

Memento Mori

Sterben und Begraben in einem ruralen Grenzgebiet

Sterven en begraven in een rurale grensregio

Bart Ramakers (ed.)

Nederlands Agronomisch Historisch Instituut

Groningen/Wageningen 2018

Historia Agriculturae 48
Uitgegeven door / Published by
Nederlands Agronomisch Historisch Instituut (NAHI)
Oude Kijk in 't Jatstraat 26, 9712 EK Groningen
Hollandseweg 1, 6706 KN Wageningen

Internet: <https://www.rug.nl/research/nederlands-agronomisch-historisch-instituut/>

E-mail: nahi@rug.nl

ISBN 978-94-034-1427-0

© 2018 Nederlands Agronomisch Historisch Instituut

Deze uitgave werd mede financieel mogelijk gemaakt door:
Stichting NAHI
Stichting Nicolaas Muleriusfonds

Niets in deze uitgave mag worden veelevoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, of op enige andere manier zonder voorafgaande toestemming van de uitgever.

No part of this book may be stored in a computerized system or reproduced in any form, by print, photo print, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

Omslagontwerp: Frank de Wit
Boekverzorging en opmaak: Hanneke de Vries
Redactie: Maarten Duijvendak, Piet van Cruyningen en Erwin H. Karel
Druk: Scholma Print & Media, Bedum
Foto's omslag: Fotoarchief Regnerus Steensma en Auszug aus dem Lageplan des alten reformierten Friedhofs 1778 (Archiv der reformierten Gemeinde Leer)

Inhaltsverzeichnis / Inhoudsopgave

Vorwort / Voorwoord <i>Bart Ramakers</i>	1
Erinnerungskultur / Herinneringscultuur	
Fama post mortem. Herinnerd worden in een grensgebied <i>Maarten Duijvendak</i>	7
Vöör de Dood is geen Kruut wussen. Zu Bräuchen in Ostfriesland bei Tod und Begräbnis <i>Nina Hennig</i>	19
Erinnerungen an die Grippe-Opfer aus Veendam. Die große Grippe-Epidemie von 1918 im Norden der Niederlande <i>Alex Holthuis, Karen de Vries & Maarten Duijvendak</i>	33
„Und im Bette todt gefunden“. Quellen zu Sterben und Begraben im Niedersächsischen Landesarchiv – Standort Aurich <i>Michael Hermann</i>	47
Friedhöfe und Grabsteine / Begraafplaatsen en grafstenen	
Mittelalterliche Priestergrabplatten in Ostfriesland und im Groningerland <i>Justin E.A. Kroesen</i>	65
Der alte reformierte Friedhof in Leer <i>Heiko Suhr</i>	79
Memento mori – Von der Suche nach Gemeinsamkeiten in der Bestattungskultur bis zu einer Grabsteindatenbank <i>Sonja König & Paula Schiefer</i>	107

Grabsteinpoesie / Grafpoëzie

- Forschungen an beschriebenen Grabsteinen im Norden der Niederlande (1760-1960) 117
Gert van Klinken
- Het Groninger grafgedicht. Een karakterisering van het genre 129
Jaap Matthijs Jansen
- De wormenverzen op Groninger grafstenen 145
Tineke Looijenga

Trost / Troost

- Tod, Trauer und Trost in der christlichen Glaubenslehre 159
Gerard C. den Hertog
- Der Trost des Evangeliums angesichts des Todes. Biblisch-theologische Perspektiven 173
Hans-Christian Kammler
- Trost durch Argumente. Reflexionen über die Eigenheit christlichen Trostes 195
Christoph Jedan

Die Künste / De Kunsten

- Sehen und glauben. Über die Anziehungskraft des Bildes im Christentum 213
Kees van der Ploeg
- Sterben und Tod im Spiegel frühneuzeitlicher Gelegenheitsschriften in Nordwestdeutschland 247
Matthias Bollmeyer
- Das Requiem und die beiden Weltkriege. Tod – Erinnerung – Trost – Musik 277
Martin J. M. Hoondert
- “O krancke troost”. Poëzie en rouw in de Nederlandse letterkunde 291
Gillis Dorleijn

Vorwort

Bart Ramakers

Diese Aufsatzsammlung geht aus den Aktivitäten eines grenzüberschreitenden Kooperationsprojektes von Kultur- und Wissenschaftseinrichtungen hervor, das sich zwischen 2010 und 2014 mit dem Wissenstransfer rund um das Thema Sterben und Bestattung in den nördlichen Niederlanden und Nordwestdeutschland, zunächst unter dem Titel *Memento Mori*, später unter dem Namen *Lebendiges Kulturerbe / Levend Erfgoed* beschäftigte. Ermöglicht wurde die Zusammenarbeit durch eine finanzielle Unterstützung aus dem Förderinstrument 'Netz(z)werk' im Rahmen des europäischen INTERREG-Programms, das die Zusammenarbeit zwischen Bewohnern des deutsch-niederländischen Grenzgebiets fördern soll und das für das nördliche Grenzgebiet von der Ems Dollart Region (EDR) koordiniert wird.

Das berühmte ‚Memento mori‘ (‚Gedenke zu Sterben‘) ist eine passende Überschrift für ein Projekt, das sich mit dem Themenkomplex Sterben und Begraben in der Region beiderseits der nördlichen deutsch-niederländischen Grenze beschäftigt. Den Kern der Partnerschaft bildeten Mitarbeiter der Universität Groningen, der Ostfriesischen Landschaft und des Museumhuis (später Stichting Erfgoedpartners) Groningen. Von Anfang an haben sich auch verschiedene Museen, Archive, Bibliotheken und andere Kulturerbeeinrichtungen aus der Grenzregion an der Initiative beteiligt. Die Zielsetzung des Projektes war die Inventarisierung von Übereinstimmungen und Unterschieden in der Ems Dollart Region hinsichtlich der Sterbe- und Begräbniskultur, wie der Umgang mit dem Ende des Lebens sich in der kulturellen, sozialen und religiösen Unterschiedlichkeit dieses Gebietes historisch entwickelt hat, und die Planung weiterer Untersuchung und Verwertung. Die Pläne zielten darauf, den Zugang zur Kultur um das Sterben und Bestatten zu verbessern und ein Instrumentarium zu entwickeln, mit dem das Bestattungserbe in dem Gebiet besser verwaltet werden kann.

Die Partnerschaft hat ihren Zielen in vier Hauptbereichen Form gegeben. Zuerst durch die Organisation einer Reihe von Kolloquien und Vortragstagen zu verschiedenen Aspekten des Themas Tod und Bestattung, insbesondere zu seiner historischen und aktuellen Ausprägung in der nördlichen Grenzregion. Dabei handelte es sich stets um öffentliche Veranstaltungen mit dem Ziel, (teilweise wissenschaftliche) Erkenntnisse und Ideen einem breiten Publikum zugänglich zu machen. Zu diesem Zweck organisierte einer der Projektpartner, das

Schloßmuseum Jever, die Ausstellung 'Der Tod. Sepulkralkultur in Friesland vom Mittelalter bis zur Neuzeit'. Zweitens, durch die Entwicklung und Ausarbeitung von Ideen für das digitale Inventar von Friedhöfen und Begräbnisstätten, mit dem Ziel, Eigentümern und Verwaltern ein Instrument zur Verfügung zu stellen, das die Verwaltung und Erhaltung von Gräbern und Friedhöfen verbessert. Eine zuverlässige Datenbank ermöglicht es auch, auf beiden Seiten der Grenze vergleichende wissenschaftliche Untersuchungen zur Grabkultur durchzuführen. Drittens hat die Arbeitsgemeinschaft mit der grenzüberschreitenden Bestandsaufnahme und Beschreibung der materiellen Bestattungskultur der Regionalmuseen in Groningen und Ostfriesland begonnen. Schließlich haben die genannten Aktivitäten gemeinsam dazu beigetragen etwas, was man eine Wissensplattform nennen könnte, aufzubauen, die Expertise, Produkte und Aktivitäten für die Einwohner des EDR Gebietes zur Verfügung stellt. Die teilnehmenden Organisationen arbeiten derzeit in neuen, teilweise grenzüberschreitenden Konstellationen daran, das Wissen über die Kultur des Sterbens und Bestattens in der Ems Dollart Region zu erweitern und Instrumente und Dienstleistungen zu entwickeln, dieses Wissen weitzugeben und für die Zukunft zu sichern.

Die Beiträge dieser Publikation beleuchten die Kultur des Sterbens und Begrabens aus verschiedenen Perspektiven: historisch (kulturhistorisch, sozialhistorisch, kunsthistorisch, kirchenhistorisch, literaturhistorisch), aber auch theologisch. Der Fokus liegt dabei an erster Stelle auf der Bestattungskultur in Groningen und Ostfriesland. Den Kern des Bandes bilden die im Laufe der Jahre im Rahmen mehrerer Kolloquien und Vortragstagen gehaltenen Vorträge. Das betrifft die Tagung ‚Memento Mori‘ am 31. März und 1. April 2011 in der Evenburg in Loga bei Leer (die Aufsätze von Matthias Bollmeyer, Maarten Duijvendak, Michael Hermann, Gert van Klinken und Justin E.A. Kroesen), die Tagung ‚Bestattungen und Friedhöfe in der Ems Dollart Region‘ am 11. Oktober 2012 in der Johannes a Lasco Bibliothek in Emden (der Aufsatz von Sonja König und Paula Schiefer), die Tagung ‚Tod, Trauer, Trost in biblischer Perspektive‘ am 26. September 2013, wiederum in der Johannes a Lasco Bibliothek (die Aufsätze von Gerard C. den Hertog, Christoph Jedan und Hans-Christian Kammler) und die Tagung ‚Dood, rouw en troost in cultureel perspectief‘ am 20. Juni 2014 im Academiegebouw der Rijksuniversiteit Groningen (die Aufsätze von Gillis Dorleijn, Martin J.M. Hoondert und Kees van der Ploeg).

Darüber hinaus wurden Beiträgen von direkt an der Kooperation zwischen der Ostfriesischen Landschaft und der Universität Groningen Beteiligten aufgenommen. Es handelt sich um die Beiträge von Nina Hennig (die Bearbeitung eines am 15. Oktober 2012 im Rahmen der gemeinsamen Veranstaltungsreihe des Staatsarchivs und der Landschaftsbibliothek der Ostfriesischen Landschaft in Aurich gehaltenen Vortrags), von Heiko Suhr, von Tineke Looijenga und von drei

Studenten der Rijksuniversiteit Groningen, Jaap Matthijs Jansen, Alex Holthuis und Karin de Vries, die als Akademie-Assistenten dem Projekt verbunden waren.

Der deutsch-niederländische Küstenraum war in der Vergangenheit - und ist es immer noch - ein überwiegend landwirtschaftliches Gebiet mit einigen mehr oder weniger großen städtischen Zentren. Nahezu alle Beiträge in diesem Band über die Bestattungskultur in dieser Region beziehen sich auf ihr ländliches Erscheinungsbild. Aus diesem Grund veröffentlicht das Nederlands Agronomisch Historisch Instituut (NAHI) diesen Band in der Reihe *Historia agriculturae*. Ermöglicht wurde die Publikation darüber hinaus durch einen Zuschuss der Nicolaas Muleriusfonds Stiftung. Ich möchte beiden Institutionen für ihre Großzügigkeit danken. Dank gebührt auch Tineke Looijenga und Heiko Suhr, die die niederländischen und deutschsprachigen Beiträge redigiert haben. Zum Schluss danke ich Paul Weßels von der Ostfrieschen Landschaft für seinen Beitrag an der Konzeption dieses Bandes.

Voorwoord

Bart Ramakers

Deze bundel met opstellen vloeit voort uit de activiteiten van een grensoverschrijdend samenwerkingsproject van culturele en wetenschappelijke instellingen dat zich tussen 2010 en 2014 heeft beziggehouden met kennisoverdracht rond sterven en begraven in Noord-Nederland en Noordwest-Duitsland, eerst onder de titel *Memento Mori*, later onder de naam *Lebendiges Kulturerbe / Levend Erfgoed*. Het samenwerkingsverband werd mogelijk door de financiële steun vanuit het subsidie-instrument ‘Net(z)werk’, een onderdeel van het Europese INTERREG-programma, dat de bedoeling heeft samenwerking tussen inwoners in het Duits-Nederlands grensgebied te bevorderen en dat voor de noordelijke grensstreek gecoördineerd wordt door de Eems-Dollard Regio (EDR).

Het beroemde gezegde ‘Memento mori’ (‘Gedenk te sterven’) is een passende titel voor een project dat zich bezighoudt met het thema sterven en begraven in het gebied aan weerszijden van het noordelijkste stukje van de Duits-Nederlandse grens. De kern van het samenwerkingsverband werd gevormd door medewerkers van de Rijksuniversiteit Groningen, de Ostfriesische Landschaft en het Museumhuis (later Stichting Erfgoedpartners) Groningen. Vanaf het begin hebben ook verschillende musea, archieven, bibliotheken en andere erfgoedinstellingen uit het grensgebied in het initiatief geparticipeerd. Het project had tot doel te komen tot een inventarisatie van de overeenkomsten en verschillen op funerair gebied in het Eems-Dollardgebied, van de manier waarop de omgang met het levenseinde zich in de culturele, sociale en religieuze verscheidenheid van dit gebied historisch ontwikkeld heeft, en het formuleren van verder onderzoek en valorisatie. De activiteiten waren beoogden de toegang tot de cultuur rond sterven en begraven te verruimen en een instrumentarium te ontwikkelen waarmee het funeraire erfgoed in het gebied beter beheerd kan worden.

Het samenwerkingsverband heeft haar doelstellingen hoofdzakelijk op vier manieren vormgegeven. In de eerste plaats door een aantal symposia en lezingendagen te organiseren over uiteenlopende aspecten van het thema sterven en begraven, in het bijzonder over de historische en actuele manifestatie daarvan in het noordelijke grensgebied. Het ging daarbij steeds om openbare bijeenkomsten die de bedoeling hadden om (deels wetenschappelijke) kennis en ideeën op een toegankelijke manier te presenteren aan een breed publiek. Met deze bedoeling organiseerde bijvoorbeeld een van de projectpartners, het

Schloßmuseum Jever, in 2012 een expositie met als titel ‘Der Tod. Sepulkralkultur in Friesland vom Mittelalter bis zur Neuzeit’. In de tweede plaats door ideeën te ontwikkelen en uit te werken voor de digitale inventarisatie van kerkhoven en begraafplaatsen, met de bedoeling eigenaars en beheerders een instrument in handen te geven waarmee het beheer en behoud van graven en grafterreinen kan worden verbeterd. Een degelijke databank maakt het bovendien mogelijk vergelijkend wetenschappelijk onderzoek te doen naar grafcultuur aan beide zijden van de grens. In de derde plaats heeft het samenwerkingsverband een begin gemaakt met de grensoverschrijdende inventarisatie en beschrijving van de materiële funeraire cultuur in het bezit van regionale musea in Groningen en Oostfriesland. Ten slotte hebben al die activiteiten samen bijgedragen aan de vorming van wat men een kennisplatform kan noemen, dat expertise, producten en activiteiten ter beschikking stelt aan bewoners van het EDR-gebied. De deelnemende organisaties werken momenteel binnen nieuwe, deels grensoverschrijdende constellaties verder aan de vergroting van de kennis van de cultuur rond sterven en begraven in de Eems-Dollard Regio en aan de ontwikkeling van instrumenten en diensten om die kennis over te dragen en voor de toekomst te borgen.

De bijdragen in deze bundel belichten de cultuur rond sterven en begraven vanuit uiteenlopend perspectief: historisch (cultuurhistorisch, sociaalhistorisch, kunsthistorisch, kerkhistorisch, literatuur-historisch), maar ook theologisch. De aandacht gaat daarbij in de eerste plaats uit naar de funeraire cultuur in Groningen en Oostfriesland. De kern van de bundel wordt gevormd door voordrachten die in de loop van de jaren in het kader van een aantal symposia en lezingendagen zijn gehouden. Het betreft het symposium ‘Memento Mori’ op 31 maart en 1 april in de Evenburg in Loga bij Leer (de opstellen van Matthias Bollmeyer, Maarten Duijvendak, Michael Hermann, Gert van Klinken en Justin E.A. Kroesen), het symposium ‘Bestattungen und Friedhöfe in der Ems-Dollart Region’ op 11 Oktober 2012 in de Johannes a Lasco Bibliothek in Emden (het opstel van Sonja König en Paul Schiefer), het symposium ‘Tod, Trauer, Trost in biblischer Perspektive’ op 26 September 2013, wederom in de Johannes a Lasco Bibliothek (de opstellen van Gerard C. den Hertog, Christoph Jedan en Hans-Christian Kammler), en het symposium ‘Dood, rouw en troost in cultureel perspectief’ op 20 Juni 2014 in het Academiegebouw van de Rijksuniversiteit Groningen (de opstellen van Gillis Dorleijn, Martin J.M. Hoondert en Kees van der Ploeg).

Verder is een aantal bijdragen opgenomen van direct betrokkenen bij het samenwerkingsverband van de Oostfriesische Landschaft en de Rijksuniversiteit Groningen. Het gaat om de bijdragen van Nina Hennig (een bewerking van een lezing gehouden op 15 Oktober 2012 in het kader van een gemeenschappelijke lezingenreeks van het Staatsarchiv en de Landschaftsbibliothek van de Oostfriesische Landschaft in Aurich), van Heiko Suhr, van Tineke Looijenga en van drie studenten van de Rijksuniversiteit Groningen, Jaap Matthijs Jansen, Alex Holthuis

und Karin de Vries, die op enig moment als Akademie-Assistenten aan het project verbonden waren.

Het Duits-Nederlandse kustgebied was in het verleden – en is nog steeds – een overwegend agrarisch gebied met daarbinnen enkele meer of minder grote stedelijke centra. Vrijwel alle bijdragen in deze bundel die gaan over de funeraire cultuur in dit gebied hebben betrekking op rurale verschijningsvormen daarvan. Dat is reden geweest voor het Nederlands Agronomisch Historisch Instituut (NAHI) deze bundel uit te geven in de reeks *Historia agriculturae*. De uitgave is verder mede mogelijk geworden door een subsidie van de Stichting Nicolaas Muleriusfonds. Beide instellingen wil ik danken voor hun ruimhartigheid. Woorden van erkentelijkheid komen verder toe aan Tineke Looijenga en Heiko Suhr, die respectievelijk de Nederlandstalige en Duitstalige bijdragen geredigeerd hebben. Ten slotte dank ik Paul Weßels van de Ostfriesche Landschaft voor zijn aandeel in de conceptie van deze bundel.

Fama post mortem

Herinnerd worden in een grensgebied

Maarten Duijvendak

Begrafnisgebruiken betreffen een geheel aan handelingen en gewoonten gericht op het nemen van afscheid van een overledene, het verwerken van het verlies en het eren en herinneren van de dode. Deze gebruiken krijgen op verschillende manieren vorm, bijvoorbeeld als afscheidsceremonieel met vaak religieuze elementen: muziek, gebeden, of niet-religieus in een afscheidsbijeenkomst met toespraken en misschien gedichten. Maar vrijwel altijd zijn er ook meer materiële expressies, zoals een grafmonument, een urn, bloemen, rouwkaarten, advertenties en andere publicaties. Deze vormen en gebruiken zijn verbonden met verschillende fasen in het rouwproces, sommigen vinden plaats bij of kort na het overlijden, anderen pas geruime tijd later. De handelingen en gewoonten staan daarbij niet volledig vast, afhankelijk van sociale positie, religieuze overtuiging, plaats en tijd bestaan er verschillen. Het levenseinde, als biologisch fenomeen, mag dan universeel en van alle tijden zijn, de dood als sociaal-cultureel evenement is context gebonden en varieert tussen tijden en culturen.

Een omvattend en vergelijkend onderzoek naar doodscultuur zal bij voorkeur gebaseerd zijn op een interdisciplinaire benadering. Het begrijpen van gebruiken en tradities, met zijn variaties van plaats en ontwikkelingen in de tijd, vereist kennis van meerdere academische velden. Inspiratie bij het onderzoek kan komen uit de dialoog tussen disciplines zoals archeologie en demografie, antropologie, culturele geografie, sociale, culturele en literaire geschiedenis. De uitwisseling van zienswijzen en kennis kan leiden tot wederzijdse beïnvloeding en hopelijk zo tot een meer uitgebreid, gelaagd en volledig beeld van de ontwikkeling van de doodscultuur. Dit artikel wil een bijdrage leveren aan die ambitie door een verkenning van de grens tussen private en publieke uitingen rond het overlijden in een specifieke regio.¹

Begrafnissen tussen privé en openbaar

Dit opstel focust op de plaats van het overlijden, de begrafenis en rouw in het regionale sociale leven. Wat waren de gebruiken rond dood en verlies en veranderden deze aan het begin van de twintigste eeuw in Noordoost Nederland?

¹ Onderdelen van dit artikel zijn gerepresenteerd op een studiedag van het Project Memento Mori: Levend erfgoed 1 november 2013 in Groningen en op de 10de European Social Science History Conference 23 april 2014 in Wenen. Ik wil graag de deelnemers daarvan bedanken voor hun vragen en opmerkingen.

Werden begrafenissen aan het begin van de twintigste eeuw hier meer intieme aangelegenheden bedoeld voor familie en goede vrienden, of waren ze publiek en bedoeld voor de wijdere sociale cirkel? Ik wil enkele voorlopige antwoorden geven op vragen als: hoe werd over een overlijden bericht of begrafenis aangekondigd, wie namen deel aan de uitvaartceremonie en wat was hun rol, en zijn er veranderingen zichtbaar gedurende de Eerste Wereldoorlog en de daarop volgende jaren?

Om tot antwoord te komen op deze vragen is een analyse gemaakt van berichten over uitvaarten en overlijdensadvertenties in verschillende kranten in de provincie Groningen. Interessant genoeg treffen wij aan het begin van de twintigste eeuw meer en meer advertenties waarin overlijdens worden bekendgemaakt en ook krantenartikelen met uitvoerige beschrijvingen van begrafenissen. Deze verslagen van begrafenissen, reportages geschreven door journalisten, vormen een genre op zichzelf en droegen mogelijk bij aan, wat in eerdere tijden zo mooi werd genoemd, een *Fama post mortem vivere facit*.

De bekende literatuur schetst een beeld dat tot in de negentiende eeuw emoties rondom het overlijden werden gedeeld met familie, vrienden en een grote groep bekenden en buurtbewoners. In de tweede helft van de negentiende eeuw trad er langzaam een verandering op. Het in het openbaar laten zien van verdriet en rouw werd als minder gepast beschouwd en emoties werden bij voorkeur beperkt tot een kleine sociale kring van naasten. Als achterliggende factor wordt gewezen op een proces van emotionalisering van menselijke relaties, het sterker benadrukken van de familiebanden waardoor de dood vooral een familieaangelegenheid werd. De middenklasse wordt gezien als de belangrijkste drager in dit sociaal-culturele proces.²

Franke en Sturkenboom stellen dat deze verandering in Nederland zichtbaar is in de inhoud van onder meer de overlijdensberichten. In een groot deel van de negentiende eeuw schreef men doodsbrieven, emotionele berichten geadresseerd aan familie, verwanten en vrienden, waarin het verdriet werd geuit. De bekenden en de buurt werden door een aanzegger op de hoogte gebracht. Handboeken voor etiquette uit de tweede helft van de negentiende eeuw ontmoedigden echter steeds meer het openlijk uiten van gevoelens. Het publiekelijk uitdrukking geven aan vreugde of verdriet werd in toenemende mate gezien als een gebrek aan manieren. Emoties moesten worden gecontroleerd en privé gehouden, met name met betrekking tot delicate zaken als dood en verdriet.³ Zo zou tussen 1870 en 1940

² Er is een hoop literatuur: Philippe Ariès, *Western Attitudes Towards Death from the Middle Ages to the Present*, Baltimore 1974; Margaret Mitchell (ed.), *Remember me. Constructing immortality. Beliefs on immortality, life and death*, London 2007; Colin Murray Parkes (ed.), *Death and bereavement across cultures*, London 1997; Michael Hvidd Jacobsen (ed.), *Deconstructing Death. Changing Cultures of Death, Dying, Bereavement and Care in the Nordic Countries*, Odense 2013; Wim Cappers, *Aan deze zijde van de dood. Funeraire componenten van seculariserende cultuurlandschappen in Nederland 1576-2010*, Amsterdam 2012.

³ Herman J. Franke, *De dood in het leven van alledag: twee eeuwen rouwadvertenties en openbare strafvol-trekkingen in Nederland*, Den Haag 1985; Dorothée Sturkenboom, 'Want ware Zielesmart is niet woordenrijk.

sterven meer een privéaangelegenheid zijn geworden. Desondanks zien we in deze periode ook de opkomst van het typische doodsbericht in de kranten – de overlijdensadvertentie. Hoe is deze paradox te begrijpen, hoe verhoudt deze nieuwe publicatiepraktijk zich tot de neiging om alles rond dood en begraven meer als privé te beschouwen?

Kranten en doodsberichten

In de laatste decennia van de negentiende eeuw in Nederland groeiden kranten tot een populair medium. De groeiende relevantie van kranten als massamedium werd gestimuleerd door twee verschillende processen. In het grootste deel van deze eeuw was de krant nogal exclusief, informeerde de hoogopgeleide liberale elite en middenklasse over de ontwikkelingen in de handel en politiek. In Nederland bleef de krant lang elitair, terwijl op veel plaatsen in Europa de rotatiepers het handmatige drukken verving en zo de prijs van dagbladen omlaag bracht. Dat was in Nederland pas later het geval. De Nederlandse regering hief belasting op papier, zodat kranten relatief duur waren. Dit bleef het geval tot 1869, toen het zegelrecht op papier werd afgeschaft. Vanaf dat jaar maakten de Nederlandse kranten een snelle ontwikkeling door: veel nieuwe kranten werden opgericht; naast lokale, regionale en landelijke bladen kwamen ook uitgaven voor verschillende kerkelijke denominaties en voor specifieke doelgroepen.

Een sterke politieke druk bevorderde dit. De kiesrechtbeweging van deze jaren leidde tot stapsgewijze uitbreiding van het stemrecht. Stemrecht in Nederland was een exclusief recht voor mannen uit de midden en hogere klasse. In de decennia na 1860 werd de kieswetgeving geregeld besproken en veranderd door het parlement, tot uiteindelijk het actieve en passieve kiesrecht voor volwassen mannen en vrouwen in 1922 een feit was. De confrontatie leidde tot een strijd om informatie en binding van de potentiële kiezers door elke politieke beweging en religieuze groep. Kranten waren een belangrijk instrument in de ideologische ‘community-building’, de in ontwikkeling zijnde verzuiling, de vorming van wat genoemd mag worden een ‘imagined community’.⁴

In dit proces veranderde de inhoud van kranten, ze ontwikkelden een nieuwe relatie met hun publiek. Het internationale en nationale politieke nieuws bleef op de hoofdpagina's, maar daar kwamen artikelen over klein en lokaal nieuws bij, ongevallen, brand, verslagen van de gemeenteraad, het theater en het concertgebouw, en geleidelijk veranderde de krant in een metgezel van het huishouden, met veel lokaal nieuws, een feuilleton, advertenties van lokale winkels,

Veranderende gevoelscodes voor nabestaanden 1750-1988, in: Albert van der Zeijden (Ed.), *Cultuurgeschiedenis van de dood*, Amsterdam 1990, pp. 84-113; Maarten Duijvendak, Elite families between private and public life. Some trends and theses, in: Anton Schuurman / Petrus Cornelis Spierenburg(eds.), *Private Domain, Public inquiry. Families and Life-styles in the Netherlands and Europe 1550 to the present*, Hilversum 1996, pp. 72-88.

⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.

de namen van recent afgestudeerde studenten en een speciale pagina voor het weekend, met rubrieken voor huisvrouwen en kinderen.⁵ De familieberichten vormden met hun emotionele boodschap daarin onmiskenbaar een belangrijk element.

Kranten waren dus niet enkel commerciële ondernemingen, de verschillende politieke en religieuze achtergronden maakten ze tot concurrenten op een gesegmenteerde markt, waar zij ook om ideologische en politieke redenen hun aandeel wensten te vergroten. Er waren verschillende kranten in Noord-Nederland, die niet aan een kerk waren gebonden. De belangrijkste waren de conservatieve *Provinciale Groninger Courant* (1814-1935) en het, later opgerichte, liberale *Nieuwsblad van het Noorden* (1888-heden). Orthodox protestantse kranten ontstonden in de regio in 1886; de *Nieuwe Provinciale Groninger Courant*, en fuseerde met een krant uit Drenthe in 1934. De Rooms-Katholieken begonnen een krant in 1880: *Ons Noorden* verscheen eerst als weekblad en vanaf 1913 gedurende 50 jaar als dagelijkse krant. Daarnaast, begon men ook kranten in kleinere delen van de provincies, lokale kranten, socialistische kranten, enz. De meeste van deze kranten documenteerden hun afzet niet, maar het *Nieuwsblad van het Noorden* werd de grootste; en vermeldde trots in 1918 dat er dagelijks 27.000 exemplaren werden gepubliceerd. Dit lijkt heel wat, in vergelijking met de 359.000 inwoners die de provincie had op dat moment. Maar deze krant werd ook verkocht in delen van de naburige provincies Friesland en Drenthe.⁶

Het plaatsen van een advertentie zoals een familiebericht kostte geld. Hoeveel, was afhankelijk van de grootte van de aankondiging. De meeste advertenties die in deze jaren werden geplaatst, pasten in één kolom, toch waren sommige significant groter dan de rest. Ze varieerden van 5 tot 34 regels. Aan het begin van de eeuw kostte een advertentie van 1-5 regels 75 cent, elke regel extra 15 cent meer. Mensen van buiten het verspreidingsgebied betaalden een hogere prijs; de eerste 5 regels voor 100 cent, extra regels 20 cent per stuk. De prijzen daalden een beetje rond 1918/1920, de eerste vijf regels werden 60 cent, elke extra regel 12 cent daar boven op. Maar adverteerders van buiten de provincie Groningen moesten alsnog extra betalen: eerste vijf regels voor 100 cent, extra regels voor 20 cent. Er was een klein verschil in tarifiering tussen kranten onderling, zo waren de prijzen van een advertentie in *Ons Noorden* de goedkoopste.⁷ Het gemiddelde doodsbericht telde ongeveer 10-12 regels, dus iemand van binnen de provincie moest ongeveer 130-150 cent betalen. In perspectief; rond 1910 verdiende een landarbeider met een

⁵ Marcel Broersma, *Beschaafde vooruitgang de wereld van de Leeuwarder Courant 1752-2002*, Leeuwarden 2002, pp. 256 ff.

⁶ Bart Tammeling, *De krant bekeken. De geschiedenis van de dagbladen in Groningen en Drenthe*, Groningen 1988.

⁷ Zie de informatie in de koppen van de (Nieuwe) Provinciale Groninger Courant, Nieuwsblad van het Noorden, Ons Noorden, verschillende jaren.

vaste positie in het grootste deel van de provincie Groningen voor een dag werken ongeveer 110 cent.⁸

Overlijdensberichten

Voor het onderzoek verzamelen we uit kranten overlijdensberichten, uit een maand voor elk afzonderlijk jaar, zodat de ontwikkeling in deze decennia zichtbaar wordt.⁹ In de negentiende eeuw waren overlijdensadvertenties nog relatief zeldzaam. Rond 1800 werden de eerste overlijdensadvertenties geplaatst, deze waren klein van afmeting en vaak in een afwijkend klein corps. Meestal betrof het de dood van een regionale edelman. Honderd jaar later was een advertentie in een van de kranten betaalbaar geworden voor op zijn minst de middenklasse. Algemene kranten (liberaal en conservatief) liepen bij deze ontwikkeling voorop ten opzichte van de katholieke en orthodox-protestantse kranten.

De overlijdensadvertentie is een merkwaardige vorm van berichtgeving. Het bevat verschillende soorten informatie en het dient uiteenlopende doelen. De advertentie bevat gegevens over de overledene: leeftijd, geslacht, religie, burgerlijke staat. Het geeft uiting aan in wiens naam kennisgeving plaats vindt: familielid, echtgenoot, zoon (s) of dochter (s) of voormalige collega's, vrienden, familie of een instelling. Voorts zijn er grote verschillen in de manier waarop de dood wordt beschreven, de frasering van het bericht, de bijna rituele zinnen die uiting geven aan de gevoelens van verdriet en verlies, of de geruststellende woorden van troost bij God. De overlijdensadvertenties verschillen eveneens in de feitelijke informatie, over hoe te reageren, de informatie over de begrafenis, enz.

In de berichten was weinig merkbaar van de Eerste Wereldoorlog. Wel zichtbaar was een toename van sterfgevallen in de herfst van 1918, waarschijnlijk veroorzaakt door de Spaanse Griep. De kranten publiceerden verschillende overlijdensadvertenties van mogelijke griep-slachtoffers. De kennisgevingen noemden de formele doodsoorzaak natuurlijk niet, maar vermelden bijvoorbeeld "gestorven na een ziekte van slechts een dag", of "na een kortstondige ziekte van slechts één nacht", daarmee iets ernstigs als de Spaanse Griep suggererend. Deze zinnen werden gebruikt toen de 33-jarige Derk Luders en de zeventienjarige Maaïke Swarts stierven. Tegenovergesteld is de manier waarop de dood van de 64-jarige Cornelia Plaat werd meegedeeld, volgens de familie stierf ze "zacht en kalm", of die van de dertienjarige Jan Terpstra; hij overleed na een "langdurig doch geduldig lijden".¹⁰

⁸ Hans Knippenberg / B. de Pater, *De Eenwording van Nederland. Schaalvergroting en integratie sinds 1800*, Amsterdam 1988, p. 124.

⁹ Het systematisch onderzoek naar overlijdensadvertenties is nog niet afgerond. Voor deze paragraaf is hoofdzakelijk materiaal gebruikt uit augustus 1918.

¹⁰ 'Derk Luders', *Nieuwsblad van het Noorden*, 21.8.1918; 'Maaïke Swarts', *Nieuwsblad van het Noorden*, 27.8.1918; 'Jan Terpstra', *Nieuwsblad van het Noorden*, 5.8.1918 en 'Cornelia Paulina Plaat', *Nieuwsblad van het Noorden*, 20.8.1918.

In deze decennia was het gewoonte voor de naaste familieleden (partner of kinderen) de kennisgeving te doen. De grote meerderheid van berichten is namens hen gepubliceerd. Andere familieleden, vrienden of collega's fungeren slechts een enkele keer als afzender van het bericht, eventueel als een tweede individuele advertentie, voor "mijn trouwe vriend Bote Siebe Siebesma" of mijn "zeer geachte vriend, de heer H. Hilbrink, conventueel in het Pepergasthuis" geplaatst naast, of een dag na de advertenties van de familie. In deze decennia stelden bij uitzondering bedrijven of instellingen een overlijdensadvertentie op voor een (oud-) collega. Dat deden bijvoorbeeld wel soldaten en officieren voor een paar, vermoedelijk door de Spaanse griep gestorven, bataljon-genoten zoals de jonge soldaten Jacob Rozema en Egbert Mulders. Een expliciet betoon van medeleven van collega's was ook de advertentie gericht aan de nabestaanden van K. Vegter, overleden "na een lang en smartelijk lijden in den hope des eeuwige levens, ons geacht medelid van het Schoolbestuur".¹¹

De kennisgeving richtte zich op de lezer van de specifieke krant, een omschreven sociale groep, slechts een enkele maal tot de verwanten van de overledene: "... diepbedroefd geven wij hiervan kennis aan familie, vrienden en bekenden".¹² Meestal werd de advertentie eenmaal opgenomen, in één krant op één specifieke datum. In een kleine minderheid van de gevallen was dezelfde (of bijna dezelfde) kennisgeving geadverteerd in verschillende kranten op verschillende data. Dit was gebruikelijk wanneer personen met regionale betekenis stierven. Er zijn hierop echter uitzonderingen, zoals het geval van Susanna Swarte, de negentienjarige dochter van een winkelier in de Herestraat. Haar ouders plaatsten advertenties in twee verschillende bladen; het algemene *Nieuwsblad van het Noorden* en de Rooms-Katholieke krant *Ons Noorden*. De reden was wellicht dat zij als winkeliers de algemene klandizie wilden verwittigen alsook de specifieke katholieke vrienden en kennissen.¹³

Niet echt verrassend is dat er grote inhoudelijke verschillen bestonden tussen de advertenties, met name in de frasering van de kennisgevingen. Hoofdzakelijk komt dit voort uit de religieuze achtergrond van de families van de overledenen. De katholieken zetten kruisen als symbolen in de advertentie, de orthodox-protestanten formuleerden zinnen waaruit men hoop putte en de troost van God uitsprak. Een ander belangrijk verschil was de manier waarop het verdriet en verlies werden geformuleerd. Als de dood verwacht werd wegens ziekte of de leeftijd van de persoon, werd het verlies of rouw anders uitgedrukt dan wanneer iemand jong stierf, geveld door een ongeval of plotselinge ziekte, zoals hiervoor al bleek. Deze verscheidenheid in formuleringen verdient nadere beschouwing.

¹¹ 'Egbert Mulder', *Nieuwsblad van het Noorden*, 5.8.1918; Jacob Rozema', *Provinciale Groninger Courant*, 7.8.1918; 'Bote Siebe Siebesma', *Nieuwe Provinciale Groninger Courant*, 13.8.1918; 'H. Hilbrink', *Provinciale Groninger Courant*, 7.8.1918; 'K. Vegter', *Nieuwe Provinciale Groninger Courant*, 27.8.1918.

¹² 'Abraham Behr', *Nieuwsblad van het Noorden*, 5.8.1918.

¹³ 'Susanna Swarte', *Ons Noorden*, 19.8.1918 en 'Susanna Swarte', *Nieuwsblad van het Noorden*, 20.8.1918

De meeste overlijdensberichten nodigden niet uit voor de begrafenis. Dit leidt tot de vraag of de informatie over de feitelijke begrafenis anders werd gecommuniceerd, door een aanspreker of door een persoonlijke brief? Dit kan het geval zijn. Zo adverteerde een begrafenisvereniging in augustus 1918 niet alleen met lage tarieven, een nette bediening, maar ook met “twee aansprekers”.¹⁴ Persoonlijke uitnodigingsbrieven van rond 1900 trof ik in de archieven van enkele elitaire families in de streek.¹⁵ Slechts in enkele van de overlijdensadvertenties worden de mensen daadwerkelijk uitgenodigd naar de begrafenis te komen. Soms, in plaats daarvan, betreft de uitnodiging de komst naar het huis van de overledene, of naar een bar of café, om respect te tonen aan de overledene, en de familie, vrienden en andere te condoleren.¹⁶

Een grote hoeveelheid van de overlijdensberichten eindigde met de uitdrukking: “geen bezoek aan huis”. Het herinnert aan het feit dat deze advertenties publieke kennisgevingen waren, gericht op de wijde omgeving waarin de overledene actief was. Advertiseren betekende het informeren van de sociale omgeving, de regio en de eigen religieuze groep. Dit is een belangrijk verschil met een meer persoonlijk bericht van een sterfgeval of een uitnodiging voor een begrafenis. Soms was de publiciteit nodig om oude klanten, verre verwanten, bekenden of wellicht eventuele schuldeisers of schuldenaren in te lichten, maar de meerderheid van de lezers zal de overledene niet persoonlijk hebben gekend. Toch als gevolg van de advertentie deelden zij in de kennis van het doodsbericht en werden uitgenodigd hun gevoelens te delen. Het informeren van de regionale of religieuze gemeenschap over de dood van iemand, beëindigde in het openbaar zijn of haar lopende zaken. Maar het was tevens een manier om de overledene te eren. Het publiceren van het feit van iemands dood kan door de daaropvolgende reactie van de omgeving zelfs een troostend effect hebben op de getroffen familie. Er is recente literatuur die de publieke deelname als een belangrijk onderdeel van het rouwproces van de nabestaanden beschouwt.¹⁷

Dood en rouw in het openbaar leven

Sommige advertenties werden gevolgd door feitelijke beschrijvingen van de begrafenis en publieke activiteiten daaromheen. Deze beschrijvingen zijn zeer informatief over hoe, meer of minder, publieke figuren werden berouwd. Bijvoorbeeld in het geval van het overlijden van een regionale edelman werd de begrafenis bijgewoond door een groot aantal mensen. In de stad Groningen werden de gordijnen van de universiteit, het paleis van justitie en die voor de ramen van het stadhuis gesloten. Zelfs de studentenvereniging rouwde achter gesloten

¹⁴ ‚Begrafenisvereniging Groningen‘, *Ons Noorden*, 6.8.1918.

¹⁵ Duijvendak, pp. 72-88.

¹⁶ ‚Marten Dik‘, *Nieuwsblad van het Noorden*, 5.8.1918, ‚Derk Luders‘, *Nieuwsblad van het Noorden*, 21.8.1918.

¹⁷ Anna Petersson, Memorialisation. Materialising and locating Grief and Loss, in: Jacobsen (Ed.), *Deconstructing Death*, pp. 151-172, met name pp. 166-168.

gordijnen, zo meldde de krant. Deze eer werd betoond aan de gepensioneerde burgemeester van de stad Groningen, jhr. mr. S.M.S. Modderman, nadat hij stierf op 11 mei 1900, 79 jaar oud. Zijn opvolger was bij de begrafenis en sprak aan het graf, gevolgd door sprekers uit de verschillende sociale cirkels van de overledene. Als laatste sprak de oudste zoon van de overledene, die bedankte voor de prijzende woorden en de belangstelling van het publiek. Tijdens de processie naar de begraafplaats speelde het carillon van de Martinikerk Chopins dodenmars, zo meldde de krant. Onduidelijk is of dit de eerste keer was, dat dit gebeurde, Chopins stuk dateert uit 1830.¹⁸

De collectieve begrafenis van de familie Van Panhuys in 1907 werd in alle regionale kranten verslagen. Ten gevolge van een ongeval, de familie raakte op een mistige avond met de koets in het Hoendiep en verdronk, werden zij gezamenlijk op 11 november 1907 begraven. De gepensioneerde Van Panhuys was Commissaris van de Koning geweest en bij zijn uitvaart waren allerlei hoogwaardigheidsbekleders en vertegenwoordigers van maatschappelijke organisaties aanwezig, evenals een afgevaardigde van het Koninklijk huis. Zonen van de boeren van het landgoed droegen de kisten naar de grafkelder van het huis Nienoord te Midwolde. Regionale kranten wijdden meerdere kolommen aan het verhaal, uiteraard over het tragische ongeval, maar ook in detail over de uitvaart. Zij berichtten wie er aanwezig waren, wie er spraken en hoe de overledenen de laatste eer werd bewezen. Vergelijkbaar, zij het op kleinere schaal was het verslag over de uitvaart van zijn opvolger, Jhr.mr. C.C. Geertsema in 1928. Vertegenwoordigers van de Koningin, ministers van staat en representanten van vele organisaties waren aanwezig. Maar er was een opvallend verschil; de lijkwagen werd getrokken door paarden en niet door boerenzonen. De opvolger behoorde niet tot de landelijke elite.¹⁹

De begrafenis van een orthodox-protestantse dominee in 1898 in Middelstum werd uitgebreid verslagen in de *Nieuwe Provinciale Groninger Courant*. De 63-jarige Jelte Nederhoed werd met groot respect door zijn parochianen uit verschillende dorpen begraven. De krant schrijft over de aanwezigheid van “alle inwoners van het dorp”, “de kerk was overvol” en ook collega’s uit de omgeving waren aanwezig. Drie van hen leidden de dienst en de krant bevatte lange citaten uit de verschillende preken. Zij roemden zijn verdiensten voor de kinderen, ouderen, zieken en armen; “hij was een leraar voor iedereen”. En ook de ontzetting wordt genoemd als gevolg van de plotselinge dood; “Hij werd weggenomen terwijl hij zijn werk deed”.²⁰ Het gedetailleerde artikel in de krant maakt de lezer deelgenoot aan het verdriet over dominee Nederhoeds dood. Tegelijkertijd is het verslag een

¹⁸ *Provinciale Groninger Courant*, 25.5.1900.

¹⁹ Over Van Panhuys, *Provinciale Groninger Courant*; *Nieuwsblad van het Noorden*; *Nieuwe Provinciale Groninger Courant*, 10-12.11. 1907; over Geertsema, *Provinciale Groninger Courant*, 24.10.1928.

²⁰ *Nieuwe Provinciale Groninger Courant*, 15.10.1898.

onderdeel van de ‘community-building’ rond de gereformeerde kiezer en een element in de religieuze en politieke concurrentiestrijd uit die jaren.

Het was gebruikelijk dat (de familie van) een rijke overledene de levenden trachtte te imponeren met een speciale begrafenis. Grootgrondbezitters deden dit door het laten luiden van de klokken in de dorpen waar ze bezittingen hadden; door een groot aantal fakkels; het aantal dragers (tot wel zestien in de achttiende eeuw en tweeëntwintig in de twintigste eeuw); een grootse optocht en uiteraard de fijne kwaliteit van het textiel rondom de kist. Voorafgaand aan de begrafenis lag de dode opgebaard in huis, met rond het lichaam een grote hoeveelheid brandende kaarsen (rooms-katholiek) of fakkels (protestants). Dit was het geval bij overlijdens van de regionaal vooraanstaande familie Alberda in de achttiende en negentiende eeuw. Fakkels werden ook gebruikt bij de begrafenissen, zoals gesuggereerd wordt door de aanwerving van fakkeldragers, maar het is onduidelijk of dit betekent dat de begrafenis ‘s nachts plaats vond. Formeel was dat in de achttiende en negentiende eeuw verboden, maar er zijn vermeldingen van begrafenissen in het donker door de betaling van een specifieke boete. Dit waren uitzonderingen, de meeste begrafenissen vonden plaats vóór drie uur in de middag en soms gevolgd door een maaltijd.²¹ Begin twintigste eeuw ging het bij de uitvaart van regionaal vooraanstaande figuren nog niet heel veel anders toe.

Conclusie

Ondanks het algemene proces van emotionalisering en individualisering dat volgens de literatuur gaande was, behouden overlijdens en uitvaarten aan het begin van de twintigste eeuw duidelijk een publiek karakter. Dit is niet alleen zichtbaar in beschrijvingen van de begrafenissen van de vooraanstaande hoofden van families, maar ook een aspect bij het groeiend aantal overlijdensadvertenties en bij de verslaggeving van uitvaarten in de kranten. Deze advertenties en krantenartikelen vormden een belangrijk en publiek onderdeel van de uitvaart en het proces van rouwverwerking.

Niet elke begrafenis werd in de kranten verslagen en niet elk lid van een illustere familie kreeg een publieke begrafenis, de meeste mensen werden begraven enkel in aanwezigheid van hun familie, vrienden of verwanten. Dit was afhankelijk van geslacht, sociale positie en leeftijd bij overlijden. Mogelijk was ook de oorzaak van overlijden daarbij van belang, was deze plotseling, onverwachts en dramatisch, dan was meer publieke belangstelling te verwachten. Mogelijk was de publieke belangstelling in rurale gebieden groter dan in een stedelijke omgeving, vooral bij degenen die kunnen worden gerekend tot de landelijke elite, de geestelijken van het dorp hierbij inbegrepen. Het is vooral op de begrafenissen van deze laatste groep, dat de directe omgeving in de twintigste eeuw nog steeds actief betrokken

²¹ Duijvendak, *Elite families between private and public*, pp. 72-88.

was. De hier besproken verschillen creëren een ingewikkelde sociaal-culturele matrix, die verrassend weinig lijkt te veranderen tussen 1870 en 1940.

Een kanttekening is echter op zijn plaats. Voor de meeste overledenen verscheen er geen overlijdensadvertentie in de krant, hoewel het aantal langzaam steeg tussen 1870 en 1940, van slechts enkele naar tientallen. Deze vorm van een overlijdensbericht moet worden gezien als méér dan het informeren van kennissen over het overlijden van een persoon. Overlijdensadvertenties in de krant zijn gericht tot een brede kring van familieleden, kennissen en relaties, plus de imaginaire lokale of religieuze gemeenschap. Zij werden zo deelgenoot in het rouwproces.

De gepubliceerde aankondigingen waren een manier om de overledene de laatste eer te bewijzen door het publiek te informeren. Dat werd fraai uitgedrukt door een kleine aankondiging gepubliceerd in 1918 in twee verschillende kranten. Het ging over een Servische of Russische soldaat, in de krant genaamd Muskoukov, die gevangen werd gehouden in het Noordwesten van Duitsland. Hij wist te ontsnappen en vluchtte naar het nabijgelegen Nederland. Maar tijdens het oversteken van de grens tussen beide landen verdronk hij op 9 juli 1917 bij Nieuw Statenzijl. Zijn begrafenis was op de algemene begraafplaats te Nieuw-Beerta. Een jaar later, in augustus 1918, werd een herdenkingspaal op het graf geplaatst. De burgemeester van Nieuw-Beerta liet hierop een gedicht bevestigen, dat als volgt luidde: “Toen deze krijgsgevangen Serviër uit Duitschland vlood, vond hij aan d’oever van het land der vrijheid zijnen dood”.²² Respect voor de gestorvenen was begin twintigste eeuw nog steeds een collectieve aangelegenheid.

Zusammenfassung

Die Beziehungen zwischen Tod, Bestattung, Verlust sowie Trauer und unser Verständnis von privat und öffentlich sind kompliziert. Es ist bekannt, dass Trauer sich in der Neuzeit langsam von der öffentlichen zur privaten Sphäre verschob. Im 19. und 20. Jahrhundert entwickelten sich Beerdigungen in den Niederlanden mehr und mehr zu intimen Veranstaltungen für die trauernden Familie und enge Freunde, aber einige Beerdigungen verwandelten sich immer in öffentliche Veranstaltungen. Während des 19. Jahrhunderts informierten die Oberklasse-Familien ihre Angehörigen und andere mit einem privaten Brief über den Tod eines Familienmitglieds. Jedoch wurde es in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts üblich, Todesanzeigen in der Zeitung zu veröffentlichen. In diesem Artikel werde ich versuchen zu beantworten, welche Beerdigungen gesellschaftliche Ereignisse wurden, welche Menschen bei einer solchen Veranstaltung anwesend waren, und was ihre Rollen waren. Was war die Funktion von veröffentlichten Todesanzeigen, was wurde in diesen neuen Medium erklärt

²² ‘Muskoukov’, *Nieuwsblad van het Noorden*, 22.8.1918 en *Provinciale Groninger Courant*, 22.8.1918, zie ook <http://www.secanje.nl/nl/slachtoffers/onbekende-servische-krijgsgevangene> (geraadpleegd 6.5.2014).

und welche Art von Bedeutung hatte dies in der Öffentlichkeit? Die Forschung ist auf Zeitungen von unterschiedlichen religiösen und regionalen Bereichen angewiesen. Dieser Artikel diskutiert die Relevanz dieses Entstehens einer *Fama post mortem vivere facit* um 1900 am Grenze zwischen Deutschland und den Niederlanden.

„Vöör de Dood is geen Kruut wussen“¹
 Zu Bräuchen in Ostfriesland bei Tod und Begräbnis

Nina Hennig

Leider liegen eingehendere Untersuchungen zu aktuellen Begräbnisbräuchen in Ostfriesland nicht vor. Sie wären ein lohnendes Forschungsfeld für zukünftige Fragestellungen im Rahmen des Interesses, das das Forschungsprojekt „Memento Mori“ eröffnet hat. In diesem Beitrag wird jedoch erst einmal die vorhandene Literatur vorgestellt, beginnend mit der „Ostfriesischen Volkskunde“ von Wiard Lüpkes, die in erster Auflage 1907 erschienen ist; daneben steht vor allem Material aus dem Archiv der Ostfriesischen Landschaft. Es handelt sich dabei um eine Umfrage, die von Ingrid Buck initiiert wurde. Ingrid Buck, geboren 1913, unterstützte seit den 1950er Jahren die volkskundliche Arbeitsgruppe, die sich innerhalb der Ostfriesischen Landschaft gebildet hatte, und übernahm deren Leitung ab 1968. Im selben Jahr wurde sie auch zur Landschaftsrätin gewählt. Als Volkskundlerin war Ingrid Buck Autodidaktin. Sie nahm Kontakt zu Fachkollegen auf, nicht zuletzt zur Volkskundlichen Kommission für Westfalen in Münster oder dem Freilichtmuseum Cloppenburg und bildete sich auch an der schwedischen Universität in Lund fort. Ihre Fragebogenerhebungen, die sich inhaltlich an frühere Umfragen in Westfalen anlehnen, behandeln Einzelthemen der Landwirtschaft, Speisen und Getränke, den Hausbau, die Kleidung in Ostfriesland und viele Bräuche im Jahres- und im Lebenslauf. Drei Bögen widmen sich dabei speziell dem Themenkreis des Sterbens und Bestattens. Auf sie wird später einzugehen sein.²

Vor der Zuwendung zu den Schilderungen Wiard Lüpkes ist ein Begriff zu definieren, der in der Folge häufig Verwendung findet wird, und zwar der des Brauchs. Ein Brauch ist eine Handlung bzw. ein formalisierter Ablauf von mehreren, ebenfalls formalisierten Handlungsabschnitten. Er benötigt eine bestimmte Gruppe, die ihn ausführt, und er findet regelmäßig bzw. immer bei denselben Anlässen statt. Besonders viele Bräuche begleiten den Jahreslauf und den Lebenslauf. In unserem Kulturkreis ist ihre religiös-christliche Prägung weiterhin groß bzw. gut nachzuverfolgen.³

¹ Zitiert nach Wiard Lüpkes, *Ostfriesische Volkskunde*, Leer 1972 [= 1925], S. 122.

² Vgl. Hedwig Hangen (Hrsg.), *Volkskunde und Brauchtum in Ostfriesland*, Aurich 1988.

³ Vgl. z.B. Andreas C. Bimmer, Brauchforschung, in: Rolf-Wilhelm Brednich (Hrsg.), *Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin 2001, S. 445-468.

Hinter dem Brauch steht die Sitte, die diesen Handlungen ein moralisches, manchmal auch quasi rechtliches – wenn auch nicht in schriftlich fixierte Gesetze gegossenes – Gerüst gibt. Die Sitte gibt Verhaltensweisen für Gruppen – größere oder kleinere – vor bzw. erwartet ein bestimmtes Verhalten. Hieraus leitet sich die Existenz einer recht großen Anzahl von sog. Rügebräuchen ab. Diese bestrafen ein nicht der Sitte entsprechendes Verhalten.⁴

Hervorragende Quellen zur Alltagsgeschichte sind z.B. Gerichtsakten und auch kirchliche Visitationsprotokolle. Bis in die Frühe Neuzeit zurück berichten sie auch von Ausschreitungen, aus dem Rahmen laufenden Bräuchen, die zu Sachschäden, persönlichen Beleidigungen und körperlichen Verletzungen führten. Sie zeugen zudem von unterschiedlichen Rechtsauffassungen bzw. von unterschiedlichen Rechtsanwendungen, die je nach sozialem Milieu anders ausgelegt und ausgeführt werden. Auch im Bereich der Bestattungsbräuche gibt es dazu Beispiele. Allerdings sind Sitten ebenso wenig unwandelbar wie die sich ihnen anschließenden Bräuche. Oder anders gesagt: Der intendierte Inhalt eines Brauchs und seine Konsequenzen sind sehr wohl veränderlich.

Der Tod ist der Beginn und der Auslöser verschiedener Bräuche, die in der Vergangenheit und zu guten Teilen auch heute noch in Ostfriesland und anderswo ausgeübt werden. Sie zu beschreiben und eventuelle Veränderungen zu erkennen, darum soll es gehen. Eine wichtige Frage, für die versucht werden soll, Erklärungen zu geben, ist die nach dem Warum des Verhaltens; danach, welche Bedürfnisse und Motivationen von gesellschaftlichen Gruppen und eventuell auch von Individuen sich hinter bestimmten Verhaltensweisen erkennen oder vermuten lassen.

Wiard Habbo Lüpkes ist der Autor des bereits genannten Werkes „Ostfriesische Volkskunde“. Er kam 1863 in Pewsum als Sohn eines Kaufmanns und Fleckenvorstehers zur Welt. Nach einem Theologiestudium wirkte er ab 1890 als Pastor in Warsingsfehn, auf Juist, in Marienhafes und von 1905 an als Superintendent in Esens. Als Pastor erreichte er durch Gottesdienste in plattdeutscher Sprache und durch landeskundliche Vorträge sowohl die Einheimischen als auch Badegäste auf der Insel. Die Beschäftigung mit der Heimatgeschichte intensivierte er in seiner Marienhafener Zeit. Sie hatte ihren Anfang aber bereits viele Jahre früher, als sich Lüpkes mit Sprüchen und Redensarten beschäftigte. Später kamen noch Auseinandersetzungen mit Tracht, Schmuck, Flurnamen und dem Plattdeutschen hinzu.⁵ Seine „Volkskunde“ erlebte, nachdem sie vergriffen war, 1925 eine zweite überarbeitete und erweiterte Auflage. 1972 erschien ein Reprint beim Verlag Schuster in Leer. Im Vorwort der ersten Auflage beschreibt Lüpkes die Absicht seines Buches als „[...] Art und Wesen des ostfriesischen Volkes in Vergangenheit und Gegenwart zur Anschauung [zu]

⁴ Vgl. Bimmer, Brauchforschung.

⁵ Vgl. Menno Smid, Lüpkes, Wiard Habbo, in: Martin Tielke (Hrsg.), *Biographisches Lexikon für Ostfriesland*, Bd. 3, Aurich 2001, S. 274-276.

bringen [...].“⁶ Bei der Formulierung des „ostfriesischen Volkes“ könnte der Eindruck entstehen, hier handelte es sich um die Einwohner eines eigenen Staatswesens, was natürlich nicht so ist, aber Lüpkes lässt es sich nicht nehmen, den Körpertypus und die Charaktereigenschaften „des Ostfriesen“ zu beschreiben und mit vielen seiner zusammengetragenen Sprichworte zu belegen. Wie sich im Folgenden zeigen wird, gleichen allerdings die Brauchhandlungen bei Tod und Begräbnis in Ostfriesland vielen des gemeinsamen größeren nordwesteuropäischen Kulturkreises.

Lüpkes steht mit der Herangehensweise an sein Werk und mit Begrifflichkeiten wie der des „ostfriesischen Volkes“ aber in seiner Zeit, in der Regionaltypisches auch als Teil eines Nationalcharakters erklärt wurde bzw. die Definition von Begrifflichkeiten wie Volk, Art und Wesen in einem auch emotional belegten und recht offenen Raum blieben. Gerade die volkskundliche zeitgenössische Literatur, die oftmals von interessierten Laien und weniger von einem akademischen Zugang geprägt war, liefert dafür Beispiele. Nicht offensiv angeschlossen hat sich Lüpkes allerdings dem Motiv des „Retten und Bewahrens“, das nach der ersten Einsicht, welche gravierenden Veränderungen die Industrialisierung nach sich zog, bereits viele ergriffen hatte. Nicht zufällig entstehen ab dem Ende des 19. Jahrhunderts Sammlungen von Kunstgewerbe, Handwerk, Haushalt und Tracht, werden Museen der Alltagskultur und Heimatvereine gegründet. Das vermeintliche Festhalten des eben noch Gegenwärtigen, um es dem Verschwinden und Vergessen zu entreißen, ist in dieser Dramatik bei Wiard Lüpkes nicht zu erkennen. Auch ist sein Blick vielfach in die Vergangenheit gerichtet, aber er beschreibt zudem – und dies recht wertfrei, ohne die sonst geläufigen Bemerkungen des Bedauerns – Veränderungen und ihre Ursachen.

