unter Rekurs auf die Verheißung Jesu, seinen Anhängern werde trotz aller Anfeindungen kein Haar gekrümmt werden⁶⁵, und die Zusage, man könne zwar den Leib, nicht aber die Seele eines Christen töten⁶⁶, führte Augustinus schon in Buch 1 von *De civitate Dei* die offensichtlich vorhandene Sorge seiner Zeitgenossen *ad absurdum*, die fehlende Bestattung gefährde

⁶⁰ Zu nennen sind beispielsweise Ambrosius von Mailand oder Paulinus von Nola.

⁶¹ Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 12 (CSEL 41, 639–641 Zycha). Zur Einordnung dieses Phänomens in eine verbreitete antike Tradition vgl. z. B. Schlachter/ Arbesmann 50 f. Augustin selbst zitiert als Beleg wiederum Vergil, vgl. Anm. 5. Seine Haltung zu solchen Erscheinungen, die er im Folgenden entfaltet, kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden.

⁶² Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 11 (CSEL 41, 639 Zycha).

⁶³ Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 3 (CSEL 41, 624–625 Zycha). Kapitel 4 und weite Teile von Kapitel 5 (ebd. 625–629) entsprechen *De civitate Dei* 1, 12 f. (CCL 47, 13–15 Dombart/ Kalb). Ähnlich verfährt er im Übrigen in seiner Schrift *De octo Dulcitii quaestionibus* 2, 2 f. (CCL 44A, 271–273 Mutzenbecher), in der er wiederum aus *De cura pro mortuis gerenda* 1 f. zitiert, vgl. dazu Beyenka, Mary, *Consolation in Saint Augustine*. (Patristic Studies 83) Washington 1950, 71 f.

⁶⁴ Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 5 (CSEL 41, 627–629 Zycha).

⁶⁵ Lk 21, 18.

⁶⁶ Mt 10, 28.

die Auferstehung⁶⁷. Selbst die Klage des Psalmisten über ein nicht vorhandenes Grab zeuge nur von der Grausamkeit der Täter.⁶⁸ Jegliche *cura mortuorum*, so argumentiert der Bischof nun pastoral, sei vor allem den trauernden Hinterbliebenen ein Trost – ein Argument, das Augustinus in leicht modifizierter Form auch bei der Beurteilung der Bestattung *ad sanctos* gebrauchte. Zugleich erinnert er die Heiden an ihre eigene philosophische Tradition, auf ein Begräbnis vor allem in Zeiten kriegesischer Auseinandersetzungen keinen Wert zu legen, und zitiert als deren Sprachrohr Lukan: *caelo tegitur, qui non habet urnam*.⁶⁹ Dass Augustinus allerdings auch die gegenteilige Beurteilung eines fehlenden Begräbnisses bekannt ist, zeigt sein eingangs erwähntes Vergilzitat, das er den aus dem Gottesstaat zitierten Passagen vorangestellt und von dem er sich ausdrücklich distanziert hat.

In ähnlicher Weise vermittelnd wie vor ihm bereits Origenes und Laktanz, hebt Augustinus zugleich den tieferen Sinn einer würdigen Bestattung als Ausdruck der Wertschätzung des Körpers in seiner Funktion als Werkzeug und Gefäß des Geistes hervor.⁷⁰ Zugleich kennzeichnet er das Begräbnis als Fortführung einer biblisch bezeugten Praxis, für die er in deutlicher Abhebung von den bereits vorgestellten christlichen Autoren nun ausdrücklich die Patriarchen, Tobit, die Salbung Jesu in Betanien und die Grablegung Jesu anführt.⁷¹ Augustinus qualifiziert in dieser Tradition die Sorge um die Toten als Ausdruck von Wohltätigkeit⁷², die auf eine Belohnung hoffen lasse⁷³. Vor allem hier wird sein Bestreben deutlich erkennbar, die von ihm aufgeworfenen Fragen alleine mit Hilfe der Heiligen Schrift zu beantworten⁷⁴, auch wenn er die passende philosophische Tradition kannte, auf die sich vor allem die frühen Theologen noch gerne und ausgiebig gestützt hatten.