Bei der Beschreibung der Bräuche in Ostfriesland schreitet Wiard Lüpkes den Weg von der Wiege bis zur Bahre ab. Krankheit, Tod und Begräbnis füllen gemeinsam ein Kapitel. Wenn aber das Regenwasser aus der Höhlung eines Grabsteines, Reliquien von Ermordeten oder Zauberformeln nicht mehr helfen, dann ist „vöör de Dood geen Kruut wussen“.⁷ Was geschah nun nach dem endgültigen Eintritt des Todes eines Menschen? Lüpkes zählt die verschiedenen Handlungsschritte auf, die hier um das eine oder andere Detail aus weiterer Literatur ergänzt werden.⁸ Die zeitliche Situation, die damit wiedergegeben wird, ist nicht fest umrissen. Lüpkes wird vermutlich den Stand um 1900 erfasst haben – mit einigen Blicken in die Vergangenheit und vielleicht auch einigen Änderungen bis hin zur zweiten Auflage 1925.

⁶ Lüpkes, S. VII.

⁷ Vgl. Lüpkes, S. 8

⁸ Folgende Schilderungen beruhen vor allem auf Lüpkes, Kap. III: Sitte und Brauch bei Krankheit, Tod und Begräbnis, S. 116–128. Die Sammlung von Arbeitsergebnissen bei Pastor Günter O. Faßbender, *Sepulkralkultur in Ostfriesland. Veranstaltungsreihe der Ländlichen Erwachsenenbildung*, Aurich 2007 hält eine Reihe von weiteren Details bereit, die hier mit einfließen werden.

Dem Verstorbenen werden die Augen und der Mund verschlossen. Damit die dem Körper entweichende Seele sich nicht selbst begegnet, sondern das Haus verlässt, werden Spiegel verhängt und die Fenster im Sterbezimmer geöffnet. Die Seele soll aber auch nicht wieder in das Haus zurückkehren, wozu die Türen, z.T. sogar die Schlüssellöcher, verschlossen werden. Um die Sterbestunde nicht zu stören, werden tickende Uhren angehalten.

Im Haus werden alle Familienmitglieder, das Gesinde, aber auch die Tiere und das nicht lebende Inventar über den Tod informiert. Dies gilt vor allem, wenn es sich um den Familienvorstand, den Bauern, handelt. Dies soll versichern, dass alle sich vom Verstorbenen trennen und nicht eventuell das Getreide und die Tiere mit ihm vergehen. Besonders wichtig ist es, die Nachbarn zu informieren, denn sie werden im Folgenden viele Aufgaben übernehmen. Der Pastor muss benachrichtigt werden, wie auch der Tischler bzw. Zimmermann, der den Sarg herzustellen hat, für den das „Toten-“ oder „Notholz“ in einigen Fällen seit langem auf dem Dachboden lagert. In etwas größeren Orten war die Funktion des „Leichen-“ oder „Totenbitters“ fest vergeben – in Jever gab es sie offensichtlich sogar noch bis 1967.⁹ Er übernimmt die Aufgabe, nach einer abgestimmten Liste weitere Nachbarn, Bekannte und Familienangehörige über den Sterbefall zu informieren und sie einzuladen, vom Toten Abschied zu nehmen. Dabei sagt der Leichenbitter einen immer gleichen Spruch auf und wird für seine Dienste nicht selten mit einem Schnaps entlohnt.

Der Tote wird gewaschen und umgekleidet, „verkleidet“ wird gesagt, in seinen besten Anzug oder in ein Leichenhemd, das bei Frauen Teil der Aussteuer sein konnte. Hier wie beim Einsargen, dem „Inleggen“, helfen Nachbarn. Auch der Sargbauer und der Totengräber werden mitunter genannt. Es folgt eine erste Bewirtung der Anwesenden. Wie lange die Aufbahrung im Sterbehaus angesetzt ist, schwankt je nach Darstellung. Grundsätzlich scheint sich die Dauer im Lauf der Zeit verkürzt zu haben auf etwa drei Tage. Dahinter stehen naheliegend vor allem hygienische Erwägungen. Während der Aufbahrung wird auch nachts die Totenwache durch Familie oder Nachbarn abgehalten, die dabei mit Schnaps bewirtet werden können. Aufbahrungsort ist das Sterbe- oder Wohnzimmer, bei größeren Bauern auch die Diele. Die Zeit der Aufbahrung gibt die Möglichkeit, sich vom Verstorbenen zu verabschieden. Ein öfters aufgegriffenes Motiv ist zudem die Sicherheit, einen Scheintod auszuschließen, was aber im 19. und vor allem im 20. Jahrhundert nicht mehr genannt wird. Die Tage der Aufbahrung nutzen viele für einen Besuch. Zumeist werden sie dabei mit Gebäck bewirtet.¹⁰ Nach dem

⁹ Vgl. Hans-Wilhelm Grahlmann, Bräuche bei Tod und Beerdigung. Volkskundliche Anmerkungen, in: Antje Sander (Hrsg.), *Der Tod. Sepulkalkultur in Friesland vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Oldenburg 2012, S. 103. Auch in der Gegenwart ist der Leichenbitter an einigen Orten immer noch bekannt, z.B. in Nortmoor. Vgl. Katrin Aue, Leichenbitter. Ein vom Aussterben bedrohter Job, in: *Ostfriesen-Zeitung*, 28.2.2014.

¹⁰ Vgl. Jakob Ravelling, Es starb ein ehrenwerter Mann. Ein gutbürgerliches Begräbnis um 1850 in Emden, in: *Unser Ostfriesland*, Bd. 8, 1979, o.S.

Schließen des Sarges hält der Küster, seltener der Pastor, eine Ansprache, in der er formelhaft den Lebenslauf des Toten wiedergibt, bei dem vor allem die kirchlichen Daten, aber auch die Todesursache, z.B. eine Krankheit und ihr Verlauf nacherzählt werden.

Auf dem Weg zur Trauerfeier in der Kirche wird der Sarg von den dafür vorgesehenen Nachbarn getragen. Sie sind nach den Häusern zur rechten und zur linken abgezählt. Ausnahmen gibt es beim Tod von Kindern und unverheirateten Erwachsenen. Diese werden von ebenfalls Unverheirateten getragen. Der Zug der Trauernden und ihrer Gäste folgt einer bestimmten, allerdings nicht überall gleichen Reihenfolge, z.T. auf einem sog. „Paarseddel“ festgehalten.¹¹ Mal schreitet der Pastor voran, mal ist es der Lehrer, der die singenden Schüler anführt. Je nach Ort wird die Trauergesellschaft nach Familie und anderen Bekannten getrennt, manchmal erfolgt die Trennung nach Geschlecht. Die Frauen folgen zuletzt, wenn sie dem Trauerzug nicht ganz fernbleiben. In Emden gibt es hierfür beispielsweise für die Mitte des 19. Jahrhunderts einen Beleg.¹² Die Wege zum Friedhof können traditionelle „Dodendriften“ sein, von denen, auch nach Veränderungen von Straßenführungen, nicht gern abgewichen wird. Vereinzelt sind sie noch in Flurnamen nachweisbar. Eine Begründung für das feste Beharren auf den Wegen ist in der Literatur nirgends zu finden.

Während des Weges vom Trauerhaus zur Kirche, während der Trauerfeier und danach bei der Beisetzung gibt es verschiedene Abläufe des Glockenläutens (es wird in sog. „Posen“ geläutet), aus denen diejenigen, die sich damit auskennen, abhören können, bei welcher Handlung die Beerdigung angelangt ist: z.B. beim dreimaligen Umgehen der Kirche bzw. des Kirchhofes, das – ähnlich wie die verschlossenen Türen im Sterbehäus – den Ort bannen und den Toten dort halten soll. Das Glockenläuten kann auch eine der nachbarlichen Pflichten darstellen.

Auf der Grabstelle kann ein sog. Totenheck aufgestellt werden: ein Gestell aus Metall oder Holz, das in seiner Form an ein Haus erinnern kann. Es bedeckt die ausgehobene Grube, aber auch das wieder verfüllte Grab über einen bestimmten, wieder einmal je nach Schilderung nicht einheitlich langen Zeitraum. Gelegentlich ist das Heck mit einem schwarzen Tuch bedeckt, das sich seltener im Familienbesitz befindet, sondern von der Kirchengemeinde gegen Gebühr entliehen oder zwar angeschafft, dann aber dem Armenhaus gespendet wird. Das Totenheck kann auch dazu dienen, Kränze auf ihm zu drapieren.

Nach Abschluss der Beisetzung begibt sich die Trauergesellschaft zurück zum Trauerhaus. Hier ist zumeist nur noch eine Auswahl der zuvor Anwesenden, in erster Linie die Familie, dabei. Die sich anschließende Teetafel wird wieder unterstützt durch die Nachbarinnen, die nicht nur den Tee reichen, sondern sich auch durch mitgebrachte Gaben beteiligen. Die Gaben bestehen in erster Linie aus

¹¹ Vgl. Ravelling, o.S.

¹² Vgl. Ravelling, o.S.

Butter, die bei der Teetafel für den Stuten gebraucht wird. Übrig gebliebene Butter wird eingesalzen und damit haltbar gemacht oder tatsächlich weiter verkauft, um dadurch die Kosten der Beerdigung etwas zu kompensieren, die für die Hinterbliebenen eine hohe finanzielle Belastung ausmachen können. Nicht immer ist es nur Tee oder Kaffee, der gereicht wird, vielfach kommt auch das „Tröstelbier“ auf den Tisch. Dieses Bier wird u.a. als warmes Braumbier mit Sirup beschrieben. Serviert wird es in Zinngefäßen mit Zinnlöffeln (Abb.1-2).¹³



Abb.1. „Tröstelkoppen“ (Foto: Ingrid Buck, Bildarchiv Ostfriesische Landschaft)



Abb.2. Milch- und Teekanne, zu einem Trauerservice gehörend (Foto: Ingrid Buck, Bildarchiv Ostfriesische Landschaft).

Soweit ein idealtypischer Ablauf zwischen dem Einsetzen des Todes bis zur Teetafel im Anschluss an die Beisetzung. Diesem ist auch Ingrid Buck mit den Fragelisten Nr. 31 und Nr. 32 in den Jahren 1961 und 1962 nachgegangen.¹⁴ Der erste Bogen umfasst sieben Fragen mit einigen weiteren Teilfragen. Er beginnt beim Uhr-Anhalten und Tod-Ansagen, geht über das Verkleiden und „Inleggen“, über die Bewirtung und den Trauerzug bis zum Totenheck und fragt dabei nach der Beteiligung der Nachbarn. Der zweite Bogen wendet sich einigen Details zu: die Sargausschmückung und Trauerkleidung, der Grabschmuck sowie Phänomene allgemeinerer Art wie abergläubische Motive um den Tod und eventuell vorhandene vorgeschichtliche Funde auf Friedhöfen.

Auf den ersten Bogen erhielt Buck 30 Antworten, auf den zweiten noch 15. Mit den Antworten können Veränderungen, aber auch Kontinuitäten zu den vorherigen Schilderungen abgeglichen werden. Dies soll hier nicht in allen Einzelheiten geschehen.¹⁵ Wichtig ist, dass die Nachbarschaftshilfe auch Anfang der 1960er Jahre weiterhin eine Selbstverständlichkeit, ein „ungeschriebenes Gesetz“ wie Buck sagt, ist. Der nächste Nachbar, der „Uppasser“, informiert die

¹³ Vgl. Gerd Saathoff, Buttergaben für das Trauerhaus. Selbsthilfeeinrichtungen bei ländlichen Beerdigungen, in: *Heimatkunde und Heimatgeschichte*, Folge 2, 1976, o.S.

¹⁴ Beide Bögen tragen den Titel „Tod und Begräbnis“.

¹⁵ Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die Antworten der Fragebögen 31 und 32.

weiteren; die Nachbarin übernimmt die Aufgaben im Haushalt. Beim Einlegen unterstützt nun z.T. eine Gemeindeschwester. Dem Verstorbenen ein Totenhemd anzuziehen, ist nicht mehr üblich. Auch wenn das Kleidungsstück an sich noch vorhanden sein sollte, nimmt man doch lieber das beste Kleid bzw. den Anzug, den der Verstorbene selbst bei feierlichen Anlässen zu tragen pflegte. Die Todesnachricht wird nicht mehr nur persönlich, sondern darüber hinaus auch über die Tageszeitung bekannt gegeben. Dass Schulkinder bei Beerdigungen singen, ist in den meisten Orten noch erinnerlich, aber nicht mehr existent. Die Reihenfolge innerhalb des Trauerzuges hat sich aufgelockert; nach der Familie folgen alle Übrigen, so wie es sich ergibt. Die Bewirtung der Trauergäste besteht weiterhin aus Broten, manchmal auch Kuchen, dazu Tee oder Kaffee; vereinzelt werden den Männern Tabak und Schnaps angeboten. Die Teetafel wird einigen Berichten nach in einer Gastwirtschaft und nicht mehr zu Hause ausgerichtet. Dass Nachbarn mit Naturalien beitragen, ist etwa seit dem Ersten Weltkrieg nicht mehr üblich. Ein weiterer Unterschied ist, dass der Sarg verstärkt mit Kränzen geschmückt wird. Geschichten aus dem Bereich des Aberglaubens können noch aus der Vergangenheit erzählt werden – Todesansagen z.B. –, haben aber in der Gegenwart keine ernsthafte Bedeutung mehr. Zu vorgeschichtlichen Funden auf Friedhöfen wissen die Gewährspersonen nichts zu berichten.

Die Auswertungen, die Ingrid Buck aus den Antwortbögen zusammengefasst hat, sind rein beschreibend: eine lange Aufzählung dessen, was wo wie gemeldet wird. Problematisch dabei ist, dass oft nicht exakt klar wird, auf welchen Zeitraum sich die Schilderungen beziehen, wenn allgemein von „früher“ geschrieben wird.

Wer ist es überhaupt gewesen, der Auskunft gegeben hat über den Umgang mit dem Tod und die Ausgestaltung der Beerdigungen in Ostfriesland? Die Zahl der Antwortenden ist bereits genannt worden. Nicht immer ist ihr Name samt Vorname nachzulesen. Nach den vorliegenden Informationen sind die Gewährspersonen zu 80 Prozent männlich. Von 15 Personen ist der Beruf bekannt, unter ihnen sind allein sechs Lehrer, vier Bauern und zwei Pastoren. 1988, dem Erscheinungsjahr des von Hedwig Hangen herausgegebenen Buches „Volkskunde und Brauchtum in Ostfriesland“, in dem viele Arbeitsergebnisse von Buck zusammengefasst sind, werden bereits neun der auf die Bögen 31 und 32 Antwortenden als verstorben genannt.¹⁶ Wenn ich es wage, aus diesen knappen Angaben etwas abzuleiten, dann dass Ingrid Buck mit Ihrer Umfrage in sehr traditionellen Bahnen blieb. Ihre Gewährspersonen sind überwiegend ältere Männer, die zu den Honoratioren eines Ortes gehörten. Als Pastoren oder Lehrer hatten sie Kontakt zu vielen Menschen. Dieser Kontakt konnte aber vielfach ein förmlicher sein, bei dem sie die Respektspersonen blieben.

Der erfasste Stand der Dinge ist überwiegend ein historischer. Hans-Wilhelm Grahlmann, geboren 1912, ist der einzige „geografische Ausreißer“ der Umfrage.

¹⁶ Vgl. Hangen, S. 164-168.

Als Leiter des Schlossmuseums wirkte er lange Jahre in Jever. Seine Schilderungen beziehen sich auf Schortens. Viel ist in ihnen die Rede davon, was er noch von seinen Großeltern wusste, was also in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts üblich war. In fast allen Fragen der beiden Erhebungsbögen ist in den Formulierungen ein „noch“ eingeflochten und wenn nicht dies, dann die Erkundigung nach „früher“. Demnach ging es Ingrid Buck darum, festzuhalten, was *noch* vorhanden ist, an was sich die Menschen *noch* erinnern können, was ihnen *noch* erzählt wurde. Eine Verknüpfung mit damals neueren Tendenzen war nicht das vorrangige Interesse der Erhebung, wie auch nicht die Fragen, aus welchen Gründen welche Handlungen vollzogen werden und warum sich diese verändern oder warum sie verschwinden. Wie hätten die Antworten gelautet, wären nicht der Bauer, Pastor und Lehrer, sondern der Knecht, der Industriearbeiter oder ein Kriegsflüchtling befragt worden? Diese Frage findet freilich keine Antwort, macht aber klar, dass die Ergebnisse der Umfrage nur einen bestimmten Ausschnitt von „Wirklichkeit“ widerspiegeln. Zugleich geben sie noch einmal ein Abbild eines volkskundlichen Ansatzes alten Stils mit Deskriptionen von Teilaspekten und einer ausschließlich regionalen Ausrichtung, auch wenn darin Zeit und Ort nicht immer exakt gefasst werden.¹⁷ Auch der Blick auf vermeintliche Verbindungen von heidnischen Situationen mit später christlichen – hier in der Frage nach vorgeschichtlichen Funden auf Friedhöfen, also der nach einer christlichen Überformung von vormals heidnischen Kult- oder Begräbnisplätzen – ist vage zu erkennen.¹⁸ Da Buck aber keine Interpretationen zu dem von ihr erhobenen Material anbietet, sind ihre weiteren Intentionen nicht eindeutig. Wäre sie so weit gegangen wie Hans Siuts, der noch 1963 die Teetafel nach der Beerdigung in einer quasi ungebrochenen Kontinuitätskette mit einem heidnischen Totenmahl – als Abschiedessen der Sippe samt Totenopfer für den Verstorbenen – sieht? Seine Zusammenführung von Quellen führt durch eine Reihe von deutschen Landschaften, sein Blick ist auf „alle Indogermanen“ gerichtet, auch wenn er zum Schluss aus dem Gesammelten eine Charakterisierung des friesischen Menschen als ess- und trinkfreudig, gelegentlich verschwenderisch oder über die Strenge schlagend, aber fest an alten Sitten haltend ableitet.¹⁹ Es gibt weitere Beispiele dieser Art, auch noch jüngere, die sich nicht scheuen, Situationen beispielsweise des 19. Jahrhunderts mit Textstellen aus der Edda zu belegen.²⁰ Soweit möchten heute weder Laienforscher noch Wissenschaftler gehen. Es gibt auch auf festerem Grund bei der Betrachtung der verschiedenen Beschreibungen von Bräuchen bei Tod und

¹⁷ Vgl. Friederike Schepper-Lambers, *Beerdigungen und Friedhöfe im 19. Jahrhundert in Münster, dargestellt anhand von Verordnungen und Archivalien*, Münster 1992, S. 1-2.

¹⁸ Vgl. Schepper-Lambers, S. 2.

¹⁹ Vgl. Hans Siuts, Wie hat die Kirche unsere Begräbnisbräuche umgewandelt?, in: *Historienkalender* 1963, S. 1-13.

²⁰ Vgl. Wenn es um die „letzte Ehre“ ging ... Alt-ostfriesische Begräbnisstätten und befohlene Trauerpredigten, in: *Heimatkunde und Heimatgeschichte*, Folge 2, Februar 2008, S. 7.

Begräbnis mit dem zeitlichen Abstand eines halben Jahrhunderts schon einiges auszulegen, zu hinterfragen oder einfach auch nur festzustellen.

In nur drei Antwortbögen wird explizit ein Beerdigungsinstitut genannt, das mit Aufgaben betraut wird. Fast überall sind es die Nachbarn, die in der Privatsphäre der Trauerfamilie wirken. Diese Nachbarn können keine Fremden gewesen sein, das nachbarliche Verhältnis war im Allgemeinen also recht eng. Oder anders: Privatsphäre wurde gerade im Fall eines Todes offener empfunden als heute. Der Grad von Nähe und Distanz zwischen Nachbarn je nach Situation ist offenbar heute nicht mehr leicht nachvollziehbar. Die Sonderfälle von Nachbarschaft wie ein Nachbarschaftsstreit, die es auch gegeben haben muss, werden leider nicht erwähnt. Was passierte dann? Ruhte eine Feindschaft oder geriet das traditionelle Handlungsgerüst ins Wanken?

Beerdigungseinladungen auszusprechen, Botengänge oder gar gleich den ganzen Haushalt zu übernehmen, den Leichnam zu waschen und einzusargen, für die Teetafel zu sorgen usw. setzen voraus, dass es möglich ist, sich dafür die Zeit zu nehmen. Die Anwesenheit der Verwandten noch am Sterbetag zum Einlegen setzt voraus, dass diese am Ort oder in großer Nähe wohnen. Situationen, die sich bis heute jeweils stark verändert und deswegen auch ihre Auswirkungen auf die Bräuche haben.

Wie ist die Unterstützung der Nachbarn zu werten? Hier müsste eigentlich genauer nach unterschiedlichen Zeiten und sozialen Milieus geschieden werden. Wurden sie für ihre Dienste aus finanziellen Gründen heraus nicht geldlich entlohnt? Eröffnete eine verbesserte wirtschaftliche Lage nicht auch die Möglichkeit, sie nicht unbedingt in Anspruch zu nehmen und die private Sphäre weiter zu ziehen?

Noch berichten viele in der Umfrage von häuslichen Aufbahrungen, aber gleichzeitig werden die mancherorts noch nicht sehr lang errichteten Leichenhallen vermehrt genutzt. Ist das eine Ausgrenzung des Todes aus dem Leben oder ein Segen für Familien, die über keine große Diele, sondern nur über eine begrenzte Wohnung verfügen?

Die geregelten Handlungen ließen wenig Raum für individuelles Verhalten, für die persönliche Trauer, die sich eventuell anders ausdrücken wollte. Und die formalisierte Beteiligung der Nachbarn musste bei der Aussicht auf Butterbrote, Kuchen und Alkohol auch nicht unbedingt von innerer Anteilnahme sprechen. „Frau Bas, wie ist denn dös hier Brauch, woant man bei Euch schon im Haus oder erst am Friedhof“, lässt Paul Sartori bereits 1910, wenn man so möchte, mit etwas Kritik an der Authentizität der Bräuche eine bayerische Bauersfrau im anderen Dorf fragen.²¹ Heike Düselder führt Berichte bereits aus dem 18. Jahrhundert an, nach denen die Nachbarn ihre Arbeit nicht unterbrechen, um ihre Totenpflichten

²¹ Vgl. Paul Sartori, *Sitte und Brauch*, Teil 1, 1910, S.10. Zitiert nach Karl Meuli, *Entstehung und Sinn der Trauersitten*, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 43, 1946, S. 91-109, hier 94.

zu übernehmen, da wegen der Armut des Verstorbenen nicht mit einem verlockenden Totenmahl zu rechnen war.²²

Einen weiteren Fragebogen gibt es zum Objekt des Totenhecks.²³ Ingrid Buck verweist in einem Aufsatz von 1963 auf diese damals zehn Jahre alte Erhebung, die 1962 durch die beiden weiteren Umfragen ergänzt wurde.²⁴ Eventuell war dies eine Reaktion auf mehrere Beiträge, die sich dem Totenheck zugewandt hatten. Ein Aufsatz von 1953 versucht, das Gerüst aus noch nicht überall christianisierter Zeit herzuleiten als das „Haus der Toten“, das in der Lex Salica als „selawe“ bezeichnet wird.²⁵ Der Privatgelehrte Hinrich Koch lieferte fünf Jahre später baulich ähnliche Beispiele aus Braunschweig und Schlesien und schloss sich der Datierungsthese an.²⁶ Auch Ingrid Buck referiert diese und zudem die Interpretation, dass das Totenheck der Bannung der Seele des Verstorbenen an das Grab dienen sollte (Abb. 3).



Abb.3.
Totenheck,
Uttum /
Krummhörn
2012 (Foto:
Katrin Rodrian,
Ostfriesische
Landschaft).

Eine zweite Umfrage Bucks richtete sich direkt an 173 Kirchengemeinden in Ostfriesland. Abgefragt wurde, seit bzw. bis wann in der Gemeinde ein Totenheck

²² Vgl. Heike Düselder, *Der Tod in Oldenburg. Sozial- und kulturgeschichtliche Untersuchungen zu Lebenswelten des 17. und 18. Jahrhunderts*, Hannover 1999, S. 90-91.

²³ Fragebogen Nr. 3: Totenheck.

²⁴ Vgl. Ingrid Buck-Nedderson, Das Totenheck als ostfriesischer Begräbnisbrauch. Eine Zusammenstellung aus der erreichbaren Literatur, in: *Heimatkunde und Heimatgeschichte*, Teil 2, Folge 4, April 1963, S. 18.

²⁵ Vgl. Dr. G.-C. von Unruh, Das Totenheck in Ostfriesland, in: *Der Deichwart*, Nr. 296, 19.12.1953, o.S.

²⁶ Vgl. Hinrich Koch, Das Totenheck als ostfriesischer Begräbnisbrauch, in: *Heimatkunde und Heimatgeschichte*, Folge 10, Oktober 1958, o.S.

verwendet wurde, wann es auf das Grab gestellt wurde und wie lange es dort blieb, ob ein Laken darüber gebreitet wurde und wie viel für die Nutzung von Heck und Laken zu zahlen war bzw. ist. Etwa 130 Gemeinden antworteten. In fast allen war ein Totenheck bekannt, bei vielen noch in Benutzung oder vor nicht allzu langer Zeit aus dieser heraus genommen worden. Auf das Heck wurden auch Laken gelegt, die im Familienbesitz und mit Stickerei verziert waren. Je länger ein Totenheck mit einem solchen Laken stand, wofür auch an die Gemeinde gezahlt werden musste, umso höher war der Status der Familie. Im Prestigedenken liegt demnach auch ein sehr praktischer Grund für den Einsatz des Totenhecks. Es wäre auch nicht zu erwarten gewesen, dass die Kirchengemeinden auf eine heidnische Herkunft des Objekts und seines Zwecks verweisen, auch wenn viele der Antworten darauf, seit wann es das Heck gibt, lauten: „seit Menschengedenken“ oder „schon immer“. Andere nennen aber für die Einführung des Totenhecks auch genauere Zeitpunkte, die zum Teil erst wenige Jahrzehnte zurücklagen. Aus diesem Beispiel kann abgeleitet werden, dass eine Handlung innerhalb des Brauches – nämlich die, ein Totenheck auf das Grab zu stellen – zwar beibehalten wird, der beabsichtigte Inhalt des Tuns aber eine Veränderung erfahren hat. Das ursprüngliche Motiv beim allerersten Totenheck ist uns unbekannt und alle möglichen Absichten, die zu nennen, wären kaum mehr als Spekulation. Das aktuelle Motiv ist der Schmuck des Grabes mit Kränzen und einem dunklen Tuch auf dem Gestell, das dem Verstorbenen Wertschätzung ausspricht und den Lebenden den Wohlstand der Familie vorführt wie auch deren „Sittlichkeit“, da sie den Toten zu ehren weiß.

Interessant an den verschiedenen Beiträgen zu diesem Teilaspekt ist nicht dessen Beschreibung als ostfriesischer Begräbnisbrauch, wenn gleichzeitig aus ganz Europa Vergleichsbeispiele gebracht werden, sondern grundsätzlich auch die Faszination, die das Totenheck offensichtlich auslöste und es zum Gegenstand mehrerer Aufsätze werden ließ. Worin lag sie? Das Totenheck gab – und gibt es sehr vereinzelt heute noch – nur in einigen Gegenden Europas. Für diejenigen, die nicht aus einer solchen stammten, waren die Gebilde aus Holz, seltener aus Metall, etwas Besonders und Fremdes. Gewiss lag auch in der eben nicht endgültig zu erklärenden Herkunft des Gestells und seines ursächlichen Zwecks ein Auslöser der Faszination. Diese Situation lässt viel Spielraum für Vermutungen und Phantasien, die etwas Exotisches oder Abenteuerliches an sich haben können.

Ein weiteres Thema ist ebenfalls immer wieder Gegenstand der Beschäftigung gewesen und auch bereits, wenn auch nur kurz, erwähnt worden: das Tröstelbier. Dabei geht es allerdings nicht um Unerklärliches und letztlich Geheimnisvolles, sondern um handfeste Auseinandersetzungen. Diese erfolgten zwischen den Ausführenden des Brauches und der Obrigkeit. Zu den Zeitabschnitten, auf die Lüpkes und Buck schauen, sind die Konflikte bereits beigelegt. Sie beginnen wesentlich früher: Schon 1545 erlässt Gräfin Anna in Jever eine Polizeiordnung, nach der Ungebetene nicht am Tröstelbier teilnehmen dürfen. Niemand sollte nur

des Trinkens wegen ein Trauerhaus aufsuchen oder nach der Mahlzeit bei einer Strafe von 10 Gulden sich noch länger dort aufhalten.²⁷ Es bestand offensichtlich ein Handlungsbedarf, wenn in Bingham, Grotegaste, Weener und Esens Beamte vermelden, dass zum Einlegen „30-40 Weiber“ kommen und es bei der Einsargung zu viel Alkohol und Zuckerkringel gibt,²⁸ wenn Leichen nicht mehr beerdigt werden, weil die Gesellschaft gleich zum Leichenschmaus übergeht oder angetrunkene Sargträger in der Kirche herumtorkeln und nach der Ermahnung des Pastoren eine Schlägerei beginnen.²⁹ Die meisten Reglementierungen werden im 18. Jahrhundert erlassen und das nicht nur in Ostfriesland. Auch für Oldenburg und Münster liegen mir Beispiele vor.³⁰ Dabei ging es nicht nur um die Ungezogenheit der Untertanen, sich so zu benehmen, sondern ganz banal um wirtschaftliche Erwägungen. Die Trauerfamilie verschuldete sich nicht selten stark bei einer Beerdigung mit einer ausufernden Bewirtung. Die Arbeitskraft aller daran Teilnehmenden war z.T. über Tage verloren oder zumindest stark geschmälert.³¹ Noch aus dem 17. Jahrhundert stammt der Polizeierlass Graf Ulrich II., der Totenwachen und Tröstelbiere, die zu Gelagen ausarteten unter Strafe stellte, wie auch die kostspielige Tradition (oder Mode?), das Sterbezimmer mit schwarzem Tuch auszuschlagen.³² Von den 30er bis in die 70er Jahre des 18. Jahrhunderts folgen für Ostfriesland Verordnungen des Emdener Magistrats, Fürst Carl Edzards und der Kriegs- und Domänenkammer Aurich, außerdem eine Ordnung von Friedrich II. In diesen werden die Personenzahlen beim Einsargen, der Aufwand bei den Trauerfeiern, der für die Trauerkleidung bei Familie und Bediensteten, die Dauer der Trauerzeit reglementiert und die Verspätung von Trauerzügen unter Strafe gestellt.³³ Aber auch noch am Ende des 19. Jahrhunderts kommt es vor, dass angetrunkene Sargträger auf der Beerdigung eines Junggesellen vergessen, den Sarg auf die Bahre zu stellen.³⁴ So hatten Vereine wie der 1804 in Westerholt zur Einschränkung von Freuden- und Trauermählern gegründete oder der 1847 in

²⁷ Vgl. Lüpkes, S. 123; Heinrich Drees, Freuden- und Trauerfeiern in früherer Zeit. Behörden berichten über Mißbräuche, in: *Harlinger Heimatkalender* 1963, S. 24-29, hier 27; Tröstelbier und „Hänsen“. Alte Bräuche bei der Beerdigung. Begräbnisse gaben Anlass zu Exzessen, in: *Friesische Heimat*, 10. Beilage 1971, o.S.

²⁸ Vgl. Drees, S. 27.

²⁹ Vgl. z.B. Johann Haddinga, Die Ordnung der „letzten Dinge“. Vom Umgang mit dem Tod in früherer Zeit. Bestattungen, Verhalten, Auswüchse. Ein Vortrag und Anmerkungen, in: *Heim und Herd*, Nr. 3, 11.4.1998, S. 9-10, hier 9. Vgl. auch Tröstelbier und „Hänsen“, o.S.

³⁰ Vgl. Düselder und Schepper-Lambers.

³¹ Vgl. Düselder, S. 6-97.

³² Vgl. Lüpkes, S. 123.

³³ Vgl. Trauer=Ordnung für das Fürstentum Ostfriesland und das Harlingerland. De Dato Berlin den 19. August 1772; Drees, S. 24; Lüpkes, S. 123. Vgl. zudem Karl-Heinz de Wall, Der Brauch, schwarz zu tragen, ist nicht immer üblich gewesen. 1647 verbietet Graf Ulrich II., die Nachbarn zu Totenwache zu bitten. Notizen zum Thema Sterben, in: *Friesische Heimat*, 18. Beilage, 16.11.1993, o.S.

³⁴ Tröstelbier und „Hänsen“, o.S.

Jever aufgestellte Verein zur Verringerung der Beerdigungskosten immer noch genügend Aufgaben.³⁵

Es ist vielleicht aber nicht richtig, sich von diesen Berichten von heutiger Warte aus nur amüsieren zu lassen. In ihnen offenbaren sich auch gesellschaftliche Strukturen und Funktionsweisen. Heike Düselder zitiert in ihrem Werk über den Tod in Oldenburg einen verstehenden Amtmann, der zwar einen Verstoß melden muss, aber um Nachsicht bittet, da das Tröstelbier neben Hochzeiten und Taufen fast das einzige „Divertissement“, der einzige Zeitvertreib für die Landleute, sei.³⁶ Viel mehr Anlässe, dem ansonsten durch harte Arbeit dominierten Alltag zu entkommen, gab es in der vorindustriellen Zeit auf dem Land nicht; also wurden sie genutzt. Auf diese Weise hat das Tröstelbier auch eine Ventilfunktion. Auf der anderen Seite sind auch das Repräsentationsbedürfnis der Trauerfamilie und die gesellschaftliche Erwartung an sie nicht zu unterschätzen. Auch nach dem Tod soll dem Verstorbenen nicht nachgesagt werden, dass er nicht großzügig sei.³⁷ Und nicht vergessen werden darf die Funktion des gemeinsamen Beisammenseins bei Speisen und Getränken, die bei der Bewältigung der Trauer helfen.

Die administrativen Eingriffe in die Ausgestaltung von Beerdigungen hatten einen großen Einfluss auf das große Brauchgerüst rund um Tod und Begräbnis. Dazu gehören auch die hygienischen Erwägungen, die schon einmal kurz gestreift wurden und zu denen ein aufgeklärt-rationaler Umgang mit dem Tod gehörte. Es ging um die Verkürzung der Aufbahrungszeit – also auch der Zeit, die zwischen dem Eintritt des Todes und der Beisetzung liegt – und um die Einführung von Leichenhallen oder Totenkapellen zur Aufbahrung. Dadurch verringerten sich die öffentlichen Trauerzüge.³⁸ Insgesamt haben alle obrigkeitlichen Einflussnahmen zur Folge, dass der Tod und die Beerdigungen weniger präsent sind. Weniger Menschen nehmen an den vorbereitenden Handlungen oder den sich anschließenden Teetafeln teil, die Trauer bleibt in der Familie und wird zur Privatsache. Eine gewisse Institutionalisierung des Todes tritt ein und damit auch eine persönliche Distanzierung von ihm. Schon im 18. Jahrhundert vermehren sich die sog. „stillen Begräbnisse“, an denen außer der Familie nur Pastor und Sargträger teilnehmen. Ursprünglich war eine solch karge Besetzung nur bei der Beisetzung von Kriminellen der Fall. Wirtschaftliche Erwägungen und eventuell auch bereits die obrigkeitlichen Verordnungen verstärken jedoch den Rückzug in eine enger definierte Privatsphäre.³⁹

³⁵ Drees, S. 27; Cai-Olaf Wilgeroth, „... auch unser zwey Söhne haben zu Grabe bringen lassen. Daß kostet hier geldt ...“. Umsonst ist nur der Tod? Der Bestattungsbetrieb im Jeverland vom 16. bis 19. Jahrhundert, in: Sander, S. 65-100, hier 65.

³⁶ Vgl. Düselder, S. 104.

³⁷ Vgl. Begräbnissitten und -unsitten. „Tröstelbier“ und „Uppasters“. Beerdigungen vor rund 150 Jahren (Aus: Ostfriesische Tageszeitung v. 3.2.1939), in: *Unser Ostfriesland*, Nr. 19, 1992, S. 75-76.

³⁸ Vgl. Schepper-Lambers, S. 13 und 28.

³⁹ Vgl. Düselder, S. 124.

Es bleibt die Frage nach der richtigen Deutung der Bräuche. Sie können Ausdruck sein für eine gewisse Furcht vor dem Tod, für die Ehrung des bzw. die Verbundenheit mit dem Verstorbenen;⁴⁰ sie bestätigen gesellschaftliche Normen. Ein spontaner Ausdruck von Trauer sind sie nicht. Die tradierten Handlungen können manchen auch Einnahmequellen sichern, Glaubensdogmen legitimieren oder die Möglichkeit bieten, soziales oder pekuniäres Prestige zu untermauern.⁴¹ Ob diese Erklärungen ausreichen, bezweifele ich. Dagmar Hänel erklärt in ihrer Arbeit zu Bestattern im 20. Jahrhundert, dass der Tod eines Menschen die bis dahin eingerichtete Ordnung im sozialen Bezugssystem des Toten erst einmal aufhebt. Die Gruppe, aber auch jedes Individuum in ihr, braucht in dieser Ausnahmesituation Handlungsanweisungen.⁴² Diese können in den sich immer weiter entwickelnden Bräuchen gefunden werden. Sie geben in einer Ausnahmesituation Stabilität durch festgelegte Pflichten und Handlungsabläufe.

Samenvatting

Op basis van bestaande literatuur wordt hier in de eerste plaats een historisch overzicht gegeven van traditionele handelingen en gebruiken rond dood en begrafenis in Ostfriesland. Van bijzondere betekenis in dit verband zijn de beschrijvingen van Wiard Lüpkes in *Ostfriesische Volkskunde* uit 1907. Belangrijke bronnen zijn verder twee enquêtes die Ingrid Buck, voormalig landschapsraadslid van de Ostfriesische Landschaft, in opdracht van de werkgroep Volkskunde und Brauchtum (Volkscultuur en Erfgoed) in de periode 1961-1962 onder een groep correspondenten hield. Uit de gegeven antwoorden kan het verloop opgemaakt worden van handelingen en gebruiken vanaf het moment van overlijden tot aan de begrafenis. Het materiaal brengt bovendien veranderingen aan het licht die zich in de loop van de twintigste eeuw in de rouwcultuur hebben voorgedaan. Men moet er rekening mee houden dat de betreffende handelingen en gebruiken ideaaltypisch worden beschreven en er veel lokale variantie bestond. Wijdverbreid was het gebruik van een voorwerp als het ‘Totenheck’, een met laken overtrokken raamwerk dat op het gedolven of gedichte graf werd geplaatst, en het ‘Tröstelbier’, een alcoholische drank die speciaal bij rouwplechtigheden werd geserveerd. Daaraan werden afzonderlijke beschouwingen en een aanvullende vragenlijst gewijd. Behalve genoemde inventarisatie bevat deze bijdrage een methodologische beschouwing over het verzamelen en interpreteren van gegevens verkregen uit enquêtes en stelt ze de vraag naar de sociale functies van rouwgebruiken en de redenen voor hun verandering.

⁴⁰ Vgl. Schepper-Lambers, S. 2.

⁴¹ Vgl. Norbert Fischer, *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert*, Köln 1996, S. 4-5.

⁴² Vgl. Dagmar Hänel, *Bestatter im 20. Jahrhundert. Zur kulturellen Bedeutung eines tabuisierten Berufs*, Münster 2003, S. 19.

Erinnerungen an die Grippe-Opfer aus Veendam

Die große Grippe-Epidemie von 1918 im Norden der Niederlande*

Alex Holthuis, Karen de Vries und Maarten Duijvendak

In diesem Artikel konzentrieren wir uns auf einen durch die große Grippe-Pandemie von 1918 bedingten Höchstwert der Sterblichkeit und seine Auswirkungen auf die niederländische Gesellschaft unter besonderer Berücksichtigung der Bestattungssitten. Unser Ziel ist es, einige der Folgen der Grippe-Epidemie dahingehend zu beurteilen, wie man Tod und Trauer bewertet hat: hat es die Art und Weise beeinflusst wie die Toten begraben und betrauert wurden? Um diese Frage zu beantworten, vereinen wir soziale, kulturelle und mediengeschichtliche Perspektiven mit einer räumlichen: unsere Fallstudie ist Veendam in der nördlichen niederländischen Provinz Groningen.¹

Influenza

Das Influenza-A-Virus, eine H1N1-Variante, infizierte im Jahre 1918 etwa ein Drittel der Weltbevölkerung. Jüngste Schätzungen der Gesamttodesopfer schwanken zwischen 50 und 100 Millionen weltweit. Die Opfer litten an Fieber und anderen normalen Grippesymptomen, aber es wird allgemein angenommen, dass die meisten Menschen tatsächlich nicht an dem Influenzavirus starben, sondern in Folge einer bakteriellen Infektion der oberen Atemwege. Das Virus schwächte das Immunsystem, sodass die Kranken anfälliger für bakterielle Infektionen wurden.

Der bemerkenswerteste Aspekt der Influenza-Pandemie von 1918 bis 1920 ist wohl das w-förmig verlaufende Mortalitäts-Muster mit Spitzen bei Säuglingen von fünf Jahren und jünger, 20 bis 40-jährigen Menschen und bei Senioren.² Wie in den meisten Bereichen auf der ganzen Welt kam die Influenza in den Niederlanden in drei Wellen: die erste milde Welle von Juli bis September 1918, eine zweite viel

* Für die Übersetzung dieses Artikels aus dem Englischen geht der Dank der Autoren an Tineke Looijenga und Heiko Suhr.

¹ Teile dieses Artikels wurden als Vortrag auf 40. Jahrestagung des Arbeitskreises für historische Kulturlandschaftsforschung in Mitteleuropa e.V. (ARKUM) in Heidelberg vom 18.-21.9.2013 und bei der 10. European Social Science History Conference in Wien vom 23.-26.4.2014 bereits vorgestellt. Wir danken den Teilnehmern für ihre Kommentare.

² David M. Morens / Jeffery K. Taubenberger / Anthony S. Fauci, Predominant Role of Bacterial Pneumonia as a Cause of Death in Pandemic Influenza: Implications for Pandemic Influenza Preparedness, in: *Journal of Infectious Diseases* 198, 2008, S. 962-970.

schwerere Welle von Oktober 1918 bis Sommer 1919 und eine dritte wieder schwächere Welle im Frühjahr 1920.³

In den Niederlanden war die Krankheit in den großen Städten weniger tödlich als in ländlichen Gebieten, in denen ganze Familien der Grippe erlagen. Oft lebten sie eng zusammen unter unhygienischen Bedingungen in kleinen Hütten und mit unzureichender Belüftung, was hohe Infektionsrisiken bedingte. Der fehlende Zugang zu angemessener medizinischer Versorgung war auch ein wichtiger Faktor.⁴ In der Provinz Drenthe überschritt die Zahl der Todesfälle in der zweiten Welle die der anderen Provinzen um ein Vielfaches. Die Gesamtmortalitätsrate für November 1918 lag bei fast 77 Todesfällen pro 1.000 Einwohnern, während in der Provinz Groningen die Rate bei etwa 50 lag. Die höchste Todesrate war in Emmen, eine langgestreckte ländlichen Gemeinde mit ca. 20.000 Einwohnern, aufzumachen.

In Groningen gab es sechs Gemeinden mit ähnlich hohen Sterblichkeitsraten: Beerta, Finsterwolde, Termunten, Muntendam, Oude Pekela en Onstwedde.⁵ Veendam klagte zu den schlimmsten Zeiten im November 1918 über 5,9 Todesopfer pro 1.000 Einwohner; die Zahl lag zwar niedriger als in vielen anderen Städten im Norden, war aber noch weit über dem Landesdurchschnitt. Mit 12.980 Einwohnern im Januar 1918 war Veendam eine durchschnittliche ländliche Stadt, die im wirtschaftlichen Sinne eng mit seiner landwirtschaftlichen Umgebung verbunden war.

Die ersten Ausbrüche des Virus trafen Veendam Anfang bis Mitte September 1918 als ein tödliches Opfer aus einer recht zentralen Teil Veendams gemeldet wurde. In der zweiten Hälfte des Septembers wurden auch Todesfälle in den nördlichen Teilen der Stadt gemeldet. Die kleinen Dörfer rund um Veendam waren hingegen noch nicht betroffen. In der ersten Oktoberhälfte wurden Grippe-Opfer dann aber auch in Ommelandewijk registriert, einem kleinen Dorf südöstlich des Zentrums von Veendam. Auch im Osten der Stadt wurden die ersten Grippe-Opfer registriert. Zwischen der ersten und zweiten Oktoberhälfte war fast die komplette Peripherie Veendams betroffen. Dies setzte sich in der ersten Hälfte des Novembers fort, wonach die Grippe sich vor allem am Rande manifestierte. Im Januar und Februar 1919 verschwand die Krankheit wieder weitgehend aus Veendam (Abb. 1).

³ Aaldert A. Quanjer, *De Griep in Nederland in 1918 tot 1920*, [Den Haag] 1921, S. 4-5.

⁴ G.D. Hemmes, Influenza, een na-onderzoek van de epidemie van 1918, in: *Geneeskundige gids* 33, 1955, S. 104-142, hier 132.

⁵ Hemmes, S. 129.

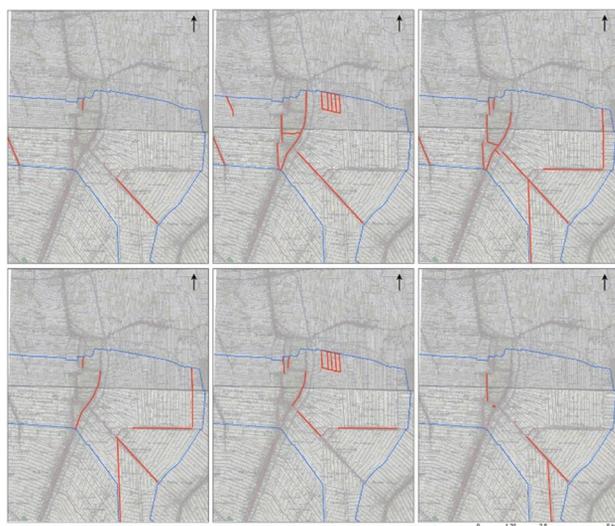


Abb. 1. Ausbreitung der Spanischen Grippe in der Gemeinde Veendam im Zeitraum von Oktober bis Dezember 1918. Obere Reihe von links nach rechts: erste Oktoberhälfte, zweite Oktoberhälfte, erste Novemberhälfte. Untere Reihe von links nach rechts: zweite Novemberhälfte, erste Dezemberhälfte, zweite Dezemberhälfte.

Die Grippe im Norden der Niederlande

Nachrichten von einer sich rasch ausbreitenden Infektionskrankheit verbreiteten sich zum ersten Mal im Mai 1918 in den Niederlanden als mehrere Zeitungen einen Bericht veröffentlichten, dass der König von Spanien, der Premierminister und sein Kabinett und große Teile der Bevölkerung an einer, unbekanntem Krankheit' leiden würden.⁶ Im Laufe der folgenden Wochen schrieben niederländischen Zeitungen über die tödliche Infektionskrankheit, die sich über Europa und auch in Richtung der Niederlande ausbreitete. Die erste Infektion in den Niederlanden gab es Mitte Juli in Losser, wo zwei in Essen tätige Fabrikarbeiter ihre Heimat hatten. Im Spätsommer 1918 waren die Menschen hinlänglich verängstigt: Hunderte von Fabrikarbeitern aus den Grenzregionen, die vor allem im Ruhrgebiet tätig waren, kamen zurück nach Hause, um der Krankheit zu entkommen.⁷

In der Anfangsphase waren die Streitkräfte wohl die wichtigsten menschlichen Träger, die dafür sorgten, dass sich die Krankheit in der Bevölkerung so schnell verbreitete – durch die Mobilisierung der Truppen durch den Krieg waren nach Kriegsende nun große Gruppen von ihnen wieder auf der Reise in ihre Heimatorte. Eine hohe Populationsdichte sorgte für eine hohe Wahrscheinlichkeit einer Infektion der Zivilbevölkerung. In Oude Pekela, in der Provinz Groningen, war der erste Infizierte ein Unteroffizier aus Assen, der Hauptstadt von Drenthe. Auch die nächsten sieben Fälle waren alle Soldaten.⁸

⁶ *Nieuwe Rotterdamsche Courant*, 28.5.1918.

⁷ *Het Volk*, 16.7.1918.

⁸ Quanjers, S. 15.

In der Stadt Groningen gab es in den Internierungslagern, wo 1.700 britische Kriegsgefangene untergebracht waren, mehrere hundert leichte Fälle der Grippe. Trotz der hohen Infektionsrisiken konnten sich die Lagerbewohner noch frei in der Stadt bewegen. Zivilisten besuchten die Lager, um an sozialen Aktivitäten teilzunehmen. Einige sprachen ihre Besorgnis über den unverantwortlichen Umgang mit der Krankheit aus, weil Zivilisten das Internierungslager frei betreten konnten und auch die Internierten sich frei bewegen konnten, anstatt die bereits infizierte Kaserne zu isolieren.⁹

Aber natürlich waren auch reisende Zivilisten, wie die Fabrikarbeiter aus dem deutsch-niederländischen Grenzgebiet, gleichermaßen zur Übertragung des Virus geeignet. Es waren vor allem dort viele betroffen, wo Menschen dicht zusammenarbeiteten, wie etwa in geschlossenen Räumen, in Minen oder in öffentlichen Verkehrsmitteln.

Die Berichterstattung über die Grippe

Im Großen und Ganzen wurde der Ausbruch der Epidemie als zweitrangige Nachricht behandelt. Der explosive Anstieg der Sterblichkeit in November des Jahres 1918 wurde überschattet durch Nachrichten über die Folgen des Ersten Weltkriegs, den Mangel an Nahrung und Ressourcen sowie innenpolitischen Unruhen. Auf dem Höhepunkt des Ausbruchs berichteten regionale und nationale Zeitungen gleichermaßen vor allem über die Zahl der Toten und / oder Infizierten. Einige nationale Zeitungen berichteten über die monatlichen Todesopfer. Hin und wieder erschien ein Artikel von eher allgemeiner Natur oder über Maßnahmen, die ergriffen werden könnten, um eine Infektion zu verhindern.

Die nördlichen Provinzen hatten eine relativ hohe Zahl von Todesfällen zu beklagen: bis Ende Oktober überschritt die Zahl der Todesopfer durch Influenza z.B. in Wildervank bereits die Grenze 40 pro 1.000 Einwohnern. In Oude Pekela war der Höhepunkt der Mortalität am 8. November erreicht. In der Woche danach starben noch 25 Menschen im Laufe von ein paar Tagen, in mehreren Familien starb mehr als ein Familienmitglied. In Hoogkerk, westlich von Groningen, gab es neben der Spanischen Grippe mehrere Epidemien zugleich: Masern, Keuchhusten, Pocken. In Ost-Groningen starben jeden Tag viele Menschen, darunter viele, junge kräftige Leute‘ (Abb. 2).¹⁰

⁹ *Nieuwsblad van het Noorden*, 16.7.1918.

¹⁰ *Het Centrum*, 30.10.1918.

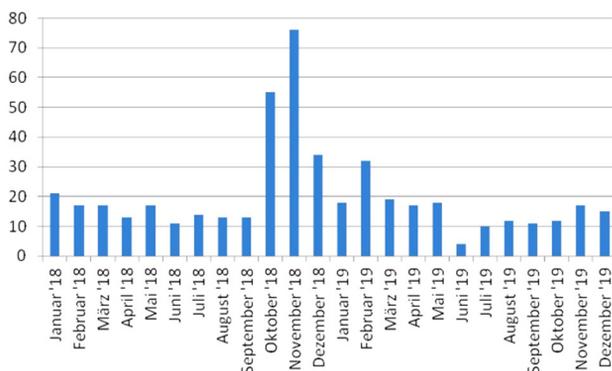


Abb. 2. Zahl der Todesfälle pro Monat für die Gemeinde Veendam zwischen Januar 1918 und Dezember 1919. Eine klare Spitze sieht man im Oktober, November und Dezember 1918.¹¹

Tödliche Epidemien waren kein unbekanntes Phänomen in diese Zeitspanne. Identifikation mit den Opfern, dem Status einer Person, deren Alter und Geschlecht und der Todesursache sind wichtige Faktoren bei der Entscheidung, ob Todesfälle in die Nachrichten aufgenommen wurden. Kinder und Mütter wurden im Allgemeinen als ‚ideale‘ Opfer angesehen, während erwachsene Männer in der Regel nicht als für das Mitgefühl würdig betrachtet wurden, weil man sie nicht so ‚hilflos und unschuldig‘ fand. Paradoxiertweise wurde dann aber gerade diese Gruppe während der Grippewelle im Jahr 1918 ‚mitgefühlwürdig‘, als eine große Zahl von jungen Männern (und auch Frauen) der Grippe erlag.

Nur die extreme Einzelfällen kamen in die Zeitungen. Am 26. Oktober erschien z.B. die Nachricht in verschiedenen regionalen und nationalen Zeitungen, dass der Landarbeiter Hittjo Burema, wohnhaft an der Beneden Oosterdiep in Veendam, drei seiner Töchter verlor, die alle nicht einmal acht Jahren alt wurden. Sie starben an den Folgen der Spanischen Grippe. Es ist wichtig festzustellen, dass dies sicherlich kein Einzelfall war; denn im ganzen Land verloren Tausende von Familien zwei oder mehr Kinder und / oder ein Elternteil.

Die Grippe und der Alltag

Die lokalen Behörden unternahmen verschiedene Aktionen, um die weitere Ausbreitung zu verhindern. In den meisten Orten in den nördlichen Provinzen wurden Schulen geschlossen und die Kinder und Schüler nach Hause geschickt. In der Stadt Groningen wurden die Schulen zwar nicht offiziell geschlossen, aber einige von ihnen de facto. Obwohl eine große Zahl von Lehrern und Schülern erkrankt war, beschlossen am 23. Oktober 1918 die lokalen Behörden den

¹¹ Die Zahlen basieren auf den Sterbebüchern der Gemeinde Veendam: Regionaal Historisch Centrum Groninger Archieven, Nr. VEER1918OV: Overlijdensregister 1918; Regionaal Historisch Centrum Groninger Archieven, Nr.VEER1919OV: Overlijdensregister 1919.

Unterricht weiterhin so lange wie möglich fortzusetzen und bei Bedarf Klassen zu kombinieren. Die Behörden wollten zwei Mal pro Woche Informationen erhalten über die Anzahl der abwesenden Kinder und Lehrer der Gemeinschaftsschulen.¹²

Die Veendamer Behörden beschlossen, alle Schulen zu schließen, da eine Reihe von jungen Menschen an der Influenza verstorben war. An mehreren Stellen wurden Jahrmärkte abgesagt oder fanden ohne Messe oder Musik statt. Wenn die Umstände es erlaubten, nutzten die Gesunden die sich bietenden Gelegenheiten zum Ausgehen und Entspannen auch aus; sie lebten so normal wie möglich weiter. Wenn z.B. eine lokale Tageszeitung bekannt gab, dass das Kino in der Kerklaan in Veendam, das seit einiger Zeit wegen der Spanischen Grippe geschlossen hatte, seine Pforten wieder öffnete und den beliebten Film „Es werde Licht“ spielte, erwartete man auch ein ausverkauftes Haus.¹³

Ärzte und die Grippe

Allgemeinmediziner spielten eine unerlässliche Rolle während der Grippewelle im Jahr 1918. Sie experimentierten mit Heilmitteln für die Krankheit und teilten ihre persönlichen Erfahrungen und Daten miteinander. Doch weil es keine Aussicht auf Heilung gab und die Ärzte sich nicht auf einen einheitlichen Behandlungsweg einigen konnten, konnten einige Ärzte durch Anpreisung ihrer Wundermittel von den Umständen finanziell profitieren.¹⁴ Lokale Zeitungen waren voll von Anzeigen für alle möglichen Pulver und Getränke. Um die Jahrhundertwende war die öffentliche Gesundheit nach wie vor die Domäne der lokalen Regierungen, sodass das Parlament außer einigen allgemeinen Aussagen zur Eindämmung der Krankheit kaum auf die überaus ansteckende Krankheit reagiert.

Schließlich wurden die Brotrationen erhöht, weil die Ärzte erfolgreich argumentiert hatten, dass einer der Hauptgründe für die hohe Anfälligkeit gegenüber dem Virus Unterernährung – ein echtes Problem in den letzten beiden Kriegsjahren – war.¹⁵

Der Mangel an medizinischem Personal war jedoch das dringendste Problem, da viele total überlastet waren oder selbst erkrankten bzw. an der Grippe starben.

Nach der Unterzeichnung des Waffenstillstands am 11. November war die Regierung mit einem weiteren drängenden Problem konfrontiert worden: die Rückkehr der Kriegsgefangenen aus Deutschland und Flüchtlinge, die unterwegs nach Hause durch die Niederlande zogen. Mindestens 100.000 Menschen wurden erwartet, was leistungsstarke Vorsorgemaßnahmen dringend notwendig machte,

¹² Regionaal Historisch Centrum Groninger Archieven, Gemeentebestuur van Groningen (4), 1916-1945, Inv. 11768, 24.10.1918.

¹³ *Nieuwe Veendam Courant*, 20.11.1918.

¹⁴ R.A. de Melker, De huisarts en de Spaansche griep 1918-1920, in: *Huisarts en Wetenschap* 48, 2005, S. 684-689, hier 686.

¹⁵ *Algemeen Handelsblad*, 6.11.1918.

um die Flüchtlinge und die niederländischen Bürger vor einer weiteren Eskalation des Ausbruchs der Spanischen Grippe zu schützen. Behörden forderten alle verfügbaren Pflegekräfte auf, sich in örtlichen Krankenhäusern zu melden und sich um die Kranken zu kümmern.¹⁶

Kreative Lösungen waren nötig, um diese kurzfristigen Probleme zu lösen. In Veendam ergriff eine lokale Organisation die Initiative, um die Mängel in der medizinischen Versorgung aufzufangen. Am 6. November schreibt *Het Volk*, dass der „Bestuurdersbond voor Veendam en Omstreken“ (ein sozialistischer Gewerkschaftsbund) nicht-behinderte Frauen aufgefordert habe, die Pflege der bedürftigen Familien in Veendam oder Wildervank gegen eine Gebühr zu übernehmen.¹⁷

Die Spanische Grippe und Todesanzeigen¹⁸

Schon immer gab es Unterschiede in der Art, Todesfälle bekannt zu geben: Die Formulierung der Trauer, die fast rituellen Sätze, die die Gefühle von Verlust ausdrücken. Für diesen Artikel haben wir Todesanzeigen von Leuten, die auf dem Friedhof der niederländisch-reformierten Kirche in Veendam im Zeitraum von September 1918 bis März 1919 begraben wurden, aus zwei verschiedenen Zeitungen gesammelt.

Ein wichtiges Merkmal, das in vielen Anzeigen auftaucht, ist die in mehreren Varianten auftauchende Formulierung „nach kurzer Krankheit“, die eindeutig den aggressiven und tödlichen Verlauf der Grippe beschreibt, während dem eine Person innerhalb von ein paar Tagen oder sogar nur Stunden von vollkommen gesund zu todkrank wurde. Manchmal sind die Tage, die der Verstorbene krank gewesen war, erwähnt.

In mehr als einem Viertel der Todesanzeigen der Grippe-Opfer in Veendam gab es eine Einladung, der Beerdigung beizuwohnen oder der Familie Beileid zu bekunden. In der Regel wurden erwartet, dass die Menschen am Tage der Beerdigung zum Trauerhaus kamen. Vereinzelt wurden Trauernden auch in eine Gastwirtschaft oder in ein Hotel eingeladen. Als z.B. der Landarbeiter Otto de Boer starb, lud seine Witwe über die Traueranzeige im *Nieuwsblad van het Noorden* die Menschen am 24. Oktober ins Hotel *De Leeuw* in Borgercompagnie ein, um dort ihr Beileid auszudrücken.

Trotz der Tatsache, dass die Spanische Grippe eine ernsthafte Belastung für das tägliche öffentliche Leben in den nördlichen Niederlanden dargestellt hat, ist es aus der Untersuchung der Todesanzeigen aus Bereich Veendam klar, dass Beerdigungen und die damit verbundenen Beileidsbekundungen ein gesellschaftliches Ereignis blieben und auch im November 1918 eine wichtige

¹⁶ *Nieuwe Rotterdamse Courant*, 11.11.1918.

¹⁷ *Het Volk*, 6.11.1918.

¹⁸ Für eine ausführliche Diskussion über Traueranzeigen und Spanische Grippe vgl. die bald erscheinende umfassende Studie der drei Autoren zur Spanischen Grippe und den Bestattungssitten.

Rolle spielten im öffentlichen Leben. Gleichwohl erzählen die Todesanzeigen der Grippe-Opfer auch Geschichten von Familientragödien, wenn sie etwa auf frühere Todesfälle in der Familie verweisen. Am 18. November hat der Vater einer Neeltje Schoesters angekündigt, dass er nach der Bestattung seiner Frau und ihre Mutter am 11. November nun auch seine Tochter im Alter von nur 6 Jahren verloren habe.¹⁹ Eine solche Geschichte muss für viele andere Familien sehr vertraut gewesen sein.

Die Spanische Grippe und der Friedhof in Veendam

Friedhöfe haben eine wichtige Rolle in der Gesellschaft gespielt, da sie stets auch als ein Spiegelbild der Gesellschaft selbst funktioniert haben. Um zu verstehen, wie die demographische Entwicklung in der Gesellschaft – dazu zählen auch die Epidemien – sich auf Friedhöfen widerspiegeln, müssen wir zunächst verstehen, welche Prozess dabei ablaufen. Während der Epidemie von 1918-1919 wurden zwei Abschnitte des Friedhofs in Veendam für Bestattungen verwendet: der A1-Abschnitt mit temporären Gräber (gelten als Gräber der zweiten Klasse)²⁰ und der B-Abschnitt mit Gräbern zur Nutzung auf unbestimmte Zeit. Die Gräber im A1-Abschnitt wurden für einen Zeitraum von ca. 20-25 Jahren angemietet,²¹ während die Gräber des B-Abschnitts für ca. 25 Gulden im Jahre 1840 bei einer Auktion zu erstehen waren, als der neue Abschnitt auf den Friedhof hinzugefügt wurde.²² Nach dieser Auktion wurden nicht alle Gräber verkauft und deshalb konnten nach wie vor Gräber für aktuelle Todesfälle angekauft werden. Gräber konnten aber auch vertraulich und anonym gekauft werden.²³

Auf der Basis der Sterberegister der Stadt Veendam kann man einen klaren Höhepunkt der Sterblichkeit während der Monate Oktober, November und Dezember 1918 ausmachen.²⁴ Während dieser Zeit würden wir erwarten, dass die Auswirkungen sichtbar werden z.B. durch die räumliche Bündelung von Grippe-Opfer oder durch eine Anhäufung des Ankaufs temporärer Grabrechte. Obwohl viele Menschen an der Grippe oder an grippeartigen Symptome starben, kann man nicht davon ausgehen, dass jeder Todesfall in dieser Zeitspanne durch die Grippe verursacht wurde. Um festzustellen, welche Menschen an der Grippe starben, wurde eine Bestandsaufnahme der Todesursachen gemacht. Nur die Menschen, die direkt durch die Grippe (‘Spanische Grippe‘ in den Registern), an einer mit starken Bezug zur Grippe stehenden Symptomatik (Pneumonie catarrhalis oder crouposa) oder an möglichen Querverbindungen zur Grippe (pulmonale

¹⁹ *Nieuwe Veendammer Courant*, 19.11.1918.

²⁰ Jan J. Hoetjer, *Genealogie Hoetjer Veendam*, Groningen 1981, S. 72.

²¹ Diese Annahme basiert auf den Grabregistern der niederländisch-reformierten Kirche von Veendam.

²² Hoetjer 1981, S. 72

²³ Für eine umfassende Diskussion über die Grabrechte des Friedhofs von Veendam sei erneut auf die bald erscheinende Studie der drei Autoren zur Spanischen Grippe und den Bestattungssitten verwiesen.

²⁴ Regionaal Historisch Centrum Groninger Archieven, Nr. VEER1918OV: Overlijdensregister 1918.

Beschwerden, allgemeine Grippe-Symptome) verstarben, wurden für die Analyse verwendet (Abb. 3).

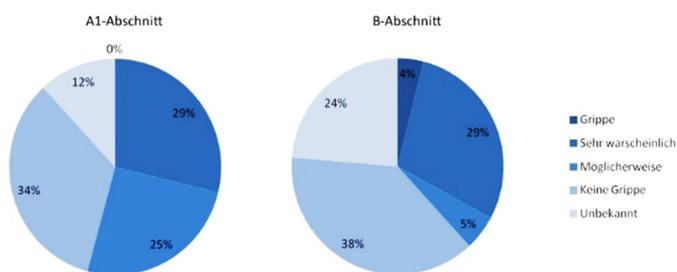


Abb. 3. Todesursachen nach Abschnitt unterteilt in verschiedene Kategorien der Wahrscheinlichkeiten von Todesursachen der Grippe.

Im A1-Abschnitt starben in der Zeit von September 1918 bis März 1919 29 Prozent der Toten an Ursachen, die eine starke Verbindung zur Grippe hatten. 25 Prozent starben an Ursachen mit einem möglichen Zusammenhang zur Grippe. Die Gräber der Grippe-Opfer zeigen eine Clustering, denn Grippe-Opfer wurden nebeneinander begraben. Der B-Abschnitt zeigte etwas niedrigeren Raten an mit der Grippe verbundenen Todesfälle:

Vier Prozent starben an der Grippe selbst, 29 Prozent starben wahrscheinlich an der Grippe und 5 Prozent starben möglicherweise an der Grippe. Die Gräber der Grippe-Opfer im B-Abschnitt zeigen eine deutlich geringere räumliche Ballung, da nur gelegentlich zwei Grippe-Opfer nebeneinander begraben wurden (Abb. 4-5).

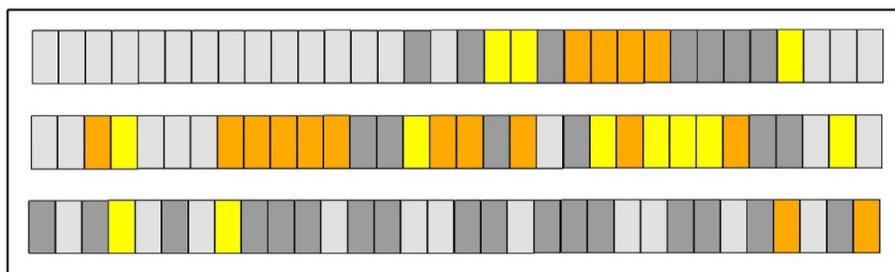


Abb. 4. Rekonstruktion der Lage der Gräber des A1-Schnitts. Dunkelgrau: Todesfälle im Zeitraum September 1918 bis März 1919. Orange: Todesfälle aufgrund der Spanischen Grippe (sehr wahrscheinliche Ursache). Gelb: Todesfälle aufgrund der Spanischen Grippe (mögliche Ursache).

Obwohl die Ergebnisse scheinbar zeigen, dass die Spanische Grippe Auswirkungen hatte auf einige Abschnitte des Friedhofs, wurden diese Unterschiede zwischen dem A1-Abschnitt und B-Abschnitt eher durch

Unterschiede in den Grabrechten verursacht. Auf dem A1-Abschnitt erhielten die Menschen das nächste verfügbare Grab in der Reihe. Da viele Familien mehrere Grippetote innerhalb kurzer Zeit zu beklagen hatten, mieteten sie Gräber in der Nähe voneinander.

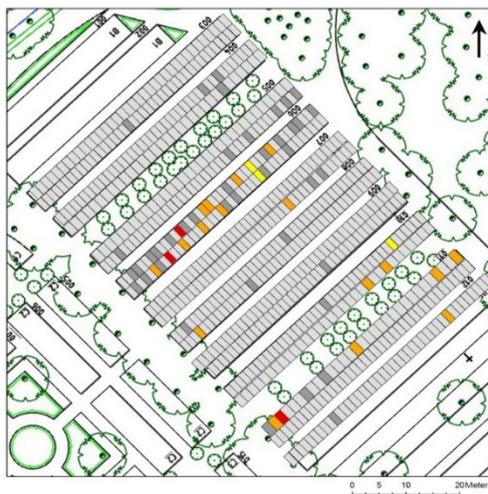


Abb. 5. Rekonstruktion der Lage der Gräber des B-Teils. Grau: Todesfälle im Zeitraum September 1918 bis März 1919.

Rot: Grippe-Opfer. Orange: Todesfälle aufgrund der Spanischen Grippe (sehr wahrscheinliche Ursache).

Gelb: Todesfälle aufgrund der Spanischen Grippe (mögliche Ursache). Basiert auf der Karte des Friedhofs von Erwin Hofman

(mit freundlicher Genehmigung von (www.kerkhofveendam.nl)).

Die Familien, die ihre Toten im B-Abschnitt begruben, hatten teilweise die Nutzungsrechte für das Grab so viel früher gekauft. Wenn nun ein Familienmitglied gestorben war, wurden in der Regel mehrere Gräber gekauft, um sicherzustellen, dass andere Familienmitglieder in der Nähe begraben werden konnten, auch wenn keine Todesfälle in naher Zukunft zu erwarten waren. Als Ergebnis ist festzuhalten, dass die Gräber der Grippe-Opfer isoliert zwischen den Gräbern von denjenigen lagen, die an anderen Ursachen oder in anderen Zeiträumen verstarben.

Die Unterschiede der Prozentsätze der Grippe-Opfer zwischen den beiden Abschnitten ist ein bemerkenswertes und unerwartetes Ergebnis, weil im Allgemeinen angenommen wird, dass die Spanische Grippe alle Klassen der Gesellschaft gleichmäßig hart traf. Wegen der niedrigeren Preise auf dem A1-Abschnitt nutzten wahrscheinlich mehr Menschen mit einem niedrigen sozialen Status diesen Abschnitt. Menschen, die besser gestellt waren, kauften wahrscheinlich ein Grab. Ein höherer sozialer Status würde zu einem besseren Einkommen führen, was durch bessere hygienischere Lebensbedingungen und Zugang zu gesünderen Lebensmitteln eine bessere Gesundheit bedingen würde. Um zu sehen, ob die Unterschiede in den Prozentsätzen der Grippe-Opfer möglicherweise zurückzuführen sind Unterschiede im sozialen Status, wurde der

soziale Status des Verstorbenen aufgelistet anhand des Berufs.²⁵ Der soziale Status wurde wiederum für alle Menschen, die direkt oder indirekt aufgrund der Epidemie gestorben waren, festgestellt (Abb. 6).

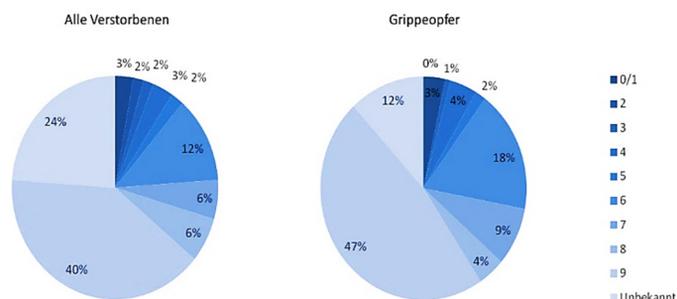


Abb. 6. Alle aus der Zeit von September 1918 bis März 1919 Verstorbenen unterteilt nach dem HISCO-Schema (links) und nach von Influenza oder Grippe bedingten Ursachen.

Wenn wir die Gesamtzahl der verstorbenen Menschen mit der Zahl derer vergleichen, die an grippebedingten Ursachen gestorben sind, würden wir erwarten, dass –wenn es keine Abhängigkeiten zum Beruf und damit zum sozialen Status gäbe – alle Prozentangaben gleich bleiben würden: wenn z.B. 40 Prozent aller Toten in die neunte Klasse gehören würden, würden auch 40 Prozent der Grippe-Opfer zu dieser Klasse gehören. Wie bereits auf der Grundlage der Differenzen zwischen den A1- und B-Abschnitten erwartet wurde, starben relativ mehr Menschen aus der neunten Klasse in Folge der Grippe oder an Grippe-Symptome. Die sechste Klasse zeichnet sich dadurch aus, dass der Anteil der Todesfälle als Folge der Grippe relativ hoch ist.²⁶ Dies könnte wiederum erklärt werden durch die Zurechnung von Landwirten und Landarbeiter zur sechsten Klasse. Die Gruppe der Menschen, die nicht zu einer sozialen Klasse zugerechnet werden konnten, ist in der Gruppe der Grippe-Opfer kleiner als in der Gesamtgruppe. Diese Differenz wird durch die Tatsache erklärt, dass vor allem ältere Menschen nicht zu einer Klasse zugeordnet werden, da es keine verlässlichen Daten über deren Beruf gibt. Ältere Menschen starben an Krankheiten, die mit dem Alter verbunden sind, sodass es weniger wahrscheinlich war, dass sie der Spanische Grippe zum Opfer fielen.

Schlussfolgerungen

Obwohl die Spanische Grippe zu einem deutlichen Anstieg der Zahl der Todesfälle in den Monaten Oktober, November und Dezember 1918 führte und damit auch die Zahl der Bestattungen auf dem Friedhof der niederländisch-

²⁵ Das HISCO-Schema wird verwendet um Berufe in soziale Klassen zu unterteilen

²⁶ Von Bauern und Landarbeiter wird angenommen, dass sie der sechsten Klasse angehören. Im Fall von Veendam könnte dies anders sein, da die Landwirte Grundbesitzer waren und die Landarbeiter eher Tagelöhner, die der neunten Klasse zugehörten.

reformierten Kirche in Veendam wuchs, ist es schwierig, klare Auswirkungen der Grippe auf der Grabanlage wiederzufinden. Die Unterschiede zwischen den Abschnitten A1 und B sind mehr das Ergebnis von unterschiedlichen Arten des Graberwerbs, als eine räumliche Ballung in einem Abschnitt wegen des plötzlichen Anstiegs der Mortalität. Die Komplexität der Beschaffung von Gräbern – privater Weiterverkauf und Wiederbestattung von Familiengrabstätten – zeigt, dass die Beerdigung nicht immer ein einmaliges Ereignis war. Aspekte wie die Sichtbarkeit der Gräber, der Status des Abschnitts, in dem die Menschen begraben wurden und die Vereinigung der Familienmitglieder waren wichtige Faktoren auf der Grabanlage.

Unerwartet wurde ein weiterer Unterschied zwischen Abschnitten A1 und B sichtbar: ein relativ größerer Teil der Bevölkerung, der auf dem A1-Abschnitt begraben worden war, starb an der Spanischen Grippe oder an Grippe-Symptome. Dies wirft die Frage auf, ob die Epidemie die gesamte Bevölkerung gleich hart getroffen hat. Die unterschiedlichen Kosten für eine Grabstätte in den Abschnitten A1 und B suggerieren, dass die unteren Klassen, die ihre Toten eben auf dem A1-Abschnitt begraben hatten, möglicherweise öfter der Spanischen Grippe erlagen. Dies wird – unter einigen Vorbehalten – durch unsere Analyse des sozialen Status der Grippe-Opfer bestätigt.

Soziale Ungleichheit im Angesicht des Todes erscheint nicht überraschend. Obwohl die Spanische Grippe alle Schichten der Gesellschaft infiziert hat – vom Spanischen Königshaus bis hin zu einem normalen Tagelöhner – variierten die Auswirkungen der Infektion innerhalb der gesellschaftlichen Klassen. In den Niederlanden war die Sterblichkeit am höchsten in relativ armen ländlichen Gebieten und am niedrigsten in größeren Städten.

Die Grippe hatte einen tiefen, aber nur temporären, Einfluss auf das tägliche Leben, da große Teile der Bevölkerung schwer erkrankten und das öffentliche Leben so behindert wurde. Noch wichtiger ist die Art und Weise, wie der Ausbruch der Influenza im Jahr 1918 die Familien beeinflusste, die ein oder mehrere Familienmitglieder verloren hatten. Einen fortwährenden Beweis dieser sehr persönlichen Tragödien findet man in den Todesanzeigen in den Zeitungen und auf den Friedhöfen in den ganzen Niederlanden.

Samenvatting

De Spaanse griep maakte in de periode 1918-1920 veel slachtoffers. Voornamelijk in de maanden september, oktober en november van 1918 stierven veel mensen in Noord-Nederland. De gevolgen van deze pandemie waren op uiteenlopende terreinen groot. Dit artikel onderzoekt de effecten die de Spaanse griep had op de manier waarop mensen omgingen met de dood, hoe zij rouwden en hoe zij hun doden begroeven. Met name de effecten van de Spaanse griep in de plaats Veendam staan centraal. Uit krantenartikelen uit deze periode blijkt dat die effecten in het openbare leven duidelijk merkbaar werden, hoewel slechts van

tijdelijke aard. Uit rouwadvertenties blijkt hoe het verlies aan levens in de privésfeer werd ervaren. Uit een ruimtelijke analyse van het kerkhof in Veendam komt naar voren dat de stijging van het aantal sterfgevallen in korte tijd nauwelijks sporen heeft nagelaten in het grafbestel.

„und im Bette todt gefunden“

Quellen zu Sterben und Begraben im Niedersächsischen Landesarchiv – Standort Aurich

Michael Hermann

Am 25. Mai 1744 verstarb Carl Edzard, der letzte Fürst von Ostfriesland nach einer zehntägigen Krankheit, angeblich nachdem er sich nach einem anstrengenden Spaziergang, bei dem der übergewichtige Fürst ins Schwitzen geraten war, einen Krug „kalter Butter-Milch“ gegönnt hatte.¹ Konkrete Quellen zum Tod Carl Edzards waren lange nicht bekannt. Eine Leichenpredigt, der man möglicherweise Hinweise auf seinen Tod hätte entnehmen können, wurde offensichtlich nie veröffentlicht.² Dies ist umso bedauerlicher, da sich um den Tod Carl Edzards immer wieder Verschwörungstheorien rankten, darunter die Vermutung, der ostfriesische Fürst wäre einem Giftanschlag zum Opfer gefallen.³ Denn mit dem Tod des letzten Fürsten aus dem Hause Cirksena, der keine Erben hatte, endete die Geschichte Ostfrieslands als selbständiges Territorium. Das Gebiet fiel an Preußen und wurde zur Provinz degradiert.

Wer mehr über den Tod Carl Edzards erfahren wollte, war lange Zeit auf die Darstellung von Tileman Wiarda im achten Band seiner „Ostfriesischen Geschichte“ von 1798 angewiesen. Darin führt Wiarda aus, wie die Krankheit des Fürsten mit Schüttelfrost und Fieber ihren Ausgang nahm, die „Unpäslichkeit des Fürsten“ von dem behandelnden Leibarzt, Dr. Matthias Jacob Bacmeister, allerdings erst einen Tag vor seinem Tod als „bedenklich“ eingeschätzt wurde; zuletzt das „selige und sanfte Ende dieses guten Fürsten“ kurz vor 12 Uhr am 25. Mai 1744.⁴

Als Grundlage für seine Schilderung erwähnte Wiarda in einer Fußnote einen für den Leib-Medicus Werlhof in Hannover abgefassten medizinischen Bericht,⁵ der jedoch lange Zeit als verschollen galt. Noch 1994 kam Pötzsch zu dem

¹ Aktualisierte und erweiterte Fassung eines Vortrages, der am 1.4.2011 auf der Tagung „Memento Mori: Sterben und Begraben im Norden der Niederlande und Nordwestdeutschland“ in Leer auf Schloss Evenburg gehalten wurde.

² Zumindest war auch Wiarda keine Leichenpredigt bekannt. Vgl. Tileman Dothias Wiarda, *Ostfriesische Geschichte*, Bd. 8, Aurich 1798, S. 128-129.

³ Vgl. zuletzt Stefan Pötzsch, Vor 250 Jahren. Starb Fürst Carl Edzard wirklich eines natürlichen Todes?, in: *Unser Ostfriesland*, Nr. 10, 28.5.1994, S. 37-39, hier 37. Vgl. auch: Onno Klopp, Briefe und Aktenstücke zur Ostfriesischen Succession im Jahre 1744, in: *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen*, Hannover 1894, S. 150-220, hier 219.

⁴ Wiarda, S. 127-128.

⁵ Vgl. Wiarda, S. 128.

Ergebnis, dass „dieser Bericht nicht mehr zu ermitteln“ sei und fuhr fort: „Ob er im Archiv in Hannover überhaupt überliefert war, oder ob er zu den Kriegsverlusten des Niedersächsischen Hauptstaatsarchiv zählt, ist leider nicht bekannt.“⁶ Dass sich der Bericht möglicherweise im Staatsarchiv Aurich befinden könnte, wurde dagegen ausgeschlossen. Bereits 1865 hatte Onno Klopp enttäuscht festgestellt, dass das Archiv in Aurich keinerlei Unterlagen zum Tode Carl Edzards beherbergen würde.⁷

Tatsächlich sucht man in dem Bestand des „Fürstlichen Archivs“ (Staatsarchiv Aurich, Rep. 4) bzw. in den preußischen Beständen (Staatsarchiv Aurich, Rep. 5 ff.) vergeblich nach einschlägigen Dokumenten, die das Ableben des Fürsten thematisieren. Vielmehr fallen darüber hinaus weitere Überlieferungslücken auf, die ab 1740 immer massiver zu Tage treten. Besonders signifikant ist dabei, dass offensichtlich „kein einziges Schriftstück vorhanden ist“, welches konkret die angespannten Beziehungen zwischen den letzten beiden ostfriesischen Fürsten und Preußen, das an der ostfriesischen Erbfolge interessiert war, näher beleuchten könnte.

Selbst wenn Klopp sich bei seinen Formulierungen sehr zurückhält, ist seinen Ausführungen stets der unausgesprochene Verdacht immanent, im Auricher Archiv sei es zu einer systematischen Aktensäuberung gekommen. Gestärkt wird diese These durch den eindeutigen Befund, dass Wiarda für seine historischen Abhandlungen im Regierungsarchiv in Aurich Ende des 18. Jahrhunderts offensichtlich noch Unterlagen zur Verfügung gestanden hatten, die inzwischen nicht mehr existieren oder zumindest nicht mehr auffindbar sind.⁸ Tatsächlich hatte Deeters nachweisen können, dass 1803 und 1851 großangelegte Aktenkassationen im Auricher Schloss durchgeführt worden waren. Betroffen waren vor allem Unterlagen der Preußischen Kriegs- und Domänenkammer sowie der Landdrostei bzw. ihrer Vorbehörden. Insgesamt wurden über 30.000 Bände ausgesondert und als Altpapier verkauft. Allerdings standen weniger Vertuschungsversuche hinter den Vernichtungen als die schiere Platz- und Raumnot im Schloss. So beschränkten sich die Laufzeiten der vernichteten Akten keineswegs nur auf die 1740er Jahre, sondern reichten vom Jahr 1845 bis ins 16. Jahrhundert zurück.⁹

Angesichts dieser bewusst herbeigeführten Überlieferungsverluste ist es nur zu verständlich, dass Wiarda für die Abfassung seiner „Ostfriesischen Geschichte“ möglicherweise noch auf Unterlagen hatte zurückgreifen können, nach denen Klopp und spätere Archivare vergeblich im Staatsarchiv Aurich suchten. Vielleicht hätten die Unterlagen weitere Details zum Tode Carl Edzards

⁶ Pöttsch, S. 39.

⁷ Vgl. Klopp, Aktenstücke, S. 218.

⁸ Vgl. Klopp, Aktenstücke, S. 153.

⁹ Vgl. Walter Deeters, Urkunden- und Aktenvernichtungen in Ostfriesland, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für bildende Kunst und vaterländische Altertümer zu Emden* (im Folgenden: EJB) 72, 1992, S. 5-18, hier insbesondere 7-14.

enthalten oder tiefergehende Einblicke in die ostfriesische Erbfolgefrage ermöglicht, die ab der zweiten Hälfte der 1730er Jahre immer drängender wurde.

Bereits im Vorfeld hatte sich Preußen 1694 von Kaiser Leopold I. die sogenannte „Exspektanz“ verbrieft lassen und damit das Recht, nach dem Aussterben der Cirksena mit dem ostfriesischen Fürstentum belehnt zu werden. 1732 nahm König Friedrich Wilhelm I. in Preußen sogar den Titel eines „Fürsten von Ostfriesland“ an. Damit setzte sich Preußen in einen fundamentalen Gegensatz zu Hannover, das ebenfalls einen eigenen Rechtsanspruch auf die Cirksena-Nachfolge erhob, die auf die „Erbverbrüderung“ zwischen Herzog Ernst August von Braunschweig-Lüneburg mit dem Fürsten Christian Eberhard 1691 zurück ging.¹⁰ Allerdings agierten die Welfen letztlich zu zurückhaltend. Sie zeigten kaum Interesse dabei, ihre eigenen Erbansprüche durchzusetzen, sondern es ging ihnen vordergründig darum, eine preußische Nachfolgeregelung zu verhindern.¹¹

Die Frage der Nachfolge stellte sich immer drängender, als Fürst Carl Edzard selbst nach zehn Jahren Ehe noch keinen Thronerben vorweisen konnte. Zwar hatte ihm seine Gattin, Prinzessin Sophie Wilhelmine von Brandenburg-Kulmbach, 1740 eine Tochter geboren, doch das schwächliche Kind starb bereits zwei Jahre später. Noch einmal flammte Hoffnung auf, als sich im Frühjahr 1744 die Kunde von einer erneuten Schwangerschaft der Fürstin verbreitete. Nicht nur das fürstliche Paar, sondern auch weite Teile Ostfrieslands schienen auf den ersehnten Erben zu hoffen, um damit der drohenden Gefahr zu entgehen – wie es ein Geistlicher in seiner Fürbitte formuliert haben soll –, dem in Schlesien wütenden „Blutkönig in die Krallen“ zu geraten.¹² Doch am 21. Mai 1744, vier Tage vor Carl Edzards Tod, erging die Verfügung, alle Fürbitten in den Gottesdiensten einzustellen.¹³ Der Traum vom Thronerben war endgültig ausgeträumt.

Ab 1740 trug ein weiterer Faktor dazu bei, die preußischen Ambitionen auf eine Sukzession zu beflügeln. Denn die Stadt Emden – unzufrieden mit der politischen Situation in Ostfriesland – erklärte sich bereit, Geheimverhandlungen mit Preußen einzugehen. Initiator und Mittelsmann war Sebastian Anton Homfeld. Der frühere Landsyndikus, der eine maßgebliche Rolle in den bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen zwischen den renitenten Ständen und der Landesherrschaft gespielt hatte, war 1733 in preußische Dienste getreten.¹⁴

¹⁰ Vgl. Heinrich Schmidt, *Politische Geschichte Ostfrieslands*, Leer 1975, S. 328.

¹¹ Vgl. Jens Foken, *Im Schatten der Niederlande. Die politisch-konfessionellen Beziehungen zwischen Ostfriesland und dem niederländischen Raum vom späten Mittelalter bis zum 18. Jahrhundert*, Köln 2006, S. 473. Vgl. auch: Schmidt, S. 329.

¹² Gemeint war Friedrich II. Vgl. dazu: Heinrich Reimers, *Ostfriesland bis zum Aussterben seines Fürstenhauses*, Bremen 1925, S. 263.

¹³ Vgl. Pöttsch, S. 38.

¹⁴ Zu dem Konflikt, der in den Appelle-Krieg mündete, siehe grundlegend Bernd Kappelhoff, *Absolutistisches Regiment oder Ständeherrschaft? Landesherr und Landstände in Ostfriesland im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts*, Hildesheim 1982.

Es handelte sich bei ihm um eine mehr als schillernde Persönlichkeit: intrigenerprobt, machtbesessen und voller diplomatischer Raffinesse. In seiner Doppelfunktion als „Parteigänger Preußens“ und als Vertreter der Landstände versuchte er zwei Ziele gleichzeitig zu verfolgen: die Restituierung der ständischen Rechte auf der einen Seite und die Anerkennung der preußischen Erbsukzession durch den Emder Magistrat auf der anderen Seite.¹⁵

Doch die Verhandlungen, die unter strengster Geheimhaltung abliefen, schleppten sich dahin. Insbesondere die Vertreter der Stadt Emden waren sich stets der Gefahr bewusst, in der sie schwebten. Denn sollte die fürstliche Regierung die Oberhand behalten, drohte ihnen eine Anklage auf Hoch- und Landesverrat.¹⁶ Schließlich, nach vier Jahren zäher Verhandlungen schwenkte die Stadt Emden ganz auf Homfelds Kurs ein. Man war bereit, im Falle eines Abtretens Carl Edzards die Nachfolgeansprüche der Hohenzollern in Ostfriesland anzuerkennen. Im Gegenzug sicherte der preußische König zu, den ostfriesischen Landständen „ihre altehrwürdigen Akkorde“, die die Grundlage der überkommenen Landesverfassung darstellten, zu bestätigen.¹⁷ Am 14. März 1744 kam es zur Unterzeichnung der Geheimverträge, die zwei Monate später, am 13. Mai, zwischen dem königlichen Bevollmächtigten und dem Magistrat in Emden ausgewechselt wurden.¹⁸ Nur drei Tage später, am 16. Mai, setzte die Krankheit bei Carl Edzard ein, die nach wenigen Tagen zu seinem Tod führte.

Im Frühjahr 1744 war somit eine Situation entstanden, die für die preußischen Ambitionen eine günstige Ausgangsstellung aufwies. Ein ostfriesischer Thronerbe war nicht mehr zu erwarten und der Geheimvertrag mit Emden versprach die Möglichkeit, „den Erwerb Ostfrieslands möglichst ohne geräuschvolle Komplikationen über die politische Bühne bringen“ zu können.¹⁹ Zudem war Friedrich II. zum raschen Handeln bereit. Er ließ bereits Ende März 1744 in großer Zahl preußische Besitzergreifungspatente drucken. Zwei Monate vor dem Tod Carl Edzards wurde damit der preußische Erbanspruch auf den vorbereiteten Patenten dargelegt und der anstehende Herrschaftsübergang mit dem Aussterben des ostfriesischen Fürstenhauses begründet.²⁰

Allein der Fürst selbst stand dem preußischen Territorialzugewinn noch im Weg. Solange er lebte, war an eine Besitznahme des selbständigen Fürstentums

¹⁵ Vgl. Pöttsch, S. 38; Schmidt, S. 329–330; Foken, S. 474.

¹⁶ Vgl. Klopp, Aktenstücke, S. 215.

¹⁷ Vgl. Bernd Kappelhoff, Partizipation und frühmoderner Staat. Ostfriesland vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, in: Hajo van Lengen (Hrsg.), *Collectanea Frisica. Beiträge zur historischen Landeskunde Ostfrieslands*, Aurich 1995, S. 267–290, hier 287. Darüber hinaus wurden alle konkreten „Forderungen hinsichtlich der freien Teilnahme an den Landtagen, der Rückverlegung der Landeskasse und der Aufhebung des kaiserlichen Sequesters über die Emder Herrlichkeiten“ anerkannt. Vgl. dazu Foken, S. 475.

¹⁸ Vgl. Wiarda, S. 124 und Onno Klopp, *Geschichte Ostfrieslands von 1570–1751*, Osnabrück 1856, S. 569.

¹⁹ Vgl. Schmidt, S. 330.

²⁰ Vgl. Pöttsch, S. 38. Im Staatsarchiv Aurich findet sich ein gedrucktes Patent, auf dem das Datum „30.3.1744“ als handschriftlicher Zusatz eingetragen worden ist: Niedersächsisches Landesarchiv – Standort Aurich (im Folgenden: NLA AU), Rep. 5, Nr. 385.

nicht zu denken. Andererseits war Carl Edzard bereits ein kränkelder Mann. Obwohl noch keine 30 Jahre alt, litt er an schweren Gichtanfällen, die er vergeblich durch mehrere Kuraufenthalte zu lindern versucht hatte. Dennoch kam sein früher Tod mehr als überraschend.

Hatte tatsächlich der „biologische Zufall“, wie Deeters es nannte, zugeschlagen?²¹ Oder war Carl Edzard am Ende Opfer eines perfiden Giftanschlags geworden? Selbst wenn schon unter den Zeitgenossen diverse Gerüchte die Runde machten, musste die historische Forschung eine endgültige Antwort schuldig bleiben.²²

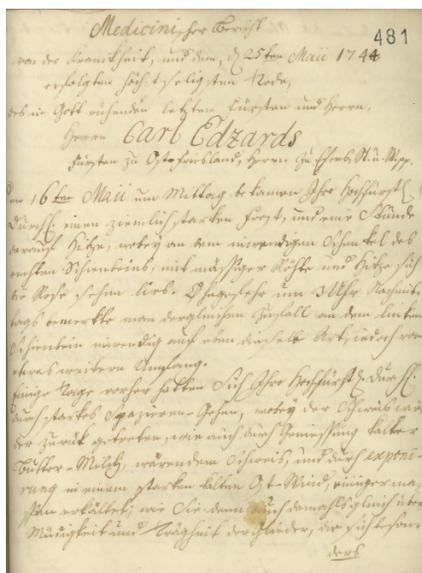


Abb. 1. Erste Seite des Medizinalberichtes über den Tod des Fürsten Carl Edzard, 1744 – NLA AU Dep. 1 Msc Nr. 26.

Daran hat sich bis heute nichts geändert, obwohl vor nunmehr knapp zwanzig Jahren der von Wiarda erwähnte medizinische Bericht über die Krankheit und den Tod des letzten ostfriesischen Fürsten im Staatsarchiv Aurich „wiederentdeckt“ worden ist.²³ Das Schriftstück hatte, verborgen in einem zehn Zentimeter dicken, über 500 Blätter umfassenden Manuskriptband aus dem Bestand der Ostfriesischen Landschaft die Jahrhunderte überdauert. Da der Medizinalbericht offensichtlich über die ostfriesischen Stände überliefert worden war, hatten sowohl Klopp als auch Pötzsch vergeblich in den fürstlichen oder preußischen Beständen danach geforscht (Abb. 1).

²¹ Walter Deeters, *Kleine Geschichte Ostfrieslands*, Leer 1992, S. 63.

²² Vgl. Klopp, *Aktenstücke*, S. 219.

²³ Es handelt sich vor allem um das Verdienst des damaligen zweiten wissenschaftlichen Archivars, Herrn Dr. Wolfgang Henninger.

Auf den insgesamt sechzehn Seiten wird – immer wieder mit medizinischen Fachbegriffen durchsetzt – minutiös beschrieben, wie die Krankheit bei dem Fürsten ihren Verlauf nahm und sich zusehends verschlimmerte.²⁴ Erstmals waren am 16. Mai Schüttelfrost und Fieber bei Carl Edzard aufgetreten, verbunden mit einer auffälligen Rötung am rechten Schienbein.²⁵ Als Ursache wurde auf eine Verkühlung hingewiesen, die sich der Fürst „durch starkes Spazieren-Gehen [...] wie auch durch Genießung kalter Butter-Milch [...] und durch exponierung in einem starken kalten Ost-Wind“ zugezogen hätte. Bald kamen Hautausschläge an den Händen und rheumatische Beschwerden hinzu, sodass sich der Patient wegen der großen Schmerzen kaum noch bewegen konnte. Während längere Zeit darauf verzichtet wurde, „eine Ader zu öffnen“, erhielt Carl Edzard mehrere Einläufe, die jedoch nur eine geringe Milderung des Krankheitsbildes bewirkten. Schließlich am 24. Mai – einen Tag vor seinem Tod – litt der Fürst immer wieder unter blitzartig auftretenden, heftigen „Convulsionen“. Das Fieber stieg weiter, bis am 25. Mai nachts „die Unruhen und das Delirium so zunahmen, dass sechs bis acht Personen alle Mühe anzuwenden hatten, um den Patienten [...] im Bette zu halten.“ Von einem dieser Anfälle erholte er sich nicht mehr und blieb mit ergrautem Gesicht, eingefallenen Augen und röchelndem Atem liegen. Zuletzt heißt es in dem Bericht:

Denn nachdem indes der Ahtem allgemächlich mit mehrerem Röcheln, und Schaume vor dem Mund geholet wurde, schlug der Puls immer gelinder und schwächer, bis gegen halb 12 Uhr kurz vor Mitternacht, das selige und sanfte Ende Ihro Hochfürstlicher Durchlaucht erfolgte.²⁶

Selbst wenn unbeantwortet bleiben muss, ob Carl Edzard vergiftet wurde oder an einer natürlichen Todesursache verstarb, besteht kein Zweifel daran, dass Friedrich II. keine Sekunde zögerte, die sich unverhofft bietende Gelegenheit zu ergreifen. Noch „ehe die sterblichen Überreste Carl Edzards in der Gruft seiner Väter zur Ruhe gebettet waren, hatte der König das Land fest in seiner Hand.“²⁷

Das ausführlich vorgestellte Beispiel zeigt bereits deutlich, dass sich in Archiven wertvolle Quellen zum Sterben und Begraben finden können. In dieser Hinsicht bildet der Standort Aurich des Niedersächsischen Landesarchivs keine Ausnahme.

Das Niedersächsische Landesarchiv (im Folgenden: NLA) ist eine vergleichsweise junge Landesbehörde, die 2005 durch den Zusammenschluss der bis dahin noch weitgehend selbständigen sieben niedersächsischen Staatsarchive

²⁴ Zum Folgenden vgl. NLA AU, Dep. 1 Msc, Nr. 26, p. 481-488 v.

²⁵ Der Leibarzt diagnostizierte eine „Rose“, bei der es sich um eine fieberhafte Hautkrankheit handelte. Vgl. Jacob Voorhoeve, *Homöopathie in der Praxis. Gemeinverständliche Darstellung der Lehren der Homöopathie und deren Anwendung in den am häufigsten vorkommenden Krankheiten*, Zwolle / Leipzig 1908.

²⁶ NLA AU, Dep 1 Msc, Nr. 26, p. 488 v.

²⁷ Reimers, S. 265.

entstanden ist. Das Archiv in Aurich ist zuständig für den Raum Ostfriesland und beherbergt etwa 6,5 Kilometer Archivgut, mit deren Hilfe ca. 700 Jahren ostfriesische Geschichte nachgespürt werden kann. Dabei reicht das Spektrum von der ältesten Urkunden aus dem Jahr 1284 bis zur jüngsten Zivilprozeßakte des Amtsgerichts Leer aus dem Jahr 2011.

Der Großteil der vorhandenen Archivalien, die in den Magazinräumen in Aurich lagern, ist bereits erschlossen, sodass sie auch von Familienforschern, Ortschronisten oder Wissenschaftlern genutzt werden können. Über ein Online-Portal lassen sich über eine Stichwortsuche relevante Akten bereits von zu Hause aus ermitteln. Auf diese Weise können auch zum Thema Sterben und Begraben bereits Recherchen durchgeführt werden. Zum Stichwort „Friedhof“ erhält man z.B. 374 Treffer (aus den Jahren 1715 bis 2007), während zum Begriff „Sterben“ 53 Treffer (von 1540 bis 2007) auftauchen.²⁸

Diese Rechercheergebnisse zeigen bereits, dass am Standort Aurich des Niedersächsischen Landesarchivs eine große Bandbreite an Quellen vorhanden ist, die die Themenbereiche Tod, Sterben oder Begräbnis abdecken. In diesem Beitrag wird es jedoch nur möglich sein, schlaglichtartig einzelne Quellen und Quellengruppen vorzustellen. Dabei soll der Fokus auf Quellen liegen, die bisher kaum genutzt wurden und sich daher für historische, soziologische oder mentalitätsgeschichtliche Forschungsprojekte anbieten könnten.

Personenstandsregister

Zu den Unterlagen, die inzwischen am Standort Aurich des NLA am stärksten genutzt werden, zählen die Personenstandsregister, die erst seit 2007 an die Archive abgegeben werden.²⁹ Mit dem Personenstandsrechtsreformgesetz (PStRG) vom 19. Februar 2007 wurde das ursprüngliche Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes vom 6. Februar 1875, das bereits 1920, 1937 und 1957 Änderungen erfahren hatte und die Registrierung aller Geburten, Eheschließungen und Todesfälle durch die Standesämter vorsah, grundlegend reformiert. Bis zu diesem Zeitpunkt wurden von den kirchlichen Gemeinden die sogenannten Kirchenbücher geführt, in denen Taufen, Hochzeiten und Beerdigungen eingetragen wurden.

Eine Parallelüberlieferung dazu gibt es auch im Staatsarchiv Aurich durch die sogenannten Kirchnenbenbücher, d.h. Zweitschriften der eigentlichen Kirchenbücher. Diese dienten v.a. staatlichen Zwecken und bildeten im 19. Jahrhundert die Grundlage für Rekrutenaushebungen und Volkszählungen sowie für die Aufstellung von Impflisten. Vereinzelt setzten diese im Staatsarchiv vorhandenen Kirchnenbenbücher bereits im 18. Jahrhundert ein, in den meisten

²⁸ Vgl. <http://aidaonline.niedersachsen.de/> (Stand: 23.5.2014).

²⁹ Vgl. zu folgendem: Michael Hermann, Die standesamtlichen Personenstandsregister im Staatsarchiv Aurich. Eine neue familienhistorische Quelle, in: *Quellen und Forschungen zur ostfriesischen Familien- und Wappenkunde*, Bd. 60, 2011, Heft 4, S. 40-46.

Fällen jedoch erst 1828. Sie enden im Jahre 1874, als die ostfriesischen Standesämter mit der Führung der Personenstandsbücher betraut wurden (Abb. 2).

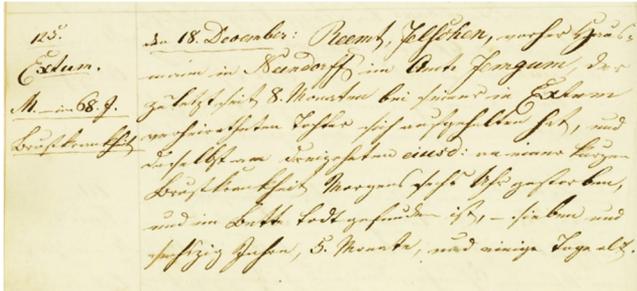


Abb. 2. Auszug aus dem Kirchenbuch von Aurich: „[...] an einer kurzen Brustkrankheit Morgens sechs Uhr gestorben und im Bette todt gefunden [...]“, 1828 – NLA AU Rep. 248, Nr. 122.

Die bedeutendste Änderung, die sowohl die Standesämter als auch die Archive mit neuen Aufgabengebieten konfrontierte, bestand in der Einführung einer sogenannten Fortführungsfrist für die Personenstandsunterlagen. Während bisher in den Standesämtern sämtliche Personenstandsregister durch Folgebeurkundungen, Hinweise oder Randvermerke stetig fortgeführt wurden, etwa indem die Eheschließung der betroffenen Person, die Geburt ihrer Kinder oder ihr Tod nachgetragen wurden, schränkte § 5 Abs. 5 Personenstandsgesetz (PStG) diese Fortführungspflicht erstmals ein. Als Maßgabe gelten nunmehr Fortführungsfristen von 30 Jahren bei den Sterberegistern, 80 Jahre bei den Eheregistern und 110 Jahre bei den Geburtsregistern. Gleichzeitig – und an dieser Stelle kamen die Archive ins Spiel – wird in dem neuen Gesetz vorgeschrieben, dass alle Personenstandsregister, für die die Fortführungsfristen abgelaufen sind, „den zuständigen öffentlichen Archiven zur Übernahme anzubieten“ sind (§ 7 Abs. 3 PStG). Ebenso wird auch die Benutzung dieser Unterlagen bereits grundlegend geregelt, die nach „archivrechtlichen Vorschriften“ zu erfolgen hat (§ 55 Abs. 3 und § 61 Abs. 2 PStG). Diese Regelung bewirkte eine Revolutionierung der Familien- und Ahnenforschung als auch der historischen Forschung. Denn bisher durften Genealogen oder Historiker die Personenstandsbücher nicht selbst einsehen und erhielten allenfalls als direkte Vor- und Nachfahren Auskünfte aus den Registern. Eine Recherche nach familiären Seitenlinien oder gar die Erforschung ganzer Orte war daher kaum möglich gewesen.³⁰

Die Übernahme der Personenstandsbücher in die niedersächsischen Archive regelt ein Ministerialerlass vom 1. Dezember 2008.³¹ Der Erlass sieht vor, dass die

³⁰ Vgl. Volker Wilmsen, Das Personenstandsrechtsreformgesetz und die Genealogie. Die neuen Auswertungsmöglichkeiten der Personenstandsregister. Vortrag in Münster am 14.1.2001 via www.genealogy.net/vereine/wggf/downloads/Vortrag_Volker_Wilmsen_Personenstandsrecht.pdf (Stand: 23.5.2014).

³¹ Vgl. im Folgenden: Personenstandsrecht. Archivierung der Personenstandsbücher und Sammelakten sowie Verwendung eines Dienstsiegels. Runderlass des Ministeriums des Inneren vom 1.12.2008.

Personenstandsregister nach Ablauf der Fortführungsfristen Archivgut darstellen. Dieser Satz ist zentraler Kernpunkt der weiteren Archivarbeit. Denn während die Archivierungspflichten für die Standesämter mit der „Anbietung“ an die Archive enden, bedeutet die Passage in dem Ministerialerlass, dass die Archive die angebotenen Unterlagen komplett übernehmen müssen. Da es in Ostfriesland keine Kreisarchive gibt und auch nur einige vereinzelte Kommunalarchive bestehen,³² die vorrangig die Personenstandsbücher erhalten würden, gelangt das Gros der Unterlagen aus den ostfriesischen Standesämtern in den NLA-Standort Aurich. Mit Stichtag 1. Mai 2014 stehen bereits über 4.000 Personenstandsbücher der Forschung zur Verfügung, darunter 2.300 Sterberegister.

Die Sterberegister geben Auskunft über den Verstorbenen, dessen Alter, Beruf, Religion, Wohnsitz, Geburtsort, Todestag und Todesuhrzeit etc. Für einen relativ kurzen Zeitraum, zwischen 1938 und 1957, wurde auch die Todesursache in den Sterbebüchern registriert. Zusätzlich können die Sammelakten herangezogen werden. In den Standesämtern wurden zu jedem Personenstandsfall – Geburt, Heirat oder Tod – Akten angelegt, in denen alle für die Beurkundung notwendigen Unterlagen zusammengefasst wurden.³³ So finden sich in den Sammelakten für die Sterberegister z.B. Kriegssterbefallanzeigen aus den Weltkriegen, Todesbescheinigungen oder Fragebögen der Standesämter, in denen auch nach 1957 noch nach „natürlicher Todesursache“, Unglücksfall, Selbstmord oder Tötung unterschieden wurde.

Ebenso wie für die zugrundeliegenden Personenstandsbücher endet die Pflicht der Standesämter, die Sammelakten aufzubewahren, mit Ablauf der Fortführungsfristen. Auch die Sammelakten sind den öffentlichen Archiven zur Übernahme anzubieten (§ 7 Abs. 2 und 3 PStG).

Obwohl die Sammelakten eine Fülle an Informationen enthalten können, sind sie nicht – wie die Personenstandsregister – von Haus aus archivwürdig. Während die Personenstandsbücher automatisch zu Archivgut werden, gilt dies für die Sammelakten nur, falls ihnen bei einer Bewertung durch den Archivar ein bleibender Wert zugemessen wird.³⁴ Da die Sammelakten sowohl nach ihrer Struktur als auch nach ihren Inhalten sehr heterogenes Schriftgut darstellen und in den Standesämtern auch sehr unterschiedlich geführt wurden, ist es nicht möglich, einheitliche Bewertungsempfehlungen auszusprechen. Tatsächlich muss jedes Archiv vor Ort prüfen, welche Inhalte die Sammelakten enthalten und ob diese tatsächlich archivwürdig sind.³⁵ Da auch die „Einschätzungen des Quellenwertes

³² Zurzeit bestehen Kommunalarchive in Emden, Leer, Norderney und Wittmund.

³³ Vgl. Ferdinand Schwarz, Reform des Personenstandsgesetzes, 2008 via www.die_familienforscher.beepworld.de/vermischtes.htm (Stand: 23.05.2014).

³⁴ Vgl. Personenstandsrecht. Archivierung der Personenstandsbücher und Sammelakten sowie Verwendung eines Dienstsiegels. Runderlass des Ministeriums des Inneren vom 1.12.2008.

³⁵ Vgl. die Empfehlung der Bundeskonferenz der Kommunalarchive vom 27.4.2009 via www.bundeskonferenz-kommunalarchive.de/empfehlungen/Empfehlung_Personenstandswesen.pdf (Stand: 23.5.2014).

dieser Akten [...] teilweise weit auseinander“ gehen, können in den einzelnen Archiven sehr unterschiedliche Bewertungsentscheidungen zum Tragen kommen.³⁶

Am Archivstandort Aurich befinden sich zurzeit noch kaum Sammelakten aus den ostfriesischen Standesämtern, da die Übernahme der Personenstandsbücher Vorrang besitzt. Die bereits vorhandene Überlieferung an Sammelakten aus den Standesämtern Juist und Moormerland hat allerdings gezeigt, dass die darin enthaltenen Informationen nur selten über die Angaben im eigentlichen Personenstandsregister hinausgehen. Laut dem aktuellen Archivierungsmodell des Niedersächsischen Landesarchivs sind die Sammelakten für die Sterberegister vollständig zu übernehmen, sodass auch diese der historischen Forschung zur Verfügung stehen werden, sobald diese von den Standesämtern abgegeben wurden.

Im Moment werden die Sterberegister im Staatsarchiv vor allem noch für die Erbenermittlung oder durch Familienforscher genutzt, obwohl die Quellen auch für sozial-historische Fragestellungen von Nutzen sein könnten. So könnten anhand der Register die Entwicklung der Sterblichkeitsrate zwischen Stadt- und Landgebieten, die Entwicklung des Todesalters oder die Häufigkeit der Kindersterblichkeit über einen Zeitraum von über hundert Jahren – von 1874 bis 1982 – untersucht werden.

So lässt sich mit Hilfe der Sterbebücher für die Zeit des Ersten Weltkrieges eindrucksvoll die erhöhte Anfälligkeit der Menschen in Ostfriesland für Krankheiten und damit das vergrößerte Sterblichkeitsrisiko anhand der Sterbezahlen nachweisen.³⁷

Wenn die Entwicklung der Sterbefälle in der Stadt Aurich von 1908 bis 1920 betrachtet wird, so lässt sich für die Kriegsjahre ein deutlicher Anstieg der Mortalität fassen, der sich nicht allein mit den Kriegssterbefällen erklären lässt. Wenn diese nämlich aus der Statistik herausgerechnet werden, bleibt weiterhin ein signifikanter Anstieg der übrigen Todesfälle. Dies ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass sich ein Großteil der männlichen Bevölkerung nicht in Aurich, sondern an den Weltkriegsfronten oder in anderen Garnisonsorten befand (Diagramm. 1).³⁸

³⁶ Vgl. Bettina Joergens, Das PersonenstandsReformgesetz ist sexy, S. 6. Um eine weitgehend einheitliche Bewertungsentscheidung für alle niedersächsischen Staatsarchive zu gewährleisten, wurde bereits vom Staatsarchiv Osnabrück eine Bewertungshilfe entwickelt, in der zumindest aufgezeigt wird, welche zusätzlichen Informationen in den Sammelakten enthalten sein können. Siehe dazu Birgit Kehne, Bewertungshilfe für die Sammelakten zu den Personenstandsregistern, in: *Archiv-Nachrichten Niedersachsen* 13, 2009, S. 107-111.

³⁷ Vgl. zu folgendem auch Michael Hermann, Die „Heimatfront“ in Ostfriesland 1914 bis 1918 im Spiegel der Schulchroniken, in: Paul Wessels und Michael Hermann (Hrsg.), *Ostfriesland im Ersten Weltkrieg*, Aurich 2014 S. 83-146, vor allem S. 144-145.

³⁸ Zahlen aus den Sterberegistern des Standesamtes Aurich I: NLA AU, Rep. 249 b, Nr. 291-303.

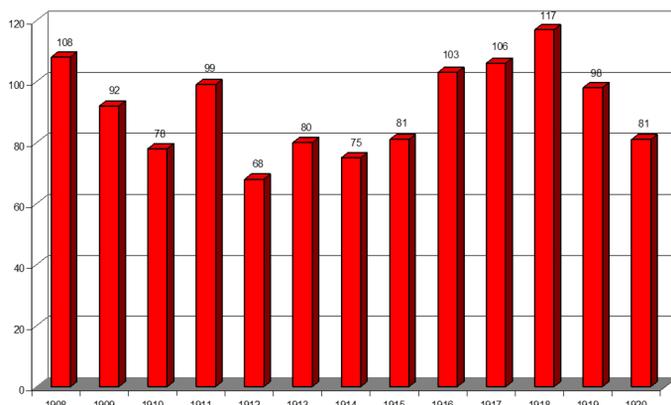


Diagramm. 1.
Sterbefälle in der
Stadt Aurich (ohne
Gefallene) 1908-1920

Von den schlechten Lebensbedingungen waren vor allem die Kinder betroffen. Wenn nun die Säuglingssterblichkeit in Aurich betrachtet wird, genauer gesagt die Mortalität der Kinder unter zwei Jahren, stellt man allerdings fest, dass die Sterbezahlen während der Kriegsjahre nicht ansteigen, sondern sogar rückläufig sind. Dies lässt sich allerdings damit erklären, dass vor allem die Geburtenrate ab 1914 einen vehementen Einbruch erlebte, hervorgerufen durch den Krieg bzw. die abwesenden Männer im zeugungsfähigen Alter, die ihren Kriegsdienst leisteten. Zu den Geburten in Relation gesetzt stieg nämlich auch die Säuglingssterblichkeit in den Kriegsjahren an – wenn auch nicht überdurchschnittlich.

Werden dagegen die älteren Kinder zwischen zwei und zehn Jahren in Betracht gezogen, steigt die Sterberate in den Kriegsjahren signifikant in die Höhe. Auch wenn in den Sterberegistern der Standesämter für diese Zeit keine Todesursachen angegeben wurden, stellen diese Zahlen doch einen Indikator für die allgemeinen Mangelerscheinungen während des Krieges dar, die nicht zuletzt zu einer erhöhten Anfälligkeit für Krankheiten führten.³⁹

³⁹ Zahlen aus den Sterberegistern des Standesamtes Aurich I: NLA AU, Rep. 249 b, Nr. 291-303.

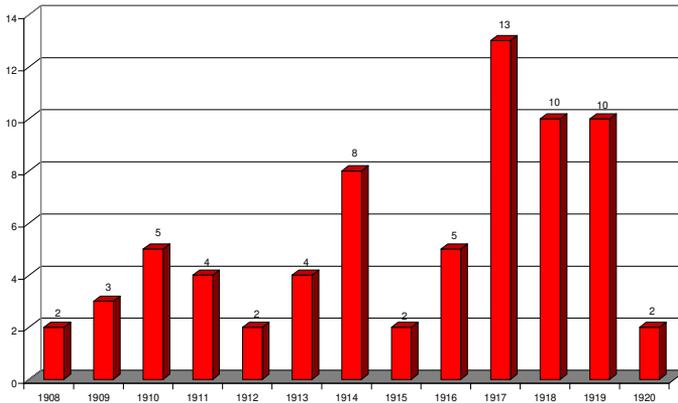


Diagramm 2.
Sterbefälle von
Kindern im Alter von
2 bis 10 Jahren in der
Stadt Aurich 1908-
1920

Selbstmord

Während die Sammelakten zu den Sterberegistern aus den Jahren 1939 bis 1945 auch die Kriegssterbefallanzeigen enthalten, mit deren Hilfe nachträglich die Zahl der Gefallenen sowie deren letzter Kampfschauplatz ermittelt werden könnten, blieb nach Ende des Zweiten Weltkriegs das Schicksal vieler Soldaten oder auch von Angehörigen weitgehend unbekannt. Sie galten als verschollen. Auf Grundlage des „Gesetzes über die Verschollenheit, die Todeserklärung und die Feststellung der Todeszeit“, das wenige Monate vor Beginn des Zweiten Weltkriegs ausgefertigt wurde, war es nach Kriegsende möglich, Soldaten oder Angehörige nachträglich für tot zu erklären.⁴⁰

Die Entscheidungen über diese Todeserklärungen oblagen den Amtsgerichten und beinhalten als Aktengruppe nicht zuletzt durch die dort erhaltenen Feldpostbriefe zeitgeschichtlich wertvolle Quellen. In der Regel meldeten die Truppenkommandeure, wann und wo der Kontakt mit dem verschollenen Soldaten verloren gegangen war. Es finden sich darunter aber auch Schilderungen von zurückgekehrten Soldaten, die beim Tod des Kameraden dabei gewesen sind. Mitunter beinhalten die Akten die letzten Lebenszeichen, die von bis dahin verschollenen und totgeglaubten Menschen stammten. Als Beispiel sei hier auf den letzten Brief von Therese Rieß aus Königsberg verwiesen, die im Februar 1945 in einem Schreiben an ihren Ehemann ihren Selbstmord ankündigte, für den Fall, dass die russischen Streitkräfte Königsberg erobern würden:

Nun will ich dir noch etwas ganz trauriges mitteilen. Gretel u[nd] Erich haben sich am 31.1. gasvergiftet. Ich wusste um ihren Entschluss, nur dass sie den Zeitpunkt so verfrüht nahmen, kann ich noch nicht begreifen; solange die R[ussen] hier nicht drin [sind], geb ich die Hoffnung nicht auf. Dann allerdings steh ich auch auf dem Standpunkt, Schluss.

⁴⁰ <http://www.verfassungen.de/de/de33-45/verschollenheit39.htm> - Abruf am 23.05.2014.