Wenn sich der Bischof im Folgenden mit der Bestattung *ad sanctos* beschäftigt – was in diesem Kontext nur angedeutet werden kann –, dann kennzeichnet er sie als Ausdruck feinen menschlichen Empfindens⁷⁵ und als Möglichkeit des Trostes

⁶⁷ Als lobenswerte Vertreterin einer solchen Haltung stellte Augustin bereits Jahre zuvor seine Mutter Monnica vor, die nach dem Zeugnis der *Confessiones* 9, 11, 27 f. (CCL 27, 148–149 Verheijen) keinen Wert auf die Bestattung in der Heimat legte, wenn man für sie am Altar des Herrn bete. Sie habe sich nicht davor gefürchtet, von Gott am Tag des Jüngsten Gerichts nicht gefunden zu werden.

⁶⁸ Ps 79, 2 f.

⁶⁹ Lucanus, *Bellum civile* 7, 819, vgl. Augustinus, *De civitate Dei* 1, 12 (CCL 47, 14 Dombart/Kalb).

⁷⁰ Ähnlich wie Origenes betont auch Augustinus den Vorrang der Bestattung von Gläubigen und Gerechten: *De civitate Dei* 1, 13 (CCL 47, 14 Dombart/Kalb).

⁷¹ Vgl. z. B. auch Augustinus, *Sermo* 172, 3 (PL 38, 937).

⁷² Vgl. auch Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 11 (CSEL 41, 638 f. Zycha).

⁷³ Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 5 (CSEL 41, hier 628 Zycha). Weiterführend Klöckener, Martin, *Cura mortuorum*. In: AugL 2 (1996–2002) 175–182.

⁷⁴ Dennoch rekurriert Augustinus nicht auf eine weitere einschlägige Stelle Mt 8, 21 f.

⁷⁵ Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 6 (CSEL 41, 629 Zycha).

für die Angehörigen. Einen wirklichen Nutzen könne der Verstorbene allerdings nur insofern ziehen, als sich das private und kirchliche Fürbittgebet an einem solchen Ort intensiver gestalte. Von der Wirkung der Gebete für die Verstorbenen profitierten in gleicher Weise die nichtbestatteten Christen, wie Augustinus ausdrücklich anschließt.⁷⁶ Zudem entscheide letztendlich nur die persönliche Lebensführung des Verstorbenen über dessen weiteres Schicksal.⁷⁷ Mehrfach beruft er sich außerdem auf das Beispiel der Märtyrer von Lyon und Vienne, deren vollständige körperliche Vernichtung Gott bewusst zugelassen habe, um die Wahrheit der Nichtnotwendigkeit einer Bestattung zu illustrieren: die *christiana defunctorum felicitas* werde dadurch in keiner Weise beeinträchtigt.⁷⁸

Um seine Haltung zu bekräftigen, unterlässt es Augustinus darüber hinaus nicht, ein scheinbar widersprechendes alttestamentliches Beispiel zu analysieren, die Erzählung vom ungehorsamen Gottesmann, über den der Herr die Strafe einer fehlenden Bestattung im Grab der Väter verhängte.⁷⁹ Dies sei jedoch nicht als Beleg für die Notwendigkeit des Begräbnisses heranzuziehen, sondern nur mit einer zeitlichen Strafe vergleichbar, die den allgemein-menschlichen Wunsch nach Bestattung als Ausdruck der Liebe zum eigenen Fleisch treffe. *Post mortem* habe sie sich allerdings als bedeutungslos erwiesen.⁸⁰

Wiederum unter Bezugnahme auf das Alte Testament kennzeichnet Augustinus die Bestattungsfürsorge daher zusammenfassend als Ausdruck einer *compassio misera*⁸¹ und eines *humanitatis officium secundum affectum*⁸². Sie spiegele zugleich das menschliche und deshalb nach Möglichkeit zu respektierende Bedürfnis, selbst einmal bestattet zu werden.⁸³ Nur deshalb sei ein nicht gewährtes Begräbnis als *culpanda inreligiositas* zu verurteilen⁸⁴, und nicht, weil sie ein *praesidium salutis*⁸⁵

⁷⁶ Augustinus, De cura pro mortuis gerenda 6 (CSEL 41, 631 Zycha). Zum Gebetsgedächtnis der getauften Verstorbenen vgl. auch Augustinus, Sermo Dolbeau 7, 4 (Dolbeau 303). Weiterführend Kotila, Heikki, Memoria mortuorum. Commemoration of the departed in Augustine. (Studia Ephemeridis Augustinianum 38) Rom 1992.