Sterben muss man ja doch einmal, schade Liebster, dass wir nie davon so richtig gesprochen, aber diese Konsequenzen haben wir ja auch bisher nicht gezogen [...].“ Der Brief endet geradezu auf fatalistische Weise: „Nun also Liebster mach dir keine unnötigen Sorgen um mich; geht’s hier schlecht aus, trifft es ja so viel andere tausende auch.“⁴¹

Selbstmord galt – in früheren Zeiten – „als eine verabscheuungswürdige Untat, die durch nichts zu legitimieren war. [...] Ein Selbstmord wurde als eine Herausforderung Gottes, als eine Revolte gegen die Natur betrachtet.“⁴² Dementsprechend wurde Selbstmördern oftmals ein christliches, ehrliches Begräbnis versagt, oder zumindest nur ein stilles Begräbnis zugestanden – ohne die dazu gehörigen Riten wie Glockenläuten, feierlicher Trauerzug vom Haus zur Kirche oder die Leichenpredigt.⁴³

Der Umgang mit Selbstmördern lässt sich auch anhand der Akten im Staatsarchiv Aurich nachvollziehen. So ist für Ostfriesland ein Erlass an den Gerichtsverwalter der Herrlichkeit Jennelt von 1751 überliefert. Darin wird ausgeführt, dass das bisherige Verfahren, dass die Körper der Selbstmörder durch die Schinder weggeschafft und auf den Schindangern verscharrt werden sollten, aufgehoben wurde. Zum Schutz der Anverwandten, die „ganz unverschuldet leyden und durch den von ihnen hieraus erwachsenen vorwurff und beschimpfung in große verlegenheit gesetzt werden“, sollten die Körper von nun an „heimlich, jedoch auf eine ehrliche Art begraben, die Sache selbst aber so stille als möglich gehalten“ werden.⁴⁴

Neben diesen normativen Anforderungen waren es vor allem die Verstöße gegen derartige Regelungen, die aktenkundig geworden sind. So beschwerte sich 1841 das Patrimonialgericht Lütetsburg darüber, dass von dem Pastor Cremer in Norden bei dem Begräbnis einer Selbstmörderin eine Leichenpredigt gehalten wurde. Das Gericht argumentierte mit einer Bestimmung aus dem Allgemeinen Landrecht: „Selbstmörder sollen zwar nach ihrem Tode nicht beschimpft werden, aber doch alles dessen, womit sonst das Absterben und Andenken anderer Leute von ihrem Stande oder Range geehrt zu werden pflegt, verlustig sein.“ Für das Gericht war „die feierliche Beerdigung eines Selbstmordes vorschriftswidrig“ und außerdem auch „für die unterste Classe des Volks, wo die Motive nicht genau erwogen werden und wo zwischen einem Selbstmord aus Melancholie und aus schlechtem Gewissen kein Unterschied gemacht wird, von übelen Folgen sein

⁴¹ Schreiben vom 7.11.1945, NLA AU Rep. 127 Nr. 1611.

⁴² Heike Düselder, *Der Tod in Oldenburg. Sozial- und kulturgeschichtliche Untersuchungen zu Lebenswelten im 17. und 18. Jahrhundert*, Hannover 1999, S. 154-155.

⁴³ Vera Lind, *Selbstmord in der Frühen Neuzeit. Diskurs, Lebenswelt und kultureller Wandel*, Göttingen 1999, S. 347.

⁴⁴ NLA AU Rep. 124, Nr. 2039; Herrlichkeit Jennelt: Verordnungen in Strafprozeßangelegenheiten für den Gerichtsverwalter in Jennelt. Enthält: u.a. Erlaß der Regierung wegen des veränderten Begräbnisses von Selbstmördern, 1751, 1746-1809.

kann“. Der Pastor rechtfertigte sich damit, er habe die Predigt „in der ersten Absicht“ übernommen, „um mich bei dieser Gelegenheit künftig gegen Alles auszusprechen, was zum Selbstmorde führen könne“ und „um die Lebenden zum Ernst und Nachdenken über des Lebens sittliche Bedeutung zu bringen.“ Auch könne er nicht verstehen, weshalb das Landrecht Anwendung finden könne, „da bei diesem Begräbnisse das Geläute der Glocken, womit man freilich die Todten ehren will, geschwiegen hat und die Predigt nur mit Ernst auf das `du sollst nicht tödten` hingewiesen hat.“⁴⁵

Bis ins 20. Jahrhundert wurde zum Teil bei Selbstmördern die Vornahme eines christlichen Begräbnisses verweigert, wie der Fall des 18jährigen Oberprimaners Karl Zürn am Auricher Gymnasium 1925 zeigt. Auf Grund einer unglücklichen Liebesangelegenheit zu einem Mädchen seines Alters tötete sich der Schüler durch einen selbst beigebrachten Schuss durch das Herz. Der zuständige Seelsorger verweigerte die „Vornahme eines ehrlichen, christlichen Begräbnisses“. Der energische Vater, Direktor einer Fleischmehlfabrik in Aurich, erreichte dennoch die Bestattung des Sohnes mit vollen Ehren durch den Marinepfarrer in Wilhelmshaven, klagte jedoch in einem Brief an das Landeskirchenamt Hannover „gegen die unbarmherzige, lieblose und unkluge Haltung“ des evangelisch lutherischen Geistlichen der Gemeinde Aurich, welche sich nach seiner „Auffassung nicht mit der Lehre Christi vereinbaren“ ließe (Abb. 3).



Abb. 3. Todesanzeigen von Karl Zürn, 1925 – NLA AU Rep. 171, Nr. 257.

Obrigkeitliche Verfügungen und Ideologie

Bereits für das 17. und 18. Jahrhundert ist in der Forschung, u.a. auch von Heike Düselder für den Raum Oldenburg, ausführlich dargelegt worden, wie obrigkeitliche Verfügungen „den Umgang mit den Toten, die Bestattung, die Trauer bis ins kleinste Detail“ reglementierten.⁴⁶ Ostfriesland bildete in dieser

⁴⁵ NLA AU Rep. 15, Nr. 12642: Beschwerde des Patrimonialgerichts Lütetsburg über die von dem Pfarrer Cremer in Norden anlässlich des Begräbnisses einer Selbstmörderin gehaltene Leichenpredigt, 1841.

⁴⁶ Heike Düselder, „ein ordentliches Tröstelbier gehört nun mal dazu.“ Der Umgang mit dem Tod in Oldenburg und Ostfriesland in der Frühen Neuzeit, in: *EJB* 78, 1998, S. 87.

Hinsicht keine Ausnahme. Mit zu den ältesten ostfriesischen Versuchen zur Sozialdisziplinierung zählt eine Verordnung des ostfriesischen Grafen Ulrich II. über die Feiern bei Verlobnissen, Hochzeiten, Taufen und Begräbnissen von 1647.⁴⁷ Geregelt wurde darin die Dauer der Aufbahrung der Leichen in den Häusern, das Totengeläut, die einzuhaltende Trauerzeit und wie viel für die Leichenpredigt und den Gesang der Schulknaben gezahlt werden durfte sowie das Verbot der Totenwachen und den dabei geübten Gepflogenheiten (Verköstigung mit Wein, Bier und diversen Gerichten bis nach Mitternacht). Ein ganzer Abschnitt widmete sich den sogenannten „Tröstelbieren“, die wegen der „dabei vorgekommenen Schlägereien und sonstigen unangenehmen Erscheinungen“ und weil sie „unchristlich und gottlos“ wären, verboten wurden.

Obrigkeithliche Verfügungen oder Vorschriften gewinnen vor allem dann an historischem Interesse, wenn sich normative Anforderungen änderten oder unter dem Einfluss spezieller politischer oder ideologischer Prämissen erfolgten, wie es in Deutschland ab 1933 der Fall war.

Zu diesen Fällen gehörte etwa die Frage, wie in einem nationalsozialistischen und antisemitischen Deutschland die Bestattung von Juden oder der Umgang mit jüdischen Friedhöfen reglementiert werden sollte. So bestanden 1937 offensichtlich Unklarheiten darüber, ob „Nichtariern“ eine Beerdigung auf gemeindlichen Friedhöfen gestattet werden müsste. Das Reichsministerium des Inneren sah keine Möglichkeit, ein Verbot für Beerdigungen von „Juden, jüdisch Versippten und jüdischen Mischlingen“ durchzusetzen, war jedoch auch nicht bereit, diese Erkenntnis in der Öffentlichkeit bekannt zu geben.⁴⁸

Auch jüdische Friedhöfe wechselten während der Jahre des „Dritten Reiches“ zum Teil den Eigentümer, was sich zum Beispiel über die sogenannten Rückerstattungsakten, die seit 2009 im NLA-Standort Aurich liegen, belegen lässt. Erst seit wenigen Jahren werden die Rückerstattungsakten verstärkt „zur Erforschung der Wiedergutmachung und der nationalsozialistischen Verfolgungsmaßnahmen ausgewertet.“⁴⁹ So wurde – um ein beliebiges Beispiel herauszugreifen – der jüdische Friedhof in Aurich 1940 an die „Ostfriesische Gartenbaugenossenschaft“ verkauft, um nach dem Krieg 1951 im Zuge der Rückerstattung an die „Jewish Trust Corporation for Germany“ zu gelangen.⁵⁰

⁴⁷ Vgl. NLA AU, Dep 1, Nr. 3125: Die Verordnung des Grafen Ulrich II. über die Feiern bei Verlobnissen, Hochzeiten, Taufen und Begräbnissen, 1647.

⁴⁸ Vgl. NLA AU, Rep. 16/1, Nr. 4908: Das Friedhofs- und Bestattungswesen (Allgemeines), 1907-1948.

⁴⁹ Während es bei den Wiedergutmachungsakten im Prinzip um „die Abgeltung immaterieller Schäden (Schäden an Leib, Leben und Gesundheit, Inhaftierungszeiten, Nachteile im beruflichen Fortkommen etc.)“ ging, versteht man unter „Rückerstattung [...] dagegen die Rückgabe feststellbarer Vermögenswerte (Firmen, Grundbesitz, Immobilien etc.)“. Bernhard Grau, Entschädigungs- und Rückerstattungsakten als neue Quelle der Zeitgeschichtsforschung am Beispiel Bayerns, in: *Zeitenblicke* 3 (2004), Nr. 2 via www.zeitenblicke.de/2004/02/grau/ (Stand: 23.5.2014).

⁵⁰ Vgl. NLA AU, Dep. 34 C, Nr. 323: Friedhof der jüdischen Gemeinde, 1910-1964; NLA AU, Rep. 107, Nr. 2522: Rückerstattung eines Hausgrundstücks und des israelitischen Friedhofs in Aurich der Jewish Trust

Auch der Umgang mit den jüdischen Friedhöfen in der Nachkriegszeit wäre einer eingehenderen historischen Untersuchung wert. So befassten sich Offiziere der britischen Militärregierung 1946 u.a. mit dem jüdischen Friedhof in Aurich und wiesen darauf hin, „dass die Militärregierung Wert darauf lege, dass die jüdischen Friedhöfe in Ordnung gebracht würden.“⁵¹

Während in Niedersachsen nach dem „Gesetz über das Leichen-, Bestattungs- und Friedhofswesen“ von 2005 Beerdigungen auf privaten Grund und Boden nicht gestattet sind – Stichwort: Friedhofszwang – war dies im „Dritten Reich“ auf Grund des „Sippengedankens“ anders. So wurde in einem Erlass des Reichsführers SS, Heinrich Himmlers vom 29. Januar 1938 angeordnet, die „Anlegung von Privatbegräbnisplätzen auf eigenem Grund und Boden [...] wohlwollend zu prüfen“.⁵² Tatsächlich findet sich im Auricher Archiv der Antrag eines Bauern aus Groß-Sande, der auf seinem Erbhof für seine Familie eine Begräbnisstätte anlegen wollte und eine entsprechende Skizze anfertigte. In der Begründung hieß es, dass der zuständige Friedhof in Bedekaspel ungünstig gelegen sei, weil man über das „Große Meer“ fahren müsste, was gerade im Winter große Schwierigkeiten bereitete. Nachdem ein Gutachten des Staatlichen Gesundheitsamtes eingeholt worden war, erfolgte tatsächlich die Genehmigung der Privatbegräbnisstätte.⁵³

Auch der beginnende und anfangs erfolgreiche Krieg führte zu weiteren Erlassen und Verfügungen. So wurde bereits bei Beginn des Krieges durch das Oberkommando der Wehrmacht festgelegt, dass eine „Überführung gefallener oder verstorbener Wehrmachtsangehöriger in die Heimat“ untersagt blieb. Für das „Überführungsverbot waren insbesondere militärische und technische Gründe maßgebend wie z.B. die Inanspruchnahme aller verfügbaren Transportmittel sowie der Betriebsstoffe für militärische und kriegswichtige wirtschaftliche Zwecke.“ Dieses Überführungsverbot wurde 1940 schließlich auf alle Operationsgebiete ausgedehnt.⁵⁴

Schließlich wurde im „Dritten Reich“ auch noch die Bestattung der verstorbenen Kriegsgefangenen und Zwangsarbeiter geregelt. Die Bestattung von Leichen sowjetischer Kriegsgefangener etwa unterlag nach einem Erlass von 1941 den Gemeinden und sollte – wie es hieß – v.a. unter dem Aspekt der „Kostensparnis“ vorgenommen werden. „Für die Überführung und Bestattung ist ein Sarg nicht zu fordern. Die Leiche ist mit starkem Papier (möglichst Öl-, Teer- oder Asphaltpapier) oder sonst geeignetem Material vollständig

Corporation for Germany in Hamburg (Zweigstelle) an Jüdische Kulturvereinigung Aurich. Antragsgegner: Ostfriesische Gartenbau-Genossenschaft eGmbH, Aurich, 1950-1952.

⁵¹ Vgl. NLA AU, Dep. 34 C, Nr. 323: Friedhof der jüdischen Gemeinde, 1910-1964.

⁵² NLA AU, Rep. 16/1, Nr. 4908: Das Friedhofs- und Bestattungswesen (Allgemeines), 1907-1948.

⁵³ Vgl. S NLA AU, Rep. 20, Nr. 792: Privat-Begräbnisstätte der Familie Iderhoff in Bedekaspel, 1938.

⁵⁴ Vgl. NLA AU, Rep. 16/1, Nr. 4908: Das Friedhofs- und Bestattungswesen (Allgemeines), 1907-1948.

einzuhüllen.“ Man wünschte unauffällige Bestattungen, wobei zudem der Begräbnisort so gewählt werden sollte, dass er etwas entlegen lag.⁵⁵

Einen entsprechenden Fall gab es 1941 auf der Insel Langeoog. Dort wurden die verstorbenen sowjetischen Kriegsgefangenen zunächst auf dem neuen Gemeindefriedhof beigesetzt. Nachdem sich – wie es hieß – „die Todesfälle jedoch häufte[n]“, sollte ein besonderer Gefangenenfriedhof angelegt werden. Als Platz wurde „ein Dünenkessel gewählt, der durch zwei kleine Dünenzweige getrennt nord-westlich des Gemeindefriedhofs“ lag (Abb. 4).⁵⁶

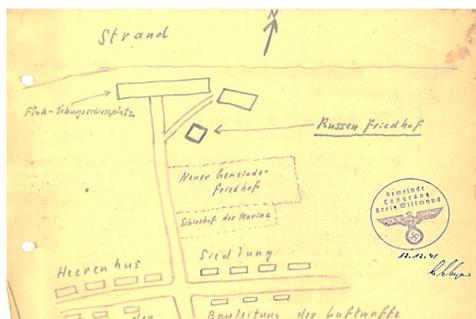


Abb. 4. Skizze für die Anlegung des sog. „Russen-Friedhofs“ auf der Insel Langeoog, 1941 – NLA AU Rep. 52, Nr. 349

Mindestens ebenso aufschlussreich ist ein Schreiben der Gestapostelle Wilhelmshaven vom 18. Dezember 1942 zur Beerdigung von Ostarbeitern:

Die Beerdigung eines Ostarbeiters stellt lediglich eine gesundheitspolizeiliche Maßnahme dar, sodass alle Vorbereitungen für die Beerdigung und diese selbst möglichst einfach und unter Vermeidung jeglichen Aufsehens in der Öffentlichkeit vorzunehmen ist. Eine Mitwirkung von Geistlichen bei der Beerdigung hat nicht stattzufinden [...]. Dementsprechend hat auch das Glockenläuten zu unterbleiben.⁵⁷

Samenvatting

Levensverwachting en doodsoorzaken in de negentiende en twintigste eeuw? De ontwikkeling van het moderne begrafeniswezen? Het voortbestaan van overgeleverde begrafenisrituelen en -gebruiken? Veranderingen in de grafcultuur? De begrafenis van zelfmoordenaars en van andere personen die een fatsoenlijke begrafenis werd onthouden? Veranderende houdingen tegenover de dood? – Het aantal vragen en methodologische benaderingen van het thema ‘sterven en begraven’ is al net zo omvangrijk als de hoeveelheid archiefbronnen om die vragen

⁵⁵ Erlass vom 27.10.1941, in: NLA AU, Rep. 16/1, Nr. 4908: Das Friedhofs- und Bestattungswesen (Allgemeines), 1907–1948.

⁵⁶ Schreiben des Bürgermeisters von Langeoog vom 4.12.1941, in: NLA AU, Rep. 52, Nr. 349: Anlegung eines Friedhofs für verstorbene sowjetrussische Kriegsgefangene in den Dünen auf Langeoog, 1941.

⁵⁷ Erlass vom 18.12.1942, in: NLA AU, Rep. 16/1, Nr. 4908: Das Friedhofs- und Bestattungswesen (Allgemeines), 1907–1948.

mee te beantwoorden. Naast testamenten, sterfregisters en lijkredes kan een beroep worden gedaan op regels en verordeningen voor de lijkbezorging, overlijdensverklaringen, processen verbaal, vrijgaveformulieren, maar ook dagboekantekeningen, rouwgedichten en condoleancebrieven, en ontwerpen en plattegronden van kerkhoven, begraafplaatsen en grafmonumenten. Al die bronnen kunnen voor cultuurhistorisch en sociaalwetenschappelijk onderzoek worden aangewend. Uiteraard is hun bruikbaarheid afhankelijk van omvang, informatiegehalte en beschikbaarheid over langere periodes. Deze bijdrage geeft een overzicht van onderzoeksmogelijkheden aan de hand van exemplarische archiefstukken afkomstig uit het Niedersächsisches Landesarchiv in Aurich, dat als het ware het geheugen van Ostfriesland vormt. Het besproken materiaal varieert van het medisch verslag naar aanleiding van het overlijden van de laatste Oost-Friese vorst Carl Edzard in 1744 tot aan voorschriften voor het begraven van overleden krijgsgevangenen en dwangarbeiders tijdens het Derde Rijk.

Mittelalterliche Priestergrabplatten in Ostfriesland und im Groningerland

Justin E.A. Kroesen

Zusammen mit den Adeligen bildeten die Geistlichen die Oberschicht der mittelalterlichen Gesellschaft.¹ Dies kommt u.a. darin zum Ausdruck, dass sie das Privileg besaßen, in der Kirche begraben zu werden. Während die Adeligen sich oft als Ritter abbilden ließen – umgeben von heraldischen Emblemen – erkennt man Priestergrabplatten an der Darstellung eines Kelchs und einer Hostie: die Merkmale des Priesteramtes. Das Thema dieses Aufsatzes sind die erhaltenen Priestergrabplatten im Ostfriesland und im Groningerland.

Spezifischer richtet sich die Aufmerksamkeit auf die ehemalige Exklave des Bistums Münster rund um die Emsmündung. (Abb. 1)

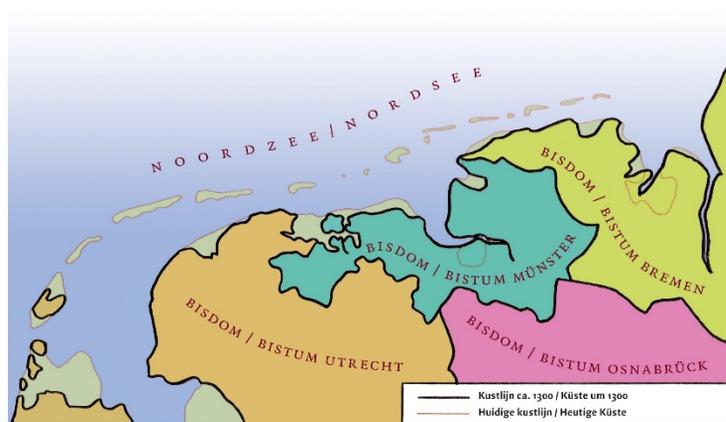


Abb. 1
Bistumsgrenzen
rundum die
Emsmündung
ca. 1300
(Zeichnung
Justin Kroesen
und Meindert
Spek).

Dass das Gebiet eine gemeinsame Kulturlandschaft bildete kommt u.a. in der stark verwandten spätromanischen Kirchenarchitektur des 13. Jahrhunderts zum Ausdruck. Daher ist die Bezeichnung „Kirchen rund um die Emsmündung“ zutreffend, womit zudem die für das Mittelalter herausragende Bedeutung des Wassers angedeutet ist. Im 16. Jahrhundert gingen beide Emsufer eigene Wege. In Ostfriesland setzte sich die Reformation während der dreißiger und vierziger Jahren in zwei Strömungen durch: die lutherische und die calvinistische bzw. ‚reformierte‘. Die Groninger Ommelande trennten sich 1559

¹ Da manche Geistliche adeliger Herkunft waren, gab es eine gewisse Überschneidung beider Stände.

mit der Gründung des Bistums Groningen vom Bistum Münster ab. Im Jahr 1594 schlossen sich Stadt und Provinz Groningen der reformierten Niederländischen Republik an.

Die Priestergrabplatten sind in beiden Gebieten als wichtige Relikte einer gesamten katholischen Vergangenheit anzusehen. Alle erhaltenen Exemplare stammen aus dem Spätmittelalter und sind stilistisch in die Gotik und die frühe Renaissance einzuordnen.

Das Thema der Priestergrabplatten ist auf beiden Seiten der Emsmündung bislang kaum untersucht worden. Die genaue Anzahl der erhaltenen Grabplatten ist daher unbekannt.² Im Groningerland fand Regnerus Steensma insgesamt 17 Stück.³ In unserem 2011 erschienenen Buch über die mittelalterliche Kirchengestaltung Ostfrieslands sind fünf Beispiele beschrieben.⁴ Diese Anzahl ist zweifelsohne nur ein Bruchteil des ursprünglichen Reichtums; wir dürfen davon ausgehen, dass in den meisten Kirchen um 1500 ein oder mehrere Priestergräber vorhanden waren. Der Jesuitenpfarrer Franciscus Mijleman, der Mitte des 17. Jahrhunderts durch das Groningerland reiste, beschrieb in Middelstum eine große Grabplatte, worauf ein Priester „in sijn volle gewaed met een kelck in de handt“ (in voller Gewandung mit einem Kelch in der Hand) abgebildet war.⁵ Von dieser Grabplatte fehlt heute jede Spur. Das Dekor der erhaltenen Priestergräber gewährt uns interessante Einblicke in das geistliche Leben des ausgehenden Mittelalters. Auch aus kunsthistorischer Sicht kommt manchen Exemplaren erheblicher Bedeutung zu. In der folgenden Übersicht werden diejenigen Grabmale besprochen, die sich durch einen Messkelch als Priestergräber kennzeichnen. Exemplare, auf denen nur Inschriften zu lesen sind, wurden außer Betracht gelassen.

² Es soll hier angemerkt werden, dass nicht alle Priestergräber immer mit einer Grabplatte versehen waren. In der Kirche von Tinallinge im Groningerland findet sich eine auffällende Kreuzform im Ziegelmuster des Chorbodens, die wohl als ein einfaches Priestergrab zu interpretieren ist; vgl. R. Kouwen, *De Nederlands Hervormde Kerk te Tinallinge*. Bouwgeschiedenis en restauratie, Tolbert 2004, S. 24–25. Möglicherweise war eine derartig schlichte Form auch anderenorts gebräuchlich.

³ Regnerus Steensma, Groninger priesterkerken, in: *Groninger kerken* 26 (2009), S. 40–44. Zum Bistum Münster gehörten nur die Groninger Ommelanden. Die Stadt Groningen gehörten dem Bistum Utrecht, während Westerwolde im äußersten Südosten der heutigen Provinz Groningen dem Bischof von Osnabrück untergeordnet war.

⁴ Justin E.A. Kroesen und Regnerus Steensma, *Kirchen in Ostfriesland und ihre mittelalterliche Ausstattung*, Petersberg 2011, S. 255–258 (Kapitel 19: „Grabplatten für die Geistlichkeit“).

⁵ In derselben Kirche gab es auch noch eine zweite Grabplatte, vgl. Regnerus Steensma, *Eenige naegelaeten gedenckwaerdige overblijfselen. Herinneringen aan de katholieke eredienst in de Ommelanden*, in: *Publicaties Stichting Oude Groninger kerken* (1977), S. 151–167, hier 161.

Priestergrabplatten in Ostfriesland

Die älteste erhaltene Priestergrabplatte rund um die Emsmündung finden wir auf ostfriesischer Seite und zwar in der Kirche von Arle. Der Stein des Priesters Renerus (Reyner) stammt aus dem Jahr 1466 und zeigt in der Mitte einen großen Messkelch, der durch eingeritzte Linien dargestellt wird.⁶ In den Fußboden des Chores der Kirche zu Hinte ist ein Priestergrabstein aus dem Jahr 1489 eingelassen, von dem der Teil mit dem Namen abgebrochen ist. Der Kelch ist stark abgerieben, aber noch deutlich erkennbar.⁷ Die Jahreszahl 1504 erscheint auf einer ebenfalls stark verwitterten Priestergrabplatte, die im Chor der Kirche von Weener aufgestellt ist. Eine in der Mitte stehende Figur wird umgeben von einer Randschrift, die deutlich macht, dass es sich um das Grab eines Geistlichen handelt: „Im Jahre des Herren 1504 am Tag des hl. Lambertus starb der ehrwürdige Herr Ulphardus (?) [...], Vikar in der Kirche zu [...] dessen Seele ruhe in Frieden amen“.⁸ Möglicherweise handelt es sich um den Grabstein des Ulphardus Jacobi (Ulfard Jakobi), der 1489 erwähnt wird als *curatus* in der Stadt Appingedam und im genannten Jahr einen Streit zwischen einem Einwohner von Emden und einem seiner Stadt schlichtete. Er könnte später nach Weener gekommen sein.⁹ Die dargestellte Figur hält die Hände vor der Brust, darin aller Wahrscheinlichkeit nach einen Kelch haltend.

Im Chor der Uttumer Kirche steht an der Wand eine gut erhaltene Platte aus rotem Sandstein, die zuvor im Fußboden eingebunden war (Abb. 2).¹⁰ Ihre Trapezform deutet darauf hin, dass es sich dabei um den wiederverwendeten Deckel eines Sarkophags handeln dürfte. Aus der lateinischen Umschrift geht hervor, dass die Platte das Grab des 1513 verstorbenen Pfarrers der Gemeinde Hinricus de Bra (Heinrich von Bra) zierte: *Anno Dni MDXIII die Pauli primi her[el]miti obiit ho[nor]abilis Hinric de Bra pastor hujus eccl[es]ie. Oretur pro eo* (übersetzt: „Im Jahre 1513 am Tage Pauli, des ersten Einsiedlers, starb der ehrwürdige Hinricus de Bra, Pastor dieser Gemeinde. Bete für ihn“). Sie endet mit der Aufforderung, für die Seele des Verstorbenen zu beten. In den vier Ecken der Umschrift ist je ein Familienwappen zu sehen; das Mittelfeld ist in zwei Zonen untergliedert. In der unteren Hälfte ist unter einem großen Helmzeichen ein Familienwappen angebracht und in der oberen Hälfte zwischen zwei Dreipässen in einer stehenden Raute ein Messkelch mit Hostie.

⁶ Vgl. Kroesen und Steensma, *Kirchen in Ostfriesland*, S. 257. In Weener wird ein Fragment einer mutmaßlichen Priestergrabplatte noch etwas früheren Datums verwahrt. Zu sehen sind der Kopf eines Geistlichen mit verziertem Kragen sowie die Jahreszahl 1464 in der Randschrift. Ob diese Figur auch einen Kelch in ihren Händen hielt, ist nicht mehr auszumachen; Johannes Stracke zufolge könnte es sich hier um dem Probst Thammo, der zuletzt am 20.6.1464 urkundete, handeln, vgl. Johannes C. Stracke, *Die Bildnisgrabmale Ostfrieslands vom 15. bis 17. Jahrhundert*, Aurich 1976, S. 22.

⁷ Kroesen und Steensma, *Kirchen in Ostfriesland*, S. 257.

⁸ Lateinisch: *Anno Domini XVCIII ipso die lamberti obiit venerabilis dominus Ulphardus (?) [...] bi (?) vicarius in ecclesia [...] de de laic [...] cuius anima requiescat in pace amen*; zitiert nach Stracke, *Bildnisgrabmale*, S. 257.

⁹ Stracke, *Die Bildnisgrabmale Ostfrieslands*, S. 22.

¹⁰ Vgl. Kroesen und Steensma, *Kirchen in Ostfriesland*, S. 256.



Abb. 2 Uttum, Grabplatte für Hinricus de Bra (†1513)
(Fotoarchiv Regnerus Steensma).

Die kunstvollste Grabplatte eines Geistlichen in Ostfrieslands befindet sich in der Großen Kirche in Emden: die Messinggrabplatte für Hermann Wessel (um 1455-1507), der hier als Priester tätig war (Abb. 3).¹¹ Die Platte misst 2,38 x 1,26 m und ist mit Texten und Darstellungen reich geschmückt, die in ihrer Gesamtheit ein aufschlussreiches Bild der spätmittelalterlichen Frömmigkeit zeichnen.¹² Grabplatten aus Messing waren vor allem in den südlichen Niederlanden und in England gebräuchlich.

¹¹ Alfred Rauhaus, Die Grabplatte des Magisters Hermann Wessel zu Emden, in: *Emder Jahrbuch für historische Landeskunde Ostfrieslands* 92 (2012), S. 55-89.

¹² Für eine Interpretation des Inhalts vgl. Rauhaus, Die Grabplatte sowie Günther Robra, Anruf und Erinnerung. Magister Hermann Wessel (um 1455-1507) und seine Grabplatte, in: Dieter Brosius (Hrsg.), *Geschichte der Region. Zum 65. Geburtstag von Heinrich Schmidt*, Hannover 1993, S. 137-168. Beide Autoren kommen zum Teil zu verschiedenen Ergebnissen.



Abb. 3. Emden, Große Kirche, Grabplatte für Hermann Wessel (†1507) (Aufnahme Justin Kroesen und Regnerus Steensma).

Im Norden der Niederlande und in Norddeutschland findet sich eine derartige Platte nur sehr selten und auch dieses Exemplar wurde wahrscheinlich in Flandern gefertigt.¹³ Im Mittelpunkt steht die Darstellung des *Salvator Mundi*: die Rechte hebt Christus im Segensgestus und in der Linken hält er die Weltkugel. Über der Christusgestalt erhebt sich ein reich ausgestalteter Baldachin. Links oben von Christus befindet sich Maria mit dem Kind und darunter Hermann Wessel selbst in vollem Ornat mit dem Kelch. Auf einem Spruchband in der Hand der Figur des Priesters steht geschrieben: *Solvendum solvi anno Christi millesimo quingentesimo septimo pridie Idus Februarii quod solvere cuncta reliqui, O tu summe Deus, suscipe plasma tuum* (übersetzt: „Am Vortag der Iden des Februar im Jahr Christi 1507 habe ich das zu lösende gelöst. Was das Lösen angeht: ich habe alles zurückgelassen, O du höchster Gott, nimm dich deines Gebildes an“).¹⁴ Rechts stehen die beiden Patrone der Emdener Hauptkirche: oben der heilige Cosmas mit seinem Salbgefäß und unten

¹³ Vgl. Rauhaus, Die Grabplatte, S. 58.

¹⁴ Übersetzung nach Rauhaus, Die Grabplatte, S. 74–76.

der heilige Damian mit der Urinflasche. Am oberen Rand sind die vier Kirchenväter Gregorius, Hieronymus, Ambrosius und Augustinus dargestellt: die Modelltheologen der mittelalterlichen Kirche. In den Ecken sind die vier Evangelistensymbole aufgeführt. Christus und die anderen Figuren stehen innerhalb einer aufwendigen spätgotischen Architektureinfassung.

Die lange lateinische Umschrift, ein zwölfzeiliges Gedicht in Hexametern, berichtet über das Leben und die geistliche Stiftungen von Wessel. Übersetzt: „Unter diese Grabplatte begrub vor Zeiten der unaufhaltbare Tod Hermann Wessel, der Magister der Universität Rostock und Pastor dieser Kirche war. Ich bitte: Betet. Der Geist möge nach trauriger Bestimmung zum Herrn zurückkehren. [Der Verstorbene] hat bestimmt, dass hier auf ewige Zeiten donnerstags eine Himmelsbrot-Messe gefeiert werde und immer ein Leuchter vor dem Sakramentshaus brennen soll. Er hat [schriftlich] festgelegt, dass die [bislang] an jedem Donnerstag durchgeführte Prozession mit dem Leib Christi erhalten bleibe. Den dafür [verantwortliche] Aufsehern hat er persönlich auf die Seele gebunden dass sie nicht nach Art der Jugend das Begonnene vernachlässigen. Wenn aber dir, Christus, das Lob und diese Ehre entzogen werden [sollten], dann züchtige die Seelen [derer], denen dies alles anvertraut wurde“.¹⁵ Wessel hat also aufgetragen, jeden Donnerstag eine Seelenmesse zu seinem Gedenken zu lesen sowie eine Prozession mit dem Leib Christi, vermutlich in einer Monstranz, abzuhalten. Wie so ein Gerät ausgesehen hat, zeigt uns die Monstranz aus Campen aus dem Jahr 1523 – die einzige aus dem gesamten ostfriesischen Mittelalter erhalten gebliebene –, die nach der Reformation nach Groningen geriet und auch dort den Übergang zum Protestantismus überlebte.¹⁶ Des Weiteren solle beim Sakramentshaus stets ein Licht brennen, damit dessen Geist „nach trauriger Bestimmung“ zum Herrn zurückkehre.

Priestergrabplatten im Groningerland

In der Kirche von Huizinge im Groningerland befinden sich zwei Priestergrabplatten mit reicher Verzierung (Abb. 4-5). Sie erinnern an die Pfarrer Everhardus de Novacurto (Everhard van den Nyenhove), gestorben im Jahre 1539, und Johan Gratema, gestorben 1553.¹⁷ Beide Steine zeigen im Mittelfeld eine vertiefte Spitzbogennische bekrönt von einem spätgotischen Dreipassornament. In

¹⁵ Übersetzung nach Rauhaus, Die Grabplatte; der lateinische Text nach Robra, Anruf und Erinnerung: *Hoc sub sarcophago pressit mors nupera ferox Hermannum Wessel, Rostock genitricis magistrum, huius et ecclesiae pastorem. Poscite, posco, spiritus ad dominum redeat post tristia fata. Hic de pane poli missam per secula cuncta omnibus in quintis statuit feriis celebrandam, ardeat ut lampas semper coram sacramento. Condedit in quintis stacio cum corpore Christi servetur feriis, provisoros super istis ipse gravans, iuvenum ritu ne cepta relinquunt. Quodsi, Christe, tibi laus ast honor is retrahatur, castiges animas, quibus haec commissa feruntur.*

¹⁶ Sie befindet sich im Groninger Museum. Rauhaus interpretierte auch die Einfassung der Christusgestalt auf der Emdener Grabplatte selbst als eine monumentale Monstranz; vgl. Rauhaus, Die Grabplatte, S. 59.

¹⁷ Vgl. Steensma, *Groninger priesterzerken*, S. 41-42 und Adolf Pathuis, *Groninger gedenkwaardigheden. Teksten, wapens en huismarken van 1298-1814*, Assen / Amsterdam 1977, Nrn. 377 und 378.

den Nischen ist jeweils ein Kelch auf einem geschlossenen Buch mit Metallbeschlägen zu sehen.



Abb. 4. Huizinge, Grabplatte für Everhardus de Novacurto (†1539) (Fotoarchiv Regnerus Steensma).



Abb. 5. Huizinge, Grabplatte für Johan Gratema (†1553) (Fotoarchiv Regnerus Steensma).

Da die Bücher mit dem Schnitt nach links abgebildet sind, ist hier vermutlich das Missale gemeint: Das Buch ist dargestellt wie es zur linken Hand des Priesters geschlossen auf dem Altar ruht.¹⁸ Zu beiden Seiten des Kelchs ist eine Ampulle dargestellt. Diese kleinen Kännchen wurden während der Messfeier für die Mischung von Wasser und Wein im Kelch benutzt.¹⁹ Die zwei Ampullen waren

¹⁸ Hätte man das Evangeliar gemeint, dann wäre das Buch umgekehrt dargestellt gewesen, wie es während der Messe auf dem Altar liegt. Gedankt sei Augustinus Hollaardt O.P. (†) aus Nimwegen für seine Ausführungen.

¹⁹ In den noch unkonsekrierten Wein wurden einige Wassertropfen eingemischt.

meistens aus Zinn gefertigt und mit Handgriff und Kippdeckel versehen. Die Form beider Kännchen war normalerweise identisch, sie waren nur an den Buchstaben V (*Vinum*) oder A (*Aqua*) erkennbar. Der kirchlichen Vorschrift nach durften die Kännchen nicht auf die Mensa des Altars gestellt werden, sodass dafür eine Kredenz in Form eines kleinen Tisches oder einer Wandnische eingerichtet wurde. Die Kännchen konnten auch in einer Piscinanische platziert werden.²⁰

Ihrer Form nach erinnern die beiden Nischen auf den Huizinger Priestersärgen stark an solche Einrichtungen. Die Ampullen sind seitlich auf kleinen Konsolen aufgestellt. Diese trifft man gelegentlich noch im Inneren von Piscinanischen an, z.B. in der Kirche von Bosc-Bérenger in der Normandie (Frankreich).²¹

Regnerus Steensma deutet einige auffällige Unterschiede zwischen den beiden Huizinger Priestergrabplatten als Zeichen der schnell wechselnden kulturellen Verhältnisse um die Mitte des 16. Jahrhunderts.²² Während der Stein des Everhardus de Novacurto aus dem Jahr 1539 noch mit einer lateinischen Randschrift versehen wurde, zeigt der Stein des Johan Gratema aus dem Jahr 1553 eine Inschrift in altniederländischer Sprache.²³ So scheinen diese Steine zu illustrieren, wie in Huizinge die lateinische Sprache durch die Volkssprache ersetzt wurde. Ein zweiter Unterschied besteht darin, dass der Stein aus dem Jahre 1553 zwei Familienwappen zeigt. Anscheinend war die Familie von Johan Gratema sich 1553 so sehr ihres Standes bewusst, dass sie Familienwappen auf dem Grabstein ihres verstorbenen Priestersohns darstellen ließ. Die Familie des Everhardus hatte dies 14 Jahre früher noch nicht getan. Möglicherweise war sie weniger standesbewusst; aber es wäre ebenso möglich, dass dies zu der Zeit noch nicht so verbreitet war. Unterschiedlich ausgeprägt sind auch die Darstellungen der vier Evangelisten in den Ecken der beiden Steine: links oben der Adler des Johannes, rechts oben der Engel des Matthäus, links unten der Löwe des Markus und rechts unten das Rind des Lukas. Auf dem Stein von 1553 sind diese einfacher und flacher dargestellt, wobei die Figuren auf dem älteren Stein größerer Expressivität sind und von reicheren Rahmen eingefasst werden. Am stärksten unterscheidet sich die Figur des Matthäus: 1539 ist dieser Evangelist kein Engel, sondern eine schreibende

²⁰ Dieses in die Chorwand eingelassene Waschbecken diente für die Reinigung der Hände und der liturgischen Geräte nach der Messe durch den Priester. Vgl. auch Justin E.A. Kroesen, Die liturgische Piscina und ihre Ausstattung im Mittelalter, in: Barbara Pregla und Elisabeth Rüber-Schütte (Hrsg.), *Das Heilige sichtbar machen. Domschätze in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*, Regensburg 2010, S. 237-256.

²¹ Nischen vergleichbarer Ausführung mit seitlichen Ampullen auf Konsolen sind auch auf eine Reihe von Priestergrabplatten in der Provinz Friesland zu sehen, u.a. in Húns, Lytsewierrum, Britsum, Jorwert und Boazum. Vgl. auch Regnerus Steensma, De iconografie van de laatmiddeleeuwse Friese priesterzerken. Spiegel van een overgangstijd, in: *De vrije Fries* 88 (2008), S. 65-86.

²² Steensma, Groninger priesterzerken, S. 41-42.

²³ Die Inschriften lauten: *Ano. domini millesimo quingentesimo 39, dies 3o vicesimi ianuarii, obiit honorabil. Dominus Everhardus de Novacurto in Husinga curatus sus und Anno 1553, des dinstages voer pinxten, starf here Johan Gratema, den Got gnedich si amen* (zitiert nach Pathuis, Groninger gedenkwaardigheden).

geflügelte menschliche Figur. Der Stein aus dem Jahr 1553 zeigt dahingegen einen Engel im Priestergewand mit gekreuzter Stola vor der Brust.²⁴

Noch reicher dekoriert als die Steine in Huizinge ist die Priestergrabplatte in Godlinze im Groningerland (Abb. 6).²⁵



Abb. 6. Godlinze, Grabplatte für Wernerus Alberti (†1541) (Fotoarchiv Regnerus Steensma).

Sie stammt aus dem Jahr 1541 und erinnert an Pfarrer Werner(us) Alberti. Dieser Stein stellt ein Hauptwerk der mittelalterlichen Skulptur im Groningerland da. In der unteren Zone stehen zwei Engel, die ein großes Wappenschild tragen, worauf ein Kelch und eine Hostie dargestellt sind. Der Schild ist mit Seilen an einem kleineren Schild in der oberen Zone angehängt, dessen Hintergrund völlig mit gotischem Maßwerk gefüllt ist, worin Dreipass- und Fischblasenmotiven ineinandergreifen. Auf dem kleinen Schild ist eine Hausmarke mit einer Rose zu sehen. Die Verbindung beider Schilde bringt die weltlichen und geistlichen Beziehungen des Verstorbenen zum Ausdruck. In den Ecken des Steines prangen

²⁴ Vgl. für diese Analyse auch Steensma, Groninger priesterzerken, S. 42.

²⁵ Steensma, Groninger priesterzerken, S. 42 und Harry G. De Olde, De Navorscher. Godlinze, grafzerken, in: *Groninger kerken* 5 (1988), S. 64-65.

die Symbole der vier Evangelisten in quadratischen Feldern mit geschweiften Kanten. Dazwischen läuft eine Randschrift in gotischen Minuskeln zwischen tief profilierten Linien.²⁶ Der figurale Schmuck ist von hoher Qualität, was u.a. in den Engelsfiguren mit ihren reich plissierten Gewändern und hochgedrehten Flügeln zum Ausdruck kommt. Arme, Oberkörper und Flügel umrahmen den Schild, den sie voller Ehrfurcht hochheben und dem Betrachter zeigen. Die Symbole der Evangelisten zeigen eine feine Detaillierung; vor allem bei dem Löwe und dem Rind. Die Steinplatte ist sehr gut erhalten, weil sie jahrhundertlang unter einem Holzboden verborgen war.²⁷

Neben diesen reich verzierten Priestergrabplatten soll auch auf einige Beispiele einfacherer Ausformung hingewiesen werden.²⁸ Auf dreizehn der 16 Priestergrabplatten im Groningerland blieb die Ikonographie auf den Kelch und die Hostie beschränkt, was auch im ostfriesischen Arle der Fall war. In den Steinen in Holwierde, Loppersum, Pieterburen und Stedum wurden lediglich die Konturen des Kelchs als einfache Linearzeichnung in der Oberfläche des Steins eingeritzt. Auf der Grabplatte für Steven van Zwelen aus dem Jahr 1551 in der Kirche von Loppersum sind Fuß und Knauf des Kelchs mit fremdartig anmutenden Wulsten verziert. Der Kelch befindet sich immer in der Mitte des mittleren Feldes, das ansonsten leer ist. Die meisten Grabsteine werden von einer Randschrift umsäumt. Der Stein in Tjamsweer aus dem Jahr 1535 fällt durch seine geringen Maße auf. Hier nimmt der Kelch den Großteil der Oberfläche (29 x 56 cm) ein. In Leermens wird das mittlere Feld gänzlich von der Aufschrift in Hochrelief eingenommen (Abb. 7).

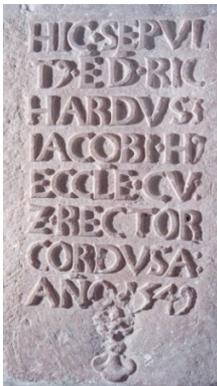


Abb. 7. Leermens, Grabplatte für Richardus Iacobi (†1549) (Fotoarchiv Regnerus Steensma).

²⁶ De Olde rekonstruierte die Randschrift wie folgt: *A [...] CCCCC [...] LI ianuarii XXIII obiit discretus Vir Magister Wernerus Alberti, Curatus in Godlinsa, cuius Anima Requiescat in Pace* (Im Jahre 1541 [?] starb der ehrwürdige Mann Meister Wernerus Alberti, Pfarrer in Godlinze, dessen Seele in Frieden ruhe).

²⁷ Vgl. Steensma, Groninger priesterzerken, S. 42.

²⁸ Vgl. Steensma, Groninger priesterzerken, S. 41.

Die Inschrift lautet: *Hic sepult[us] e[st] D[ominus] Richardus Iacobi h[uius] eccle[sie] cu[ratus] et rector [...] an[n]o 1549* (übersetzt: „Hier liegt begraben Richardus Iacobi, Pfarrer und Leiter dieser Kirche [...]. Im Jahr 1549“). Ganz unten ist ein stark beschädigter Messkelch mit Hostie zu erkennen.²⁹ Es ist interessant, dass die Calvinisten somit zwar die Erinnerung an das Priesteramt ausradierten, die Erinnerung an die Person, die auch Mitglied der Gemeinschaft war, jedoch nicht.

In der Kirche zu Appingedam befindet sich eine Grabplatte mit einem gebildhauerten Porträt eines unbekanntem Verstorbenen: ein Gelehrter und möglicherweise auch Priester (Abb. 8). Der Stein wurde ein Jahrhundert später wiederverwendet vom Appingedamer Rector Laurentius Pimperling, der im Jahr 1660 verstorben war.³⁰ Von dem ursprünglichen Dekor sind die Evangelistensymbole in den Ecken erhalten geblieben sowie die Darstellung des Verstorbenen mit Barrett und einem Buch in der Hand unter einem Rundbogen. Über den Bogen ist der Text *O homo, sit Jesus tibi Chri[stus]* (übersetzt: „O Mensch, lass Jesus euch der Christus sein“) zu lesen. Redmer Alma vermutete, dass die Cartouche in der Mitte ursprünglich ein lateinisches Gedicht enthielt, das später dem Wappen Pimperlings weichen musste.³¹



Abb.8. Appingedam, St. Nikolai, Grabplatte für einen unbekanntem Priester aus dem 16. Jahrhundert, später wiederverwendet (Foto Justin Kroesen und Regnerus Steensma).

²⁹ Auch in der Provinz Friesland, die zum Bistum Utrecht gehörte, sind die Spuren der calvinistischen Säuberung noch an einigen Priestergrabplatten zu erkennen: In Boazum und Nijland wurden der Kelch und die Ampullen weggehauen, in Franeker nur die Kuppe des Kelchs, in Britsum die Hostie und die Ampullen. Vgl. Steensma, *De iconografie van de laatmiddeleeuwse Friese priesterzerken*. Der Kelch wurde auch aus der Grabplatte des Everhardus Jarghes aus dem Jahr 1535 im Chor der Martinskirche in der Stadt Groningen entfernt, die auch dem Utrechter Bischof untergeordnet war. An diesem Gegenstand, der in Messing gegossen war, erinnert nur noch der Umriss.

³⁰ Vgl. Redmer Alma, *Portretzerken in Groningen*, in: *Groninger kerken* 22 (2005), S. 105-108 und 117-120, hier 107-108.

³¹ Vgl. Alma, *Portretzerken*, S. 108.

Die ursprüngliche Randschrift wurde während des 17. Jahrhundert erneuert. Die Darstellung des Gelehrten weist starke Übereinstimmung mit dem Porträt Martin Luthers von Lucas Cranach auf. Es scheint, als ob ein Kupferstich nach diesem Gemälde dem Steinhauer als Vorlage gedient hat.³² Es ist nicht bekannt, wem der Stein in Appingedam ursprünglich gehörte. Zwei Pastoren würden dafür in Frage kommen, nämlich Dr. Nicolaes Coenders (†1530) und Meister Wilricus Hayens (†1538). Dagegen scheint zu sprechen, dass der Stein aufgrund seines Stils erste einige Jahrzehnte nach dem Tode der Pastoren entstanden ist; es war aber nicht ungewöhnlich, dass eine Grabplatte erst einige Zeit nach dem Tod des Verstorbenen angefertigt wurde.³³

Das Groninger Museum besitzt zwei kleine in Bronze gegossene Embleme, die laut Inschrift und Ikonographie als Verzierungen vorreformatorischer Priestergrabplatten gedient haben. Diese waren ursprünglich in† einen vertieften Hohlraum in der Oberfläche des Grabsteins eingelassen. Beide messen 42 x 40 cm und besitzen eine U-Form. In der Mitte erscheint ein Kelch mit Hostie, während eine Inschrift entlang den Rändern verläuft.³⁴ Einer stammt aus der abgebrochenen Kirche von Lagemeeden bei Zuidhorn und erinnert am Pfarrer Bartoldus Starke (†1476), während der andere sich ursprünglich in der Kirche zu Bedum befand und Hinrick van Circksee (†1497) gehörte, dem Vikar des dortigen Katharina-Altars. Beide Inschriften enden mit der Bitte, für die Seele des Verstorbenen zu beten. Für Bartoldus ist dieser Aufruf noch auf Lateinisch formuliert, während die Inschrift für Hinrick den Betrachter in altniederländischer Sprache auffordert: „Biddet God voer de seele“.³⁵

In der Kirche von Middelstum befindet sich ein besonderes Denkmal für einen verstorbenen Priester in Form eines gebildhauerte Epitaphs (Abb. 9).³⁶ Das Hochrelief aus Sandstein wurde in die Ostwand des nördlichen Querhauses der spätgotischen Kreuzkirche eingelassen und erinnert laut Inschrift an den 1476 verstorbenen Pfarrer Egbert Onsta, „der unser eigener gute Pastor war“. In der

³² Dasselbe gilt für das Bildnisgrabmal des Conradus van Varle in der Kirche von Loquard aus dem Jahr 1546. Van Varle studierte an den Universitäten zu Rostock, Erfurt und Wittenberg und wurde 1540 Schreiber in Loquard für den Häuptling Occo Frese.

³³ Man kann man sich fragen, ob man für den Grabstein eines katholischen Priesters eine Darstellung des Protestanten Luthers als Vorlage wählen würde. Es könnte sich immerhin auch um einen Nicht-Geistlichen gehandelt haben, wie z.B. den Rektor der Lateinschule, wie Pimperling selbst ein Jahrhundert später. Es ist auch nicht auszuschließen, dass der Stein im 17. Jahrhundert von anderswo nach Appingedam kam, sodass nicht mal feststeht, ob das Porträt überhaupt einen Groninger darstellt. Für diese Überlegungen vgl. Alma, *Portretzerken*, S. 108.

³⁴ Vgl. Pathuis, *Groninger gedenkwaardigheden*, Nrn. 381 und 294.

³⁵ Die Inschrift für Bartoldus Starcke lautet: *Anno Domini MCCCCLXXVI obiit Dominus Bartoldus Starke, curatus istius ecclesiae dominica tercia adventus Domini cuius anima requiescat in pace*, die für Hinrick van Circksee: „Anno Domini MCCCXCVII des donderdages na sunte Mychhele[s], starf Heer Hinrick van Circksee, vicary to Beem up sunte Katrienen olter. Biddet God voer de seele“ (zitiert nach Pathuis, *Groninger gedenkwaardigheden*).

³⁶ Victor M. Schmidt, *De epitaaf van Egbert Onsta in Middelstum en de laatmiddeleeuwse steensculptuur in Groningen*, in: *Groninger kerken* 17 (2000), S. 68-75.

Mitte ist Egbert zu sehen, kniend vor Maria, die gekrönt mit dem Christuskind auf einem Klappsitz im Schoß sitzt. Hinter Egbert steht eine Figur in einem langen Mantel, die die rechte Hand an dessen Rücken hält. Schmidt vermutete, dass es sich hier um einen nicht identifizierbaren Apostel handelt.³⁷ Ganz links steht eine Figur in Harnisch mit einem Wappenschild in der Hand, aller Wahrscheinlichkeit nach der Ritterheilige Hippolytus, der Schutzpatron der Middelstumer Kirche. Im Zuge des Bildersturms wurden alle Köpfe abgehauen, die heutigem wurden – wie auch die jetzige Polychromie – während einer Restaurierung im Jahr 1879 erschaffen.

Im Gewölbe unter der Maßwerkbekrönung befindet sich ein langer Text auf Lateinisch, der übersetzt lautet: „Schau nieder, du der vorbeigehst, auf das Grab des Egbert Onsta, der unser eigener gute Pastor war. Schwach und alt legte er freiwillig dieses Amt ab. Prebendaris des Jungfrauen–Altar dieser Kirche starb er im Jahr 1476, am Tag an dem das Volk das Fest des Heiligen Bernardus feiert.“³⁸ Das Epitaph erinnert seiner Form nach an einem Altarretabel. Das ist kein Zufall, da Grabstätten im Mittelalter oft mit Altären verbunden waren; de Facto war die Grenze zwischen Retabel, Motivstück und Epitaph eher fließend. Die Ostwand des nördlichen Querhauses war die gebräuchliche Stelle für einen Marienaltar. Es ist wahrscheinlich, dass das Epitaph für Egbert Onsta auf diesem Grund hier eingemauert wurde.



Abb. 9. Middelstum, Epitaph für Egbert Onsta (†1476) (Fotoarchiv Regnerus Steensma).

³⁷ Schmidt, De epitaaf, S. 70.

³⁸ Lateinisch: *Despice qui tra[n]sis d[omi]ni Egberti onsta sepulcru[m] pastor qui p[ro]p[ri]us nost[er] et ipse bonus debil[is] et senior ha[n]c curam[s] spo[n]te r[e]signa[n]s hinc p[re]bendatus virginis are obiit mille quadri[n]g[e]ntos post sex et septuagi[n]ta a[n]nos bernardi plebs sac[ra] qua[n]do colit* (zitiert nach Schmidt, De epitaaf, S. 69).

Samenvatting

Een priesterzerk is een grafzerk die door opschriften en/of afbeeldingen herkenbaar is als een zerk die het graf van een priester bedekte. Onderwerp van dit artikel zijn de middeleeuwse priesterzerken in de delen van Ostfriesland en het Groningerland die voor de Reformatie tot het bisdom Münster behoorden. Door hun gefragmenteerde overlevering bieden de bewaard gebleven voorbeelden slechts een gedeeltelijke indruk van de oorspronkelijke rijkdom. Desondanks is het interessant om ze met elkaar te vergelijken naar afmetingen, vormgeving, iconografie en opschriften. De meeste priesterzerken zijn als zodanig herkenbaar aan de afbeelding van een kelk en hostie, de belangrijkste gebruiksvoorwerpen van een priester. Omdat sommige priesters van gegoede afkomst waren, zijn kelk en hostie zijn op verschillende zerken gecombineerd met familiewapens. Al met al verschaffen de middeleeuwse priesterzerken in Ostfriesland en de Groninger Ommelanden ons niet alleen genealogische informatie over de overledene, maar ook belangrijke inzichten in de materiële cultuur, de esthetiek, de taalkundige situatie en de sociale verhoudingen in deze regio in de late Middeleeuwen. Daarnaast geven ze zicht op het kerkelijk leven voor de Reformatie: op de liturgische praktijk, de vroomheidscultuur en het denken over leven en dood.

Der alte reformierte Friedhof in Leer

Heiko Suhr

Am westlichen Stadtrand von Leer liegt eine der vermutlich ältesten christlichen Kultstätten der Region: der alte reformierte Friedhof Westerende, der sich über ein etwa 7.900 Quadratmeter großes Areal auf einer mittleren Höhe von 4,5-6 Meter über Normalnull erstreckt. Im Norden schließt den Friedhof auf einer Gesamtlänge von ca. 150 Metern eine Steinmauer ab, die parallel zum Westerende verläuft. Im Süden verläuft dazu in ungefähr 60 m Abstand wiederum parallel dazu eine entsprechende Mauer entlang der Plytenbergstraße. Der Friedhof ist deutlich höher gelegen als seine Umgebung, sodass diese Mauern von den Straßen aus betrachtet durchschnittlich etwa einen Meter hoch sind, während sie vom Friedhofsgelände aus gesehen die Wege mancherorts nur um wenige Zentimeter überragen (Abb. 1).

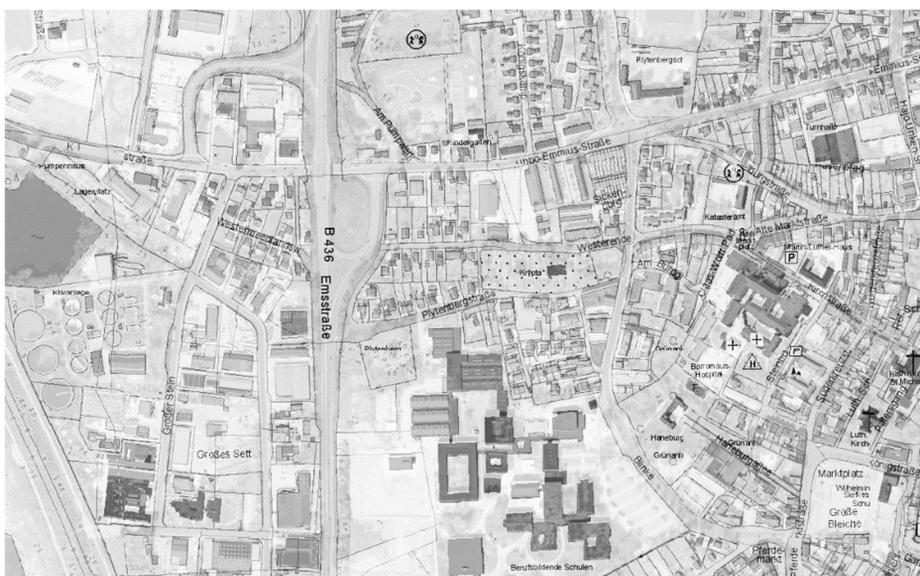


Abb. 1. Übersichtskarte Leer 2013 (<http://navigator.geolife.de>; abgerufen am 1.9.2013).

Das Höhenprofil zeigt außerdem, dass sich im östlichen Drittel des Areals ein kleiner Hügel erhebt, der an seinem höchsten Punkt etwa 8 m über NN liegt (Abb. 2).

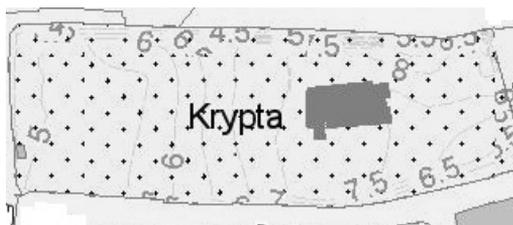


Abb. 2. Höhenprofil
(<http://navigator.geolife.de>; abgerufen am 1.9.2013).

An dieser Stelle findet der Friedhofsbesucher die Krypta, die heute als kommunaler Gedenkraum für die Opfer der beiden Weltkriege dient. Von dieser kleinen Erhebung aus fällt der Blick zunächst auf eine ganze Reihe von kunsthistorisch wertvollen Grabmalen und Monumenten und ruht dann in Süd-West-Richtung auf dem bekannten Plytenberg, der sogar etwa 12,25 m über NN erreicht. Der interessierte Besucher wird bald erkennen, dass er hier nicht nur auf einem bedeutenden Friedhof steht, sondern auch an einem Ort, der für die Stadtgeschichte Leers von großer Bedeutung ist. Um dieser historischen Geltung auf die Spur zu kommen, lohnt es sich, mehr als 1.200 Jahre in die Geschichte dieses Ortes zurückzublicken.

Ihre strategisch günstige Lage an Land- und Wasserstraßen prädestinierte diese Gegend seit jeher für den Binnenhandel, sodass sich Leer vom historischen Zentrum – der sog. Kaakspütte¹ (Abb. 3) – ausgehend schnell entwickelte. 787 soll auf dem Areal des alten Friedhofs dann die erste christliche Kirche entstanden sein, und zwar höchstwahrscheinlich genau auf dem erwähnten kleinen Hügel.² Vermutlich hielt sich Kirchengründer Liudger³ bei ihrem Bau an eine tradierte Vorgehensweise, indem er zunächst eine vorchristliche Kultstätte zerstören und

¹ Vgl. z.B. Carl Wobken, *Das Land der Friesen und seine Geschichte*, Oldenburg 1932, S. 97. *Kaak* steht für Pranger, *Pütte* für Brunnen. Vgl. dazu auch: Jan F. Keglner / Sonja König, *Ostfriesische Fundchronik 2014*, in: *Emder Jahrbuch für historische Landeskunde Ostfrieslands* (im Folgenden: EJB), 95, 2015, S.383-416. Die Straße „Westerende“ ist demnach die Verlängerung der „Alten Marktstraße“, in welcher bei Grabungen Spuren des alten friesischen Heerweges von Münster nach Emden aus dem 8./9. Jahrhundert nachgewiesen werden konnten (Fundstellennr. 2710/9:28, Stadt Leer).

² Ob dies zutrifft, lässt sich urkundlich und archäologisch nur schwer nachweisen. 2008 erfolgte eine Grabung durch den Archäologischen Dienst der Ostfriesischen Landschaft (Fundstellen-Nummer 2710/8:27), die am Fuße des Hügels eine Randscherbe zu Tage förderte, welche die These stützt, dass der Hügel spätestens aus dem 10./11. Jahrhundert stammt.

³ Liudger wurde um 742 bei Utrecht geboren. Nach Besuchen der dortigen Martinsschule und der Domschule in York (England) bekam er 775 einen ersten Missionierungsauftrag, der ihn in die Gegend von Deventer führte. Am 7.7.777 erhielt er die Priesterweihe in Köln. Es folgte ein zweiter Missionierungsauftrag im friesischen Ostergau (Gebiet um das heutige Dokkum). Ab 787 war er dann im mittelfriesischen Gebiet (zwischen Lauwers und Ems) beschäftigt. Nach der Erhebung der Ost-Friesen 792 zur Flucht gezwungen, wurde er 805 zum Bischof geweiht, wodurch das Bistum Münster entstand. Er ist im März 809 bei Billerbeck verstorben und wurde im April 809 bei Weiden beigesetzt. Vgl. zur Biographie Liudgers Wolfgang Vogelsang, *Der Missionar Liudger und seine Bedeutung für Leer*, Leer 1993, S. 3-5 und Richard Drögereit, *Des Friesen Liudger Eigenkloster Werden und seine kulturelle Bedeutung im 9. Jahrhundert*, in: EJB 31, 1951, S. 5-24. Von Drögereit stammt auch der Ausdruck „Apostel der Friesen“.

dann an derselben Stelle die christliche Kirche errichten ließ. Dies würde auch erklären, warum sie sich schon damals eher am Rande der Gemeinde befand.⁴

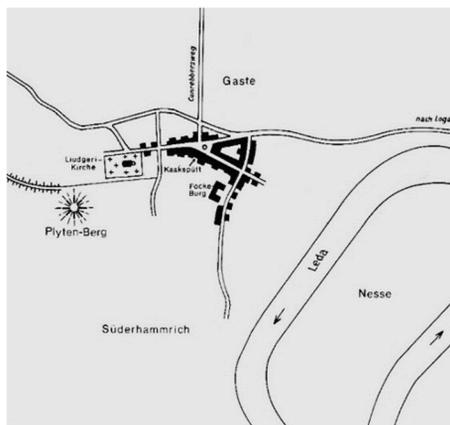


Abb. 3. Leer um 1400 (Müller, Leer gestern, heute, morgen, S. 29).

Von der Kirche ausgehend entwickelte sich nun der Flecken Leer. Um 800 befand sich der Marktplatz immer noch an der Kaakspütte und somit nur 200 Meter westlich des Friedhofs. Die in den späteren Jahrhunderten erfolgten Erweiterungen zeigen aber, dass Leer immer näher an die Leda heranwuchs, sodass sich der heutige Friedhofsbesucher eben nicht mehr im Zentrum, sondern an der nordwestlichen Peripherie der Stadt befindet (Abb. 4)

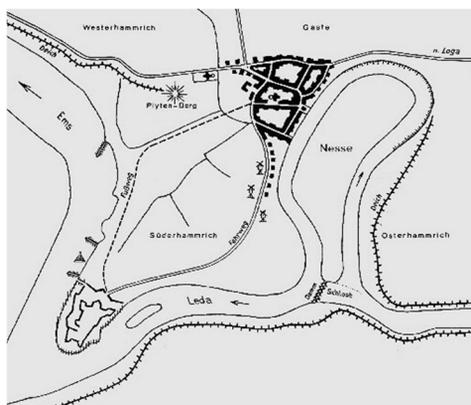


Abb. 4. Leer um 1700 (Müller, Leer gestern, heute, morgen, S. 55).

⁴ Vgl. Siegfried Siefkes, Der alte reformierte Friedhof in Leer und seine Umgebung, in: *Ostfreesland. Kalender für Ostfriesland*, Bd. 24, 1937, S. 133.

Vorbemerkungen zur Quellenlage und Fragestellung

Zur Geschichte des Friedhofs gibt es neben einigen Streufunden aus den Stadt- und Kirchenarchiven in Leer⁵ nur noch vier weitere gedruckte Quellen, die sich als ergiebig erwiesen haben: die Chroniken der reformierten Prediger Wessel Onken und Petrus Westermann sowie die Rechnungsbücher der Kirchengemeinde, die Günther Robra (für die Jahre 1532–1582) bzw. Manfred Wegner (1563–1602) ediert und herausgegeben haben. Auch der Theologe und Historiker Otto Galama Houtrouw⁶ hat einige Details, vor allem aber zur Kirche und weniger zum Friedhof, festgehalten.⁷

Wessel Onken war von 1740 bis 1771 reformierter Prediger in Leer und hat seine *Chroniek van het vlek Leer* 1765 verfasst. Die uns vorliegende und von Helga Loeser übertragene Fassung aus dem Jahr 2007 basiert allerdings nicht direkt auf Onkens Urschrift. Diese wurde zuerst von J.H.D. Möhlmann abgeschrieben und teilweise übersetzt. Auf Basis dieser Ausgabe hat dann N.A. Blankman 1885/1886 eine um Anmerkungen ergänzte Bearbeitung herausgebracht.⁸

Petrus Westermann war ab 1911 und bis zu seinem Tod reformierter Prediger in Leer und hat seine „ehrliche und wirklichkeitsnahe“ Chronik am 1. Juli 1918 abgeschlossen, die dann von Robra aus der Handschrift übertragen wurde.⁹

Da es für das späte Mittelalter und die frühe Neuzeit in den Kirchengemeinden Ostfrieslands fast keine Archivalien gibt, spielen gerade die von Robra und Wegner transkribierten sowie ausführlich kommentierten Rechnungsbücher trotz ihres fragmentarischen Charakters eine zentrale Rolle.

Von großem Wert ist außerdem ein Lageplan des alten reformierten Friedhofs in Leer aus dem Jahr 1778, der im Archiv der reformierten Gemeinde aufgefunden werden konnte. Darüber hinaus ermöglicht ein heutiger Lageplan des Areals im Vergleich zur Situation von 1778 weitere Erkenntnisse.¹⁰ Aufgrund der relativ dürftigen Quellenlage erscheint es angebracht, diese Lagepläne in den Fokus zu

⁵ Das Stadtarchiv Leer in der Rathausstraße 1, das Archiv der reformierten Gemeinde im Reformierten Kirchgang 17 und Archiv des Landeskirchenamtes in der Saarstraße 6.

⁶ Zur Biographie von Houtrouw vgl. Heinrich Buurmann, *Art. Otto Galama Houtrouw*, in: Martin Tielke (Hrsg.), *Biographisches Lexikon für Ostfriesland* (im Folgenden: BLO), Bd. 1, Aurich 1993, S. 193–194.

⁷ Otto Galama Houtrouw, *Ostfriesland. Eine geschichtlich-ortskundige Wanderung gegen Ende der Fürstenzeit*, Leer 1974 [unveränderter Nachdruck der Ausgabe Aurich, 1889/1891], S.138 ff. Darauf Bezug nimmt mit unwesentlichen Veränderungen u.a. Ernst Esselborn, *Die Geistlichen in Leer seit der Reformation*, in: *EJB* 30, 1950, S.27–60, hier 30.

⁸ Wessel Onken, *Aus Leers Vergangenheit. Chronik des Fleckens Leer*. Bearbeitet und mit einigen erläuternden Anmerkungen versehen von N.A. Blankman. Abschrift von Helga Loeser, Reimbek 2007 [1765]. Vgl. dazu auch Siefkes S. 135 und Günther Robra (Hrsg.), *Das Protokoll- und Rechnungsbuch der Hillighemans und Kerkswaren für die Zeit von 1513-1582 im Archiv des Presbyteriums der Evangelisch-Reformierten Kirchengemeinde in Leer (Ostfriesland)*, Aurich 2005, S. X.

⁹ Petrus Westermann, *Chronik der reformierten Kirchengemeinde in Leer*, Leer 2000 [1918]. Das Zitat findet sich auf S. 320 f.

¹⁰ Der Dank des Autors für die Erstellung dieses Plans gilt der Architektin Dipl.-Ing. (FH) Linda Hinrichs, Poghausen.

nehmen, um daraus konkrete Fragestellungen und auch erste mögliche Antworten abzuleiten (Abb. 5-6).

Die beiden Pläne zeigen ganz offensichtlich einen durch die Jahrhunderte hindurch klar gegliederten und umgrenzten Raum, der seit alters her als heiliger Ort galt. Der Friedhof war und ist nicht nur ein Ort der Ruhe und Pietät, sondern auch ein Ort des politischen, wirtschaftlichen und sozialen Zusammenlebens der Gemeinde. Ein Vergleich der Pläne von 1778 und 2014 unterstreicht zunächst die Notwendigkeit, die baugeschichtliche Entwicklung des Friedhofs in den Blick zu nehmen, um darauf aufbauend dann sozialhistorische, kunstgeschichtliche und sepulkral-kulturelle Fragestellungen ableiten zu können.

Die historische Entwicklung des Friedhofsareals 1576-2014

Ein Kirchgänger im frühen 10. Jahrhundert ging also vom Dorfczentrum aus nur wenige hundert Meter gen Osten, um dann dort die kleine Anhöhe zu Liudgers Holzkirche hinaufzusteigen. Zu dieser Ur-Kirche, die laut Ubbo Emmius (1547-1625) die allererste im ganzen Moormerland war, sind keine Details überliefert.

Archäologische Untersuchungen von Dr. Werner Haarnagel in den späten 1950er Jahren haben aber keinen materiellen Nachweis für diese Holzkirche erbracht, was in erster Linie daran liegen dürfte, dass der Hügel durch den später eingerichteten Friedhof und die damit verbundene dichte Belegung bis in eine Tiefe von etwa 1,5 Meter stark gestört ist.¹¹ Daher wird man wohl auch künftig keine gesicherten archäologischen Beweise für die Existenz der Holzkirche Liudgers finden können. Hermann Haiduck hat 1983 dennoch weitere Bohrungen durchgeführt und zudem 1986 einen kleinen Grabungsschacht angelegt. Eine der Bohrungen förderte Spuren von Holzkohle, eine andere von verkohltem Getreide zutage. Beides zusammen gilt laut Haiduck als typischer Anzeiger für ehemalige Holzkirchen, die auf diese Weise im friesischen Küstengebiet mehrfach nachgewiesen worden seien. Insgesamt datiert Haiduck die ursprüngliche Holzkirche ins 10. Jahrhundert. Er vermutet außerdem, dass es am selben Ort noch eine spätere Holzkirche gegeben habe, die er wiederum ins 12. Jahrhundert datiert.¹²

Die von Haarnagel aufgefundenen Keramikscherben aus dem späten 7. Jahrhundert erbringen aber immerhin den gesicherten Nachweis, dass es auf dem Plaggenhügel schon 50 bis 100 Jahre vor Liudgers Kirchengründung um 789 frühmittelalterliche Siedlungsaktivitäten gab.

¹¹ Vgl. Werner Haarnagel, Bericht von der Grabung in der Krypta von Leer, in: *Die Krypta auf dem reformierten Friedhof in Leer. Baugeschichtliche und frühgeschichtliche Untersuchungen*, Hildesheim 1959, S.19-36, hier 35.

¹² Vgl. Hermann Haiduck, Neue Untersuchungen an der Krypta und auf dem reformierten Friedhof in Leer, in: *EJB* 67, 1987, S.11-32.

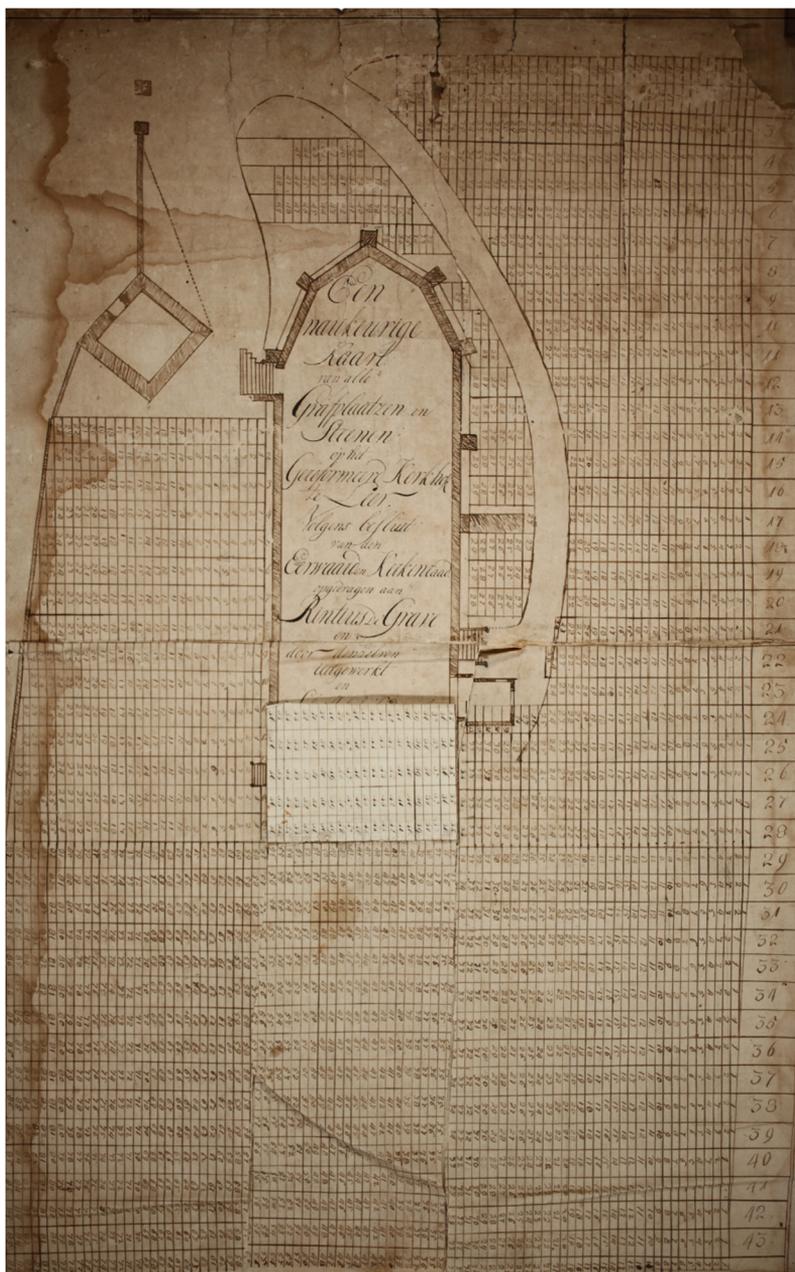


Abb. 5. Auszug aus dem Lageplan des alten reformierten Friedhofs 1778
 [Im Original bis Reihe 66 fortlaufend] (Archiv der reformierten Gemeinde Leer).

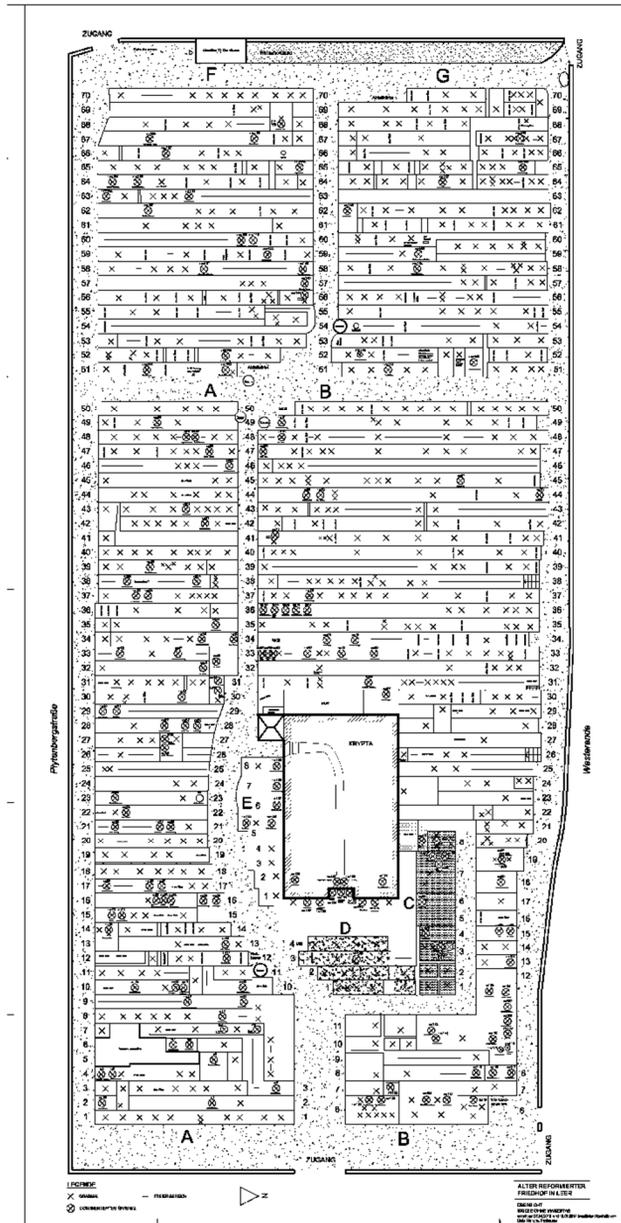


Abb. 6 Lageplan des alten reformierten Friedhofs 2014
(Entwurf und Umsetzung: Linda Hinrichs, Poghausen).

Über die ersten christlichen Bestattungen in Leer ist indes nichts bekannt, sodass nur vermutet werden kann, dass schon zu dieser Zeit im Umkreis der Kirche auch begraben wurde. Genauer über Lage und Abmessungen des Friedhofs lässt sich allerdings nicht ermitteln.¹³

Für die nächsten drei Jahrhunderte finden sich zwar immer noch keine archäologischen oder archivalischen Quellen zur Geschichte des eigentlichen Friedhofes, allerdings ist eine Rekonstruktion der Kirchengebäude nun sehr wohl möglich. Um das Jahr 1200 trat an die Stelle des aus Holz errichteten Vorläufers eine steinerne Kirche, der aufgrund ihrer architektonischen Besonderheiten große Bedeutung zukommt.¹⁴ Wichtige Rückschlüsse liefert zunächst einmal ihre Lage: Die Kirche ist nicht exakt in der Mitte des Hügels errichtet worden, sondern am Rande des Nordabhanges. Dementsprechend wurde auch, dies haben Untersuchungen Rudolf Wesenbergs Ende der 1950er Jahre eindeutig ergeben, die Nordmauer der Unterkirche am stärksten ausgelegt, um so der dezentralen Lage Rechnung zu tragen.¹⁵

Weitere vier Jahrhunderte später belegt die Quellenlage nicht nur bauliche Veränderungen der Kirchengebäude, sondern lässt erstmals auch Rückschlüsse auf die Entstehung und Entwicklung des reformierten Friedhofs zu. Die Reformation stellt auch hier die entscheidende Zäsur dar.¹⁶

Der Ausgangspunkt des Friedhofs bleibt zwar nach wie vor im Dunkeln – Wessel Onken gibt lediglich an, dass der Kirchhof ursprünglich weitaus kleiner gewesen sei als zur Zeit der Niederschrift seiner Chronik im Jahr 1765 – doch offensichtlich hat das Wachstum der Leeraner Bevölkerung eine allmähliche Erweiterung notwendig gemacht. 1576 „schritt man [...] zur Herstellung einer neuen Anlage“, die um 1600 ausgedehnt wurde und dann 1658 den Zustand erreicht habe „den der Chronist vorfand“.¹⁷ Es wäre also möglich, dass der Friedhof im Jahr 1576 dort erstmalig eingerichtet wurde. Einiges spricht allerdings dafür, dass der Friedhof schon vor 1576, eventuell sogar schon seit Liudgers Kirchengründung, an eben dieser Stelle lag und Wessel Onken sich lediglich auf umfangreiche Umbaumaßnahmen bezieht. Über die beiden genannten Erweiterungen um 1600 und 1658 lassen sich auch keine zusätzlichen Anhaltspunkte finden.

¹³ Vgl. dazu beispielsweise Rolf Bärenfänger, Archäologisches aus der Stadt Leer, in: Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport (Hrsg.), *Leer. Niedersachsenbuch 2003*, Hameln 2003, S.30-43, hier 30.

¹⁴ Vgl. Rudolf Wesenberg, Baugeschichtliche Untersuchungen an der Krypta auf dem reformierten Friedhof zu Leer, in: *Die Krypta auf dem reformierten Friedhof in Leer. Baugeschichtliche und frühgeschichtliche Untersuchungen*, Hildesheim 1959, S. 1-18, hier 14.

¹⁵ Vgl. Wesenberg, S. 14.

¹⁶ Graf Enno II. (1505-1540) aus dem Hause der Cirksena ließ 1529 Bilder, silberne und goldene Monstranzen, Kelche und andere Geräte beschlagnahmen, ein neuer Abendmahlskelch konnte erst 1588 aus freiwilligen Spenden der Gemeindeglieder angekauft werden; vgl. Esselborn, S. 30.

¹⁷ Onken, S. 76.

Wahrscheinlich erscheint aber ein Zusammenhang mit dem raschen Wachstum der Leeraner Bevölkerung, das eben gerade einige Jahrzehnte vor der ersten Erweiterung eingesetzt hatte und sich durch den Zustrom von Glaubensflüchtlingen aus dem Groningerland und den Ommelanden noch deutlich steigern sollte. Aus späteren Quellen abzuleiten ist allenfalls noch, dass der Friedhof zumindest teilweise von einer künstlich angelegten Wallanlage umgeben war, die – so berichtet Westermann – nach „altem Herkommen“ von der Kommune Heisfelde gepflegt werden musste. Die Gründe dafür nennt der Chronist nicht, es ist aber anzunehmen, dass die damals selbständige Ortschaft Heisfelde keine eigene Kirche – und somit auch keinen eigenen Friedhof – besaß und für die Nutzung der Anlagen und Gebäude Leers gewisse Gegenleistungen zu erbringen hatte.

Im Jahr 1677 war der Friedhof Schauplatz einer kriegerischen Auseinandersetzung. Wessel Onken berichtet, dass sich eine militärische Einheit aus Münster hier einquartiert habe. Die Truppen hätten zudem angedroht, die Bäume auf dem Friedhof abholzen zu lassen, um das Holz für Verteidigungsanlagen zu nutzen. Der Kommandeur der Festung Leerort habe dies jedoch unter Androhung von Geschützfeuer zu verhindern verstanden.¹⁸ Auch hier wird wieder deutlich, dass das Vorgelände des Friedhofs ein öffentlich genutzter Ort war, auf dem sogar Truppenaufmärsche stattfanden.

Die umfangreichen Baumaßnahmen, die in den folgenden Jahrzehnten an der Kirche durchgeführt wurden, konnten größtenteils aus Spenden finanziert werden. Zu nennen sind hier beispielsweise der Neuaufbau des westlichen Giebels im Jahr 1571 und die Restaurierung des Chors 1584. Eine weitere Einnahmequelle war der Verkauf von Gräbern und Grabkellern in der Unterkirche. Darüber liefert vor allem das von Manfred Wegner edierte zweite Rechnungsbuch der reformierten Gemeinde Aufschluss.¹⁹ Für das Jahr 1582 ist beispielsweise der Verkauf von zwei Grabstellen belegt: „7 Daelers van Berent Koeners [für die Begräbnisstätte seiner Tochter] yn daet Koer“ und „6 Daelers van Frouwe Dedelefz [für die Begräbnisstätte ihres Bruders] Udde Dedeles yn daet Koer“.²⁰ Ein Harmen

¹⁸ Onken, S. 77.

¹⁹ Vgl. Manfred Wegner, *Das zweite Rechnungsbuch der ev.-ref. Kirchengemeinde Leer (1563-1602)*, Aurich 2005. In den darauffolgenden Jahrzehnten wurde die Kirche ferner mit einem Bentheimer Taufstein – heute in veränderter Form in der Großen Kirche zu Leer zu sehen –, mehreren Emporen (zwischen 1608 und 1615), Herrensitzen im Chor, einer Kanzel im Stile der Renaissance von Andreas Kistemaker (1609) sowie einer Orgel aus dem Kloster Thedinga ausgestattet. Über das Schicksal der Orgel weiß erneut Onken ausführlich zu berichten: „Die Orgel, im westlichen Teile der Kirche, stammt aus dem Jahre 1609. [...]. Anno 1609 hat Orgelbauer Martinus de Mare, Bürger von Bremen, dieses Werk gebaut. Ob vormalis, namentlich in katholischer Zeit, gar keine vorhanden gewesen oder ob etwa im genannten Jahre die vorhandene nachgesehen und vergrößert worden, vermag ich nicht anzugeben. [...] Die sämtlichen Unkosten, welche der Kirchenbuchhalter Simon Klaassen den einzelnen Posten nach aufzählt, beliefen sich auf 2.766 Gulden. [...] Gespielt wurde die Orgel zum ersten Mal am 23. Juli 1609.“ Vgl. Onken, S. 57 f.

²⁰ Wegner, *Das zweite Rechnungsbuch*, S. 23.

Peppersack zahlte 1596 immerhin 10½ Gulden für einen Begräbnisplatz auf dem Friedhof.²¹

Ein weiteres wichtiges Bauwerk auf dem Areal des heutigen Friedhofs war der Glockenturm. Es kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, wann er ursprünglich errichtet wurde, aber Form und Lage lassen einen hochmittelalterlichen Ursprung vermuten. Es ist bekannt, dass die reformierte Gemeinde in Leer vor allem aus der Verpachtung der Waage hohe Einnahmen erzielte. Diese war nun – vor ihrem Umzug an den noch heute bekannten Ort – ab 1508 und bis mindestens 1551 im Glockenturm der alten reformierten Kirche untergebracht.²² Freistehend an der Nordostecke der Kirche errichtet, hatte dieser zwei Stockwerke und war mit einem Satteldach in Ost-West-Ausrichtung bekrönt.²³ Onken beschreibt den Turm als „altes, viereckiges und schwerfälliges“ Gebäude, in dem die sogenannte „Vette Wahre“ (Butter, Speck und Käse), aber auch Flachs und Honig gewogen wurden. Mit dem wirtschaftlichen Aufschwung Leers – vor allem, als ab 1569 Niederländer vor der Tyrannei der Spanier nach Leer flohen – entwickelte sich die Stadt nach Osten an die Leda heran. 1570 wurde daher die Waage an das Ufer der Leda verlegt.²⁴ Stephan Rudolph Kettler²⁵ schreibt dazu 1735 in seiner *General- und Special-Beschreibung des Hauses und Amtes Leerorth*: „Sie [die reformierte Gemeinde] hat stattliche Proventus [Erträge] an Land- und Grund-Herren, insonderheit bringt sie derselben Zuständige Waage ein Großes ein, nicht weniger das Geläut über Todten und deren Beerdigung, indem, wann Todten auff dem lutherischen Kirch-Hofe begraben und verläutet werden.“²⁶

Wessel Onken vermag außerdem zum Glockenturm einige weitere Details anzugeben.²⁷ Die durch das Läuten der Glocken verursachten Erschütterungen machten es wohl mehrfach notwendig, neue Balken und Anker montieren zu

²¹ Vgl. Wegner, Das zweite Rechnungsbuch, S. 216.

²² Vgl. Robra, Rechnungsbuch, S. XX.

²³ Vgl. Robra, Rechnungsbuch, S. LXI.

²⁴ Vgl. Günther Robra, *Die alte Waage zu Leer. Aus der Geschichte einer Gerechtsame*, Leer [1955], S. 3-6. Dort heißt es nach einem überlieferten Zitat: „Binnen het locale van Leer, van het eene nar het andere einde te verplaatsen.“ Robras Datierung scheint nicht allgemein anerkannt zu sein, andere Quellen sprechen allgemeiner von „nach 1551“; vgl. z.B. Gudrun Anne Decker, *Ubbo Emmius. Leben, Umwelt, Nachlass und Gegenwart. Biographie*, Norderstedt 2010, S. 233. Sicher ist, dass der Neubau der Waage 1714 an gleicher Stelle erfolgte.

²⁵ Die Familie Kettler gehört zu den bekanntesten Beamtenfamilien Ostfrieslands. Johann Volrad Kettler (geboren um 1590) kam aus Haselünne nach Ostfriesland und begründete die lange währende Tradition. Er war seit 1634 Amtmann in Pewsum. Sein ältester Sohn Engelbert Kettler (1618-1676) war fürstlicher Rat in Aurich (1653 bis 1668). Sein jüngerer Sohn Johann Vollrath Kettler (geboren um 1653) war Amtmann in Berum. In diesem Amt folgten ihm sein Sohn Johann Albrecht Kettler (1706-1768) und eben auch sein Enkelsohn Stephan Rudolph Kettler (1743-1809) nach. Vgl. Walter Deeters, *Art. Kettler*, in: *BLO*, Bd. 1, Aurich 1993, S. 217 f.

²⁶ Vgl. Niedersächsisches Landesarchiv – Standort Aurich (im Folgenden: NLA AU), Rep. 241 Msc., B7a, §§2-6: Von der reformierten Kirche zu Leer. Eine Abschrift von 1886 liegt in gedruckter Version vor, vgl. dazu Stephan Rudolph Kettler, *General- und Special-Beschreibung des Hauses und Amtes Leerorth in Ecclesiasticis et Politicis*. Anno 1735, Leer 1886.

²⁷ Vgl. Onken, S. 71-76.

lassen. Auch die Glocken selbst – ursprünglich drei, später wohl nur noch zwei – mussten wegen entstandener Risse mehrfach umgeschmolzen werden. Die große Glocke wurde 1631 von einem Groninger Gießer in Stand gesetzt und anschließend per Schiff wieder nach Leer überführt, die beiden kleineren wurden 1645 von dem Leereraner Gießer Frank Simons repariert. 1686 konnte dann dank einer großzügigen Spende von Frau Sophie von Hane eine erneute Reparatur finanziert werden.²⁸ Laut Wessel Onken sei dafür das Familienwappen in die Glocke hineingegossen worden, außerdem habe die Familie freies Geläut zu allen Anlässen erhalten. Dieses Vorrecht sei erst erloschen, als die Familie zum katholischen Glauben konvertierte.²⁹

Um den scheinbar sehr häufig auftretenden Missbrauch der Glocken zu verhindern, erließ der Drost Ortgiese von Wersabe ein Gebot, das die Zahl der beim Läuten beschäftigten Personen auf sechs begrenzte. 1647 wurde das Gebot dahingehend ergänzt, dass zum „Verläuten der Toten“ eigens dafür bestimmte Personen einzustellen seien.

Die auffälligste Veränderung auf dem Areal des heutigen Friedhofs war sicherlich der Abbruch der immer maroder werdenden Kirche nach Fertigstellung der zwischen 1785 und 1787 errichteten Großen Kirche der reformierten Gemeinde. Bis heute erhalten sind lediglich der Bentheimer Taufstein, der in leicht veränderter Form in der Großen Kirche steht, und elf aus dem Chor der Kirche auf den Friedhof umgelagerte Grabsteine. Darunter befinden sich auch die kunsthistorisch wertvollen Grabplatten von Arendt Frese, Klaas Frese und Ortgiese van Wersabe (vgl. unten).

Der Lageplan von 1778 zeigt darüber hinaus eine deutliche Unterteilung in Reihen. Hier ist die Frage nach einer sozialen Hierarchie der Gräber in Abhängigkeit zur Reliquie des Kirchengründers Ludger zu stellen. Generell gilt: Je näher jemand bei der Reliquie bestattet war, desto höher war sein sozialer Status, was in der mittelalterlich-christlichen Auffassung von der Rolle der Heiligen als Fürsprecher für die Toten bei Gott begründet lag. Der Plan zeigt aber darüber hinaus im nordöstlichen Teil eine nicht mit Grabstätten belegte Fläche, die wohl dem üblichen Vorhof entsprach, der für die Gemeindemitglieder z.B. als Versammlungsort stets und überall eine wichtige Rolle eingenommen hat.

Der Abriss der alten Kirche hatte auf dem Friedhof umfangreiche Umgestaltungsmaßnahmen zur Folge. Zunächst konnten an ihrem vorigen Standort 110 neue Gräber – fünf Reihen zu je 22 Grabstellen – angelegt werden (Abb.7). Die Pfade, die bisher zur Kirche führten, verliefen nunmehr im Nichts, sodass auch diese teilweise zu Grabstellen umfunktionierte wurden. Dies führte aber zu einigen Unstimmigkeiten, sodass weiterer Handlungsbedarf entstand: „Noch

²⁸ Zur weitverzweigten Familiengeschichte derer von Hane sei verwiesen auf Martin Tielke, *Art. van Hane*, in: *BLO*, Bd. 4, Aurich 2007, S. 177-180

²⁹ Vgl. Onken, S. 72 f. 1725 und 1754 wurde die Glocke erneut repariert.

Lebende können bezeugen, dass man von einer Ecke zur anderen ging, ohne auf die Gräber sonderlich Rücksicht zu nehmen, es waren eben keine besonderen Wege vorhanden. Der Kirchenrath der reformierten Gemeinde musste daher auf bessere Einfriedigung des Kirchhofs und auf die Anlegung ordentlicher Wege für die Besucher des Kirchhofs Bedacht nehmen.³⁰

1824 wurde daher damit begonnen, den Friedhof umfassend umzustrukturieren, sodass dieser bald die Gestalt annahm, die mit der heutigen noch weitestgehend übereinstimmt. Die Mauern, die immer noch stehen, wurden errichtet, wofür im Norden und Süden die vorher existierenden Erdwälle abgetragen wurden (Abb. 8).



Abb. 8. Friedhofsmauer entlang der Nordseite (parallel zur Straße Westerende). Die durchschnittliche Höhe liegt bei etwa 1,0 m. Das Steinformat ist sowohl an der Nord- als auch an der Süd- und Westseite identisch (Foto: Autor).

Es liegt nahe, dass man in einer Region, in der Natursteine zum Bauen kaum zur Verfügung standen, brauchbares Baumaterial möglichst wiederverwendet hat. findbar waren und die Friedhofsmauern dem Augenschein nach irgendwann in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit neuen Steinen restauriert worden sind.

An den Außengrenzen des Friedhofs wurde ein neuer Ringpfad angelegt, zwei zusätzliche Wege kreuzten das Areal mittig. Dafür mussten allerdings auch einige Grabstellen aufgelöst werden. „Ein Vergleich der beiden Lagerbücher des Kirchhofs

³⁰ Archiv der reformierten Gemeinde in Leer, Nr. 14 (Friedhöfe), Karton 49, „Gehorsamste Rechtfertigung des Recurses von Theilen des Kirchenraths der reformierten Gemeinde zu Leer, vom 29. November 1877 betreffend unsere Kirchenpfade“. Der gesamte Bestand macht leider einen recht unsortierten Eindruck; das Schreiben musste mühevoll aus der Akte rekonstruiert werden, da die einzelnen Blätter dieses Schreibens mit anderen Briefen vermennt und scheinbar unsortiert abgeheftet wurden. Für die großzügige Unterstützung beim Ordnen und Entziffern der Texte geht der Dank des Autors an Dr. Harm J. A. Buß (†) aus Westgroßefehn.

vom Jahre 1778 und 1824 [heute nicht mehr auffindbar] zeigt, dass zum Zwecke der Anlegung des Ringpfads zwei bis vier Gräber von allen Gräberreihen verwandt wurden. Dazu gehörten nachweislich unter anderem auch Familiengräber der noch jetzt in Leer lebenden Familie Waterborg. Der ganze Ringpfad war an der Außenseite mit Bäumen bepflanzt, während an der Innenseite eine Hecke gepflanzt wurde, in welcher gegenwärtig zwei Öffnungen zum Zutritt zu den Grabstellen sich befinden.“³¹ Ab 1824 verfügte der Friedhof über vier Zugänge, nämlich im Nordosten die große Pforte für den Leichentransport „mit einer kleinen Zufallspforte an jeder Seite derselben und mit derselben ein Ganzes bildend“, je über eine kleine Zufallspforte im Südosten und im Südwesten und viertens über einen zwei Fuß breiten unverschlossenen Durchgang im Süden (vgl. Abb. 6).

Von zwei Erweiterungen der Gräberflächen abgesehen war damit die äußere Gestalt des Friedhofes geschaffen, die auch heute noch vorzufinden ist (Abb. 9).

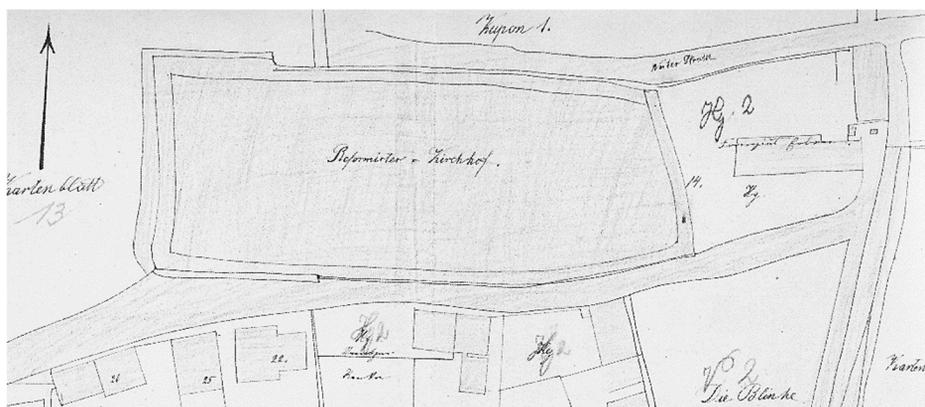


Abb. 9. Übersichtskarte des Friedhofsareals vor der Erweiterung des Jahres 1880 (NLA AU, Rep.233 Leer Stadt II Nr. 172).

Im Jahr 1869 wurde der Friedhof um 74 Gräber erweitert, deren Benutzung und Verwaltung seit 1862 durch ein sogenanntes Regulativ festgelegt ist. Diese neuerlichen Erweiterungsarbeiten – vor allem hinsichtlich der Pfade – führten einmal mehr zu Streitereien. Die Position der reformierten Gemeinde war es dabei, dass diese Pfade als reine Privatwege der reformierten Gemeinde anzusehen und eben nicht öffentlich zu benutzen seien. Der Kirchenrat erläuterte die Ursachen des Konflikts in einem Schreiben vom 29. November 1877 an den Magistrat der Stadt Leer: „Weshalb fragt die erstaunte und gekränkte Gemeinde, will denn der Magistrat den Kirchenrath verhindern, Tiere und Dünger vom Kirchhofe fern zu halten und die Ruhe der Gräber der Vorfahren, besser als bisher zu sichern? Die

³¹ Archiv der reformierten Gemeinde in Leer, Nr. 14 (Friedhöfe), Karton 49.

einzigste Veranlassung des Magistrats lag in einer Beschwerde einzelner Anwohner des Kirchhofs, welchen es allerdings zurzeit bei der Grundlosigkeit des städtischen Weges bequemer war, den Kirchhof für ihre eigenen Interessen auszunutzen. Der Magistrat hat vielleicht, freilich dann in Verkennung des Verhältnisses einer Verwaltungsbehörde zu den Gerichten, angebliche Wegeservituten [Wegedienstbarkeiten] der Anlieger auf den betreffenden Pfaden schützen wollen. [...] Wir behaupten nun mit Bestimmtheit, dass niemand von den Beschwerdeführern zu erklären wagt, dass er oder seine Vorbesitzer eine derartige qualifizierte Ersitzung auch nur begonnen haben. So charakterisiert sich dann das Auftreten des Magistrats als ein flagranter Übergriff in wohlbegründete Privatrechte der reformierten Gemeinde.“³² Petrus Westermann veranschaulicht die Hintergründe der Problematik, die aus dem typischen Amtsdeutsch nur schwer herauszulesen sind, mit deutlichen Worten: Kinder hätten die Wege als Spielplatz benützt, Hausfrauen zum Aufhängen der Wäsche und Landwirte zum Viehtrieb.³³ Es ging also ganz konkret um den Missbrauch der Friedhofswege aus Gründen der Bequemlichkeit einzelner Leerer Bürger. Abhilfe wurde erst 1877 geschaffen, als der Kirchenrat beschloss, die Zugänge zum Friedhof bis auf einen Haupteingang zu schließen. Der Leerer Magistrat protestierte zwar mit dem Argument, dass die Wege notwendigerweise öffentlich zugänglich sein müssten, scheiterte damit aber am Veto des Landdrosts, welcher der politischen Gemeinde diesen Rechtsanspruch verwehrte.

Da trotz der großen Mühen um eine Erweiterung des Friedhofs immer noch ein großer Gräbermangel herrschte,³⁴ musste die reformierte Kirchengemeinde ab etwa 1880 mit zwei unterschiedlichen Strategien reagieren. Zunächst und mit höchster Priorität wurden Pläne zur Schaffung eines neuen reformierten Friedhofs initiiert. Konkret wurden diese Pläne aber erst um die Jahrhundertwende. Verschiedene Grundstücke wurden dafür in Betracht gezogen, was wiederum eine massive öffentliche Kritik hervorrief. Im Leerer Anzeigeblatt heißt es dazu, dass „die hiesige reformierte Gemeinde ein großes Areal im Nordosten unserer Stadt zur Anlage eines neuen Friedhofs angekauft“ habe. Weiterhin wurde an die politischen Instanzen appelliert, dass hoffentlich „hier die Behörde die Erlaubnis [verweigert].“ Begründet wurde die ablehnende Haltung mit der Gefahr einer „erhebliche[n] Entwertung der ganzen Gegend“. Der Magistrat der Stadt Leer, der zur damaligen Zeit einen überkonfessionellen Friedhof errichten lassen wollte, nahm eine ähnliche Position ein. In einer gemeinsamen Stellungnahme des Magistrats und der städtischen Polizeiverwaltung vom 15. November 1901 heißt es, dass „die Anlage eines Friedhofes an dem vom reformierten Kirchenrat projektierten Platze im hohen Felde den städtischen Interessen widerspricht und

³² Archiv der reformierten Gemeinde in Leer, Nr. 14 (Friedhöfe), Karton 49.

³³ Westermann, S. 322.

³⁴ Auch daran ist zu erkennen, dass die reformierte Gemeinde zu dieser Zeit längst nicht mehr so bedeutend war wie u.a. noch drei Jahrhunderte zuvor.

auf das energischste zu bekämpfen“ sei. Nach langwierigen Verhandlungen einigte man sich schließlich auf die Anlegung eines konfessionellen, also hier reformierten, Friedhofs an der Augustenstraße.

Parallel dazu konnten aber dank einiger günstiger Umstände auch die Pläne zur Erweiterung des alten reformierten Friedhofs umgesetzt werden, als der Kirchenrat erfuhr, dass ein im Osten der Anlage gelegenes Grundstück mit einem darauf befindlichen Wohnhaus, die sogenannte Uppingsche Besitzung, zum Verkauf stünde. Dieses Areal bot Raum für mindestens 350 Gräber „Erster Klasse“ und wurde schließlich von einer Interessensvertretung, der alle Laienmitglieder des Kirchenrates angehörten, für 6.250 Mark erworben. Da eine Erweiterung gen Westen aufgrund der tiefen Lage des Geländes ohnehin wenig sinnvoll schien – eine Erhöhung des Geländes hatte der Kirchenrat aus Kostengründen gar nicht erst erwogen – kam dieser Ankauf also wie gerufen. Die Erweiterung wurde 1880 vom Kirchenrat beschlossen, aber vom städtischen Magistrat wegen „sanitätspolizeilicher Bedenken“ untersagt. Die Landdrostei entschied – mit der Auflage, dass eine Drainage anzulegen sei – erneut für den Kirchenrat, sodass die Anlage erweitert werden konnte und damit den Umfang erreichte, den Westermann vorfand und der noch heute zu sehen ist (Abb. 10).

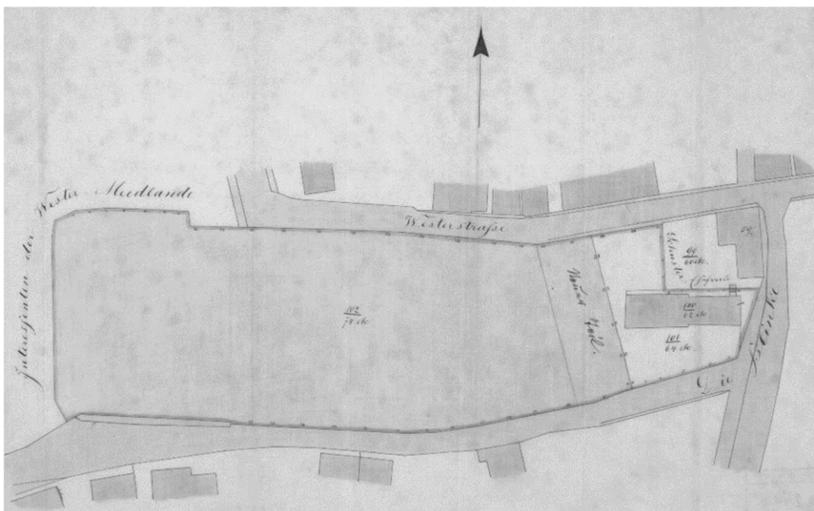


Abb. 10. Übersichtskarte des Friedhofsareals nach der Erweiterung („Neuer Theil“) des Jahres 1880 (NLA AU, Rep.244, B06552).

Diese Anlage wird weiterhin als Friedhof der reformierten Gemeinde genutzt und dementsprechend gepflegt und saniert. Erste Maßnahmen zur Instandsetzung einzelner, kunstgeschichtlich wertvoller Grabsteine gab es bereits seit den frühen 1920er Jahren. In einem Schreiben des Kirchenrats der reformierten Gemeinde Leer an den Landeskirchenrat in Aurich vom 31. Oktober 1927 heißt es:

„Nachdem nach einer Mitteilung des Herrn Provinzial-Konservators die Provinzialkommission den vorgeschlagenen Maßnahmen zur Erhaltung der Grabsteine auf unserem alten Friedhof zugestimmt und die Bewilligung eines Zuschusses seitens der Provinz befürwortet hat, möchten wir nicht verfehlen [...] die betreffenden Unterlagen [Fotografien der Steine] dem Landeskirchenrat zu unterbreiten.“³⁵

In den 1970er Jahren wurden nach langer Planung und teils heftigen Auseinandersetzungen weitere Restaurierungsmaßnahmen durchgeführt.³⁶ Dipl.-Ing. Johann van Hoorn schrieb am 26. April 1973 einen wütenden Brief an die Ostfriesische Landschaft, welche die Maßnahmen organisatorisch und auch finanziell betreut hatte, in dem er dieser Unverstand, Eigennutz und geschichtsloses Handeln vorwirft. Bei der Herrichtung der Krypta seien absichtlich Grabplatten zerstört worden. Seitens der reformierten Kirchenbehörden hätten sich darüber hinaus Methoden eingebürgert, die man auch als Grabschändung bezeichnen könne. Aber erst am 21. November 1975 genehmigte dann die Landschaft einen Zuschuss zu den Restaurierungsmaßnahmen. Die „Instandsetzung der Grabsteine an der Krypta wird mit 1.000 DM durch die Landschaft unterstützt“.³⁷ Dennoch gab es bis zur Umsetzung weitere Unstimmigkeiten. Schlussendlich wurden acht Epitaphien und Sandsteinabdeckungen durch den Steinrestaurator Willy Völkel aus Schönreuth für 24.020 DM gereinigt, restauriert und konserviert. Die Stadt Leer hat gemeinsam mit der reformierten Gemeinde insgesamt fast 20 Jahre benötigt, um die Finanzierung dieses Projektes zu ermöglichen.

Die Krypta als Grablege und als Erinnerungsort

An dieser Stelle erscheint eine Betrachtung der Krypta als Begräbnisplatz angebracht, da diese zum heutigen Bild des Friedhofs maßgeblich beiträgt. Auch wenn die eigentliche Kirche abgerissen wurde, ist die Unterkirche noch vorhanden und nach wie vor von größter geschichtlicher und archäologischer Bedeutung. Unbestritten ist die zweischiffige, gewölbte Krypta mit zweiapsidalem Ostabschluss in Leer ein „besonderer sakraler Raum für besondere Verehrung“³⁸ und nimmt somit nicht nur als ältester überwölbter Raum Ostfrieslands eine Sonderstellung innerhalb der romanischen Baukunst ein (Abb. 11-10).

³⁵ Archiv der reformierten Gemeinde in Leer, Nr. 14 (Friedhöfe), Karton 49.

³⁶ Vgl. dazu NLA AU, Dep. 1N, Nr. 1827.

³⁷ NLA AU, Dep. 1N, Nr. 1827.

³⁸ Robra, *Die Krypta der ehemaligen St. Ludgeri-Kirche zu Leer*, S. 27. Vgl. allgemein auch Gerd Weiß und Georg Dehio (Hrsg.), *Bremen, Niedersachsen. Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler*, München 1992, S. 836 und Gottfried Kiesow, *Ostfriesische Kunst*, in: *Ostfriesland im Schutze des Deiches*, Bd. 4, Pewsum 1969, S.11. Das Wort Krypta stammt im Übrigen aus dem Griechischen und ist am ehesten mit „geheim“ oder „verborgen“ zu übersetzen. Hermann Haiduck plädiert deshalb in diesem besonderen Fall dafür, nicht von einer Krypta, sondern von einer Unterkirche zu sprechen, da hier der Grundriss der Oberkirche dem der Unterkirche genau entsprechen hat. Vgl. dazu Hermann Haiduck, *Beginn und Entwicklung des Kirchenbaues im Küstengebiet zwischen Ems- und Wesermündung bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts*, Aurich 1992.

Wann die Krypta angelegt wurde und zu welchem Zweck blieb ebenso lange Zeit unklar wie die Datierung der vorgenommenen Reparatur- und Ergänzungsbaumaßnahmen. Dementsprechend bemerkte Günther Robra noch 1951, dass ein „Gesamteindruck [...] nicht zu gewinnen“ sei.³⁹ Erst die Untersuchungen von Werner Haarnagel und Rudolf Wesenberg haben dies grundlegend geändert. Den vorgefundenen Zustand beschreibt Wesenberg:



Abb. 11. Wiederherstellung der Krypta im Zuge der Untersuchungen von Haarnagel / Wesenberg (Privatarchiv Hermann Haiduck; Foto: Gesie Wetzig).



Abb. 12. Skelettfund in der Krypta im Zuge der Untersuchungen von Haarnagel / Wesenberg (Privatarchiv Hermann Haiduck; Foto: Gesie Wetzig).

„Durch 11 abwärts führende Stufen waren von der Südseite her mehrere gewölbte Räume zu erreichen, die entstanden waren als jüngere Unterteilung eines ehemals viel größeren Raumes. Dieser südliche Treppenabgang war der ursprüngliche Eingang zur Krypta, wenn auch die Treppenstufen und der Eingangsbogen aus dem Jahre 1861 stammen. Über eine nachträglich eingebaute Treppe an der Nordseite war zudem eine weitere Raumgruppe zugänglich. Im

³⁹ Robra, *Die Krypta der ehemaligen St. Ludgeri-Kirche zu Leer*, S. 27.

Westende der Nordwand befand sich der ursprüngliche Treppenaufgang zur Oberkirche. Die meisten aufgefundenen Kammern dienten als Begräbnisplatz.⁴⁰

Petrus Westermann schreibt dazu, dass sich der Grabkeller größtenteils in Kirchenbesitz befunden habe, aber einige Teile eben auch in Privatbesitz gewesen seien. Im Jahr 1766 habe z.B. Onko von Rehden „einen 30 Fuß breiten, das heißt die ganze Breite des Kellers umfassenden, und 16 ½ Fuß langen Platz mit einem Fenster in der Nord- und Südmauer, reichend bis unter den Kirchenstuhl der Ältesten für 150 Reichstaler [...] zwecks Herstellung eines Begräbnisplatzes nach seinem Gefallen“ angekauft.⁴¹

Als Folge der Untersuchungen Wesenbergs wurden die aufgefundenen Gebeine vorsichtig umgebettet und die jüngeren Zwischenmauern, welche die einzelnen Grabkammern abgeteilt hatten, entfernt, sodass der ursprüngliche Raum nun wieder hergestellt ist und seit 1955 als Gefallenengedenkstätte für die Opfer der beiden Weltkriege genutzt wird.

Durch diese Untersuchung wurde ermittelt, dass die Krypta ursprünglich um 1200 erbaut worden war.⁴² Allgemein ist diese Krypta als ein zweischiffiger Raum, mit sich über Pfeilern und Wandvorlagen wölbender Decke zu beschreiben.⁴³ Die Mauern der Oberkirche ruhten somit auf den kräftigen Außenmauern der Krypta. Deren Gewölbe waren aber nicht direkt mit ihren Außenmauern verbunden, sodass der Druck der Oberkirche sich nicht darauf übertragen konnte.⁴⁴

An der Ostseite oberhalb der Krypta sind zudem seit 1925 drei kunstgeschichtlich herausragende Figurengrabsteine von Rittern in voller Rüstung zu sehen, die vorher wohl zunächst im Chor der Kirche und dann in der Krypta standen bzw. lagen. Diese drei zu den Bildnisgrabmalen gehörenden Steine repräsentieren eine wesentliche Epoche der ostfriesischen Steinbildhauerei und sind daher hier aufgeführt (Abb. 13-15).⁴⁵

⁴⁰ Vgl. Wesenberg, S. 2-10.

⁴¹ Westermann, S. 320 f.

⁴² Wesenberg begründet seine Datierung (um 1200) mit einem sogenannten „wildem Mauerverband“, bei dem Läufer stark überwiegen. Manfred Meinz widerlegt dies damit, dass ein ähnlicher Mauerverband auch in Roggenstede existiert, der aber in die Mitte des 13. Jahrhunderts zu datieren sei. Anhand des Backsteinformats (26 x 12,5 x 8 cm) – das kleinste mittelalterliche Backsteinformat in Ostfriesland – datiert aber auch Meinz die Entstehung der Krypta dann in die Zeit um das Jahr 1200. Vgl. dazu Manfred Meinz, Der mittelalterliche Sakralbau in Ostfriesland, Aurich 1966, S. 90.

⁴³ Vgl. Wesenberg, S. 4.

⁴⁴ Vgl. Wesenberg, S. 9: „Offenbar eine kluge Konstruktion!“ Das innere Mauerwerk besteht aus verputzten Backsteinen auf einem Findlingsfundament, die Außenschale hingegen aus Feldsteinen, vgl. Bärenfänger, S. 189 f.

⁴⁵ Vgl. Weiß und Dehio, S. 836 und NLA AU, Dep. 131, Nr. 12, Günther Robra, Leer-Lexikon, o. S. Ein Bildnisgrabmal ist definiert als figürlicher Grabstein, als Grabplastik oder auch als Portraitgrabstein..

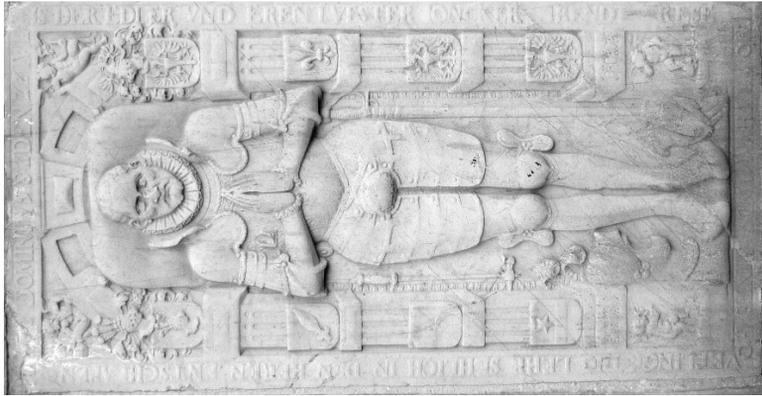


Abb. 13 Figuren-Grabstein von Arendt
Fräse auf dem alten reformierten Friedhof
(Foto: Autor)

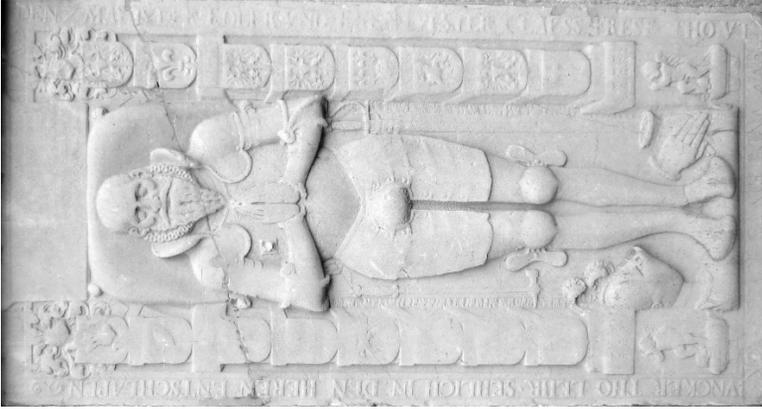


Abb. 14 Figuren-Grabstein von Klaas
Fräse auf dem alten reformierten
Friedhof (Foto: Autor)



Abb. 15 Figuren-Grabstein von Ortigse
von Wersabe jr. auf dem alten
reformierten Friedhof (Foto: Autor)

Die ersten beiden Steine wurden für Häuptlinge der Familie Frese geschaffen; der erste für den 1582 verstorbenen Arendt Frese⁴⁶ und der zweite für seinen 1589 verstorbenen Bruder Klaas.⁴⁷ Onken kann über die Hintergründe der Brüder Klaas und Arend Freese einige interessante Details beitragen. Beide hätten auf der Burg der Familie von Hane ihren Wohnsitz gehabt. Klaas Freese habe zudem einst beim Kaiser Ferdinand über die Gräfin Anna und deren Söhne wegen ihm zugefügten Unrechtes Klage geführt. Der Kaiser habe ihm 1561 „einen versiegelten Schutzbrief zustellen lassen, in welchem [er] ihm, seinen Verwandten, Angehörigen und Dienern kaiserlicher Schutz zugesagt[e], dagegen den Gegnern mit bestimmter Strafe gedroht war, falls dieselben sich gestatten sollten, ihm zu nahe zu treten.“ Der dritte Bruder, Franz Freese, habe in seinem Testament für den Fall der eigenen Kinderlosigkeit verordnet, dass sein Bruder Klaas von der Erbschaft ausgeschlossen würde, wenn dieser „seine Maitresse nicht entlasse“. Onken resümiert, dass somit der „Lebenswandel des Klaas Freese in gewisser Hinsicht ein anstößiger und eben kein mit den Versen auf seinem Grabsteine übereinstimmender gewesen zu sein“ scheint. Die drei Brüder waren Söhne des Häuptlings Victor Freese von Uttum, der beim Grafen Edzard dem Großen „in sehr hohem Ansehen gestanden“ habe.⁴⁸

Der dritte Stein ist schließlich dem gräflich ostfriesischen Drost und Hauptmann von Leerorth, Ortgise van Wersabe jun., gewidmet,⁴⁹ der 1617 verstorben ist. Alle drei Grabplatten sind aus blauem Syenit gefertigt und enthalten Geschlechterwappen sowie allegorische Darstellungen, wie sie für die Renaissancezeit typisch sind. Ferner soll noch der vermutlich älteste Grabstein an

⁴⁶ Figurengrabstein Arendt Frese, 222 x 111 cm, heller Blaustein mit dunklen Verfärbungen durch Sickerwasser. Vgl. Johannes C. Stracke, *Die Bildnisgrabmale Ostfrieslands vom 15. bis 17. Jahrhundert*, Aurich 1976, S. 92. Stracke führt zudem aus: „Unter einem flachen Bogen, der auf kannelierten Wappenpfeilern ruht, liegt ein geharnischter Mann, der die Hände zum Gebet vor der Brust hält. Er trägt einen Lippen- und Kinnbart, das entblößte Haupt ruht auf einem Kissen. Aus dem Panzer steht am Hals ein gekräuselter Kragen heraus. Schwert und Eisenhandschuhe sind zur Linken, Helm und Streithammer zur Rechten abgelegt.“

⁴⁷ Figurengrabstein Klaas Frese, 228 x 119 cm, großer hellgrauer Kalkstein, teilweise abgelaufen, ein Quersprung. Vgl. Stracke, S. 102, der den Stein so beschreibt: „Ritterfigur, barhäuptig, mit Schnurr- und Kinnbart in strenger Frontalansicht. Der Harnisch lässt gitterartiges Ornament erkennen. Das Haupt ruht auf einem Kissen. Die Schulterstücke des Harnischs sind seitlich am Hals hochgezogen, darunter wird ein schmaler gefältelter Kragen sichtbar. Die Hände sind vor der Brust zusammengelegt. Links zu Füßen liegen die Eisenhandschuhe, darüber das Schwert, rechts liegt der Helm mit Federbusch, darüber der Streithammer.“

⁴⁸ Onken, S. 67 f.