⁷⁷ Die genannten Argumente nochmals wiederholend Augustinus, De cura pro mortuis gerenda 22 (CSEL 41, 658 f. Zycha).

⁷⁸ Augustinus, De cura pro mortuis gerenda 8 (CSEL 41, 633 f. Zycha), auch 10 (ebd. 636–638).

⁷⁹ 1 Kön 13.

⁸⁰ Augustinus, De cura pro mortuis gerenda 9 (CSEL 41, 634–636 Zycha).

⁸¹ Augustinus, De cura pro mortuis gerenda 11 (CSEL 41, 638 Zycha). Augustinus bezieht sich dabei auf 2 Sam 2, 5: David erbittet den Segen für diejenigen, die Saul begraben haben.

⁸² Augustinus, De cura pro mortuis gerenda 22 (CSEL 41, 658 Zycha).

⁸³ Zur Illustration dieser Haltung, die im Letzten der Eigenliebe entspringe, recurriert er mehrmals auf Eph 5, 29: »Keiner hat je seinen eigenen Leib gehasst, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche.«

⁸⁴ Vgl. nochmals Augustinus, De cura pro mortuis gerenda 12 (CSEL 41, 639–641 Zycha, hier 640).

⁸⁵ Augustinus, De cura pro mortuis gerenda 22 (CSEL 41, 658 Zycha).

sei. Diesen Gedankengang präsentiert er auch im Sermo Dolbeau 7, 1: *Nam mortuorum merita adtenduntur, non in locis corporum, sed in adfectibus animarum.*⁸⁶

Auf einen nur scheinbaren Widerspruch innerhalb der augustinischen Argumentation sei abschließend verwiesen. Denn obwohl Augustinus einerseits die Bedeutungslosigkeit der Bestattung (*ad sanctos*) proklamiert, legt er andererseits großen Wert darauf, dass Ungetaufte nicht zusammen mit Getauften bestattet werden sollen.⁸⁷ Diese Forderung begründet er aber nicht mit gewissermaßen automatisch eintretenden negativen Konsequenzen für die bestatteten Christen, sondern ausschließlich theologisch mit der Feier der Eucharistie an christlichen Grabstätten.⁸⁸ Dass es sich bei diesem Anliegen des afrikanischen Bischofs allerdings mehr um eine Forderung als um die Beschreibung einer etablierten Praxis handelte, bezeugen vor allem die archäologischen Quellen aus weiten Bereichen des Römischen Reiches.⁸⁹

6. Resümee

Mit der Realität des Todes konfrontiert, haben sich viele antike Menschen mit der Frage nach dem Stellenwert der Bestattung beschäftigt und sind dabei zu den hier vorgestellten unterschiedlichen Antworten gelangt. Während ein weitgehender Konsens in der Beurteilung eines Begräbnisses als Akt der Humanität und Pflicht

⁸⁶ Augustinus, Sermo Dolbeau 7, 1 (Dolbeau 302).

⁸⁷ Augustinus, Sermo Dolbeau 7 (Dolbeau 302 f.): Der Bischof verwehrt einer maßgebenden christlichen Familie den Wunsch, den verstorbenen Sohn, der sich noch im Katechumenenstand befand, an einer christlichen Begräbnisstätte zu begraben. Auch andere Quellen bezeugen die Ablehnung einer gemeinsamen Bestattung von Heiden und Christen. Dazu z. B. Brandenburg, Hugo, Coemeterium. Der Wandel des Bestattungswesens als Zeichen des Kulturumbruchs der Spätantike. In: Laverna 5 (1994) 206–232, hier 222. Strittig ist die Deutung von Tertullianus, De idololatria 14, 5 (Supplements to Vigiliae Christianae 1, 50 Waszink/ van Winden): *Licet convivere cum ethnicis, commori non licet*. Vgl. auch Cyprianus, Epistula 67, 6 (CSEL 3, 2, 740 f. Hartel) mit der scharfen Kritik an einem Bischof, der seine Söhne bei Nichtchristen bestatten ließ. Vgl. dazu z. B. Kötting 386.

Zu Augustins ablehnender Haltung gegenüber den traditionellen Totenmählern vgl. z. B. Klöckner, Martin, Art. Festa sanctorum et martyrum. In: AugL 2 (1996–2002) 1281–1305, hier 1286 f.