⁴⁹ Ortgise van Wersabe jun., 227,5 x 113,5 cm, gut erhaltener Blaustein. Vgl. Stracke, S. 132, wo auch die genaue Beschreibung zu finden ist: „Unter einem flachen Bogen steht (oder liegt) eine Ritterfigur mit entblößtem Haupt auf einem Kissen, die Hände vor der Brust zusammengelegt. Der bärtige Mann ist mit offenen Augen dargestellt. Der Helm ist rechts, die Eisenhandschuhe sind links unter dem Schwert neben den Füßen abgelegt. Aus dem Harnisch kommt am Hals ein gefältelter Kragen hervor, an den Handgelenken erkennt man gekräuselte Muffen.“ Zudem ist auf den Text von Harro Buß hinzuweisen, der viele Detailkorrekturen an der Darstellung Strackes vornimmt, vgl. Harro Buß, *Das Grabmal des Ortgies von Wersabe auf dem alten Reformierten Friedhof in Leer*, in: *Quellen und Forschungen zur ostfriesischen Familien- und Wappenkunde*, 57/2008, S. 78–85.

der Krypta erwähnt werden, nämlich der in Zweitnutzung verwendete Stein für Johannes Lenghen, ein um 1545 gefertigter trapezförmiger Steinsargdeckel aus rosarotem Sandstein.⁵⁰

Im Zuge der archäologischen Grabungen von Wesenberg und Haarnagel und der anschließenden Wiederherstellung des Originalzustands wurde ein neuer Eingang – in Form einer Totenhalle – zur Krypta geschaffen, der im Juli 1958 eingeweiht wurde.⁵¹ Die ehemalige Unterkirche dient nun als öffentlich zugängliches Denkmal für die Opfer der beiden Weltkriege.⁵²

Auswertung und Analyse der historischen Entwicklung des Friedhofsareals

Auf den Lageplänen von 1778 und 2014 aufbauend sowie aufgrund der aus den Quellen gewonnenen Erkenntnissen wird nun ein neuer Übersichtplan erstellt, der die historische Entwicklung des Friedhofsareals zusammenfasst und darüber hinaus sozialhistorische, kunstgeschichtliche und sepulkral-kulturelle Fragestellungen beantworten kann (Abb. 16).

Die dargestellte Reiheneinteilung von 1778 – eine abnehmende Wertigkeit der Gräber mit zunehmender Entfernung von der Reliquie – stützt ganz deutlich die These, dass der alte reformierte Friedhof in Leer ein typisch mittelalterlicher „Kirchhof“ war und damit vor der ersten quellenmäßig gesicherten Überlieferung aus dem Jahr 1576 längst als Begräbnisort genutzt wurde.⁵³ Der Begriff „Kirchhof“ betont nicht nur die räumliche Verbindung von Kirche und Begräbnisstätte, sondern auch die Heiligkeit dieser Einheit. In der christlichen Vorstellungswelt des Mittelalters galt es, die Toten möglichst in der Nähe von Heiligen bzw. ihrer Reliquien zu bestatten.

Kees van der Ploeg verweist hierzu auf das Verhältnis zwischen Reliquiennähe und dem damit verbundenen Trost. Durch die physische Nähe zu den Heiligen bzw. ihren Reliquien komme schon auf Erden die Herrlichkeit des Himmels auf die Menschen. Daher sei schon im frühen Christentum eine Bestattung bei den Heiligen (*ad sanctos*) überall Tradition, was wiederum die typische Topographie frühchristlicher Kirchen – auch und gerade in Ostfriesland eben inmitten von Gräbern – erklärt.⁵⁴

⁵⁰ Onken schreibt zu Lenghen noch, dass er Schreiber auf Leerorth war und fügt hinzu: „Weil in alter Zeit das Wort Schreiber gewöhnlich schlichtweg für Amtmann gebraucht wurde, darf angenommen werden, dass dieser Lenghen unter der Gräfin Anna vielleicht die Stelle eines Amtmanns auf Leerorth bekleidet hat.“ Vgl. Onken, S. 69.

⁵¹ Vgl. dazu die Bekanntmachung in der Ostfriesen Zeitung vom 12.7.1958.

⁵² Die Inschrift der Totenhalle lautet: „Hier gedenken die Bürger von Leer den Opfern beider Weltkriege, 1914 bis 1918, 1939 bis 1945.“

⁵³ Die Reiheneinteilung ergibt sich aus dem Regulativ der reformierten Gemeinde von 1862. Eine Kopie des Regulativs befindet sich unter der Signatur Rep. 1, Nr. 2780 im Stadtarchiv Leer, eine weitere Kopie befindet sich im Archiv der reformierten Gemeinde in Leer unter Nummer 14 (Friedhöfe), Karton 49.

⁵⁴ Vgl. dazu den Aufsatz von Kees van der Ploeg in diesem Sammelband.

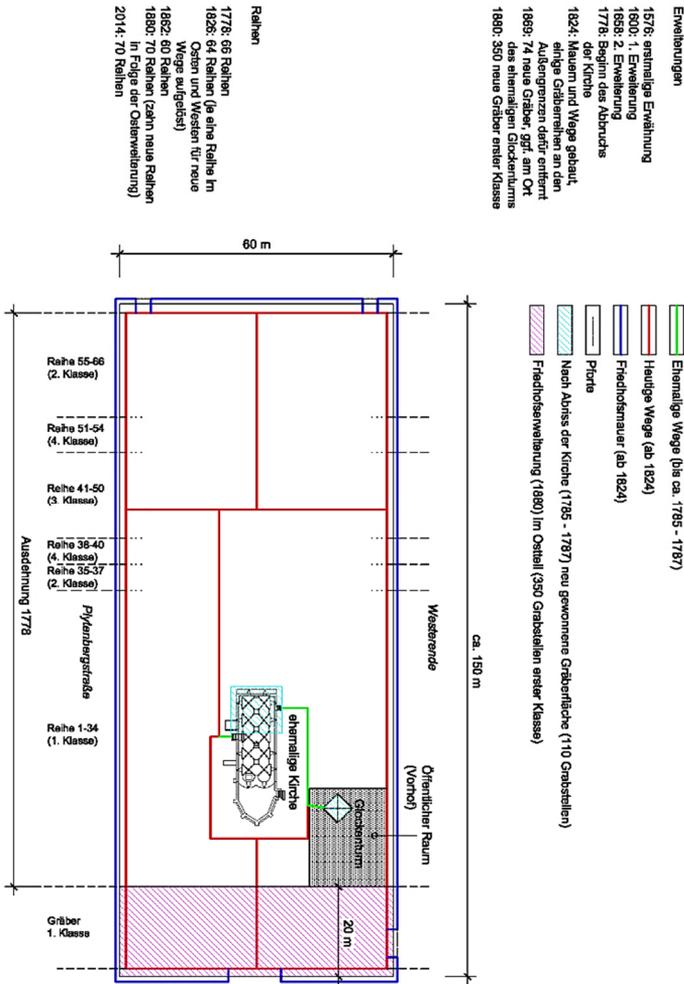


Abb. 16 Synthese der Lagepläne von 1778 und 2014, nicht maßstabsgetreu, die Kirche ist aus Gründen der Übersichtlichkeit z.B. wesentlich verkleinert dargestellt und hat in den wahren Dimensionen einen viel größeren Teil des gesamten Geländes eingenommen (Entwurf des Autors, Umsetzung: Linda Hinrichs, Poghausen).

Daraus folgt konsequent auch in Leer eine soziale Hierarchie der Begräbnisstätten von Ost nach West. Die Reihen 1-34, auf Höhe der Kirche gelegen und damit in nächster Nähe zur Reliquie des Kirchengründers Ludger, waren demnach Gräber der „Ersten Klasse“ und damit für die Elite der Leerer Bevölkerung reserviert. Die kunstgeschichtlich herausragenden Figurengrabsteine der Häuptlinge Arendt und Klaas Frese sowie des Drostes und Hauptmanns

Ortgise von Wersabe illustrieren dies auf beeindruckende Art und Weise. Die Reihen 35–37 umfassen die Gräber der „Zweiten Klasse“, die Reihen 41–50 die der „Dritten Klasse“ und die Reihen 38–40 sowie 51–54 schließlich die Gräber der „Vierten Klasse“.

Alle Gräber maßen etwa sieben Fuß in der Länge und zweieinhalb Fuß in der Breite.⁵⁵ 1862 kostete der Ankauf einer Grabstelle der Ersten Klasse vier Reichstaler Courant. Für die Zweite Klasse waren drei, für die Dritte Klasse zwei und für die Vierte Klasse schließlich noch ein Reichstaler Courant zu bezahlen.⁵⁶

Die Tatsache, dass 1780 ganz im Osten des Areals 350 Grabstätten der ersten Klasse und wohl schon irgendwann zwischen 1600 und 1658 ganz im Westen fünf Reihen mit Gräbern der zweiten Klasse (Reihen 55–60) hinzugekommen waren, steht nicht im Widerspruch zu dieser Erklärung. Durch die Reformation entfiel die Funktion der Heiligen bzw. ihrer Reliquien als Fürsprecher und Vermittler für die Toten. Jeder konnte durch seinen eigenen irdischen Lebenswandel sein Seelenheil beeinflussen. Infolgedessen konnte man in den reformierten Gebieten erstens einen Begräbnisplatz räumlich von der Kirche trennen – sprachlich wurde so aus dem „Kirchhof“ der Friedhof. Zweitens ermöglichte dies der Friedhofsverwaltung, die nach wie vor gefragten Gräber der ersten Klasse – natürlich weiterhin Ausdruck von sozialem Prestige – dort zu schaffen, wo es vom Platz und der Bodenbeschaffenheit überhaupt möglich war. Die Lage der Grabstätten auf dem Friedhof spiegelte somit auch nach der Reformation das soziale Ansehen der Verstorbenen wider, aber eben nicht mehr in Abhängigkeit vom Ort des Allerheiligsten, sondern eben dort, wo es für den Kirchenrat finanziell und vom Aufwand der Baumaßnahmen her günstig möglich war.

Ein Brief des Kirchenrats an das Konsistorium in Aurich aus dem Jahr 1879 im Zusammenhang mit der oben bereits erwähnten Erweiterung ein Jahr später zeigt diesen Wandel deutlich auf und soll daher ausführlich zitiert werden:

„Schon seit einer Reihe von Jahren sehen wir uns genötigt, die Frage einer Erweiterung unseres Begräbnisplatzes in ernstliche Erwägung zu ziehen. Namentlich stellte sich in immer höherem Maße ein Mangel an Gräber erster Klasse heraus. Während auf der unteren westlichen Hälfte des Friedhofs Grabstellen minderer Ordnung in hinreichendem Maße vorhanden sind, wird es von Jahr zu Jahr schwieriger, Nachfragen nach Gräbern erster Klasse, welche auf der oberen Hälfte liegen, zu befriedigen. [...] Der uns um deswillen schon längst nahe gelegte Gedanke einer Erweiterung unseres Begräbnisplatzes stieß aber bis dahin immer wieder auf dieselbe Schwierigkeit, welche darin bestand, dass eine Erweiterung nur möglich war an der Seite, wo ausschließlich Gräber minderer

⁵⁵ Regulativ, § 11. Die Gräber sind im Laufe der Zeit breiter geworden; es gilt: je moderner ein Grab, desto breiter.

⁵⁶ Die aktuell gültige Friedhofsordnung vom 28.11.1990 sieht keinen Verkauf von Gräbern mehr vor; es werden öffentlich-rechtliche Nutzungsrechte verliehen. Laut Gebührenordnung aus dem Jahre 2010 kostet ein Wahlgrab für 25 Jahre 375 Euro.

Ordnung liegen. Wir hätten an dieser Stelle, weil uns keine andere Wahl blieb, ein entsprechend großes Areal teuer erwerben müssen, wir hätten dieses Areal, welches zu der Westermeedlanden gehörend etwa 7 Fuß unter dem Niveau unseres Friedhofs liegt, um ebenso viel erhöhen müssen und hätten doch schließlich den Hauptzweck der Vergrößerung, nämlich die Erweiterung von Gräbern erster Klasse nicht erreicht. So musste der Plan, den Friedhof zu erweitern, immer aufs Neue wieder als undurchführbar aufgegeben werden, bis sich uns vor Kurzem Gelegenheit bot, denselben aufs Neue nahe zu treten und zwar diesmal mit der Aussicht, ihn in der denkbar günstigsten Weise zur Ausführung zu bringen. Es gelangte nämlich zu unserer Kenntnis, dass das im Osten des Friedhofs gelegene, zur Erbmasse des weiland Justiz-Commissar Fransius gehörende Grundstück nebst darauf befindlichen Wohnhause käuflich zu erwerben sei. Dies Grundstück dehnt sich in einer Länge von 46 Metern an unserer östlichen Grenze aus und gewährt von dieser an bis zum Wohnhause eine Tiefe von 19 Metern. Es bedarf, um es für unsere Zwecke nutzbar zu machen, nur einer äußerst geringen Erhöhung und bietet alsdann, nach Abrechnung desjenigen Bodens, der beim Wohnhause verbleiben müsste, Raum für 350 Gräber erster Klasse, welche zum Preise von 18 Mark verkauft werden. Der Kirchenrath erkannte sofort, dass er diese günstige Gelegenheit nicht unbenutzt lassen dürfe.“ Es ist hier deutlich zu sehen, dass die Erweiterungsmaßnahmen viel eher von der Bodenbeschaffenheit und den finanziellen Rahmenbedingungen geprägt waren als von religiösen Aspekten hinsichtlich einer Nähe zur Reliquie des Kirchengründers Liudger.

Ein weiterer zentraler Aspekt, den es zu beleuchten gilt, ist die Bestattungskultur auf dem alten reformierten Friedhof in Leer. Einzelheiten dazu lassen sich erstmals für das 19. Jahrhundert feststellen und sollen hier nun, teilweise im Vergleich zur aktuellen Situation, dargestellt werden.

Die Verwaltung des Friedhofs

Der Friedhof unterstand zu Zeiten von Petrus Westermann einer Kommission aus zwei Kirchenratsmitgliedern. Die direkte Aufsicht oblag zwar dem Friedhofswärter, dieser war aber seinerseits wieder der Kommission verantwortlich. Einen festangestellten Friedhofswärter gab es erst nach 1880, als die sogenannte Uppingsche Besitzung von der Kirche erworben und das dortige Haus zu dessen Dienstwohnung bestimmt wurde. Ab 1887 hatte A. Freede diesen Posten inne, den ab 1930 dann sein Sohn übernahm, der das Haus ebenfalls kostenlos bewohnen durfte und zudem für die Pflege der Gräber jährlich etwa 1.000 Mark bekam.⁵⁷

Aufgabe der Kommission waren neben der Kontrolle der „Errichtung und Unterhaltung der Grabmonumente und der sonstigen Grabverzierungen“ die An-

⁵⁷ Weitere Einnahmen bezog er aus dem Öffnen und Schließen von Gräbern bei Bestattungen; vorgesehen war eine Bezahlung in Höhe von einer Mark für das Ausheben eines Grabes. Sofern die Trauerfamilie bzw. deren private Sargträger nicht für das Schließen des Grabes sorgten, bekam der Friedhofswärter für das Schließen des Grabes zusätzlich ½ Mark.

und Verkäufe der Gräber und die Führung des Lagebuches über „Besitz und Benutzung sämtlicher Grabstellen“. Auch heute noch liegen die Verwaltung, die Leitung und die Aufsicht des Friedhofs beim Kirchenrat.⁵⁸

Bereits 1862 sah das Regulativ vor, dass Mitglieder aller christlichen Konfessionen auf dem reformierten Friedhof bestattet werden konnten. Heutzutage werden in Leer Angehörige aller Glaubensrichtungen sowie Personen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, auf dem reformierten Friedhof bestattet, sofern es einen zur Aufnahme verpflichteten anderen Friedhof am Ort nicht gibt.⁵⁹

Auch die Tiefe der Grabstellen war im 19. Jahrhundert schon festgelegt. Gräber von Erwachsenen über 15 Jahren hatten sechs Fuß, die von Kindern unter 15 Jahren vier Fuß tief zu sein. Für übereinander zu erfolgende Doppelbestattungen war eine Tiefe von acht Fuß vorgeschrieben. Heute ist ein Grab von der Erdoberfläche bis zur Oberkante eines Sarges mindestens 0,9 Meter und bis zur Oberkante einer Urne mindestens 0,5 Meter tief.⁶⁰

1859 hat die Kirchenkasse einen Leichenwagen angeschafft. Da die Landdrostei einen Kauf zu Lasten der Armenkasse abgelehnt hatte, erfolgte die Finanzierung durch Ausgabe von Aktien.⁶¹ In den Benutzungsbedingungen vom 28. Februar 1859 heißt es: „Wer diesen Wagen benutzen will, hat sich deswegen wenigstens zwei Tage vor dem zur Beerdigung festgesetzten Tage an den reformierten Küster zu wenden [...] Die erforderlichen Träger werden auf Verlangen gestellt.“⁶² Trotzdem wurde die alte Tradition, dass das Zugrabetragen des Leichnams sogenannte Nachbarschaftspflicht sei, weiterhin gepflegt. Auf Verlangen der Trauerfamilie wurden aber auch schon damals bezahlte Träger gestellt. 1862 kippte der Magistrat der Stadt Leer mit Verweis auf fehlende gesetzliche Bestimmungen die Nachbarschaftspflicht, von der man sich bisher nur durch ein Loskaufgeld entbinden lassen konnte. Ab 1870 gab es dann auch in der reformierten Gemeinde in Leer festangestellte Sargträger.

Auch das Amt des Leichenbitters – traditionell verantwortlich dafür, die Todesnachricht an Betroffene zu überbringen, zur Beerdigung einzuladen und den Leichenschmaus vorzubereiten – wurde in jener Zeit in feste Bahnen gelenkt. War bis dahin eine willkürliche Geldforderung der Leichenbitter üblich, fixierte die reformierte Gemeinde zusammen mit der lutherischen eine Bestimmung, welche die Anstellung und Bezahlung von zwei Leichenbittern fortan regelte.⁶³

⁵⁸ Vgl. § 5 des Regulativs von 1862 und § 2.1 der Friedhofsordnung von 1990.

⁵⁹ Vgl. § 16 des Regulativs von 1862 und § 2.3 der Friedhofsordnung von 1990.

⁶⁰ Vgl. § 23 des Regulativs von 1862 und § 14.2 der Friedhofsordnung von 1990.

⁶¹ Vgl. für Details über Uneinigkeiten bei der Anschaffung und Nutzung des Leichenwagens NLA AU, Rep. 16/2, Nr. 236 und für Details zur Bezahlungsweise ein Schreiben im Archiv der reformierten Gemeinde in Leer unter Nummer 14 (Friedhofe), Karton 49.

⁶² Akte 48 unter Nr. 14 im Archiv der reformierten Gemeinde.

⁶³ Vgl. Westermann, S. 330 f.

Für weitere Details zu christlichen Bestattungen, deren Ablauf und die üblichen Rituale sei an dieser Stelle auf den Beitrag von Nina Hennig in diesem Sammelband verwiesen.

Schlussfolgerungen

Ab 1576 war mit Sicherheit ein reformierter Begräbnisplatz in Leer an derselben Stelle anzufinden, an der noch heute der Friedhof beheimatet ist. Vermutlich hat es aber schon lange vor 1576 an eben dieser Stelle einen Fried- bzw. Kirchhof gegeben. Wieviel Zeit nach Liudgers Kirchengründung im Jahr 787 bis zur Errichtung einer Friedhofsanlage verstrichen ist, lässt sich jedoch anhand der ausgewerteten Quellen nicht beantworten.

Mit dem Wachstum der Leerer Bevölkerung, vor allem bedingt durch den Zuzug von niederländischen Glaubensflüchtlingen, wurden jedoch rasch Erweiterungen des Friedhofs notwendig, sodass bereits um 1600 und dann 1658 erste Maßnahmen zu seiner Vergrößerung getroffen werden mussten. Zwischen 1658 und 1765 sind dann keine wesentlichen Änderungen vorgenommen worden. Auffällig zu sein scheint, dass die Veränderungen hauptsächlich durch praktische Erwägungen – Bedarf an neuen bzw. mehr repräsentativen Gräbern – und nicht so sehr durch religiöse Einflüsse bedingt worden sind. Ein durch die Reformation bedingter baulicher oder gestalterischer Wandel ließ sich am Friedhofsareal jedenfalls nicht feststellen. Ein solcher ließe sich wohl vor allem an der Kirche selbst festmachen.

Erst im Zuge des Abbruchs der marode gewordenen Kirche wurden in den Jahren 1785 bis 1787 Erweiterungen der Gräberflächen möglich. Es entstanden 110 neue Gräber. Im Zuge der äußeren Umgestaltung der Friedhofsanlage sind im Jahr 1824 wiederum einige Gräber aufgelöst worden, um einen Ringpfad anzulegen, der entlang der ebenfalls neu errichteten Friedhofsmauer führte. Dies erklärt, warum im Plan von 1778 noch 66 Reihen verzeichnet sind, im Regulativ von 1862 aber nur 64 Reihen gezählt werden: zwei Gräber-Reihen waren in Wege umgewandelt worden. Den danach erreichten Zustand finden wir im Wesentlichen noch heute vor. Es wurden allerdings noch zwei größere Erweiterungen der Gräberflächen vorgenommen. Zunächst wurden 1869 weitere 74 Gräber angelegt. Es wäre möglich, dass sie am Standort des ehemaligen Glockenturms Platz fanden. Die im Jahr 1880 genehmigte und durchgeführte Erweiterung um 350 neue Gräber – wohl in zehn Reihen (vgl. Abb. 6) – war dann die letzte größere Änderung am äußeren Bild der Friedhofsanlage. Im Zuge dieser Erweiterung wurde die Friedhofsmauer im Ostteil des Areals wohl abgetragen und an der neuen Ostgrenze neu errichtet. Dies erklärt dann auch das andersartige Aussehen der Mauer im Ostteil (Abb. 17).



Abb.17 Friedhofsmauer (1,2 m hoch) in östlichen Teil (parallel zur Blinke). Auffällig sind die unterschiedlichen Formate der Steine und die pyramidenförmig zulaufenden „Türmchen“ (1,6 m hoch) (Foto: Autors)

Ferner sei an dieser Stelle ebenso auf die in den 1920er und 1970er Jahren vorgenommenen Renovierungs- und Restaurierungsarbeiten an wertvollen Grabsteinen hingewiesen, sowie auf die 1955 abgeschlossene Wiederherstellung des Originalzustands der Krypta. wurde.

Samenvatting

Aan de westelijke rand van Leer ligt een historisch gezien zeker uniek ensemble, bestaande uit de zogeheten Plytenberg, het oude gereformeerde kerkhof Westerende en de crypte waar tegenwoordig de slachtoffers van beide wereldoorlogen herdacht worden. Beginnend bij de bouw van de kerk uit de tiende eeuw, beschrijft dit artikel de lange geschiedenis van het kerkhof, tot in de eenentwintigste eeuw. De vergelijking van een actuele situatieschets met historische landkaarten uit het Staatsarchiv Aurich en een plattegrond uit het archief van de Gereformeerde Gemeente levert belangrijke inzichten op over de historische ontwikkeling van het terrein. Nagenoeg alle uitbreidingen van het kerkhof na de eerste vermelding in 1576 laten zich reconstrueren. Met behulp van enkele kronieken kunnen ook sociaalhistorische vragen omtrent het kerkhof beantwoord worden. Welke rol speelde het als ontmoetingsplaats? Wat was de functie van de waag die tegenwoordig aan de rand van de haven staat, maar zijn oorsprong vindt in de klokkentoren van de voormalige gereformeerde kerk? Is er een sociale stratificatie van graven herkenbaar die samenhangt met de relik van de kerkstichter Liudger? Het opstel wordt afgerond met de presentatie van enkele exemplarische zerken die licht werpen op het unieke ensemble dat het kerkhof vormt.

Memento mori – Von der Suche nach Gemeinsamkeiten in der Bestattungskultur bis zu einer Grabsteindatenbank

Sonja König und Paula Schiefer

Von September 2010 bis November 2014 wurden gemeinsam von der Ostfriesischen Landschaft in Aurich und der Rijksuniversiteit Groningen sowie dem Museumshuis Groningen zwei Projekte durchgeführt: „Memento Mori – Sterben und Begraben im Norden der Niederlande und Nordwestdeutschland“ und das Nachfolgeprojekt „Lebendiges Kulturerbe – Wissensvermittlung rund um Sterben und Begraben in den nördlichen Niederlanden und Nordwestdeutschland“. Beide hatten zum Ziel, einen Überblick über Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Ems-Dollart Region (EDR) beiderseits der Grenze in Hinblick auf die Kultur von Sterben und Begraben zu erarbeiten.

Dabei zeigte sich sehr schnell, dass neben anderen Quellen, wie z.B. Schriftquellen (Quellen aus den Fachgebieten Geschichte, Literaturgeschichte, Kunstgeschichte, Kunstbildung, Archäologie, Musik, kulturelle Geografie, Theologie, Landschaftsgeschichte, etc.) Grabsteine bzw. Friedhöfe die informationsreichsten und zugleich unmittelbarsten Zeugnisse der Bestattungskultur sind. Ebenfalls zeigte sich, dass sich die Kultur rund um Sterben und Begraben nun auch in dieser bisher eher traditionellen Region entlang der Küste sehr schnell und tiefgreifend verändert und dies viel tiefgreifender als je zuvor. Wenn wir also die Vielfalt der Bestattungskultur festhalten sowie ihre materiellen Ausprägungen wie Grabsteine und Denkmäler erhalten wollen, ist Eile geboten.



Abb. 1. Der „alte Friedhof“ von Detern, Landkreis Leer, beeindruckt durch die Fülle an repräsentativen Grabsteinen des 19. Jahrhunderts, welche das Gesamtbild prägen. Gleichzeitig wird diese Ausprägung an Steinen in Ostfriesland noch als normal und damit nicht besonders angesehen (Foto: S. König, Ostfriesische Landschaft).

Noch sind in Ostfriesland Grabsteine verschiedener Epochen sehr zahlreich vorhanden. Dieses umfassende kulturelle Erbe wird derzeit in der Region als „normal“ betrachtet, da das Bild der Friedhöfe noch nicht so stark von den strukturellen Veränderungen der heutigen Zeit geprägt wurde (Abb. 1).

Doch die Veränderungen greifen auch hier und zeigen sich zunehmend, wenn zunächst auch schleichend. Die einsetzenden Veränderungen in der Bestattungskultur der Region haben verschiedene Ursachen. Die Grenze zwischen privater Verarbeitung des Todes und öffentlicher Darstellung verschiebt sich zusehends. Sich wandelnde Ansichten über Sterben und Begraben beeinflussen das Aussehen der Friedhöfe nachhaltig. Aber auch Fragen der Pflege und des Kostenaufwandes verändern die Form und den Bestand oft jahrhundertealter Friedhöfe. Der Pflegeaufwand der Gräber wird heute oft reduziert, weil beispielsweise Verwandte die Pflege nicht übernehmen wollen oder können, nicht zuletzt aufgrund der Kosten. Damit verändern sich viele Gräber zu Grabstellen ohne dekorative Bepflanzung, dann weiter zu Gräbern mit einem liegenden Stein im Rasen und schließlich zu Gräbern ohne Kennzeichnung „Unter dem Rasen“. Diese Entwicklung ist nicht nur von vorhandenen bzw. nicht vorhandenen Ressourcen abhängig, sondern auch von der Individualisierung und Personalisierung der Grabstätten sowie von „Trends“, wie das Beispiel des anonymen Grabes zeigt.

Das Bild des Friedhofes verändert sich damit zumindest in Teilbereichen zu Rasenflächen. Zwar war die Bepflanzung von Grabflächen, ähnlich wie noch heute in den Niederlanden, nicht zu allen Zeiten üblich, aber insbesondere mit der fehlenden Neubelegung auf manchen Friedhöfen ergeben sich seit einiger Zeit Schwierigkeiten, die insbesondere die „alten“ Grabsteine betreffen. Ein großes Problem stellt die Standsicherheitsprüfung dar. Finanzmittel zum Erhalt der Standsicherheit einzelner Grabmäler sind kaum bis gar nicht vorhanden. Immer mehr alte Steine werden daher aufgegeben und entfernt. An anderen Orten werden Gruppen von Steinen ausgewählt und an einem Ort zusammengeführt – Grabstein und Grabstelle sind dann getrennt. Die Zuordnung von Reihen auf dem Friedhof zu Höfen und ähnliche soziale Strukturen werden damit aufgegeben und sind dann kaum noch rekonstruierbar. Der kulturelle Wert des Einzelsteines aber auch des Friedhofensembles sowie der Friedhofsgestaltung ist oft ebenso wenig bekannt wie dessen Bedrohung durch Verfall. Auch ist eine kleine Kirchengemeinde kaum in der Lage, die oft nicht mehr in Familienbetreuung befindlichen Grabstellen auf eigene Kosten zu pflegen, geschweige denn, die Steine zu sichern (Abb. 2).



Abb. 2. Der „alte Friedhof“ von Detern, Landkreis Leer, befindet sich um die Kirche herum. Der Friedhof, dessen Belegung ausläuft, bedarf besonderer Überlegungen zu Erhalt und Nutzung (Foto: S. König, Ostfriesische Landschaft).

So hat sich spätestens im Rahmen des Projektes gezeigt, dass hier ein Überblick über den Bestand sowie dessen Dokumentation notwendig ist. Wie den Einzelstein einordnen? Wie ein Konzept für Steine und Friedhöfe entwickeln? Weiterhin entstünde eine Lücke in der Geschichtsschreibung, würden die vielfältigen Grabsteine nicht dokumentiert. Dieses betrifft nicht nur die Personendaten, die teilweise für die regionale Geschichte wichtig sind und bereits im Blickfeld von Genealogen stehen, sondern insbesondere kulturhistorische und soziale Aspekte, die die Grabsteine vermitteln können. Erstes Ziel einer Gesamtaufnahme ist damit, einen Überblick zu schaffen, der es ermöglicht, diesen kulturellen Schatz in und für Ostfriesland und die nördlichen Niederlande zu bewahren.

Ein zweites Ziel des Projektes ist die Aufnahme von Daten für eine wissenschaftliche Bearbeitung und Publikation der regionalen Besonderheiten in der Bestattungskultur. Ob es beispielsweise bei den Steinausprägungen ostfriesische Spezifika gibt, ist bisher nicht genau herausgearbeitet worden bzw. aufgrund der fehlenden Datengrundlage nicht fundiert zu benennen. Das Projekt möchte daher bei der Erforschung der regionalen Besonderheiten eine unterstützende Funktion übernehmen. Es hat sich gezeigt, dass ab dem Beginn des 19. Jahrhunderts beiderseits der Grenze unterschiedliche Entwicklungen einsetzen, die heute unterschiedliche Ausprägungen in der Friedhofsgestaltung ergeben. Für die Zeit davor ist dies nicht der Fall. Zumindest im friesischen Küstenraum ist die Entwicklung sehr ähnlich – entsprechend der überregionalen Epoche. Noch ist eine Fülle an Grabsteinen aus verschiedensten Epochen vorhanden. Die Kapitänfriedhöfe sind ein oft genanntes Beispiel für Besonderheiten des Küstenraumes. Diese sind sicherlich einzigartig, doch bilden sie lediglich eine kleine Gruppe. Die meisten Grabsteine scheinen von der Epochenausprägung „zeitgemäß“ zu sein. Aber ohne einen flächendeckenden Vergleich ist dies noch nicht sicher zu sagen.

Momentan ist es wichtig und positiv zu beurteilen, dass in Ostfriesland bis jetzt eine sehr große Menge an Steinen erhalten geblieben ist. Dies ist nicht immer der Fall, wie Abräumungen ganzer Friedhöfe in Deutschland zeigen. Im Landkreis Stade wurde in den Jahren 2013 und 2014 ein Friedhof mit der Belegungszeit von 1830 bis 1920 „wieder hergestellt“. Um 1970 wurde der Friedhof von Brobergen abgeräumt und die Grabsteine in einer Grube hinter der Kapelle entsorgt. Anhand des alten Belegungsplanes wurde der Friedhof nun mit Hilfe von Stiftungen und Sponsoren am Originalplatz wieder aufgebaut und die Grabmale restauriert. Die Rekonstruktion fand auf Initiative des „Fähr- und Geschichtsvereins Brobergen und Umgebung“ statt. Der Friedhof wird als „ein einmaliges Zeugnis bäuerlicher Bestattungskultur“ gewertet. Da dieser aus ostfriesischer Sicht relativ junge Friedhof in näherer Nachbarschaft bereits eine solche Einschätzung erfahren hat und mit großem Aufwand rekonstruiert wurde, sollten die ostfriesischen Friedhöfe noch einmal sehr genau betrachtet werden. Der kulturelle Schatz ist noch da! Andernorts muss er rekonstruiert werden. Es sollte nicht leichtfertig etwas aufgegeben werden, was andernorts schon als Seltenheit gehegt oder herbeigewünscht wird.

Auch die Begrenzungen der Friedhöfe insgesamt sind in Ostfriesland noch in einem größeren Umfang vorhanden. Der Friedhof benötigte nicht nur eine sichtbare Trennung zum Rest des Ortes, auch galt es Tiere fern zu halten und nicht zuletzt Schutz und Abgrenzung aus Glaubensgründen herzustellen. Auch in den Niederlanden finden sich zum Vergleich noch oft Drehkreuze am Eingang der Friedhöfe sowie Einhegungen bzw. Zäune um die Einzelgräber (Abb. 3).



Abb. 3. Auf dem Friedhof Westerende in Leer befinden sich noch einige Grabzäune. Auch dies ist eine Form der Grabgestaltung, welche immer seltener wird (Foto: L. Hinrichs, Ostfriesische Landschaft).

Neben praktischen Gründen ist diese Form auch der Vorstellung geschuldet, der Teufel könne nicht im Kreis gehen (Drehkreuz am Eingang des Friedhofes) oder klettern (Grabzäune). Die Gestaltung von Friedhofsanlagen ist also, wie einzelne Grabsteine auch, ein materielles Zeugnis bestimmter Ansichten und Auslegungen der Zeit. Friedhöfe, die heute nur noch eine Rasenfläche darstellen,

Zur Grabstätte

Wer die Erfassung durchgeführt hat, Datum der Erfassung, Position der Grabstätte (auf dem Friedhof, an der Kirche, in der Kirche, museal verlagertes Grabmal), Art (Einzelgrab, Doppelgrab, Familiengrab, Kindergrab, Erinnerungsmal/Gedenkstein), Anzahl der Grabmale auf der Grabstätte, Einfassung (Bepflanzung, Kette, Zaun/Gitter, Schwelle/Mauer, monolithische Abdeckung, keine Einfassung).

Zum Grabmal

Grabmalposition und Typ: Position des Grabmals auf dem Friedhof (auf/über Erdgrab, auf/über Grabkeller, in der Gruft, auf/über Gruft, unbekannt/ohne, andere) oder in der Kirche (im Fußboden, im Fußboden über Erdgrab, im Fußboden über Grabkeller, in der Gruft, freistehend über Gruft, in/an der Wand, andere). Position des Grabmales auf der Grabstätte. Grabmaltyp (Ädikulagrabmal, Baumgrab, Epitaph, Felsengrabstein, Findling, Grabbau/Mausoleum, Grabfigur, Grabkreuz ohne Postament – Inschrift auf dem Kreuz, z.T. mit flachem Sockel, Grabkreuz mit Postament – Inschrift überwiegend auf dem hohen Sockel, Grabmalwand, Grabplatte, Grabsäule, Grabstein – ab 20. Jahrhundert, Grottengrabmal mit Astkreuz, Grottengrabmal mit Aufsatz, Grottengrabmal ohne Aufsatz, Gruftbau/Grabkeller, Mäuerchen mit Inschriftenplatten, Metalltafel an Grabumzäunung, Metallschild auf Stützen, Monumentalgrabmal, Gedenkstein, Obelisk –quadratischer Grundriss, Obelisk – rechteckiger Grundriss, Pfeilergrab, Platte auf Stütze und Sockelplatte, Kreuzstein, Pyramide, Sarg, Sarkophag, Sarkophagdeckelplatte, Scheibenkreuz, Steinblock, Stele, Tafel auf Sockel, Totenschild, Tumba, Wandgrabmal, Zippus, andere). Kreuzform (Ankerkreuz, Astkreuz, Kleeblattkreuz, Lateinisches Kreuz, Scheibenkreuz, Schrägkreuz, Tatzekreuz, andere, Gusseisernes Kreuz, Grabkreuz auf Postament, hoch aufgesockeltes Granitkreuz).

Beschreibung des Grabmals

Material und Zustand: Farbfassung vorhanden (ja, nein). Inschrift farblich gefasst (ja, nein). Material des Grabsteines und seiner einzelnen Komponenten (Grabmal, Sockel, Aufsätze, Apliken in Basalt, Blaustein/Syenit, Granit, Kunststein und Beton, Marmor, Muschelkalk, Porphyr, Sandstein, Bronze/Messing, Gusseisen, Schmiedeeisen, Metall unbestimmt, Holz, Mauerwerk/Backstein – auch verputzt, Glas, Porzellan, Andere, Unbestimmt). Erhaltungszustand (gut, beschädigt, stark beschädigt). Standsicherheit.

Entstehungszeit und Maße: Jahrhundert der Entstehung. Stilepoche (Romanik, Hochmittelalter, Gotik, Renaissance, Barock, Klassizismus, Historismus, Jugendstil, Neogotik, Neoklassik, Moderne, andere). Wiederverwendung (ja, nein, unklar). Maße (Höhe/Länge, Breite, Höhe Sockel, Breite Sockel, Tiefe). Vollständigkeit (vollständig, unvollständig, beschädigt, unklar).

Gefährdungspotential und Qualität: Gefährdungspotential für das Grabmal (Gemeinde möchte abräumen, Stein gebrochen, Aufgrund der Lage/Platte liegt – Wasser und Frost, Witterung allgemein, Inschrift in absehbarer Zeit unlesbar, offensichtlich ohne Grabpflege, andere Gründe, keine Gefährdung ersichtlich). Grabmal entfernt. Grabmal versetzt nach. Grabmal nach unbekannt versetzt. Grabmal vernichtet. Grabmal von besonderer kulturhistorischer Bedeutung. Grabmal von bekanntem Künstler. Grabmal hat besonders prägenden Charakter für den Friedhof. Fotos.

Inschrift: Position der Inschrift. Ausführung der Inschrift. Sprache (hochdeutsch, plattdeutsch, friesisch, niederländisch, lateinisch, französisch, englisch, hebräisch, arabisch, andere). Lesbarkeit (gut, mäßig, schlecht, nicht mehr lesbar). Schriftart (Kapitalis, Romanische Majuskel, Gotische Majuskel, Gotische Minuskel, Fraktur, Antiqua, kursive Schreibschrift, andere). Abschrift der Inschrift mit Zeilenumbrüchen. Position der Inschrift (vorne, hinten, Seite rechts, Seite links, am Rand umlaufend bei Grabplatte, im oberen Abschnitt – Grabplatte, im mittleren Abschnitt – Grabplatte, im unteren Abschnitt – Grabplatte, die Oberfläche ausfüllend, andere).

Personendaten: Name, Vorname, Geburtsname, verwitwet, Geschlecht, Geburtsdatum, Sterbedatum, Geburtsort, Sterbeort, Anmerkungen zur Person, Archivalien, sozialer Status / gesellschaftliche Position/Beruf/Titel, Person von lokaler Bedeutung, Person von überregionaler Bedeutung.

Herstellerinschrift und Hausmarken: Position einer Herstellerinschrift (vorn, hinten, Seite rechts, Seite links, am Rand der Grabplatte, andere Position, ohne). Text der Herstellerinschrift und Ausführung. Hausmarke vorhanden (ja, nein).

Wappen und Symbole: Wappen vorhanden (ja, nein, Beschreibung). Dekore/Symbole (A & O / Alpha & Omega, Ähre, Akanthus, Anker, Bienenkorb, Blüte/Blume, Buch/Bibel, Christogramm (Pax Christi), Efeu, Eiche (Eichel, Blatt, Zweig, Stamm), Engel, Eule, Fackel, Fahne, Fisch, Flamme, Füllhorn, Hände/Händedruck, Herz, Hund, Ichthus, IHS, Kelch, Kerze, Kranz (offen), Kranz (geschlossen), Kreuz, Kreuz mit Strahlenkranz, Krone, Kruzifix, Lamm, Lampe, Lilie, Lorbeer(-kranz), Löwe, Maiglöckchen, Mohn(-kapsel), Musikinstrument, Obelisk, Ölweig, Palme, Palmwedel/Palmzweig, Palmette, Pelikan, Personendarstellung (kniend), Personendarstellung (liegend), Personendarstellung (stehend), Pfau, Pfeil, Pflanze unbestimmt, Ringe, RIP, Rose, Rosette, Sanduhr, Sanduhr mit Engelsflügeln, Sanduhr mit Fledermausflügeln, Sanduhr mit unterschiedlichen Flügeln, Säule, gebrochen, Schiff, Schlange, Schlangenring/Ouroboros, Schleife, Schmetterling, Schwan, Sense, Sichel, Skelett, Sonne, Sonnenblume, Sonnenuhr, Stern, Taube, Totenschädel, Trauerflor/Bahrtuch, Trauernde, Trauerweide, Tür, Tulpe, Uhr, Urne, Vogel, Waage, Wein, Andere, Amboss mit Eichenkranz, Auge Gottes im Dreieck mit Gloriole, Kreuz mit Herz und Anker, Kreuz mit Lanze und Speer und Essigschwamm, Kreuz mit Palmwedel, Krone mit Kreuz auf Palmwedel, Lamm mit Fahne, Lorbeerkranz mit zwei

umgedrehten Fackeln, Schlangenring mit Schmetterling, Schlangenring mit umgedrehter Sense, Totenschädel mit Knochen, Umgedrehte Sense und Fackel). Ausführung der Symbole (Hochrelief, Flachrelief, Gravur, aufgemalt, poliert, aufgesetzt, andere).

Nutzung und Ausblick

Zu den Nutzern gehören beispielsweise Kunsthistoriker, Geschichts- und Religionswissenschaftler, aber auch die Kirchengemeinden selbst. Diese Daten können nicht zuletzt den Nutzungskonzepten der Friedhöfe zugrunde gelegt werden. Welcher Friedhof zeigt zahlreiche klassizistische Grabsteine? Welcher Friedhof umfasst zahlreiche Kapitansgräber und entsprechende Steine? Oft ist der Friedhof nicht mehr nur Ruhestätte, er ist auch eine der letzten Gemeinflächen in einem Ort, oder auch eine grüne Oase und nicht zuletzt Ort für naturkundliche Führungen oder Vogelbeobachtungen. Dies gilt es zukünftig herauszuarbeiten und in die Nutzungskonzepte gewinnbringend einzuarbeiten. Aber die Datenbankfelder enthalten auch Daten, in denen Kunsthistoriker und Religionswissenschaftler Antworten finden. Zahlreiche Grabsteine zeigen Symbole (z.B. Fackeln, Mohn, Sanduhren, Schmetterlinge, etc.). Viele davon stehen für ewiges Leben oder Wiedergeburt wie z.B. die immergrünen Pflanzen wie Efeu und Lorbeer. Andere symbolisieren den nur vorübergehenden Schlaf vor der Auferstehung, wie der Mohn, oder der Schmetterling, der aus der Raupe in ein weiteres Leben kommt. Doch wer kennt diese Symbole noch? Wie können diese Schülern und Schülerinnen oder auch Besuchern und Touristen vermittelt werden?



Abb. 5. Auf einem Grabstein der Zeit um 1800 auf dem Friedhof von Noordbroek, Provinz Groningen, ist eine Sanduhr mit einem Vogel- und einem Fledermausflügel dargestellt. Für den Bestatteten stellte sich daher erst im Tode, mit Ablauf der Sanduhr, heraus, ob es Himmel oder Hölle sein würde (Foto: S. König, Ostfriesische Landschaft).

Für den niederländisch-deutschen Grenzraum ist es beispielsweise interessant, welche Konfessionen und Konzepte sich anhand welcher Symbole festmachen lassen. Zu denken ist an eine Sanduhr mit einem Vogelflügel auf der einen und

einem Fledermausflügel auf der anderen Seite. Für den Bestatteten stellte sich erst im Tode – mit Ablauf der Sanduhr – heraus, ob ihn Himmel (Vogel) oder Hölle (Fledermaus) erwarten würde (Abb. 5). Vergleiche und Verbreitung dieser Symbole in der Region sind von der Datenbank leistbar und eröffnen damit neue Forschungsmöglichkeiten.

Zurzeit steht die Datenbank noch ganz am Anfang, sie ist bis auf zwei Testfriedhöfe noch leer (Abb. 6). Das Team hofft, dass das Projekt fortgeführt werden kann und die Sammlung der ostfriesischen Grabsteine zustande kommt – grenzüberschreitend versteht sich.



Abb. 6. Prof. Bart Ramakers, Universität Groningen, der Initiator des Projektes „Memento mori“ bei der Probeaufnahme eines Grabsteines auf dem historischen Friedhof von Warsingsfehn, Landkreis Leer (Foto: S. Krabath, Dresden).

Samenvatting

Grafstenen, kerkhoven en begraafplaatsen vormen onderdelen van de materiële funeraire cultuur van de zuidelijke Noordzeekust die blootstaan aan verschillende bedreigingen. Niet alleen veranderende opvattingen over sterven en begraven, maar ook kostendruk, complex onderhoud en stabiliteitsproblemen (door verzakking) beïnvloeden in negatieve zin het uiterlijk van kerkhoven. Om kerkhoven en grafstenen te kunnen beschermen is het nodig deze te inventariseren, te categoriseren en te beschrijven in een database. De informatie over grafstenen dient zich niet te bewerken tot de personalia van begraven personen, maar moet ook cultuur- en sociaalhistorische gegevens omvatten. De database is zo opgezet dat zoveel mogelijk gebruikers die kunnen raadplegen ten behoeve van onderhoud, conservering, planning en onderzoek. Een eerste doel van een integrale registratie van kerkhoven en begraafplaatsen in Ostfriesland en Noord-Nederland is het dit deel van de materiële funeraire cultuur beter te conserveren. Een tweede doel is het vergroten van de kennis van die cultuur door middel van onderzoek en publicaties, niet alleen ten behoeve van de wetenschap, maar ook ten behoeve van de inwoners van de kuststreek aan beide zijden van de grens.

Forschungen an beschriebenen Grabsteinen im Norden der Niederlande (1760-1960)*

Gert van Klinken

Das Interesse an alten und neuen Friedhöfe scheint sich in der letzten Dekade des 20. Jahrhunderts und damit auch zur Zeit unseres Projektes verstärkt zu haben. Dieses Phänomen ist besonders auffällig im Norden der Niederlande. Edward Houting beobachtet eine bescheidene Wiederbelebung des „Grab-Tourismus“, nämlich den Wunsch, den Ort der Totenruhe zu besuchen.¹ Eine ähnliche Entwicklung gab es auch im frühen 19. Jahrhundert – im Zeitalter der Romantik. Die neuerliche Faszination für Grabkunst und Epigraphik ist auch in einem stetigen Strom von neuen Publikationen abzulesen, in dem bisher die Provinz Groningen die meiste Aufmerksamkeit erhalten hat.

Harry de Olde und Reint Wobbes publizierten 2002 einen Band über Texte auf den ländlichen Friedhöfen in Garmerwolde, Noorddijk und Middelbert. Sie fanden auf Grabsteinen in der Provinz Groningen eine Fülle von poetischen Texten aus dem 19. Jahrhundert vor, deren Dichte im Vergleich mit anderen Regionen in den Niederlanden unübertroffen sei. Noch auffällender als die schiere Masse dieser Grabpoesie ist seine Vielfalt. Die Hinterbliebenen in Groningen kannten in der Viktorianischen Zeit eine Vielzahl von Anschauungen zu Leben und Tod.

Der leider verstorbene Harry de Olde hat diese Art der Forschung fortgesetzt, wobei sein Schwerpunkt auf Übertragungsmustern in der Poesie lag.² Poetische Texte wurden kopiert und im Laufe der Zeit sehr oft angepasst. De Olde versuchte, die Herkunft und den zeitlichen Ablauf dieser Anpassungen zu begründen, indem er zeigt, dass viele Texte in der Tat sehr zweideutig sind: ein düsterer Text über z.B. Würmer und Zerfall kann angepasst werden zu einem fröhlichen Abschied, indem man einfach einen Postskriptum mit Bezug auf die Auferstehung der Toten hinzufügt.³

* Für die Übersetzung dieses Artikels aus dem Englischen geht der Dank des Autors an Tineke Looijenga und Heiko Suhr.

¹ Edward Houting, *Grabloempjes. Kerkhoven en begraafplaatsen in de Gemeente Groningen*, Groningen 2009, S. 9.

² Harry de Olde, und Reint Wobbes, *Wij hopen dat 't u goed mag gaan. Grafverzen op de kerkhoven van Garmerwolde, Noorddijk en Middelbert*, Groningen 2002, S. 3-5.

³ Persönliche Mitteilung des Autors.

Geschichtsschreibung

Bis vor kam mittelalterlichen, frühmodernen und hebräischen Inschriften die meiste Aufmerksamkeit in der Geschichtsschreibung zu.⁴ In unseren Tagen scheint das Interesse an evangelischen Friedhöfen des 19. Jahrhunderts jedoch zu wachsen. Diese Friedhöfe werden aktuell von der größten Anzahl von Besucher seit der Zeit der Romantik vor fast zwei Jahrhunderten besucht.⁵ Harry de Olde und Reint Wobbes begründen das Interesse an den Bestattungssitten des 19. Jahrhunderts mit ihrer markanten künstlerischen Vielfalt an Prosa und Lyrik.⁶ Zum gegenwärtigen Zeitpunkt wird die Forschung im Bereich der Bestattungskultur im Norden der Niederlande und in Norddeutschland gefördert von dem Projekt Memento mori, dessen Koordinator Prof. Dr. Bart Ramakers von der Universität Groningen ist.

Die Stiftung Oude Groninger Kerken, für die auch Wobbes und De Olde aktiv waren, initiierte eine Schriftenreihe über Friedhöfe in dieser Provinz. Der erste Band erschien 2003 von Ijnte Botke und behandelt das Dorf Zuurdijk in Hunsingo.⁷ Ein zweiter Band folgte im nächsten Jahr von Reint Wobbes. Wie auch Botke unterstreicht er die Bedeutung der Grabsteine für die kulturelle und soziohistorische Geschichte der Umgebung: Sie geben – so der Autor – die Vielfalt der Glaubensrichtungen, Moden und Klassenunterschiede der Vergangenheit wieder.⁸

Einen ganz anderen Ansatz findet man in Marten Mulders im Jahre 2005 veröffentlichten Buch über Trauerpoesie in Groningen.⁹ Mulder geht neue Wege, denn für ihn steht nicht die Sozialgeschichte im Vordergrund. Für ihn liegt die wahre Botschaft der Grabsteine in der Psychologie und der Frömmigkeit. Trotz der Distanz durch die Zeit besitzen diese Texte noch die Kraft, uns zu berühren. Die Texte seien, so Mulder, weit mehr als eine Sammlung von potenziell historischem Wissen. „In einer Grabinschrift, sei sie auch im syntaktischen Sinne noch so ungeschickt formuliert, betreten wir die Welt der Emotionen.“

Nach Mulder kehren Marlies van Kruining und Marjan Brouwer zurück zu den ursprünglichen Absichten von Wobbes und De Olde. Ihre Studie der Der Aa-Kirche konzentriert sich wieder auf die sozioökonomische Geschichte. Van Kruining und Brouwer legen den Fokus ihrer Anstrengungen auf die Verbindung zwischen den Gräbern der Toten und ihrer Biographie. Im Gegensatz zu Mulder ist ihr Hauptinteresse nicht der Tod sondern das Leben.¹⁰

⁴ Adolf Pathuis, *Groninger Gedenkwaardigheden*, Assen / Amsterdam 1977; Karel Jongeling en Jan Brilleman, *Joodse begraafplaatsen in Groningen en Oost-Friesland*, Groningen 1977. Diese Reihe wurde fortgeführt durch die Mr. J.H. de Vey Mestdagh Stichting.

⁵ Houting, S. 2.

⁶ De Olde, und Wobbes, S. 3-5.

⁷ Ijnte Botke, *Die onder dezen grafzerk ligt. Graf- en gedenkstenen in en om de kerk van Zuurdijk 1773-1885*, Groningen 2003.

⁸ Reint Wobbes, *Hier rust o wandelaar... Opmerkelijke grafinschriften in Groningerland*, Groningen 2003.

⁹ Marten Mulder, *Grafpoëzie van het Groningerland*, Bedum 2005, S. 6.

¹⁰ Marlies van Kruining und Marjan Brouwer, *Wensch hem, leezzer, zachte rust. Begraven in en om de Der Aa-kerk in Groningen door de eeuwen heen*, Groningen 2006.

Als nächstes folgt wieder IJnte Botke, der zusammen mit Herman Maring und Coen Peppelenbos 2007 *Doodstil, Dood en begraven in Groningen* veröffentlicht hat. Der Titel beinhaltet ein Wortspiel. ‚Doodstil‘ bedeutet im Niederländischen wörtlich etwa ‚ruhig wie der Tod‘. Als eine lokale Bezeichnung aus der Topographie des Groningerlandes bedeutet es jedoch noch etwas ganz anderes: ‚Doedes til‘ meint dann nämlich auch eine Brücke, die mit einer Person namens Doede verbunden war. Botke, Maring und Peppelenbos versuchen – wie vor ihnen schon Edward Houting – das Phänomen des ‚Comeback des Todes in der heutigen Gesellschaft‘ zu verstehen.

Woher kommt der Drang, alte und stillgelegte Friedhöfe restaurieren zu wollen? Von woher kommt der Wunsch, diese Orte zu besuchen? Ohne eine eindeutige Antwort zu geben haben die Autoren einen sehr umfassenden Leitfaden über Grabstätten und Krematorien entwickelt, der hilft, mit offenen Augen das zu sehen, was in unserer heutigen Zeit vor sich geht.

‚Doodstil‘ setzt zwar beim Leser einige Vorkenntnisse voraus, trägt aber dann viel zum Gesamtbild bei durch eine Reihe von gut geschriebenen Einträgen mit vielen Details zur Ikonographie, zu Familiennachrichten in der Presse, zu den ökologischen Rahmenbedingungen der Friedhöfe und besonders zu den Ritualen einschließlich der Mahlzeiten nach der Veranstaltung.

Das Buch ist sehr schön ediert und spiegelt eine durchgehende Dynamik in der Kultur und den weithin akzeptierten Ansichten in Bezug auf die Sterblichkeit des Menschen und den Umgang damit wieder. So kenntnisreich wie die Autoren auch sind, scheinen sie trotzdem einige Probleme mit der christlich-theologischen Sprache zu haben. Pietismus z.B. wird oft genannt, aber nie richtig erklärt.¹¹

Wir können verstehen, dass die Kirchen den Drang verspüren, selbst kleinere Handbücher zu veröffentlichen, um die Hintergründe der christlichen Rituale und Bestattungssitten für die Öffentlichkeit im Allgemeinen zu erklären. Ein Beispiel ist die das von der protestantischen Kirche in den Niederlanden publizierte Werk ‚Rond de Dood‘.¹²

Es scheint ein kontroverses Element in der Diskussion über das Thema zu sein, dass, obwohl die Realität der Sterblichkeit auf der ganzen Welt gleich ist, es eine Fülle von lokalen Variationen in der Grabkunst und Epigraphik gibt. Selbst innerhalb der engen Begrenzung der nördlichen Niederlanden ist die Vielfalt bemerkenswert.

Eine Studie von Gert Hofsink über die Friedhöfe von Ermelo in der Provinz Gelderland aus dem Jahre 2005 vertritt die These von Wobbes, dass die Fülle der Poesie im 19. Jahrhundert in Groningen nicht nur eine sehr besondere ist, sondern gar einzigartig. Gleichzeitig lenkt Hofsink die Aufmerksamkeit auf Aspekte, die in

¹¹ IJnte Botke, Herman Maring und Coen Peppelenbos, *Doodstil. Dood en begraven in Groningen*, Groningen 2006.

¹² Idelette Otten, Esther van der Panne und Irene Versnel, *Rond de dood*. Zoetermeer [2008].

Ermelo und nicht in Groningen zu finden sind: beispielsweise das Gefühl der Natur im Wald, das so ganz anders ist als in der weiten Landschaft im Norden.¹³

Vergleicht man diese Ergebnisse mit den Erkenntnissen, die Teunis Schol und Eke van Mansvelt über die Insel Terschelling in der Provinz Friesland (früher Nordholland) zusammengetragen haben, so sehen wir, dass eine maritime Gemeinschaft auch eigene Symbole verwendet und zwar ganz andere als die der Gemeinschaft der Bauern und Handwerker.¹⁴

Eine Studie von Sietse van der Hoek über einen Friedhof für die Ertrunkenen (,Vredenhof) auf der friesischen Insel Schiermonnikoog wurde auf Deutsch geschrieben, da dort viele Soldaten der deutschen Kriegsmarine begraben sind.¹⁵

Fallstudie: Leermens¹⁶

Denkmäler auf Friedhöfen haben auch den Zweck, die Realität des Todes den vorbeikommenden Passanten zu vermitteln. Außerdem gibt es den klaren Wunsch, die Erinnerung an die Toten zu bewahren.

Ein interessanter Aspekt in der niederländischen Provinz Groningen ist das Phänomen, dass protestantische Texte gerade dann ausführlicher und persönlicher zu werden scheinen, wenn die Menschen nicht von staatlicher Seite her ein einheitliches Glaubensbekenntnis vorgesetzt bekommen, sondern sie die Möglichkeit zum Diskurs hatten. In der reformierten Kirchen in Groningen findet man während der größten Teile des 17. und 18. Jahrhunderts kaum Texte, die einen persönlichen Ausdruck des Glaubens beinhalten. Die Gläubigen scheinen die Grundmuster des niederländischen Glaubensbekenntnisses (1561), des Heidelberger Katechismus (1563) und der Lehrregeln von Dordrecht über ihre eigene Glaubensauffassung zu stellen. Es ist erst nach der Trennung von Kirche und Staat im Jahre 1796 zu beobachten, dass unterschiedliche Interpretationen des Protestantismus sich auch in den Texten der Grabsteine wiederfinden.

Diese Vielfalt ist besonders in Gemeinden ausgeprägt, die sich einzustellen hatten auf eine Vielzahl von Anschauungen, die während der kalvinistischen Republik gar nicht erst gehört wurden: Supranaturalismus, Liberalismus oder Orthodoxie.

Ein sehr interessanter Bestandteil dieses Prozesses der protestantischen Fragmentierung ist der Bedarf der Betroffenen, sich zu erklären. Sie tun dies bis auf den heutigen Tag auf ihren Gräbern. In dieser Region stehen Grabsteine aus dem frühen 19. Jahrhundert, die im theologischen Detail viel mitteilbarer sind als

¹³ Gert Hofsink, *Welk een rustig plekje. Begraafplaatsen in Ermelo*, Ermelo 2005.

¹⁴ Teunis Schol und Eke Mansveld, *Dodenakkers op Terschelling*, Terschelling 2007.

¹⁵ Sietse van der Hoek, *Vredenhof. Ein Ruheplatz für Ertrunkene auf Schiermonnikoog*. Schiermonnikoog 2009.

¹⁶ Jeroen de Jong, Gert van Klinken, Klaas Yntema und Bart Niek van der Zedde, Dood, geloof en samenleving. Teksten op negentiende-eeuwse kerken in Leermens, in: *Groninger Kerken*, Januari 2006, S. 2–8.

zu allen anderen Zeiten vorher und nachher. Die meisten dieser Steine sind aus dem Dorf Leermens und der näheren Umgebung.

Vielfalt

Es ist darauf hinzuweisen, dass noch heute die theologische Vielfalt ein Hauptgrund dafür ist, dass man dieser Art von Denkmälern überhaupt Erklärungen widmen kann. Die Texte sind persönlich und vielfältig. Mit diesen Qualitäten vermitteln sie den Eindruck, dass die Wörter und Sätze nicht standardisiert sind, sondern das Ergebnis der persönlichen Reflexionen und Überzeugungen.

Die Zahl der Einwohner in der Gemeinde 't Zandt belief sich 1840 auf 2.650. Davon gehörten 2.400 Personen zu einer der fünf reformierten Kirchen in dieser Gegend: Eenum, Zeerijp, Oosterwijtwerd, 't Zandt und Leermens. Im Jahre 1834 hatten sich 70 Personen aus der niederländischen reformierten Kirche losgesagt.

Die Sezessionisten, Nachfolger des bekannten Hendrik de Cock, vertraten eine traditionelle calvinistische Theologie in Verbindung mit großem unternehmerischem Geist. Sie waren durchaus in der Lage, eine Gemeinde zu organisieren und dafür finanziell auch einzustehen, trotz des anfänglichen Drucks, den der Staat ausgeübt hat, damit sie in die niederländische reformierte Kirche zurückkehrten.

Die Anzahl der Mennoniten in der Gemeinde 't Zandt lag bei unter 100 Personen, die sich auf zwei kleine Gemeinden in Leermens und Zijldijk verteilten. Schließlich gab es 20 Katholiken, fünf Juden und keine Nicht-Gläubigen.¹⁷

Die Sezession war ein Schock gewesen. In 't Zandt und Umgebung waren die Friedhöfe ein beliebter Ort von einer Gruppe von weiblichen Sezessionisten. Die Damen behaupteten, Visionen „der Lebendigen und der Toten, die im Himmel als auch in der Hölle sind, entweder in großer Freude und mit schreckliche Schmerzen“ zu haben.

Sie machten einen Rundgang über alle Grabstätten in der Nähe und sahen dabei die Seelen der Toten „in ewiger Herrlichkeit und Verdammnis“.¹⁸ Diese Veranstaltungen waren auch Ausdruck der größer werdenden Kluft zwischen christlicher Aufklärung und der strengeren Ausprägung des Calvinismus. Darüber hinaus nahmen die sozialen Unterschiede eine neue Form an. Feudale Privilegien waren schon abgeschafft, eine neue Unternehmerklasse von Handwerkern und innovativen Bauern war auf dem Vormarsch. Diese ‚neue Aristokratie‘ war aber auf beiden Seiten des theologischen Grabens vertreten.

¹⁷ Jan Wesseling, *De afscheiding van 1834 in Groningerland*. Deel II: De Classes Appingedam en Pekela van De Afscheiden Kerken Groningen 1974, S. 136.

¹⁸ Wesseling, S. 139; *Helenius de Cock, Hendrik de Cock, Eerste afgescheiden predikant in Nederland. Beschouwd in Leven en Werkzaamheid. Een Bijdrage tot recht verstand van de kerkelijke Afscheiding*, Delfzijl 1886, S. 466-468.

Supranaturalismus

Die meisten reformierten Dorfbewohner in Leermens entschieden sich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts für einen Mittelweg zwischen radikaler Aufklärung und Sezession. Der beste Weg dafür schien der Supranaturalismus zu sein; also die Annahme der Naturgesetze im täglichen Leben und die der Schrift in metaphysischen Angelegenheiten. Auch die Groningen-Bewegung innerhalb der reformierten Theologie schien möglich.

Beide Strömungen nahmen an, dass eine empirische Perspektive und göttliche Offenbarung sich gegenseitig unterstützten. Ohne das Auftreten von Wundern zu leugnen verlagerte sich der Schwerpunkt vom Credo zur Psychologie. Der Komfort der Religion war wichtig, wie auch die Impulse für eine wahrhaft christliche Sittlichkeit: also welche Werte durch die Beobachtung ihrer Früchte im Alltag geschätzt werden konnten. Der Wandel hin zu dieser Denkweise geschah allmählich.

Der Grabstein für Pieter Luurts Burema (1786-1843) gehört noch zur klassischen calvinistischen Tradition, obwohl der Text typisch ist für das 19. Jahrhundert:

Die Erinnerung der Gerechten wird gesegnet.
Die Güte des Herrn
war mir eine Quelle in der Dürre.
Ich fürchte den Tod nicht.
Mein Heiland litt für mich,
dies war meine Hoffnung.
Wanderer, der diese Grabschrift liest:
Ich schweige, aber die Steine sprechen.¹⁹

Burema erklärt, dass er keine Angst vor dem Tag des Jüngsten Gerichts hat. Jesus hat am Kreuz für unsere Sünden gelitten und diese Sicherheit wird von einem festen Glauben bestätigt. Der optimistische Unterton ist spürbar. Ausdrucksformen von tiefem religiösen Anliegen im Angesicht des Todes waren in den späteren Jahrzehnten des 18. Jahrhundert (z.B. in Noordbroek oder Beerta)²⁰ nicht ungewöhnlich in Kreisen der ‚Nadere Reformatie‘ (eine calvinistische Strömung, die stark auf die Prädestination fokussiert war), aber diese Einstellung scheint in Leermens und Umgebung nicht wirksam gewesen zu sein.

Wir finden keine Beispiele der Angst vor der Hölle, aber kein Zögern davor, die Verstorbenen zu den Gerechten zu zählen. Abgesehen davon ist die allgemeine Stimmung orthodox genug. Dies ist der Text für Grietje Kornelis Smit (1779-1858):

¹⁹ De gedachtenis des regtvaardigen zal in / zegening zijn. / Gods goedheid is voor mij geweest / een bron in dorre streken. / 'k Heb in den dood niet gevreesd. / Mijn Heiland leed voor mij, / dat is mijn hoop geweest. / Wandlaar die dit grafschrift leest, / ik zwijg, / maar stenen spreken.

²⁰ Botke, Maring und Peppelenbos, S. 34-35.

Die Hoffnung der Gerechten ist Freude.
 Auf der Erde vollbracht ich meinen Kurs,
 mein Körper liegt hier jetzt nieder,
 bis das Jüngste Gericht,
 wenn die Seele mit dem Körper wieder,
 vereinigt durch die Allmacht Gottes,
 steigen wird aus dem dunklen Grab,
 dass ich mit klaren Augen
 dann das Licht erblicken mag.²¹

Das Weltgericht wurde in einer ganz wörtlich zu nehmenden Weise, wie es auch auf den Wandmalereien der Kirchen während der römisch-katholischen Zeit dargestellt wurde, erwartet. Allerdings ist das Element der Angst verblasst. Die Kinder von Janna Egges Boekhoudt erklärten ganz offen, dass sie ihren Körper der Erde ohne Angst übergeben haben:

Erschöpft durch viele Lebensjahre
 ruhest Du im Schoss der Erde.
 Sorglos können wir auf dich blicken,
 dich erwartet ein Leben nach dem Tod.²²

Diskussion

An diesem Punkt sind wir Zeugen der Anfänge dessen, was ich die ‚Debatte um die Grabsteine‘ nenne. Die orthodoxen reformierten Bewohner in Leermens hatten das Gefühl, dass die Nachkommen von Janna Egges Boekhoudt Gefahr laufen würden, übermütig zu werden. Man lese die Mahnung auf dem Grabstein von Evert van Niejenhuis (1837-1896):

Bau doch nicht
 flüchtiges Wesen,
 auf den Tag der
 kommen wird,
 Lerne noch heute
 Christus fürchten
 falle noch heute Ihm zu Füßen
 ohne Verzögerung.²³

²¹ De hoop der rechtvaardigen is blijdschap. / Op aard heb ik mijn loop volbragt, / mijn lichaam ligt hier nu terneder, / tot aan den jongsten oordeelsdag, / wanneer de ziel met 't lichaam weder, / vereenigt door Gods alvermogen, / zal opstaan uit het donker graf, / dat ik met opgeklaarde oogen, / alsdan het licht aanschouwen mag.

²² Afgemat door hooge jaren, / rust gy uit in s'aardryks schoot. / Zorgloos kunnen wy op u staren, / u wacht een leven na den dood.

²³ Bouw toch niet / kortstondig wezen, / op den dag die / komen moet, / leer nog heden / Christus vreezen, / val nog heden / hem te voet.

Überraschenderweise finden wir eine optimistische Haltung gegenüber der persönlichen Erlösung – misstrauisch beäugt von van Niejenhuis – auch auf einem Grabstein eines der ältesten Sezessionisten: Siert Garbrands Wiersema (1776–1838). Wiersema erwartete „eine gesegnete Auferstehung [...] durch freie Gnade, allein durch Jesus Christus“. Dem epigraphischen Text schließen sich einige biographische Informationen an:

Er war schon jung zu Gott bekehrt
und hat es von Gnade gelernt,
wie Jesus den Sündern, arm und nackt,
aufnimmt und rettet und für sie wachet.²⁴

Protestantischer Liberalismus

Obwohl der Calvinismus eine große Lebenskraft konstituiert hat, fühlten sich viele Familien zum Liberalismus hingezogen. Sie versuchten Aussagen, die nicht empirisch überprüft werden konnten, zu vermeiden. Gott und die unveränderlichen Gesetze waren eng miteinander verbunden, fast das gleiche. Sie geben der menschlichen Existenz den Raum, aber bestimmen auch sein Ende. Diese Endgültigkeit ist vom Menschen zu akzeptieren. Gott wird als ‚weiser, guter Allmächtiger‘ angesprochen. Wir empfangen das Leben aus seiner Hand, aber das gleiche gilt für den Tod. Der Text für Pieter Tjaards Balkema (1805–1885) macht dies deutlich:

Altersschwach und alt an Tagen
liegt mein unbedeutender Staub hier nieder,
es war dein Wille und Vergnügen
weiser guter Himmelsherr.²⁵

Der Mensch, der das Leben von der Hand Gottes und von den von ihm gemachten Naturgesetzen empfängt, tut dasselbe im Todesfall. Die Mortalität ist Teil dieser Naturgesetze und damit Teil von Gottes Schöpfung. Die Witwe von Hendrik Jans Werkman (1803–1864) drückt es so aus:

Entriss mich der
Tod einen lieben
Ehepartner, er
ruhet im stillen
Grab; ja, Gott
der mir ihn gab

²⁴ Hij werd reeds jong tot God bekeerd / en had het uit genâ geleerd, / hoe Jezus zondaars, arm en naakt, / opneemt en redt en voor hen waakt.

²⁵ Afgeleefd en oud van dagen / ligt mijn nietig stof hier neer, / 't was uw wil en welbehagen / wijze goede hemelheer.

war frei zu tun,
und in Wille; beruhen
wir also still.²⁶

Aaltje Hitjes Veldkamp (1838-1871), die im Alter von 33 Jahren verstarb, war ‚geschnitten wie eine Lilie‘:

Sie war wie eine blühende Lilie
ihrem Stiel entrissen.
Es ist wahr es sind wohl schwere Schläge,
das Verlieren ein wertvolles Eigentum,
aber na ja, es war das Wohlgefallen Gottes,
der hat den Stoff in seiner Hand.²⁷

Menschliche Tugend

Ein weiteres Merkmal der liberalen Theologie ist die Wertschätzung der Arbeit, Verantwortung und Fürsorge. Die alte Aristokratie des 18. Jahrhunderts war gekennzeichnet durch feudale Vorrechte, die neue war stolz auf seine produktive Haltung. Christen werden geschätzt für ihre Taten, die als wichtiger als ihr Glaubensbekenntnis gehalten werden. Die schöne Erinnerung von Jantje Kornelis Wadners (1814-1889) ist darauf bezogen, wie sie sich um ihre Aufgabe während ihres langen Lebens gekümmert hat:

Schlaf Mutter schlaf,
im stillen Grab.
Deine Aufgabe ist vorbei,
er der dir einmal das
Leben gab, rief dich,
und du musstest gehen.
Aber obwohl du nicht
mehr auf der Erde bist
dein Namen bleibt
immer bei mir in Würde.²⁸

Idalina Boer war ‚eine fürsorgliche Mutter‘. Über Kornelis Pieters Gipfel wird uns berichtet:

²⁶ Ontrukte mij de / dood een lieve / echtgenoot, hij / rust in 't stille / graf; ja, God / die mij hem gaf / was vrij in doen / en wil; berusten / wij dus stil.

²⁷ Zij werd als een bloemende lelie / van hare steel gerukt. / 't is waar het zijn wel zware slagen, / 't verliezen van een dierbaar pand, / maar ach het was Gods welbehagen / die heeft het maaksel in zijn hand.

²⁸ Slaap moeder slaap, / in 't stille graf. / Uw taak is afgedaan, / hij die u eens het / leven gaf, riep u / en gij moest gaan. / Maar schoon gij niet / meer zijt op aarde / uw naam blijft / steeds bij mij in waarde.

Kein Müßiggang
 konnte ihn reizen
 kein Hochmut
 und keine Ungeduld
 er hat die Aufgabe
 ihm übertragen
 als Ehemann und Vater
 treu erfüllt.
 Blieb bescheiden wo
 er sich freuen konnte
 und war gelassen
 unter den Leiden.²⁹

Nach und nach wurde die Differenz zwischen Liberalismus und Calvinismus deutlicher. Es ist ganz klar, dass Willem Jans Nienhuis, Landwirt und Älterer der Sezessionskirche, einen ganz anderen theologischen Hintergrund hatte wie Kornelis Pieters Toppen. „Jesus“, lesen wir, „war Nienhuis Atem des Lebens“, und das gilt immer noch. Die Toten werden auf Gottes Befehl auferstehen. Die Gewissheit dieses kommenden Ereignisses ist nicht eine Frage der empirischen Beobachtung. Die Grundsätze des Glaubens von Nienhuis liegen außerhalb der Grenzen des täglichen Lebens, sie sind im ‚ewigen Pakt‘ verwurzelt.

Schlussfolgerungen

Auf den Friedhöfen von Groningen im 19. Jahrhundert erleben wir das Auseinanderdriften von dem, was einmal eine homogene reformierte Gemeinschaft war. Und dennoch blieben die liberalen Protestanten und die „Konfessionalisten“ in Kontakt. Allein schon die Tatsache, dass sie auf den gleichen Friedhöfen begraben wurden und die Inschriften voneinander lesen konnten, stellt das sicher. Ein markantes Beispiel wird genügen, um dies zu verdeutlichen:

Im Fall von einigen Familien kreuzte der liberale Protestantismus die Grenze des Agnostizismus. Ein Universum ohne einen persönlichen Gott war ein Universum ohne Hoffnung, wenn einmal die Gesundheit schwand und der Tod näher kam. Der Grabstein von Anje Groot setzt diese Idee geradezu radikal um:

Erschöpft vom
 hohen Alter
 abgemagert durch
 Krankheit und Schmerz.
 Musste sie ins
 Grab hinabsteigen

²⁹ Geen ledigheid / kon hem behagen / geen hoogmoed / en geen ongeduld / hij heeft de taak/ hem opgedragen / als man en vader / trouw vervuld. / Bleef nedrig wat / hem kon verblijden / en was gelaten / onder 't lijden.

und eine Beute
der Würmer sein.³⁰

Es ist ein bitterer Text ohne jeden Hoffnungsschimmer. Überraschenderweise wurde dieser Text van dem reformierten Harm Lukkien in Ter Apel 1923 kopiërt. Er hat einfach ein Postskript hinzugefügt, dat die gesamtë Bedeutung verändert hat:

Hier, hier ruhe ich
ohne Sorgen
In diesem düsteren
Totental,
bis an dem letzten Morgen
der Leichnam wieder
aufsteigen wird.³¹

Samenvatting

Deze bijdrage verdedigt de stelling dat grafgedichten geïnterpreteerd dienen te worden tegen de achtergrond van een pluriformer wordende samenleving. Protestantse gemeenschappen hadden onder de Republiek een hoge mate van homogeniteit gekend. Dat gold zeker voor de toenmalige Gereformeerde Kerk, die een voor allen geldige leer handhaafde. Pas na de scheiding van kerk en staat in 1796 en versneld na 1848 kwam er ruimte voor verschil. De belijdenis werd in de Nederlandse Hervormde Kerk niet gehandhaafd omdat (*quia*) ze zonder meer samenviel met de Bijbel, maar voor zover (*quatenus*) ze Gods Woord behelsde. Er bestond niet alleen een met respect te behandelen traditie, er deed zich ook voortgang van kennis voor. Zeker op het terrein van de exacte wetenschappen (en de toepassingen daarvan op de Groninger landbouw) was inmiddels meer bekend dan de bijbelschrijvers ooit hadden geweten. Op de zerken wordt dit zichtbaar: in verwijzingen naar Gods almacht, die in feite samenvalt met de in de schepping belichaamde natuurwetten. Uiteraard dachten de orthodoxen daar anders over (Afscheiding onder leiding van Hendrik de Cock), maar ook hun funeraire teksten weerspiegelden de nieuwe tijd. Het rechtzinnige standpunt was niet langer vanzelfsprekend, het moest wervend worden gebracht naar een publiek dat inmiddels grotendeels liberaal was geworden. Juist in het geval van de veelal uit de middenklasse afkomstige orthodoxe afgescheidenen op het Groninger Hoogeland valt op hoe groot de impact van de onderwijswet van 1806 is geweest. Zonder de door die wet bevorderde verbetering van het schoolonderwijs zouden deze 'kleine luyden' aanzienlijk meer moeite gehad hebben hun gevoelens in een verzorgde

³⁰ Afgemat door / hooge jaren / uitgeteerd door / ziekte en pijn. / Moest zij in den / grafkuil dalen / en een prooi der / wormen zijn.

³¹ Hier, hier rust ik / zonder zorgen / in dit sombre / Doodental, / totdat op den jongsten morgen / 't lichaam weer / verrijzen zal.

geschreven taal uit te drukken. Op de zerken verantwoordden burgers hun steeds verder uiteenlopende standpunten tegenover elkaar. De begraafplaats van Leermens was een publieke ruimte, waar werd gediscussieerd over de grenzen van het graf heen. In die zin weerspiegelt het funeraire materiaal van dit wierdedorp de beginfase van Nederland als moderne democratie.

Het Groninger grafgedicht

Een karakterisering van het genre

Jaap Matthijs Jansen

Inleiding

Ds. Marten Mulder signaleerde terecht dat er buiten de provincie Groningen beduidend minder van te vinden is: grafpoëzie.¹ In Drenthe en Friesland vinden we wel grafgedichten, maar deze bevinden zich vooral in de veenkoloniën of althans agrarisch gebied,² hetgeen mogelijk impliceert dat de in de Ommelanden welig tierende grafpoëzie vooral door dagloners of veenkolonisten werd verspreid. Het heeft iets bevreemdends, dat juist de o zo nuchtere Groningers zoveel poëzie hebben vereeuwigd, poëzie waarin, in Mulders woorden, “die nuchterheid even terzijde [lijkt] geschoven”.³ Op begraafplaatsen en kerkhoven, vaak van heel kleine of zelfs verdwenen dorpjes, is een schat aan poëtische ontboezemingen te vinden, variërend van algemene wijsheden (“De mensch door/ werken denken,/ leeren opgeleid,/ wordt eenmaal/ weer tot stof/ geveidt!”)⁴ tot uitgebreide overlijdensgeschiedenissen (zoals het boeiende relaas van Klaas Jans, begraven in 1787 te Vierhuizen).⁵ De ons bekende grafpoëzie bestrijkt bovendien heel wat eeuwen. Door verwerking is de levensverwachting van veel grafinscripties minder hoog dan men zou denken, maar dankzij transcripties is gelukkig het een en ander bewaard gebleven. Voor onderzoek naar regionale overlijdens- en herdenkingscultuur biedt het grafgedichtencorpus veel mogelijkheden.

De twee voornaamste inventarisaties van grafpoëzie dateren van enige tijd terug: *Grafschriften in Stad en Lande* (1910) van jonkheer Johan Adriaan Feith en de zijnen,⁶ en het imposante *Groninger gedenkwaardigheden* (1977) van Adolf Pathuis.⁷ Hoewel de aandacht voor grafpoëzie in de tussentijd geenszins verslapt lijkt, manifesteert zij zich thans meer in populariserende werken en in specifieke casestudies. Vermeldenswaardig zijn de rijk geïllustreerde boeken van Marten Mulder, *Grafpoëzie van het Groningerland* (2005), *Grafpoëzie van het Drentse land* (2006) en *Grafpoëzie van het Friese land* (2008), alsook enige deeltjes van de reeks ‘Groninger Kerkhoven’ van de Stichting Oude Groninger Kerken. Maar voor al

¹ Marten Mulder, *Grafpoëzie van het Groningerland*, Bedum 2005, p. 6.

² Marten Mulder, *Grafpoëzie van het Drentse land*, Bedum 2006, p. 6; idem, *Grafpoëzie van het Friese land*, Bedum 2008, p. 7.

³ Mulder, *Groningerland*, p. 7.

⁴ Mulder, *Groningerland*, p. 47.

⁵ Mulder, *Groningerland*, pp. 94–95.

⁶ J.A. Feith (ed.), *Grafschriften in Stad en Lande*, Groningen 1910.

⁷ A. Pathuis, *Groninger gedenkwaardigheden*. Teksten, wapens en huismerken van 1298–1814, Assen 1977.

deze werkjes geldt dat zij zich richten op uitzonderlijke gevallen, niet op de ‘grijze massa’ van grafteksten. Dit ligt in lijn met Wim Cappers’ constatering dat hedendaagse publicaties over funeraire cultuur vaak “beperkt” zijn in hun reikwijdte en kwaliteit.⁸ Wetenschappelijke aandacht voor de noordelijke grafpoëzie lijkt zich te beperken tot het tijdschrift *Groninger Kerken*, waarbij de recent verschenen bijdragen van Jeroen de Jong (2006)⁹ en Justin Kroesen (2014)¹⁰ niet onvermeld mogen blijven. Een systematische inventarisatie, als het ware een eenentwintigste-eeuwse *Groninger gedenkwaardigheden*, laat evenwel nog op zich wachten. Van macrostudies is in de verste verte geen spoor te bekennen.

Om grootschalig, gestructureerd onderzoek te faciliteren, moet er het nodige voorwerk worden verricht. Een toegankelijke en bovenal systematische inventarisering van alle grafinscripties (in de provincie Groningen, of, ambitieuzer, in Noord-Nederland en Noordwest-Duitsland), eventueel aangevuld met Pathuis’ gegevens, zou de onderzoeksmogelijkheden aanzienlijk vergroten, maar enig basisonderzoek lijkt eveneens onontbeerlijk. Want wat is eigenlijk een grafgedicht? Wie schreven al die grafgedichten, waar, wanneer en waarom? En wat was (en is) de functie van het grafgedicht?

Om hiermee een bescheiden begin te maken, acht ik het raadzaam om in deze bijdrage een blik te werpen op het *genre* van het grafgedicht. In David Duff’s *Modern Genre Theory* (2000) wordt ‘genre’ omschreven als: “[a] recurring type or category of text, as defined by structural, thematic and/or functional criteria”.¹¹ In tegenstelling tot genres als het sonnet en de thriller, waarin respectievelijk de vorm en de inhoud doorslaggevende criteria zijn, lijkt er in het geval van het grafgedicht geen doorslaggevend genrecriterium te bestaan. De vorm is te allen tijde maar weinig verschillend van overige (gelegenheids)poëzie, dezelfde inhoud kan men terugvinden in andere funeraire teksten (denk bijvoorbeeld aan de grafrede of het rouwgedicht), en de functie is vergelijkbaar met die van ‘niet-poëtische’ grafinscripties. Slechts een combinatie van deze criteria schept een kader dat wezenlijk verschilt van gerelateerde genres.

Voor het bepalen van vorm- en inhoudsregels van dit genre zijn we aangewezen op de gedichten zelf, daar mij vooralsnog geen ‘grafpoëtica’ uit het achttiende- of negentiende-eeuwse Nederland bekend is. Het is overigens goed mogelijk dat zulk een leidraad voor het schrijven van een grafgedicht nooit bestaan heeft en dat de onderlinge vormgelijkenissen van grafpoëzie zijn voortgekomen uit een

⁸ Wim Cappers, *Aan deze zijde van de dood. Funeraire componenten van seculariserende cultuurlandschappen in Nederland 1576-2010*, 2 dln., Amsterdam 2012, p. 14.

⁹ Jeroen de Jong, Dood, geloof en samenleving. Teksten op negentiende-eeuwse zerken in Leermens, in: *Groninger Kerken* 23, nr. 1, 2006, pp. 2-8.

¹⁰ Justin E.A. Kroesen, De doodslaap op Groninger graftekens, in: *Groninger Kerken* 31, nr. 1, 2014, pp. 1-7.

¹¹ David Duff (Red.), *Modern Genre Theory*, Harlow / New York 2000, p. xiii.

kopieertraditie en uit impliciete, geleidelijk veranderende regels (vergelijk de notie van *synthetic genericity*).¹²

Teneinde een indruk te krijgen van de hoeveelheid en de verspreiding van grafpoëzie heb ik een eigen, verre van definitieve inventarisatie gedaan (enkel met betrekking tot de provincie Groningen).¹³ Hierbij kwam ik op een indrukwekkend aantal van 1007 gedichten uit, waarbij overigens direct moet worden opgemerkt dat het verre van volledig is. Wel geeft het een redelijke impressie van de verspreiding van grafpoëzie door de provincie. In het Gorecht en het Westerkwartier is betrekkelijk weinig poëzie te vinden; meer gedichten treft men aan in het oosten van de provincie, maar de plaatsen met echt grote aantallen grafpoëzie bevinden zich benoorden de stad Groningen. Hierbij lijkt er sprake van een omgekeerd centrum-periferie-model: kleine provinciale dorpjes hebben doorgaans veel meer grafgedichten dan plaatsen als Groningen, Winschoten of Appingedam. De vijf dorpen met de meeste grafgedichten zouden volgens deze inventarisatie Woltersum, Westerwijtwerd, Wittewierum, Leermens en Holwierde zijn. Op grond van hun hoge ‘grafpoëtische’ gehalte zijn Woltersum en Westerwijtwerd voor dit artikel als casus genomen.

Er zijn mij in totaal 48 ‘Woltersumse’ grafgedichten bekend, waarvan één gedicht, te weten van Ella Catharina van Bolhuis († 1769), niet langer fysiek aanwezig is; dit gedicht is evenwel raadpleegbaar in Pathuis’ *Groninger gedenkwaardigheden*¹⁴ (alsook verderop in dit artikel). In het geval van Westerwijtwerd betreft het 49 gedichten, waarvan er maar liefst twaalf door Feith c.s.¹⁵ en/of door Pathuis¹⁶ in transcriptie zijn gepubliceerd (sommige van deze getranscribeerde gedichten zijn thans niet meer fysiek aanwezig). De meeste ons overgeleverde grafgedichten stammen uit de negentiende eeuw of het eerste kwart der twintigste eeuw. Zowel van Woltersum als van Westerwijtwerd zijn de meeste gedichten in transcriptie (en veelal vergezeld van fotomateriaal) te raadplegen in de digitale databank van de Stichting Oude Groninger Kerken, de tegenwoordige eigenaar van de betreffende kerken.

In deze bijdrage bespreek ik aan de hand van de grafpoëzie te Woltersum en Westerwijtwerd een drietal facetten van het genre: vorm, inhoud en regionaal-letterkundige context. Ik ben me ten eerste bewust van de beperkte reikwijdte van een dergelijk onderzoek – op grond van slechts twee kerkhoven zijn

¹² Duff, *Modern Genre Theory*, p. xii.

¹³ Hiertoe heb ik gebruik gemaakt van: Mulder, *Groningerland*; Marlies van Kruining en Marjan Brouwer, *Wensch hem, leezer, zachte rust. Begraven in en om de Der Aa-kerk in Groningen door de eeuwen heen*, Groningen 2006; Reint Wobbes, *Hier rust o wandelaar. Opmerkelijke grafchriften in Groningerland*, Groningen 2004; Stichting Oude Groninger Kerken, Registers via <http://www.groningerkerken.nl/index.php?a=2> (19 september 2014); alsmede van een grote collectie digitale fotobestanden van Marten Mulder, en van enkele vondsten van Dr. Tineke Looijenga..

¹⁴ Pathuis, p. 782.

¹⁵ Feith, pp. 415-418.

¹⁶ Pathuis, pp. 745, 747-749.

generaliserende opmerkingen zelden trefzeker – maar wel hoop ik hiermee althans een aanzet tot karakterisering van het genre te kunnen geven.

Vorm van het grafgedicht

Grafpoëzie komt zowel op staande als op liggende stenen voor, en in het geval van de staande stenen zowel aan de voor- als aan de achterzijde van de steen. Liggende grafstenen lijken bepaald meer last te hebben van verwerking (breuk, slijtage, overwoekering) dan staande zerken. Gelukkig zijn de letters van het grafopschrift vaker verhogingen van dan inkervingen in de grafsteen, hetgeen de leesbaarheid doorgaans ten goede komt. In een groot aantal gevallen zijn de letters bovendien zwart gekleurd. Om het grafgedicht af te bakenen van de overige graftekst wordt gebruik gemaakt van omrande tekstvakken en/of van een andere schriftvorm (bijvoorbeeld een cursieve letter).

Het is niet eenvoudig uitspraken te doen over de lengte van grafgedichten. Waar ‘gewone’ poëzie doorgaans in versregels geteld kan worden, ligt dit bij grafpoëzie anders. Neem nu het volgende gedicht, te lezen op de grafzerk van Harmke Entjes († 1924) te Woltersum:

Hier ligt het
stoffelijk deel.
In 't leven leed
zij veel. Vertrouw-
de op haar God
En hoopte een
beter lot!

Gelet op metrum en rijm zou de volgende opstelling meer voor de hand liggend zijn:

Hier ligt het/ stoffelijk deel.
In 't leven leed/ zij veel.
Vertrouw-/de op haar God
En hoopte een/ beter lot!

De beperkte omvang van de steen maakt dus dat versregels soms voortijdig moeten worden afgebroken. Maar hoewel in dit voorbeeld een (re)constructie van de versregels weinig moeite oplevert, ligt het anders bij gedichten die bijvoorbeeld een ABCB-rijmschema hanteren: betreft het dan een gebroken rijm van vier versregels (A/B/C/B), of een gepaard rijm van twee langere versregels (AB/CB)?

Zouden we desalniettemin gebruikmaken van (gereconstrueerde) versregels om de lengte van de gedichten in Woltersum en Westerwijtwerd te bekijken, dan blijkt dat het aantal versregels door de jaren heen geleidelijk afneemt: waren er in de tweede helft der negentiende eeuw nog heel wat gedichten van zes of acht

versregels, de twintigste-eeuwse gedichten beslaan bijna uitsluitend vier (of zelfs minder) versregels. Dit gestaag korter worden van de grafpoëzie wordt bevestigd door een ander, meer betrouwbaar telmiddel: de lettergrepentelling. Hieruit blijkt dat het gemiddelde aantal lettergrepen per grafgedicht in de periode 1850-1930, dus in minder dan een eeuw tijd, halveert: van gemiddeld 55 lettergrepen naar slechts 25 lettergrepen.

De ontwikkeling in lengte van de grafgedichten verschilt nauwelijks tussen Woltersum en Westerwijtwerd. Hetzelfde geldt voor het metrum, dat evident aanwezig is in negentig van de 97 gedichten. In feite is er op dit vlak slechts één noemenswaardig verschil tussen de dorpen: waar er te Westerwijtwerd vijf gedichten zijn geschreven in een zesvoetige jambe (of alexandrijn), blijkt deze metrumvorm geheel te ontbreken in Woltersum. Wat betreft de aantallen van de overige metrumvormen geldt dat Woltersum en Westerwijtwerd elkaar sterk gelijken.

Hét grafgedicht wordt geschreven in een jambe: van alle gedichten (dus van beide plaatsen) is maar liefst 85 procent jambisch. Van deze jambische gedichten is bijna de helft viervoetig. Een vanuit metrisch oogpunt doorsneegedicht vinden we op het graf van de zeer jong gestorven kinderen Alberdina Wilkelina en Harm van der Meer (beiden overleden in 1898) te Woltersum:

Twee lievelingen/ gingen henen,
 'tVerlies doet droev-/ige ouders weenen.
 Zoo vroeg was 't,/ dat de dood hier kwam
 Maar God die gaf/ was 't ook die nam.

Slechts zes procent van alle grafgedichten in Woltersum en Westerwijtwerd is trocheïsch, twee procent amfibrachisch en er is een restcategorie (zonder metrum of met een sterk afwisselend metrum) van zeven procent.

Als we kijken naar het rijmschema, blijkt dat dit minder gemakkelijk tot een 'regel' kan worden gesmeed dan het metrum. De enige ongeschreven wet lijkt een rijmverplichting te zijn: ik heb in elke plaats slechts één gedicht kunnen vinden zonder rijm. Noch in Woltersum, noch in Westerwijtwerd heeft een specifiek rijmschema een absolute meerderheid wat het aantal gedichten betreft, en bovendien lijken de dorpen sterk te verschillen wat betreft voorkeuren. Te Woltersum is het gepaard rijm met zeventien gedichten het 'populairst', terwijl er in Westerwijtwerd slechts zeven gedichten in een gepaard rijm geschreven zijn. De Westerwijtwerdse 'nummer 1', het gekruist rijm (met zestien gedichten), behaalt te Woltersum de tweede plaats (twaalf gedichten). Minder gebruikt zijn het gebroken rijm (zeven respectievelijk tien gedichten) en het omarmend rijm (in totaal drie gedichten).

Elk dorp heeft bovendien ongeveer twaalf gedichten waarin rijmschema's worden gecombineerd (bijv. ABABCC). Een gedicht met een wel zeer bijzonder

samengesteld rijmschema is te lezen op het graf van Geessien Jans Pesman († 1855) te Woltersum. De dichter heeft welhaast alles uit de rijmkast gehaald: gepaard binnenrijm, gepaard eindrijm, en een gebroken eindrijm dat in de laatste regel ook nog eens een omarmend blijkt:

De banden/ der handen,
 Hier breken zij af.
 Der harten,/ zij tarten
 De magt van het graf.
 Veel mogen wij/ derven
 Niet “de meeste” zal/ sterven;
 Maar tot leven is/ der liefde
 Wat die zonde is/ tot straf.

Naast lengte, metrum en rijm mag ook de vertelsituatie hier niet onbesproken blijven: wie ‘spreekt’ tegen wie? Wat betreft de aangesprokene vertegenwoordigen de drie hierboven getranscribeerde gedichten de overgrote meerderheid van de grafpoëzie. Doorgaans wordt degene tot wie de tekst is gericht niet expliciet genoemd. Wanneer dit wel gebeurt, is het in de meeste gevallen de voorbijganger (“o wandelaar”, “o mensch”). Ook in de gedichten waarin de aangesprokene niet wordt vermeld, kan men er meestentijds van uitgaan dat de passant (of nabestaande) aangesproken wordt; frases als “hier rust”, “deze lijksteen” en “dit somb’re graf” wijzen immers sterk in de richting van een aangesproken toeschouwer. Degene die het woord richt tot deze toeschouwer is niet zelden de begravenen zelf, die – in de eerste persoon enkelvoud – een troostrijke boodschap brengt of over zijn/haar overlijden vertelt. In een achttal gevallen is het echter juist de overledene die wordt toegesproken. Hierbij valt op dat er zo goed als altijd melding wordt gemaakt van de (familie)relatie van de spreker tot de overledene: “mijn lieve vrouw en kinderen moeder”, “lieve Moeder”, “geliefde Man en Vader”, enzovoort.

Origineel is het gedicht ter nagedachtenis aan Albert Pieters Zuidhof († 1826) te Westerwiltwerd, waarin niet de voorbijganger of de overledene, maar de grafzerk zelf wordt aangesproken:

O Steen! Uw zwijgend Woord het wijst den naheef aan
 Wiens stof na vreedzaam rust hier eens op zal staan.
 Een waardig Echtgenoot, een Vader, Vriend en Broeder,
 Een Raadslid dezer plaats, den kerk een trouwe hoeder;
 In hem zag men vereend wat weinig wordt gevonden
 Zijn dood sloeg vrouw en ’t kroost en velen diepe wonden
 Zijn sterven in den Heer; zijn heerlijkheid bij God
 Vertrouwt ons treurig hart: wij zwijgen in zijn lot.

Zouden we nu, op basis van deze vier formele eigenschappen (lengte, metrum, rijm en vertelsituatie), het meest representatieve grafgedicht willen kiezen, dan hebben we dus een gedicht nodig dat aan de volgende eisen voldoet: (1) het heeft hooguit acht, maar idealiter vier versregels; (2) het is geschreven in een jambe, liefst viervoetig; (3) het maakt gebruik van rijm, bij voorkeur gepaard of gekruist; en (4) noch de spreker, noch de aangesprokene wordt expliciet genoemd.

In zijn *Modern Genre Theory* gebruikt David Duff de term *genericity* voor “[t]he condition of belonging to a genre, or the elements of a given text that are modelled by genre”¹⁷. Als we de bovengenoemde, meest voorkomende eigenschappen beschouwen als genrekenmerken, dan zou een gedicht met al deze kenmerken dus een hoge *genericity* hebben (althans, wat betreft de vorm). Het grafgedicht voor Roelina R. Haverkamp († 1881) te Westerwijtwerd komt hier dan ook zeker voor in aanmerking:

Vereenigd, och nog maar drie jaar,
En 't scheidensuur het sloeg alweer
De Heer des levens wenkte haar;
En 't stof daald' in de groeve neer.

Inhoud van het grafgedicht

Hét Nederlandstalige standaardwerk ten aanzien van doods- en rouwpoëzie is nog altijd Sonja Witsteins *Funeraire poëzie in de Nederlandse Renaissance* (1969). Hierin worden (onder andere) de verschillende onderdelen besproken waaruit een funerair gedicht volgens humanistische theoretici als Julius Caesar Scaliger en Tommaso Corraea moest bestaan. De “funeraire poëzie” wordt hier zeer breed getrokken, en de richtlijnen gaan doorgaans uit van langere gedichten dan in het geval van grafopschriften mogelijk is. De voornaamste componenten van een funerair gedicht waren achtereenvolgens het prooemium (inleiding), de laus (lofprijzing), de *iacturae demonstratio* (het “aanwijzen van de betekenis van het verdriet”), de *luctus* (rouwklacht) en ten slotte de *consolatio* (uiting van troost).¹⁸

We hebben hier in feite te maken met een prescriptieve genrebeschrijving, doch het is maar de vraag in hoeverre we deze renaissancistische poëtica kunnen hanteren in het onderzoek naar (hoofdzakelijk negentiende-eeuwse) grafpoëzie. In een grafopschrift is immers meestal te weinig ruimte om alle opgesomde onderdelen te incorporeren. Desalniettemin biedt deze poëtica handige concepten om veel voorkomende thema's te duiden. Het *prooemium* blijft vaak beperkt tot een kort “Hier rust”, en de *iacturae demonstratio* lijkt te zijn samengevloeid met de *luctus*, maar veelal wordt wel ruimte vrijgemaakt voor de *laus*, *luctus* en/of *consolatio*. Een

¹⁷ Duff, p. xii.

¹⁸ S.F. Witstein, *Funeraire poëzie in de Nederlandse Renaissance. Enkele funeraire gedichten van Heinsius, Hooft, Huygens en Vondel, gezien tegen de achtergrond van de theorie betreffende het genre*, Assen 1969, pp. 103-112.

gedicht waarin we deze drie elementen tezamen goed terugzien, is dat op het graf van Albert Pieters Zuidhof, hierboven geciteerd.

De *laus*, de lofprijzing, is van oudsher aan strikte regels gebonden, al betreft de overledene (en dus de geprezene) doorgaans een belangrijk en/of bekend individu.¹⁹ Dit gaat niet op voor de te Woltersum en Westerwijtwerd begraven personen. Toch vinden we ook hier geregeld loftuitingen, waarbij het vooral deugden als ijver, bescheidenheid en vroomheid zijn die geprezen worden. In het oudste mij bekende grafgedicht te Woltersum, dat op het graf van de jonge predikantsvrouw Ella Catharina van Bolhuis († 1769) stond gegraveerd, staat de *laus* centraal:

vraagt gy, o wandelaar,
 wiens lyk ligt hier begraven?
 't is van een waarde vrouw
 bemind van alle braven
 ruim twee en twintig jaren oud
 geen jaar nog aan haar man getrouwd
 toen zy voor de eerste keer
 een lieve zuigeling baarde
 veld haar de dood. hier rust
 haar lichaam in de aarde.²⁰

Interessant is dat de loftuiting dikwijls een sterk opbouwende functie heeft: het verscherpt het contrast tussen leven en dood en leidt zodoende logischerwijze tot het rouwbeklag. De *laus* blijkt zelfs in staat een *luctus* overbodig te maken, zoals ook in dit gedicht: de tragiek van het overlijden van Ella Catharina, “een waarde vrouw” en “bemind van alle braven”, nota bene toen zij haar eerste (en dus enige) kind baarde, hoeft niet meer te worden uitgeschreven.

De *luctus*, het beschrijven van en/of uiting geven aan gevoelens van rouw en verdriet, is vermoedelijk het meest aangrijpende onderdeel van een grafgedicht. Ze lijkt meer voor te komen in de negentiende-eeuwse grafpoëzie dan in de gedichten die in het eerste kwart der twintigste eeuw geschreven werden. De openhartigheid ten aanzien van het eigen verdriet treffen we ook aan in vroeg-negentiende-eeuwse rouwadvertenties; mogelijk dienden deze advertenties als plaatsvervanger van de persoonlijke rouwkaarten, waarvoor de ontvanger portokosten moest betalen.²¹ Het is onwaarschijnlijk dat deze ‘communicatieve’ functie ook de verklaring vormt voor het emotionele karakter van de voor langere tijd (zo niet eeuwigheid) bestemde grafpoëzie – voor de herkomst van deze ‘persoonlijke noot’ moeten we wellicht eerder zoeken in de richting van de

¹⁹ Witstein, pp. 106-107.

²⁰ Pathuis, p. 782.

²¹ Marita Mathijssen, *De gemaskerde eeuw*, Amsterdam 2007, p. 121.

preromantische Nederlandstalige navolgingen van Edward Youngs *Night Thoughts on Life, Death and Immortality* (1742-1745).²²

Het onderdeel van de oude poëtica dat het vaakst in de (hervormde) Groninger grafpoëzie terugkeert, is zonder enige twijfel de consolatio, de troostuiting. Het is dan bijna altijd de gedachte aan een samenzijn met God dat tot troost moet dienen, al wordt een enkele keer ook verwezen naar een verlossing van de lasten des levens (hetgeen overigens samenhangt met de ‘hemelse troost’) of, zoals besproken door Justin Kroesen, naar het beeld van een slapende ziel of een slapend lichaam (de zogenoemde “doodsslaap”).²³ Op de Ommelander kerkhoven is de troost die uitgaat van de hemelgedachte overheersend. In een bredere Nederlandse context spreekt Marita Mathijsen van een negentiende-eeuws optimisme, dat maakte dat er telkens weer werd verwezen naar een gelukkig hiernamaals.²⁴

Dat de troostende waarde van grafgedichten per persoon en per context evenwel kan verschillen, zal wel niemand betwisten. In een enkel geval kan een ongetwijfeld als troostuiting bedoeld gedicht tegenwoordig zelfs hard klinken, zoals dit korte gedicht ter nagedachtenis aan Pieter Zigterman († 1922) te Westerwijtwerd:

Zalig is der/ Kinder lot,
Vroeg/ gestorven,/ Vroeg bij God.

Als ze al op de hoogte waren van een funeraire poëtica uit de zestiende eeuw, dan trokken de in schimmen gehulde auteurs van grafpoëzie zich daar lang niet altijd iets van aan. Zowel te Woltersum als te Westerwijtwerd bevinden zich in groten getale grafgedichten die geen uitdrukkelijke laus, luctus of consolatio bevatten. Deze gedichten zijn te allen tijde verhalend en/of voorzien van een boodschap of wijze les. Beide ‘categorieën’ (die elkaar voortdurend overlappen) zullen we hier nog kort de revue laten passeren.

Enkele boeiende, soms zelfs vermakelijke overlijdensgeschiedenissen zijn in transcriptie te lezen in Mulders *Grafpoëzie van het Groningerland*, waarbij de lezer vooral gewezen zij op het graf van Klaas Jans († 1787) te Veenhuizen en op dat van Jacob Alders († 1805) te Uithuizermeeden.²⁵ De gedichten in Woltersum en Westerwijtwerd zijn niet zo uitgebreid als de door Mulder gevonden kunstwerkjes, maar met name de gedichten uit het begin en midden der negentiende eeuw bieden toch mooi geschreven visies op het leven en/of overlijden van de begravenen. Overigens, wanneer een grafopschrift inderdaad een narratieve kant heeft, dan staat dat verhaal nog steeds in dienst van een rouwklacht, lofprijzing en/of

²² Zie hiervoor: Petrus Jacobus Maria Buijnsters, *Tussen twee werelden. Rhijnvis Feith als dichter van Het graf*, Assen 1963, pp. 55, 71-92.

²³ Kroesen, p. 3.

²⁴ Mathijsen, p. 122.

²⁵ Mulder, p. 95 en 88.

troostgedachte. Dit zien we goed terug in het mooie, in alexandrijnen geschreven gedicht op het graf van Pieter Zijlsma (†1815) te Westerwijtwerd:

God heeft geen vloek bedreigd op zorgen voor dit leven,
 En teeder hartgevoel is nimmermeer gewraakt.
 Voor 't heil van gade en kind volstandiglijk te streven,
 Door dees bekommring wordt 't levens zoet gesmaakt.
 Dit was ons Zielsma's lust in 't eerlijk akkerploegen,
 Dit was voor gade en kroost zijn teeder aards genoegen.
 God riep hem: zeg vaarwel, zelfs aan uw tweede gade!
 Uw werk is afgedaan, gij hebt uw loop vollendt.
 Hij volgt deez wenk en bied zijn ziel aan Gods genade,
 In hoop van daar te zijn, waar men geen kommer kent.²⁶

Zeker in de (veel kortere) twintigste-eeuwse gedichten is dit verhalende aspect ver te zoeken. Onpersoonlijke gedichten, niet toegespitst op de overledene en vaak in de vorm van een aforisme, voeren dan de boventoon. De boodschap die deze gedichten uitdragen, is hetzij gericht op het thema van de vergankelijkheid of nietigheid van het leven, hetzij (hoewel hieraan gerelateerd) op de invulling van het leven. Het – van deze dorpen – alleroudste nog aanwezige grafgedicht, te lezen op de grafsteen van Thomas Sickes († 1623) in de kerk van Westerwijtwerd, stelt het eerste thema centraal:

O Mensche, die dit/ Siest ende lest
 Merck op, wat du/ Bist, ben ick west
 Nu leg ick hir/ In der eerden
 Und wat ick bin/ Dat sal tu weerden.²⁷

Het 'wat ik nu ben'-motief is van alle tijden, en geenszins gebonden aan Groningen. Zo lezen we op het grafmonument van de Engelse graaf John de Warenne († 1304): "En vie come vous estis jadis fu,/ Et vous tiel serietz come je su" (in de vertaling van Sanne Frequin: "Bij leven was ik gelijk aan u,/ En u zult worden zoals ik ben").²⁸

Het tweede thema, dat van de deugdzame invulling van het leven, is minstens zo wijdverbreid. De dichtregels op het graf van Geesjen Reinders († 1760) te Westerwijtwerd, "O Mensch bedenkt het als gij zijt gezont/ En bouwt het fundament op eenen vasten gront", komen we meermaals tegen in de provincie Groningen, en bovendien gedurende een lange tijd: naast deze Westerwijtwerdse

²⁶ Feith, p. 417.

²⁷ Pathuis, p. 745.

²⁸ Sanne Frequin, Pleurant of priant. Een iconografisch motief in de middeleeuwse sepulcrale kunst, in: P. Bitter (ed.), *Graven spreken. Perspectieven op grafcultuur in de middeleeuwse en vroegmoderne Nederlanden*, Hilversum 2013, pp. 123-136, hier p. 134.

versie van 1760 vinden we o.a. ook gelijkkluidende regels in Woltersumse grafgedichten uit 1896 en 1920.

Jeroen de Jong en de zijnen spreken in het kader van de vroeg-negentiende-eeuwse Groninger mentaliteit van het supernaturalisme, meer specifiek van de “Groninger Richting”, waarbij enerzijds “de troost van de godsdienst” werd benadrukt en er anderzijds aandacht was voor “de stimulansen die daarvan uitgingen voor het leiden van een goed leven”.²⁹ En zo is de cirkel weer rond: troost stimuleert een deugdzaam leven, een deugdzaam leven wordt geprezen, het verlies ervan wordt betreurd, maar men vindt troost in, jawel, een deugdzaam leven. En hoe kan dit beter tot uiting worden gebracht dan middels een grafgedicht?

De grafdichter

Wie een bezoek brengt aan de kerkhoven van Woltersum en Westerwijtwerd en de moeite noemt om elk grafgedicht te lezen, zal meermaals het gevoel krijgen een bepaald gedicht al eerder te hebben gezien. Dit is niet verwonderlijk; veel gedichten maken gebruik van steeds terugkerende motieven en formuleringen. Zo lezen we meerdere keren dat het stof of iemands lichaam “in de groeve neer [daalde]” en dat de overledene nu “rust in ’s aardrijks schoot”. Ook worden soms complete passages of zelfs gedichten gekopieerd, zoals we reeds hebben gezien met het “fondament op eenen vasten gront”-gedicht. Een klein aantal gedichten schijnt zeer geliefd te zijn geweest – deze duiken overal in de provincie Groningen (en soms ook in Drenthe) op. Een vrij extreem voorbeeld hiervan betreft het “harde slagen”-gedicht dat we (onder andere) driemaal te Westerwijtwerd en eveneens driemaal te Woltersum tegenkomen, telkens met kleine variaties. Dit gedicht heeft een zeer hoge *genericity*: het heeft vier versregels, een viervoetige jambe en gekruist rijm, het maakt geen melding van de spreker of de aangesprokene, maar het bevat wel een algemene wijsheid die troost moet bieden. Op het graf van Janna Heines van Maar († 1870) te Westerwijtwerd ziet het gedicht er zo uit:

’t Is waar het zijn wel harde slagen,
Te missen zulk een dierbaar pand,
Maar ach het was Gods welbehagen,
Hij had haar leven in zijn hand.

Het graf van Anje Janssen, die achttien jaar later is begraven in hetzelfde dorp, bevat een licht aangepaste versie:

maar ach het is een zware slag
te missen zulk een dierbaar pand
het is gods wil en welbehagen

²⁹ De Jong, p. 5.

hij heeft het maaxsel in zijn hand

Op nóg weer een ander graf te Westerwijtwerd, namelijk dat van Frouwke Paap († 1911), zoekt de anonieme dichter een middenweg tussen de twee voorafgegane versies: de eerste versregel luidt: “’t Is waar het zijn/ wel harde slagen”, maar de overige regels komen overeen met Anje Janssens gedicht.

De drie Woltersumse versies van het gedicht vertonen variaties van gelijke aard. Zo wordt de uitroep “’t Is waar” of “maar ach” in twee gevallen vervangen door “Gewis” en wordt in dezelfde gedichten “het leven” in plaats van “het maaxsel” geschreven. In het geval van Siebrig Tonnis Smit († 1896) wordt het gedicht bovendien voorafgegaan door het eerdergenoemde “fondament”-gedicht, hetgeen resulteert in een composiet van populaire formuleringen:

O, mensch/ gedenk uw eind,
terwijl ge zijt ge-/z[o]nd,
en bouwt uw fon-/dament
op eenen vas-/ten grond,
’t is waar/ het zijn wel harde slagen
te missen zulk/ een dierbaar pand.
Maar ’t is in des Heeren/ welbehagen,
Hij/ heeft het maak-/sel in zijn hand.

Woltersum en Westerwijtwerd zijn niet de enige plaatsen waar we het “harde slagen”-gedicht terugvinden. Integendeel, mijn gebrekkige inventarisatie leverde twintig vindplaatsen op, van Pieterburen tot Slochteren. De vroegst bekende versies stammen uit de jaren tachtig van de achttiende eeuw en bevonden zich in het noordwesten van de provincie. De oudste twee, die op het graf van Antie Rentens Vos († 1784) te Den Andel³⁰ en op het graf van Gerrit Arents († 1784) te Pieterburen,³¹ spreken niet van een “dierbaar pand”, maar van een “liefdepant” of zelfs “liefste pand”, een woordkeuze die ik verder alleen nog kon terugvinden op vroeg-negentiende-eeuwse versies te Zuurdijk en Wierhuizen. Het oudste gedicht dat over een “dierbaar pand” spreekt, vinden we te Garnwerd, op het graf van Angenietje Klaassen († 1785),³² eerste vrouw van de bekende Groninger veehandelaar en amateur-immunoloog Geert Reinders (1737-1815).

Een verklaring voor het vaker voorkomen van grafgedichten is er vooralsnog niet. De hypothese dat nabestaanden eenvoudigweg een mooi en toepasselijk grafgedicht uit de omgeving overnamen, is voor de hand liggend, maar het blijft ook mogelijk dat er een soort ‘staalkaart’ van grafpoëzie bestond, een boekje met verschillende grafgedichten waaruit de nabestaanden dan konden kiezen (zulk een

³⁰ Niet meer fysiek aanwezig; zie Pathuis, p. 158.

³¹ Evenmin fysiek aanwezig; zie Pathuis, pp. 158, 583.

³² Pathuis, p. 268.

bundel heb ik echter nog niet kunnen vinden). Een argument voor de eerste hypothese vinden we in de verspreiding van het “harde slagen”-gedicht: deze verspreidt zich vanuit het Hogeland zeer geleidelijk in zuidoostelijke richting; voor zover bekend heeft het gedicht pas in 1886 Slochteren bereikt. Bovendien zou deze kopieerhypothese ook verklaren waarom er in sommige kleine plaatsjes, zoals Woltersum en Westerwĳtwerd, wel exemplaren van dit gedicht te vinden zijn (soms, zoals in Woltersum en Westerwĳtwerd, zelfs meerdere), en in andere, grotere plaatsen helemaal geen. Mogelijk was de leesvaardigheid van de meeste dorpsbewoners voldoende om grafpoëzie te kunnen lezen (en te kunnen waarderen), maar was de schrijfvaardigheid dermate laag dat men niet zelf een grafgedicht kon schrijven.

Dat brengt ons op een ander punt: het auteurschap van de gedichten. In zo goed als alle gevallen wordt op de grafzerken geen auteur vermeld, een eenzame enkeling uitgezonderd, zoals het gedicht ter nagedachtenis aan Jantje Arends Kooi († 1851) te Westerwĳtwerd, dat is ondertekend met “J. van DIJK”. Er bestaat natuurlijk de mogelijkheid dat de nabestaanden de gedichten ‘gewoon’ zelf schreven (als ze dat konden). De grootste groep van geletterden in de Ommelanden waren waarschijnlijk de boeren (i.e., zij die in het bezit waren van landbouwgrond). In het *Leesboek voor landscholen* (1800) van de Fries-Drentse predikant Gerhard Benthem Reddingius, een door de Maatschappij tot Nut van ’t Algemeen uitgegeven didactisch boekje, wordt onder de verplichtingen van de boeren ook een ontwikkeling van de lees- en schrijfvaardigheid geschaard:

Iemand, die in den Boerenstand opgebracht wordt, moet vooral in de eerste plaats leeren goed te leezen, te schrijven en te rekenen. Het is verkeerd als de Landman denkt, dat het genoeg voor hem is, wanneer hij van deeze dingen maar een weinigen weet; neen! hij kan ’er niet te veel van leeren.³³

Bekend is dat dit werkje ook in het bezit was van Jacob Jenes Sijtsma (1741-1826),³⁴ een deurwaarder te Baflo die regionale bekendheid genoot als grafdichter.³⁵ Er zijn mij geen voorbeelden bekend van boeren die hun geletterdheid inzetten voor het vervaardigen van grafpoëzie; de door Ijnte Botke in zijn indrukwekkende proefschrift *Boer en heer* (2002) genoemde voorbeelden³⁶ lijken vooral te berusten op een (vooralsnog ongegronde) vereenzelviging van de verteller met de dichter. Toch zijn er wel degelijk aanwijzingen in de richting van lokale amateurdichters die niet enkel uit de hoge boerenstand komen. Zo heeft

³³ Gerhard Benthem Reddingius, *Leesboek voor landscholen, over de waarde, de voorrechten, de bestemming, en de bijzondere pligten van den boerenstand*, 1800, p. 22.

³⁴ F.P. Roobol-Lintelo en L.P. Roobol, *Graven in Groningen. Graven in en rond de kerken van Groningen, 1814-1828. Index op familienamen*, 1999, nr. 25.