⁸⁸ Vgl. dazu Klöckner, Martin, Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (Sermones Dolbeau) für die liturgiegeschichtliche Forschung. In: Augustin prédicateur (395–411). Actes du Colloque International de Chantilly (5–7 septembre 1996), hg. v. Goulven Mader. (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 159) Paris 1998, 129–170, hier 161–163.

⁸⁹ Vgl. Volp 106 f. Zur nicht ausgrenzenden Bestattungspraxis der Juden vgl. z. B. Samellas, Antigone, Death in the Eastern Mediterranean (50–600 A.D.). The Christianization of the East: An Interpretation. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 12) Tübingen 2002, 247 f.

vor allem der Familie zu konstatieren ist⁹⁰, stößt man im Ausnahmefall einer nicht möglichen Bestattung auf zirkulierende Vorstellungen, dies schade der verstorbenen Person bzw. ihrer Seele. Eine solche Einschätzung scheint so verbreitet gewesen zu sein, dass sich einige Philosophen zu einer kritischen Auseinandersetzung mit ihr herausgefordert sahen.

Die christlichen Positionen zur Notwendigkeit eines Begräbnisses werden von diesen gegensätzlichen Haltungen beeinflusst.⁹¹ In der Regel praktiziert und definiert man die Bestattung vor allem als Ausdruck christlicher Menschlichkeit und Nächstenliebe, die seit Origenes zunehmend biblisch und zugleich mit der Wertschätzung des menschlichen Leibes begründet wird. War ein Begräbnis vor allem der Märtyrer nicht möglich, verwies man in der Tradition der paganen Philosophen zugleich auf die Bedeutungslosigkeit dieser Tatsache, häufig im Kontext einer sich allmählich entfaltenden christlichen Auferstehungslehre.

Die von Augustinus so vehement geübte Kritik entzündet sich nun keineswegs an der Praxis der von ihm hochgeschätzten Bestattungsfürsorge, sondern an den damit weiterhin verknüpften Vorstellungen von einer Beeinflussung des Schicksals der Verstorbenen. Dies ist für ihn die *opinio uulgata*, der »Volks Glaube«, die solchen Handlungen zugrundeliegende »Theorie« bzw. »Theologie« sowohl paganer als auch christlicher Kreise, die er bei seinen christlichen Adressaten zu korrigieren versucht: *absit hoc a fide christiana*.⁹²

Diesen »Kampf« führte Augustinus allerdings nicht alleine, selbst wenn seine Schrift *De cura pro mortuis gerenda* innerhalb der antiken Literatur einen einzigartigen Stellenwert einnimmt. Denn auch die dargestellten Äußerungen früherer christlicher Theologen und die Berichte einzelner Martyrien sind in diesen Kontext einzuordnen. Sie sollten ebenfalls als Reaktion auf populäre Anschauungen sowohl christlicher als auch heidnischer Kreise verstanden werden, die kaum explizit literarisch greifbar sind, sich aber deutlich in der Praxis des paganen und christlichen Totenkults niederschlugen.⁹³

⁹⁰ Vgl. auch Zenger 141: »Begräbnis und Dienst an den Toten werden nicht als kultische Vollzüge der offiziellen JHWH-Religion begriffen und durchgeführt, sondern gehören im alttestamentlichen Israel, soweit dies die Texte bezeugen, in den Bereich des familiären Brauchtums.«

⁹¹ Interessanterweise hat auch die staatliche Gesetzgebung in christlicher Zeit die Durchführung von Bestattungen auf verschiedene Weise und zunehmend gefördert, dazu Klingenberg 631–634.

⁹² Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 11 (CSEL 41, 638 Zycha).

⁹³ Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang vor allem auf das antike Totenmahl und seine umstrittenen christlichen Rezeptionsformen oder auf Anweisungen zur Aufrechterhaltung der Grabesruhe und damit verbundenen paganen und christlichen Fluchformeln, dazu z. B. Gessel, Wilhelm, Bestattung und Todesverständnis in der Alten Kirche. Ein Überblick. In: *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I*, hg. v. Hansjakob Becker u. a. (Pietas Liturgica 3) St. Ottilien 1987, 535–568; Duval 30–47; allgemeiner Volp 156–239.