³⁵ Ijnte Botke, *Boer en heer. ‘De Groninger boer’ 1760-1960*, Assen [2002], p. 162.

³⁶ Botke, pp. 67-68, 163.

Botke enkele ruitgedichten opgenomen, geschreven door landbouwers.³⁷ Daarnaast verhaalt de “Werkgroep Boek Woltersum” van een prijsvraag, uitgeschreven vóór of in 1838, voor een tekst die op de nieuw te gieten kerkklok van Woltersum moest komen te staan.³⁸ De winnaar was B.J. [Brontheijes Jacobus] Graatsma (1816–1898), die werkzaam was als broodbakker.³⁹ Interessant is dat zijn gedicht, met vier versregels, een viervoetige jambe en gekruist rijm, ook beantwoordt aan de bovengeschetste vormvereisten voor grafpoëzie.

Personen als Sijtsma en Graatsma lijken echter uitzonderingen op de regel. Vermoedelijk was het merendeel van de provinciale bevolking (en dan met name de werklieden) niet in staat bij het overlijden van een naaste een grafgedicht uit de mouw te schudden. Henk Kok, auteur van meerdere naslagwerken over funeraire cultuur, heeft evenmin een gefundeerd antwoord op de auteurskwestie gevonden. Wel verhaalt hij in zijn *Erfenis onzer voorouders* (1990) van een interessant gesprekje dat hij in de zomer van 1972 op het kerkhof van Zeerijp voerde met een voorbijganger. Deze man memoreerde als twaalfjarig jongetje een winterbijbaantje te hebben gehad als tekenaar van grafteksten, wat inhield dat hij bij een steenhouwer te Appingedam letters tekende en ze later zwart verfde. Op Koks vraag of hij ook wist wie de auteur van de gedichten was, antwoordde hij: “Voor zover mij bekend kwamen ze van de dominee of onderwijzer”.⁴⁰

De predikanten en onderwijzers zijn inderdaad de meest waarschijnlijke auteurs van grafpoëzie, al kan ook dit vermoeden nauwelijks met bewijsvoering worden gestut. Achttiende-eeuwse mortuaire literatuur, in meer algemene zin, werd veelal geschreven door dorpspredikanten.⁴¹ Van ten minste één grafgedicht, te vinden in Noorddijk, is bekend dat het door een dominee, Antonius Driessen, is geschreven, al moet hier bij worden opgemerkt dat het het graf van diens zontje betreft.⁴² Wel weten we dat hij een jaar later een dichtbundel uitbracht, getiteld *Proeve van Stichtelijke Gedichten en Mengelingen* (1785).⁴³

De predikanten en onderwijzers te Woltersum en Westerwijtwerd waren zonder enige twijfel welgeletterd, en zeker in staat om grafpoëzie te schrijven. Zo bevindt zich onder de vijf⁴⁴ predikanten die Woltersum gedurende de negentiende eeuw heeft gekend ook de veelschrijver Wibrandus Gerardus Reddingius (1776–

³⁷ Botke, pp. 67.

³⁸ Onno Blaauw, *Woltersum*, Woltersum [1982], p. 14.

³⁹ Groninger Archieven, Burgerlijke Stand Ten Boer (toegangnr. 1664), Geboorteregister 1816, aktenr. 61; *ibid.*, Huwelijksregister 1842, aktenr. 5; *ibid.*, Overlijdensregister 1898, aktenr. 19.

⁴⁰ H.L. Kok, *Erfenis onzer voorouders. Begraven, rouwgebruiken en rouwsymboliek*, Lochem 1990, p. 51.

⁴¹ Buijnsters, p. 53.

⁴² Pathuis, p. 538.

⁴³ A.J. van der Aa, Driessen (Antonius), in: *Nieuw biographisch, anthologisch en critisch woordenboek van Nederlandsche dichters*, 2de deel, 1845, p. 51.

⁴⁴ Blaauw, p. 22.

1852), wiens minstens zo gretig schrijvende broer⁴⁵ Gerhard Benthem Reddingius we reeds zijn tegengekomen.

Conclusie

In deze bijdrage heb ik voorzichtig geprobeerd de contouren te schetsen van een genre. Dat kan ietwat ouderwets overkomen: waarom zou iedere kunstuiting van een etiket moeten worden voorzien? Toch denk ik dat het waardevol is om soms het blikveld te verruimen – aan de hand van een enkel grafgedicht kan men immers geen uitspraken doen over grootse zaken als herdenkingscultuur, religieuze mentaliteit of literaire cultuur. En zolang een volledige inventarisatie van grafgedichten ontbreekt, kan een karakterisering van veel voorkomende grafgedichten uitkomst bieden.

Overigens blijven er nog veel vragen over, die, ook (of misschien: juist) zonder zo'n inventarisatie onze aandacht verdienen. Eén van de meest bestudeerde onderwerpen binnen het onderzoek naar grafcultuur, namelijk de iconografie, is in deze bijdrage volledig buiten beschouwing gelaten. Voorts heb ik hier nauwelijks gesproken over de inhoudelijke ontwikkeling van grafpoëzie door de eeuwen heen, noch over de overeenkomsten en verschillen tussen grafpoëzie in Drenthe, Friesland, Groningen, Oost-Friesland en andere streken. Van noties als materialiteit, intermedialiteit en genre-externe intertekstualiteit heb ik mij – uit zuiver praktische overwegingen – verre gehouden. Van de onderwerpen die hier wél aan de orde zijn gekomen, blijft de kwestie van het auteurschap nog altijd in sluieren gehuld. De vondst van een catalogus met grafpoëzie, of van voorpublicaties van grafgedichten in almanakken of pamfletten, zou zeer waardevol zijn.

Vanuit tal van perspectieven kan het grafgedicht licht werpen op vaak moeilijk grijpbare concepten en cultuurfacetten. Als een *lieu de mémoire* herinnert het graf aan meer dan enkel de begravenen; welke rol speelt grafpoëzie dan in de toenmalige of juist hedendaagse lokale herinneringscultuur? En hoe hangt het genre van de grafpoëzie samen met andere funeraire genres als de lijkrede en de rouwadvertentie? En dan de m.i. belangrijkste vraag: hoe functioneerde de grafpoëzie in het proces van herdenken?

Het heeft iets bijzonders, dat uitgerekend grafgedichten, met al hun eenvoud, thans zoveel vragen oproepen. Het grafgedicht mag dan een afsluitend karakter hebben, het debat over grafcultuur heeft dat hopelijk niet. Om deze bijdrage desondanks in gepaste stijl af te sluiten, grijp ik naar een puntig gedicht op het graf van Henderikus van der Maat († 1886) te Westerwijtwerd. De vermeende Groninger bondigheid wordt eer aangedaan:

⁴⁵ Zie verder G.A. Wumkes, Reddingius (Regnerus Petrus) (1), Reddingius (Wibrandus Gerardus) (2) en Reddingius (Gerhard Benthem) (1), in: *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, red. P.C. Molhuysen en Fr.K.H. Kossmann, 10de deel, 1937, pp. 784–787.

't Gaat al tot niet, 't zij vreugd of druk,
een zalig eind is 't waar geluk.

Zusammenfassung

In der Provinz Groningen kommt außerordentlich viel Grabpoesie vor. Weil heutige Publikationen sich oft auf besondere Gedichte und/oder spezifische Orte konzentrieren, wird kaum ein Blick auf regionale Muster geworfen. Dieser Beitrag richtet sich daher auf eine generalisierende Beschreibung des Groninger Grabgedichtes, wobei zugleich nach dem repräsentativsten Gedicht gesucht wird. In einer Untersuchung der Grabpoesie zu Woltersum und Westerwijtwerd tauchen mehrere, teils auffallende, Gattungsmerkmale auf. So zeigt sich, dass das durchschnittliche Gedicht vier Verszeilen umfasst, in einem vierfüßigen Jambus geschrieben und im Kreuz- oder Paarreim abgefasst ist. Ferner sind die Konzepte der Renaissance *laus*, *luctus* und *consolatio* noch immer anwendbar. Aus diachronischer Perspektive fällt auf, dass sich die Länge des Grabgedichtes in der Zeit von 1850 bis 1930 halbiert und dass der persönliche Charakter allmählich einer allgemeinen weisen Belehrung weicht. Dass Grabpoesie eher ein regionales als ein lokales Phänomen ist, wird schließlich durch die Verbreitung populärer Gedichte veranschaulicht. Die Frage der Urheberschaft bleibt allerdings ungelöst.

De wormenverzen op Groninger grafstenen

Tineke Looijenga

Inleiding

In het rijke repertoire aan niet-religieuze grafpoëzie nemen de zogenaamde wormenverzen een bijzondere positie in. Onder wormenverzen versta ik een groep gedichten die met kleine variaties in de tekst op grafzerken voorkomt en die als conclusie heeft dat de overledene nu “een prooi der wormen” zal zijn. Het is een opvallende tekst, die een zeer sombere kern heeft, maar waaraan men een optimistische draai kon geven door zich alvast te verheugen op de opstanding. Er zijn in de provincie Groningen en in de grensstreek met Drenthe bijna twintig gevonden uit de periode van de late negentiende en het begin van de twintigste eeuw.



Afb. 1. Kerkhof Leermens, grafstenen vooraanzicht.

De verzen staan op eenvoudige zerken. De variaties in de tekst voegen veelal een meer persoonlijke noot aan het vers. Het is onbekend wie de auteur van het oervers was.¹ Dat zal de standaard geweest zijn waarop men kon variëren.

¹ Wijlen Harry de Olde deed in de rubriek van Ewoud Sanders in de NRC van 12.4.2010 een vergeefse oproep het origineel te vinden.



Afb. 2. Kerkhof Leermens, grafstenen achterzijde met gedichten.

Mogelijk was het vers bekend bij schoolmeesters, steenhouwers en dominees en was het ooit uitgegeven in een boekje. Ik heb het niet kunnen vinden. Het wormenvers geeft uitdrukking aan de vergankelijkheid van het bestaan en men komt er rond voor uit dat na de dood slechts de wormen wachten – een waarlijk *Memento Mori*. Men wist heel goed dat het lichaam tot stof wederkeerde.



Afb. 3. Hek begraafplaats Eenrum

Heel persoonlijke berichten op grafstenen zijn zeldzaam, maar het wormenvers hoort daar eigenlijk wel bij, omdat het over de onverbiddelijkheid van de dood gaat, ook nog na een zware ziekte met veel pijn. Er klinkt een verwijt in:

Afgemat van lichaamskrachten,
 Uitgeteerd door ziekte en pijn,
 Moest ik hier ten grave dalen,
 En een prooi der wormen zijn.

Er schiet me een andere tekst te binnen die ook postuum uitdrukking geeft aan het gevoel dat het in het leven behoorlijk tegen kan zitten (Eshanness, Cross Kirk, Shetlands):

Donald Kinsey, born 14th January 1785, died 4th June 1848, aged 63 years.
 He was a peaceable, quiet man and to all appearance a sincere Christian.
 His death was much regretted which was caused by the stupidity of
 Laurance Tulloch in Clothister (Succom) who sold him nitre
 instead of Epsom salts by which he was killed
 in the space of 5 hours after taking a dose of it.²

Alles is ijdelheid, zeker, maar naast de mooie, doch droevige constatering dat “de mens stof zij, en tot stof zal wederkeren”, is er ook hoop (op de wetenschap!) zoals blijkt uit een grafvers in Noorddijk (Groningen) met een wel heel particuliere opvatting van de overledene H.G. Boer:

Vrienden stapt gerust aan wal/ Hier is 't eind van uw gevaren/ Niet het overgindsche
 dal/ Zal ons rust noch kommer baren/ Geen Mozes of een Jezus leer,/ Moet noch u
 d'oogen blinden/ Geen geloof; maar weten meer/ Moet het maar zijn, mijn vrinden/
 Zoo ben ik heengegaan/ Op wetenschap vertrouwen/ Niet om weder optestaan/
 Daarop vergeefsch zij bouwen/ Want de mensch is geheel/ Stof.

Wormen in de bezweringsliteratuur

Wormen zijn in de volkspoëzie en de volksgeneeskunst een oud verschijnsel. In de Nederlandse incantatieliteratuur zijn heel wat spreuken en formules te vinden die erop gericht zijn schadelijke wormen te bestrijden, liefst te vernietigen. Veel ziekten en pijnen van allerlei aard werden door wormen veroorzaakt, dacht men. Dat was niet zo vreemd, want mensen hadden inderdaad last van ingewandswormen, en ongetwijfeld had men wel eens waargenomen dat wormen, eigenlijk maden, in bedorven voedsel voorkwamen en zo ook in bedorven vlees, ook dat van overledenen. Dit laatste fenomeen wordt bezongen in de wormenverzen. Voorts worden alle kleine diertjes, alle insecten, in de

² Epsom salt is magnesium sulfaat en met nitre wordt hier mogelijk kaliumnitraat bedoeld.

middeleeuwen aangeduid met de naam “worm”.³ Die wormen moeten worden bezworen. Dat kan door een bepaalde formulering te gebruiken, zoals in onderstaand voorbeeld tegen ingewandswormen. Een inleidend episch deel verhaalt van iets (een wonder of iets dergelijks) dat in het verleden gebeurd is. Dan volgt de benoeming van het kwaad (drie wormen in drie kleuren) en de bezwering (*incantatio*) zelf: “Nu zijn alle wormen dood”:

Petrus en Jezus gingen uit naar den akker;
 Ze ploegden drie voren,
 En ploegden op drie wormen;
 De ene was wit,
 De andere zwart,
 De derde rood.
 Nu zijn alle wormen dood.⁴

Men kan ook een gebed tegen de wormen opzeggen, dat dezelfde vorm heeft als de formulering van de *incantatio*, aangevuld met een symbolische handeling, zoals in de onderstaande twee spreuken tegen gewaswormen:

Gebed tegen de wormen:
 Arme wormen, arme wormen, ga terug in de aarde en verlaat dit graan in naam van Jezus-Christus.
 Neemt enkele halmen of groenten van het veld en blaas er op, doe dit driemaal en werp het weg; dit moet nuchter gedaan worden.
 In de aerde zult gij gaen
 En deze tarwe laten staen
 Uyt de name van Jezus-Christus.⁵

Het laatste deel is een bevel. De Passie van Christus wordt vaak aangehaald als voorbeeld van menselijk lijden. Er wordt verwezen naar het feit dat hij die Passie voortreffelijk gedragen heeft en dat de mens dat ook zo zou moeten doen. De worm is natuurlijk het Kwaad of een Demon:

Tegen de worm in het land:
 Zjop lag onder de aarde en Jezus van Nazareth kwam daar te passeren. Jezus sprak: “Zjop, wat ligt gij hier te doen?” “Heer, de wormen knagen mij”. Jezus sprak: “Zjop, sta op de wormen zijn dood en zullen nooit deze vruchten der aarde bederven”.

Dit gebed zegt men op terwijl men, na zonsondergang, driemaal rondom het veld gaat, tegen de zon in (dus met het veld op de linkerhand te laten).

³ Jozef van Haver, *Nederlandse Incantatieliteratuur. Een gecommantarieerd compendium van Nederlandse Bezweringsformules*, Gent 1964.

⁴ Van Haver, p. 194.

⁵ Van Haver, p. 237.

Mensen hadden allerlei kwalen, die soms letterlijk aan hen vraten en knaagden. Zo althans voelde men dat, getuige onderstaande teksten.⁶ Een spreuk uit de omgeving van Brugge luidt:

Tandpijn:
Ik heb de nieuwe mane gezien.
God de Heilige Geest wilt mij bezien,
Voor de vijt in mijn handen
En de worm in mijn tanden.

Vijt of fjit (ook fijk) is een vijgvormige zweer (vgl. Latijn *ficus*, een etterige ontsteking aan de binnenkant van de vingertop).

Keelpijn:
het is de worm die hij (zij) heeft in zijn keel, schiet niet te hoog of niet te laag, gelijk Maria met haar maagdom deed. Weest Gegroet. Driemaal lezen, terwijl degene die het opzegt, de rechterduim op de plaats houdt waar de lijder pijn voelt.

Deze teksten, verzameld door Van Haver, hebben de klassieke vorm van de toverspreuk: de verhalende (epische) inleiding waarin het ooit plaatsgevonden succes wordt verteld (Jezus die de wormen dood verklaart) en dan de werkelijke bezwering door het ritueel: handeling en de tekst volgens voorschrift uit te voeren. Het wonder dat ooit heeft plaatsgevonden zal weer gebeuren.

Het “schieten” is ook te vinden in een middeleeuwse Oudhoogduitse bezweringsformule, waarin de worm wordt uitgenodigd op een pijl te gaan zitten, die dan weggeschoten wordt:

Pro Nessia:
Gang uz, Nesso, mit niun nessinchilinson,
Uz fonna marge in deo adra, vonnan den adrun in daz fleisk,
Fonnan demu fleiske in daz fel, fonna demo velle in diz tulli.
Ter pater Noster.⁷

[Ga eruit, worm, met negen kleine wormpjes,
Uit het merg in de aderen, uit de aderen in het vlees,
Uit het vlees in het vel, en van het vel in deze pijl. Drie Pater Nosters.]

Hier komt nog een ander fenomeen om de hoek kijken dat vaker in incantatieformules wordt gevonden: het aftellen van de kwade insluipingen waardoor het kwaad steeds kleiner wordt en uiteindelijk verdwijnt. Een voorbeeld

⁶ Van Haver, p. 260 (tandpijn) en p. 120 (keelpijn)

⁷ Beieren, negende eeuw. Codex Lat. Monacensis, verzameld in Wilhelm Braune en Ernst A. Ebbinghaus, *Althochdeutsches Lesebuch*, Tübingen 1969.

wordt gevonden in de uitgebreide verzameling Angelsaksische toverspreuken tegen zweren, ontstekingen, wormen en eigenlijk elke soort narigheid:

Wif Cyrnel - Against a furuncle
 Neogene wæran noðþæs sweoster
 Ða wurdon þa nygone to VIII
 And þa VIII to VII
 And þa VII to VI
 And þa VI to V
 And þa V to IIII
 And þa IIII to III
 And þa III to II
 And þa II to I
 And þa I to nanum⁸

[Negen waren Nodes zusters/ toen werden de negen acht/ en toen van acht zeven/ en toen van zeven zes/ en toen van zes vijf/ en toen van vijf vier/ en toen van vier drie/ en toen van drie twee/ en toen van twee één/ en toen van één geen.]

Wormen in de keel worden ook gevonden in een vers dat op een zerk geschreven stond en waarvan de tekst is overgeleverd in het handschrift-Van Hulthem⁹ (verzameling uitgegeven rond 1400). Het is het lijk onder de zerk dat de bezoeker toespreekt:

Ene Edel Exsempel
 Ic vant ghescreven op enen serc
 Met sconen letteren in een perc
 Daer een doot man onder lach
 Die seide als ic u seggen mach
 [...]
 “Mi en can ghehulpen al dat goet
 Dies ic wilen hadde soe vele
 Die worme crupen mi dore die kele
 Ende hebben mi ghebeten therte ontwee
 [...]
 Proeft waartoe dat nutteleec es
 Anders dan ment trect int mes
 Dus eest mensche met dijnre vorme
 Men tresce in derde onder die worme

⁸ Thomas Oswald Cockayne, *Lechdoms, Wortcunning, and Starcraft of Early England*, Rolls Series, XXV, 3 Vols., London 1864-1866; Godfrid Storms, *Anglo-Saxon Magic*, 's-Gravenhage 1948, pp. 150-151.

⁹ M.E.M. Kuulkers-Jungman en J.B. Voorbij, *Repertorium van teksten in het handschrift van Hulthem (hs. Brussel, Koninklijke Bibliotheek van België, 15.589-15.623)*, Hilversum 1999.

Het handschrift-Van Hulthem (vervaardigd vermoedelijk tussen 1405 en 1408 in het hertogdom Brabant bevat allerlei veertiende-eeuwse teksten (en vermoedelijk oudere, maar ze zijn niet gedateerd) gekopieerd in opdracht van de edelman Willem van de Heetvelde. De verzameling teksten heet nu naar de Gentse verzamelaar Karel van Hulthem (1764-1832).

Wormen zijn slangen. In Angelsaksisch Engeland en het middeleeuwse Scandinavië werd de slang aangeduid met het woord voor worm: *wyrm* of *orm*. De Engelse *Nine herbs charm*, opgetekend in de tiende eeuw, verhaalt van het maken van een zalf tegen vergiftigingen en ontstekingen. De zalf bevat negen soorten kruiden en werkt tegen negen ziektes. Een episch gedeelte gaat over de Germaanse oppergod Wodan die een slang doodt:

Wyrm com snican, toslat he man;/ ða genam Woden VIII wuldortanas,/ sloh ða þa næddran, þæt heo on VIII tofleah./ þær geændade æppel and attor,/ þæt heo næfre ne wolde on hus bugan.¹⁰

[Een slang kwam aangeslopen, en beet een man;/ Toen nam Wodan negen glorie-twijgen (kruiden)/ En sloeg de adder in negen stukken./ De appel maakte het af tegen het gif,/ Zodat zij [het vreselijke serpent] nooit in het huis zou wonen.]

Bij Shakespeare was de knagende worm eveneens bekend die het dode lichaam als zijn prooi beschouwt, blijkens Sonnet 74:

[...]
The earth can have but earth, which is his due;
My spirit is thine, the better part of me.
So then thou hast but lost the dregs of life,
The prey of worms, my body being dead,
The coward conquest of a wretch's knife,
Too base of thee to be rememb'ed.
The worth of that is that which it contains,
And that is this, and this with thee remains.

Al in de Bijbel maken de wormen hun opwachting. Er zijn diverse Bijbelteksten, zowel in het Oude als het Nieuwe Testament, waarin verwijzingen naar wormen voorkomen. Hieronder volgen er drie (geciteerd naar de Lutherse vertaling, Amsterdam, 1648):

Job 4,16-21:

Doe stont een beelt voor mijne oogen, ende ick en kende sijne gedaente niet; het was stille, ende ick hoorde eene stemme: Hoe magh een Mensch rechtveerdiger zijn, dan Godt? oft een man kleyner zijn, dan die hem gemaect heeft? Siet, onder sijne knechten

¹⁰ The nine herbs charm, r. 42-45, 34-35, in Storms 1948, p. 188.

en isser geen sonder gebreck, ende in sijne boden vindt Hy sotheyt. Hoe veel te meer die in de leemen huysen woonen, ende die op d'aerde gegrondet zijn, sullen van de wormen gegeten worden!

Judith 16,19-21:

Het duert van den morgen tot den avont, so worden sy uyt-gehouden; ende eer sy het gewaer worden, zijn sy geheel wegh. Ende die van hen over-blijven, vergaen; ende sterven, oock onversiens. Maer die U vreesen, dien bewijst Ghy groote genade: want alle het offer ende vette is veel te geringh voor U; maer den Heere vreesen, dat is seer groot. Wee den Heydenen, die mijn volck vervolgen! want de almachtige Heere doet wrake over hen, ende besoecktse, ter tijt der wrake. Hy sal haer lichaem plagen met vyer ende wormen; ende sy sullen branden ende huylen in eeuwigheyt.

Eccl. 7,6-19:

Of het u suer wort met uwe neeringe ende acker-werck, dat en laet u niet verdrieten: want Godt heeft het soo geschapen. En verlaet u daer niet op, dat de hoop groot is, met dewelcke ghy quaet doet: Maer gedenckt, dat u de straffe niet verre en is. Daerom verootmoedigt u van herten: want vyer ende wormen is de wraecke over de godtloosen.

Eccl. 10,11-13:

Ende of schoon de Genees-meester lange daer aen lapt;
So gaet het doch eyndelijck alsoo: Heden Koninck, morgen doot:
Ende als de Mensch doot is, so eten hem de slangen ende wormen.

Ten slotte nog Mar. 9,46-48 (gecteerd naar de Nieuwe Bijbelvertaling):
En als je oog je op de verkeerde weg brengt, ruk het dan uit: je kunt beter met één oog het koninkrijk van God binnegaan dan in het bezit van twee ogen in de Gehenna geworpen worden, waar de wormen blijven knagen en het vuur niet dooft.

De Groninger wormenverzen

Hieronder volgt een bloemlezing, te beginnen met de oudste zerk (1848) en opklimmend tot de jongste (1938):

Uithuizermeeden, Heike Berents Bakker (†1848):

Afgemat door lichaamskwalen,
Uitgeteerd door ziekte en pijn
Moest ik in den grafkuil dalen,
En een prooi der wormen zijn
Hier, hier rust ik zonder zorgen,
In dit sombre dodendal
Tot dat op den jongsten morgen,
't Ligchaam eens verrijzen zal.

Siddeburen, Jantje Ties Slagter (1825-1886):

Afgemat door lichaamskwalen

Uitgeput door ziekte en pijn
 Moest toen onze lieve moeder
 Hier een prooi der wormen zijn.

Leermens, Anje Groot, 1817 - 1889:

Afgemat door
 Hooge jaren
 Uitgeteerd door
 Ziekte en pijn.
 Moest zij in den
 Grafkuil dalen
 En een prooi der wormen zijn.

Noordbroek Wiepke Schipper (1837-1907):

Rust zacht, Rust zacht
 in stof omgeven. Rust
 dierbaar Moeder in het Graf
 Eens brak de dood de draad
 des levens, En rukte U weer
 van ons af. Ja afgemat door
 ziekte en pijn moest zij zoo
 ten grave dalen. En een prooi
 der wormen zijn.

Noordbroek, Jan Hassing (1873-1929):

Afgemat door lichaamskwalen
 Elf jaar lijden
 Aan ziekte en pijn
 En hier zijn prooi
 Deez aarde zijn

Westeremden: Janna Cornelis Bolt (1870-1891):

Afgemat van lichaamskrachten,
 Uitgeteerd door ziekte en pijn,
 Moest ik hier ten grave dalen,
 En een prooi der wormen zijn.



Afb. 4. Begraafplaats Westeremden, grafsteen van Janna Cornelis Bolt.

Nieuw Weerdinge: Gerrit Veenstra (1889-1919):

afgemat van lichaams
 kwalen, uitgeteerd
 door ziekte en pijn
 moest ik in den graf-
 kuil dalen en een
 prooi der wormen zijn
 hier, hier rust ik
 zonder zorgen, in dit
 somber dooden dal
 tot dat in de jongste
 morgen, 't lichaam
 eens verrijzen zal
 ps. 103,V:26

Ter Apel, Harm Lukkien (1861-1923):

Afgemat door
 Lichaamskwalen
 Uitgeteerd door
 Ziekte en pijn,
 Moest ik in de
 Grafkuil dalen
 En een prooi
 Der wormen zijn;
 Hier, hier rust ik
 Zonder zorgen

In dit sombre
Doodendal,
Totdat op den jongsten morgen
't lichaam weer
Verrijzen zal.



Afb. 5. Begraafplaats Ter Apel, grafsteen van Harm Lukkien.

Tweede Exloërmond, Hindrik Kamps (1875-1960) en Egbertje Popken (1874-1933):

Afgemat door lichaamskwalen
Uitgeteerd door ziekte en pijn,
Moest ik in deez' grafkuil dalen
En een prooi der wormen zijn.
Ja nu rust ik zonder zorgen
In het somber doodendal
Tot dat op den jongsten morgen
't lichaam eens verrijzen zal

Odoorn: Fennechien Arends (1875-1938):

Afgemat door
Lichaamskwalen
Uitgeteerd door
Ziekte en pijn

Moest ik in deez'
grafkuil dalen
en een prooi
der wormen zijn

Dit is het jongste wormenvers. De tekst uit Tweede Exloërmond is, ondanks dat de steen uit 1960 dateert, vanwege de ouderwetse spelling naar alle waarschijnlijkheid gekopieerd van een eerdere grafzerk van Egbertje Popken gebeiteld in 1933. De wormenverzen waren dus in ieder geval bekend en in gebruik van 1848 tot 1938, bijna een eeuw lang. Grafteksten over doden die door wormen worden verteerd zijn ouder:

Noordbroek, zeventiende-eeuwse zerk in het koor van de kerk:

vixi tu vivis sum mortua, tu morieris, et fies mecum vermibus esca brevi.

[ik heb geleefd, jij leeft, ik ben dood, jij zult doodgaan, en jij gaat net als ik bij de wormen, binnenkort.]¹¹

Westeremden, koor kerk: “Anno 1713, 12 augustus Hommeri Popkens Wigboldius Kerkvoogd en ouderling tot Wester-Emdbden, in 't 74 jaar [...]”:



Afb. 6. Kerk Westeremden,
grafsteen van Hommeri
Popkens Wigboldius.

Hier rust een ouderling alsmeed een Voogd der Kerke
Die staag in al zijn doen betoond veel liefdewerken
Nu heeft hij 't Zalig lot verkregen van de Heer,
Zijn ziel gekroont met heil zijn naam heeft lof en eer,
Schoon dat zijn lighaam hier van d'wormen wordt ge-eten,
Zijn levenswandelning zal nimmer zijn vergeten.
Weldoende ande arm van Christi dierbaar kerk
Nu leeft zijn naam na hem vooral zijn liefde werk.

¹¹ Met dank aan Zweder von Martels voor de vertaling.

Oudeschans: “Juffrouw Digna Maria van Bern, Huisvrouw van Jacobus de Jonge, 7 January 1742”:

Schoon dat de wormen nu doorknagen en omringen
 Juffrouw D’Jongs ligchaam hier int graff
 Zal toch eens met de vier en twintig ouderlingen
 Weer bloeyen tot Gods eer en tot Aarons staff

Slotopmerkingen

Het zou kunnen dat Bijbelteksten ten grondslag hebben gelegen aan de Groningse wormenverzen op grafstenen. De auteur zal misschien een dominee geweest zijn, met een wat macabere smaak. Aan de andere kant: de Bijbelteksten spreken van wormen, vuur en hel, en dat zal toch zeker niet de bedoeling van een graftekst zijn geweest. Want het lijkt hopeloos, begraven te worden met een dergelijk treurig vers op de steen – hoewel in sommige gevallen de redding niet ver is; voor hen die godsvruchtig geleefd hebben is er de hoop op de Opstanding en het eeuwig leven. Het is vreemd dat een aantal zerken niet het tweede deel van het vers heeft meekregen: men eindigt ontgoocheld als prooi der wormen, maar ontbeert althans in de tekst de verlossende Jongste Dag waarop het lichaam eens verrijzen zal. Is dit een kwestie van moedeloosheid vanwege het meedogenloze lot dat volgt op een hard leven? Het zijn tenslotte de doden én de nabestaanden die tot ons spreken en getuigen van hun machteloze verdriet. Gezien het tweede deel van het vers waarin alles weer goed komt, zijn de Groningse grafwormen niet de slangen en demonen uit de hel of de onderwereld, maar gewoon wormen, maden, eigenlijk. En dat er soms alleen de eerste helft op de steen staat, hoeft misschien niet te betekenen dat het tweede, verlossende deel niet aan de orde was. Bovendien lijkt het erop dat de formulering van wormen die de overledene in het graf opeten een metafoor was die al zeer lang in gebruik was, getuige de oudere grafsteenteksten uit Westeremden en Oudeschans, en de Angelsaksische verzen, zoals in *The damned soul*, waarin lichaam en ziel een dialoog voeren en de ziel het dode lichaam voedsel voor wormen noemt. De geest troost het dode lichaam: “Dearest friend, although greedy worms yet greet you, now is your ghost come [...]”. Deze verzen behoren tot de oudste uit de Angelsaksische poëzie, in het tiende-eeuwse Vercelli Book en het Exeter Book.¹² Dit betekent mijns inziens dat in de Groninger wormenverzen gerefereerd wordt aan de metafoor van de vergankelijkheid van het bestaan, van het lichaam dat tot stof zal wederkeren. Van hel en vuur is geen sprake. Daarbij gebruikte men als steeds weerkerende *formula* het deel:

¹² Tristanne Conolly, *The Old English Soul and Body Poems*, in: LUVAH, *Journal of the Creative Imagination* via <http://luvah.org/pdf/two/the-old-english-soul-and-body-poems.pdf>, pp. 2-8.

Afgemat door lichaamskwalen
 Uitgeteerd door ziekte en pijn,
 Moest ik in deez' grafkuil dalen
 En een prooi der wormen zijn.

Op deze strofe kon men aansluiten met de troostende verzuchting:
 Ja nu rust ik zonder zorgen
 In het somber doodendal
 Tot dat op den jongsten morgen
 't lichaam eens verrijzen zal.

Zusammenfassung

Die Vergänglichkeit des Menschen wird treffend in Worte gefasst in einem Typ Grabgedicht, der im Groningerland viel vorkommt und der hier mit dem Terminus „Würmerversen“ bezeichnet wird. Der Wurm als Metapher von Tod und Verderben hat eine reiche Vergangenheit. In diesem Artikel wird der Wurm aus den Grabgedichten in seinen Kontext gesetzt von Volkspoesie, Beschwörungsformeln und Zaubersprüchen aus West- und Mitteleuropa, wie sie bereits seit dem Mittelalter weit und breit bekannt sind. Neben der Wiedergabe einer Reihe der Groninger Würmerversen werden einige Beispiele dieser älteren Texte angeführt. Des Weiteren wird die Frage aufgeworfen nach Ursprung und Autor der Groninger Würmerversen – die leider noch nicht beantwortet werden kann. Doch es ist deutlich, dass Würmer als Wesen der Unterwelt bis vor kurzem die Fantasie noch sehr ansprachen. Die Groninger Würmerversen sind einzigartig – das Gefühl, das sie hervorrufen, ist jedoch universal: ein wahres Memento mori.

Tod, Trauer und Trost in der christliche Glaubenslehre

Gerard C. den Hertog

Einführung

Der Titel meines Vortrags alliteriert zwar schön – „Tod, Trauer und Trost in der christlichen Dogmatik“ – ,regt aber gleichzeitig auch zum Nachdenken an. Gewiss, der Tod hat einen bestimmten Platz in der christlichen Glaubenslehre oder Dogmatik und wird sogar an mehreren Stellen zur Sprache gebracht, aber gilt dies auch für die beiden anderen Wörter des Titels? Kommt Trauer in der Dogmatik vor und wenn nicht: könnte und sollte das dann baldmöglichst nachgeholt werden? Oder aber sind wir dort nicht eher auf dem Felde der Disziplin der Praktischen Theologie und zwar der Seelsorge oder auch der Diakonie?

Wie sieht es mit dem Trost aus? Das Jahr 2013 ist zwar ein Gedenkjahr des Heidelberger Katechismus, der 1563 – also vor genau 450 Jahren – erschienen ist, aber ob dieser gut daran getan hat, den ganzen Gehalt des christlichen Glaubens gleich zu Anfang unter den Oberbegriff ‚Trost‘ zu setzen? Gehört auch dieser Begriff, falls er noch brauchbar ist, auch nicht eher in das Gebiet der Praktischen Theologie?

Diese Fragen werde ich nicht gleich am Anfang beantworten, aber sie sind ebenso wichtig wie dringlich und ich werde nicht umhin kommen, darauf einzugehen, weil mir viel daran liegt, die Dogmatik aus dem Dunst der trostlosen Rechthaberei zu ziehen und ihren eminent praktischen, befreienden und erfreuenden Charakter vorzuzeigen.

In meinem Aufsatz gehe ich so vor, dass ich an den Worten im Titel entlang gehe und sie von der christlichen Glaubenslehre her betrachte. Bevor ich damit beginne, gebe ich zuerst einen kurzen Überblick über den Umgang mit dem Tod in unserer Kultur und Gesellschaft.

Umgang mit dem Tod

Ich greife den Titel des hiesigen Netzwerkprojekts „Memento mori“ (oder: „bedenke, dass du sterben musst“) auf: Der Volksglaube leitet diesen Spruch aus dem alten Rom her, denn es soll dort in den Zeiten der Antike üblich gewesen sein, dass – wenn ein römischer General während einer Siegesparade mit seinen Männern durch die Straßen lief – ein hinter ihm laufender Sklave ihn dauernd daran erinnerte, dass er als siegreicher Oberbefehlshaber zwar jetzt fast göttlichen Ruhm erntete, morgen aber sterben oder eine Niederlage erleiden bzw. sogar in Ungnade fallen könnte. Der Sklave soll dies mit den Worten „Memento

mori“ ausgeführt haben. Mit diesem Spruch wird also ursprünglich eine Mahnung ausgedrückt, etwa im Sinne von:

„Mein lieber General, vielleicht bist du dabei es in der Euphorie dieses Augenblicks zu vergessen, aber dies wäre ein großer Irrtum: du hast nicht das ewige Leben, du bist ein sterblicher Mensch – und du weißt auch nicht, wann der Tod für dich kommt.“

Wenn diese Herleitung stimmen sollte, wäre der Spruch also nicht-religiöser Herkunft und darin würde nicht mehr ausgedrückt als eine mahnende Erinnerung an die befristete Erdenzeit und die Ungewissheit der Todesstunde. Dieses geflügelte Wort wurde aber aufgenommen in die christliche Tradition und man sah in diesem Mahnspruch wohl mehr als nur eine Erinnerung an den stets drohenden Tod. Es ist ja mit dem Tod nicht alles zu Ende, denn Gottes Gericht wartet auf uns – und die Schrecken vor dem Tod werden durch diese Aussicht geprägt.

Offenbar ist vielen Menschen der Spruch „Memento mori“ auf Friedhöfen im Norden der Niederlande und in Nordwestdeutschland begegnet, denn sonst wäre er nicht der Titel der gleichnamigen Initiative des Netzwerk-Projektes geworden. Aber einen Anknüpfungspunkt für eine christliche oder gar eine dogmatische Betrachtung bietet er meines Erachtens kaum bzw. gar nicht; es mag vielleicht in der Vergangenheit anders gewesen sein, aber heute sicher nicht mehr. Das hiesige Netzwerkprojekt „Memento mori“ wäre ja wohl kaum entstanden, wenn diese Begrifflichkeit noch als ein griffiger Slogan für kirchliche Werbung funktionieren würde.

Der Tod bestimmt uns – so oder so

Auch wenn der Tod aufgeschoben ist, er ist da und prägt unser Leben. In ihrem 1946 erschienenen Roman *Tous les hommes sont mortels* zeichnete Simone de Beauvoir, Lebensgefährtin von Jean Paul Sartre, das Leben eines Ritters nach, der das Lebenselixier getrunken hat. Die Frau seiner Jugend, die er liebt, wird älter und stirbt, aber er bleibt ein junger Mann. Immer wieder knüpft er neue Beziehungen, aber es bleibt stets dabei, dass er sich von seiner Geliebten verabschieden muss, aber selbst weiter lebt. Im Roman stellt sich auch heraus, dass seine Unsterblichkeit die Art seiner Beziehung zu seinen Gattinnen radikal ändert. Seine Unsterblichkeit bestimmt sein Leben und seine Liebe – und entleert alles. Der Roman zeigt uns ein Leben, das es so nicht gibt. Was sollen wir tun: erleichtert aufatmen, dass unsere Zeit befristet ist und der Tod früher oder später auf uns wartet?

Der nicht-religiöse jüdische Soziologe Norbert Elias schrieb vor etwa 30 Jahren sein Essay *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*.¹ Er ging davon aus, dass mit dem Tod alles aus ist und dass dieser Gedanke inzwischen geläufig sei. Darum war es nach seinem Empfinden verwunderlich, dass wir noch immer so tun, als sei der Tod ein Geheimnis, über das man besser nicht sprechen solle. Der

¹ Norbert Elias, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt a.M. 1982.

bekannte Soziologe Max Weber (1864–1920) – ein Agnostiker – soll vor seinem Tod im Juni 1920 gesagt haben: „Wir werden ja sehen, was nun kommt“.² Eine derartig sokratische Nüchternheit sei nach Elias kennzeichnend für das Lebensgefühl unserer Zeit. Wenn wir aber tun, als sei der Tod ein Geheimnis, das uns tief berührt, und uns zum Fragen anregt, was wir mit unserem Leben getan haben und was aus uns geworden ist, sowie eine Konfrontation bedeutet mit uns selbst und Gott, dann – so Elias' These – verurteilen wir die Sterbenden zur Einsamkeit. Die Menschen um das Sterbebett herum, die im nahenden Tode des Geliebten mit ihrer eigenen Sterblichkeit konfrontiert werden, werden so daran gehindert, einfach für den Anderen da zu sein. Wenn man sich aber nüchtern vor Augen hält, dass der Tod zum Leben gehört und dass es danach aus ist, erlangt man die innere Freiheit um den Sterbenden spüren zu lassen, dass man ihn liebt und dass er oder sie Bedeutung für einen hat.

Hatte Elias Recht? Ich sehe mindestens zwei Problemfelder, die uns heute beschäftigen. Erstens gibt es unseren Lebensdrang und unseren Willen zum Leben, die sich nicht übersehen lassen. Der niederländische Ethiker Frits de Lange bemerkte in seinem Buch über das in der Werbung des Versicherungsunternehmens „Zwitserleven“ als Schlaraffenland dargestellte Leben der Rentner, „dass das himmlische Heil jetzt nicht mehr im Jenseits verortet wird, als Leben nach dem Tode, sondern im Diesseits, als das Genießen des Rentenalters. Der Himmel ist gekippt: lag er bisher oberhalb von uns, jetzt liegt er vor uns.“³ Das hat große Folgen, wie De Lange folgendermaßen kennzeichnet: „[...] in geschichtlicher Perspektive leben Menschen [...] nicht länger, aber – wegen dem Verlust der Ewigkeit – unendlich kürzer. [...] Der Ausfall des Jenseits aus der kollektiven Glaubenserfahrung hat einschneidende Folgen für die Zeiterfahrung von älteren Menschen. Die Zeit büßt Perspektive ein.“⁴

Was De Lange hier wahrnimmt, gilt freilich nicht nur für Rentner: die Zeit als solche erfährt eine andere Betrachtungsweise. Gelingt es uns, „das Paradiesische in zunehmendem Maße im Heute“ zu finden,⁵ wie der Religionssoziologe Meerten ter Borg es vor 20 Jahren kennzeichnete? Oder haben wir einen Preis zu bezahlen, wenn wir den Tod ausblenden? Der Philosoph Martin Heidegger (1889–1976) kennzeichnete in seinem 1927 erschienenen Buch *Sein und Zeit* das menschliche Dasein als ein „Sein zum Tode“.⁶ Er setzte damit dem Verhüllen oder gar Verschweigen des Todes in der Philosophie ein Ende und zeigte einen Menschen,

² Dirk Käsler, *Max Weber. Preuße, Denker, Muttersohn*, München 2014, S. 16.

³ Frits de Lange, *De armoede van het zwitserlevengevoel. Pleidooi voor een beter ouder worden*, Zoetermeer 2008, S. 36. Übersetzung aus dem Niederländischen durch den Verfasser.

⁴ De Lange, S. 112f.

⁵ Meerten B. ter Borg, *De dood als het einde. Een cultuur-sociologisch essay*, Baarn 1993, S. 114.

⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Freiburg i. B. / Halle a.d. Saale 1927, 7 (1927), §46–53.

dessen Tun und Lassen völlig bestimmt ist vom Tod als unentrinnbarer Zukunftsperspektive.

Zweitens: Wenn auch der Tod für die meisten Menschen aufgeschoben wird, so ist er noch immer präsent – als Frage. Was passiert nach dem Tode? So gewinnt auch in traditionell überwiegend evangelischen aber inzwischen weitgehend entkirchlichten Gegenden in den Niederlanden mittlerweile Allerseelen wieder an Popularität. Auf dem größten Friedhof der Niederlande – „De Nieuwe Ooster“ in Amsterdam – gedenken Hunderte von säkularisierten Menschen am 1. November ihren Toten mit eigenen, neuen Ritualen: z.B. verschiedene Fahnen mit Texten, an den Pfaden entlang aufgestellte Öllampen, frisch gepflanzte Blumenzwiebeln. Die Direktorin des Friedhofes erklärt diese neue Tendenz mit der noch immer wachsenden Entkirchlichung. „Im Zuge der heutigen Entkirchlichung wird der Friedhof immer mehr eine Kirche im Freien.“⁷

Die Redewendung „Tod ist Tod“ beherrscht unser Lebensgefühl noch immer nicht vollständig; aber der Tod erschreckt uns nicht mehr – oder höchstens kaum noch. Der Gedanke an Gottes Gericht ist verblasst; vielleicht mit der Ausnahme, dass man einander beteuert, der Henker siege nicht immer über seine Opfer. Aber der Gedanke, dass Gott uns zur Verantwortung ruft, ist kaum noch präsent. Vor allem aber auf diese Weise ist der Ausdruck „Memento mori“ in der christlichen Tradition wirksam gewesen. Können und sollen wir auch ohne diesen Gedanken daran festhalten? Nein, das sollten wir nicht, da der zugrundeliegende Gedanke doch wohl der ist, dass das Leben an und für sich gut und schön sein kann, bis der Tod als ein Störenfried der Freude ein jähes Ende bereitet. Dieses Verhältnis von Tod und Leben – das man auch in Comicheften, Bilderromanen oder in sonstiger billiger Belletristik unterstellt findet – ist mir nicht geheuer, weil der Tod dabei nichts mit dem Leben zu tun hat und das Leben nichts mit dem Tod. Ich halte diese Art des Ausnützens unserer Sterblichkeit für eine schlechte Apologetik; schlecht, weil sie nicht funktioniert; schlecht, weil sie einfach übersieht, dass die Frage des Todes sich noch in einer ganz anderen Weise uns aufdrängt. Dass unser Leben ein Leben auf den Tod hin ist, bestimmt uns in Wirklichkeit überall und immer, auch wenn wir uns dessen nicht bewusst sind. So oder so, der Tod regt uns zum Denken und Fragen an und prägt unser Leben weitgehend; ist es heute tatsächlich anders als vor etwa einem Jahrhundert? Insofern ist „Memento mori“ wohl nicht nur ein historisches oder heimatgeschichtliches Thema. Der jüdische Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929) begann sein während des Ersten Weltkriegs größtenteils an der Balkanfront geschriebenes Werk *Der Stern der Erlösung* mit den vielsagenden Worten: „Vom Tod, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an.“⁸ Schärfere konnte ein Urteil über die Vernachlässigung des Todes kaum ausfallen.

⁷ NRC-Handelsblad, 3.11.2006.

⁸ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1921, S. 3.

Und der Himmel?

Der niederländische Historiker Hermann von der Dunk gab seiner großangelegten Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts den Titel *Der verschwindende Himmel*.⁹ Um den Tod können wir nicht umhin, aber der Himmel entgleitet uns in zunehmenden Maße. In seinem Gedicht *Deutschland. Ein Wintermärchen* aus dem Jahr 1844 gab Heinrich Heine dem damaligen Zeitgeist Luft und bekannte, dass seine eigene Zukunftserwartung ein Abschied vom Himmel war: „Ein neues Lied, ein besseres Lied, / O Freunde, will ich Euch dichten! / Wir wollen hier auf Erden schon / Das Himmelreich errichten / [...] „Den Himmel überlassen wir / Den Engeln und den Spatzen.“¹⁰

Heine argumentiert hier nicht, bringt aber ein Lebensgefühl zum Ausdruck: Der Himmel wird zum Problem, weil er uns der Erde beraubt. Wenn wir das Leben auf dieser Erde ernst nehmen, wird der Himmel fraglich.

Bekannt ist der Spruch von Karl Marx, dass „Religion Opium des Volkes“ sei.¹¹ Lenin soll hingegen behauptet haben, Religion sei „Opium für das Volk“, was als Strategie der Kirche im Interesse der Herrschenden, an deren Seite die Kirche sich damals gesellschaftlich befand, aufzufassen wäre. Marx aber konstatierte: die unterdrückten und ausgebeuteten Arbeiter trösteten sich mit dem Himmel über ihr irdisches Elend hinweg und sind – berauscht wie sie dadurch geworden sind – nicht bereit und instande ihr gesellschaftliches Elend sachlich zu analysieren und sich im Hinblick auf die längst fällige grundsätzliche Gesellschaftsreform mit anderen zusammenzuschließen. Dass dabei ein weites Erfahrungsfeld von anderen Arten von menschlichem Leiden – wie Krebsleiden, Alzheimer, Altersschwäche, aber auch Säuglingstod usw. – ausgeblendet wird, mag klar sein. Von biblischer Perspektive her hatte Marx andererseits ein gewisses Recht, sich so zu äußern, weil der Tod in der Bibel – allein schon in den Psalmen – nicht nur das Ende des Erdenlebens bezeichnet, sondern auch und vor allem eine lebensfeindliche Macht mitten im Leben ist. Darauf werde ich zurückkommen.

Weniger bekannt als das Wort von Marx ist eine Aussage von Friedrich Nietzsche, dass Christentum „Platonismus fürs Volk“ sei.¹² Damit meint er, dass die wahre Welt für Christen der Himmel sei, die irdische Existenz hingegen eine Art „Schattendasein“. Der christliche Glaube nehme das irdische Leben also nicht vollends ernst, sodass Nietzsche ausrufen sollte: „Ich beschwöre euch, meine

⁹ Hermann Walther von der Dunk, *Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. / Wien / Zürich 2004. Der niederländische Titel lautet „De verdwijnende hemel“.

¹⁰ Heinrich Heine, *Deutschland. Ein Wintermärchen*, Hamburg 1884, Kap. 1.

¹¹ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Ders. und Siegfried Landshut (Hrsg.), *Die Frühschriften*, Stuttgart 1971, S. 208.

¹² Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. Vorrede, in: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 5, München 1999, S. 12.

Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!“¹³

Der Vorwurf ist klar: die christliche Tradition stehe nicht mit beiden Füßen auf der Erde. Sie kann es auch nicht, denn, wenn wir ihren Inhalt berücksichtigen, sie ist im Kern platonischer Art und jenseitsorientiert. In den Niederlanden lautet heutzutage der Wahlspruch für den *Humanistisch Verbond* (Humanistischer Bund): „Glauben Sie auch an einem Leben vor dem Tod?!“ Anders gesagt: was nach dem Tod kommt oder nicht, das soll uns hier nicht beschäftigen; es geht ums Leben auf dieser Erde, hier und jetzt. „Brüder, bleibt der Erde treu!“ Man braucht dem Jenseits nicht kategorisch die Existenz abzuspochen, wenn man sich dadurch nur nicht daran hindern lässt zu *leben*.

Aber – wie wir schon festgestellt haben – befriedigt das viele Menschen nicht. Dass es mit dem Tod aus ist, ruft immer wieder Proteste hervor. Der Tod stachelt zum Fragen bzw. Denken an. Man sollte dem keine Grenzen aufzwingen, denn was nicht zur Sprache kommt oder kommen darf, geht z.B. in Bildern oder Träumen weiter. Man kann dies heute in den Niederlanden gut beobachten. Im herrschenden Denkklima unserer Zeit ist es mit dem Tod aus. Aber es gelingt nicht, die Fragen zum Schweigen zu bringen. Es gibt Bestseller, die den Menschen auf Gehirnprozesse ohne Ursprung und Ziel reduzieren, mit deren Ende alles aus ist. Es gibt auch andere, die die Nahtoderfahrungen thematisieren. Einige kommerziellen Fernsehsender bieten die Möglichkeit, mittels eines Mediums mit geliebten Verstorbenen in Kontakt zu treten und Botschaften von ihnen zu erhalten. Das Fragen und das Denken geht weiter. Der Tod spricht eine eigene, unverkennbare Sprache, die sich nicht überhören lässt.

Damit werde ich mich jetzt beschäftigen. Aber ich will gleich gesagt haben, dass es der biblischen Botschaft nicht gerecht wird, das Leben auf dieser Erde in irgendeiner Weise gering zu schätzen. Aber ist das vielleicht in der christlichen Tradition doch passiert und gibt es hier Reparaturbedarf?

Tod

Ich gebe jetzt einen Überblick darüber, wie der Tod in der christlichen Glaubenslehre behandelt wird. Zentral ist dabei, dass in der Bibel der Tod keine Naturgegebenheit ist und damit kein ‚Normalfall‘. Der Tod sollte nicht da sein. Und obwohl der Unsterblichkeitsgedanke an sich nicht biblisch und der Tod streng genommen das Ende der Existenz eines Menschen ist, so gibt es doch von den ersten Seiten der Bibel an die Hoffnung, dass der Tod nicht das ‚schwarze Loch‘ ist, das alles aufsaugt und für immer verschwinden lässt. Diese Hoffnung ist nicht die Konsequenz menschlicher Sehnsucht, sondern entsteht an und über Gott. Im Evangelium sagt Jesus zu einem Sadduzäer: Wenn Gott sich den Namen Gott

¹³ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Zarathustra's Vorrede 3, in: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 4, S. 15.

Abrahams, Isaaks und Jakobs gibt, ist damit klar, dass diese Erzväter leben. Er ist ja kein Gott der Toten, sondern der Lebenden, denn in ihm leben sie alle (Mk 12,18-27). Damit ist also nicht ausgesagt, dass der Mensch unsterblich kraft seiner ontologischen Beschaffenheit sei; Luther hat verstanden, wie die Argumentation Jesu verstanden sein will: „Gott spricht mit uns in unserer Sprache und in menschlichen Worten. Gott weiß freilich, dass unser Leben vergänglich ist. Aber er spricht nicht vergeblich. Er bedient sich auch nicht der Sprache der Kühen und der Esel um sich um sie zu kümmern. Er redet nur mit Menschen. Wohlan, wenn Gott sich mit einem unterhält, sei es in Zorn oder in Gnade, der ist gewiss unsterblich. Die Person Gottes und seines Wortes qualifizieren uns als solche Geschöpfe, mit denen Gott in Ewigkeit und Unsterblichkeit reden will.“¹⁴

Diese Begründung des biblischen Glaubens, dass es mit dem Tod *nicht* aus ist, ist ganz wichtig: es wird nicht die Unsterblichkeit der Seele unterstellt, sondern es wird etwas über Gott und damit auch über uns gesagt; über das, was Gott in seinem Gottsein für uns Menschen bedeutet.

Wenn nun in der Bibel das *Leben* von Gott her gesehen wird und mit Gott auf engste zusammenhängt, so ist der *Tod* in seinem innersten Kern Trennung von Gott. Vom Gott des Lebens getrennt zu sein wird in der Bibel als höchste Steigerung von Tod empfunden. Die Bibel benutzt dafür das Wort Sünde, das von uns zumeist als moralische Kategorie verstanden wird: dies nicht tun dürfen und das als verboten hinnehmen. Damit werden wir aber dem Grundgehalt der Bibel nicht gerecht: Sünde ist Trennung vom Gott des Lebens. Die Sünde tritt in der Bibel ein, wenn der Mensch statt vom Baum des Lebens zu essen, sich aus Misstrauen Gott gegenüber vom Baum der Erkenntnis eine Frucht pflückt und isst (Gen 3). Dann tritt der Tod ein: nicht der leibliche Tod, sondern die Trennung von Gott, die dem wahren Leben ein Ende setzt (Röm 5,12-21).

Leben heißt dann demgegenüber, dass man seinen Platz unter der Sonne hat sowie in Freude und Freiheit leben kann vor dem Antlitz Gottes. Bei Genesis lesen wir, wie Erzvater Jakob sich wohl zum Erstaunen der Ägypter einer feierlichen Beerdigung in Ägypten verweigert – etwa in einer kleinen Pyramide, dem Symbol des Todes –, dafür aber seine Leiche nach Kanaan überbringen lässt, wo er auf Gottes Verheißung für diese Erde wartet (Gen 49,29-50,14). Auch sein Sohn Joseph lässt die Söhne Israels schwören, dass sei beim Auszug aus Ägypten seine Gebeine mitnehmen werden (Gen 50,24 f). Im Neuen Testament des Benedictus – der Lobgesang von Zacharias – findet man Ähnliches: er freut sich auf ein Leben, das von den feindlichen Römern befreit ist; vor Gottes Antlitz für alle Tage seines Erdenlebens (Lk 1,71.74). In den Evangelien fällt auf, dass es meist sehr junge Menschen sind, die aus dem Tod zurückgerufen werden, wie etwa die Tochter von Jairus (Mt 9,1-26) und der Junge aus Nain (Lk 7,11-17).

¹⁴ Martin Luther, WA 43,481, S. 25 ff.

Mit dieser Wahrnehmung im Hinterkopf werfe ich jetzt einen Blick auf die christliche Tradition. Es stellt sich alsbald heraus, dass diese ein buntes Spektrum aufzeigt. Wenn man etwa Ostern in der Grabeskirche in Jerusalem feiert, spürt man, dass man in einer anderen Welt ist. Bei uns ist das Leben, das Dasein im Hier und Heute, der feste Ausgangspunkt und das Leben nach dem Tode die Frage. In der Liturgie der Ostkirche ist es wohl umgekehrt: am Karsamstag sammeln sich die Gläubigen in der Grabeskirche, in der sich laut der Tradition auch das Grab Jesu befindet. Man wartet gespannt mit einer Kerze in der Hand. Um etwa 15 Uhr wird die Stille durchbrochen. Es wird ein Licht im Grab entzündet als Zeichen der Auferstehung. Man zündet die Kerzen aneinander an und es herrscht schon eine gewisse Vorfreude: Jesus ist hinabgestiegen ins Totenreich, um den Verstorbenen seinen Sieg zu verkünden. Hier ist nicht – wie heute bei uns – die eigene Existenz der Fixpunkt, sondern die kosmische Welt. Sie ist die Wirklichkeit, wo wir die Frage bilden.

Diese Welt gibt es aber nicht nur in der Orthodoxie. Wenn wir uns die Gemälde von spätmittelalterlichen Malern wie Breugel, Memling, Hieronymus Bosch und anderen anschauen, findet man grundsätzlich dasselbe Bild: Der Tod bekommt einen kosmischen Charakter. Die Sprache der Mythologie übertönt die biblische Redeweise und – wichtiger noch – verliert die biblische Annäherung der Fragen von Tod und Leben aus dem Auge. Dass der Zugang zur Hoffnung eines Lebens über den Tod hinaus über Gottes Gottsein läuft wird vergessen. Man meint, diesen Zugang nicht mehr zu benötigen, weil der Himmel oder das Jenseits als selbstverständlich empfunden werden; allerdings nur solange bis der Himmel immer fraglicher wird, wie in unserem Zeitalter. Wo die ‚Hinterwelt‘ wegfällt, werden auch Tod und Teufel entmythologisiert bis letztendlich der Tod das Ende des Lebens wird. Was kann die Dogmatik noch tun? Nur noch schweigen?

Ist die Dogmatik zum Schweigen verurteilt?

Ich äußere mich hier als Christ und als Theologe, was aber nicht heißt, dass ich nur die Wahl habe entweder zu schweigen über ein Leben über den Tod hinaus oder unter Berufung auf die Bibel Jenseits-Behauptungen kundzutun, die freilich nur Gläubige überzeugen können. Vielleicht können wir diese Alternative übersteigen. Der Tod beschäftigt uns alle. Man kann versuchen ihn zu domestizieren oder zu verharmlosen; es gelingt bei manchen Menschen und mit temporärem Ergebnis. „Tod ist Tod“ ist eine Redewendung, die die Fragen beendet, nicht aber zum Schweigen bringt, da sie früher oder spät wieder auftauchen. So faszinieren die Berichte von Menschen, die beinahe tot gewesen sind, viele Menschen. Erwähnt sei die Psychiaterin Elisabeth Kübler-Ross, die als eine der ersten diese Erfahrungen gesammelt und analysiert hat.¹⁵ Auf den kommerziellen Fernsehsendern wird das Interesse an Kontakt mit unseren

¹⁵ Elisabeth Kübler-Ross, *Über den Tod und das Leben danach*, Melsbach 1984.

verstorbenen Geliebten kommerziell verwertet. Die mühsame Aufgabe der Dogmatik ist es darum nicht, Aussagen zu treffen über ein Jenseits, an das keiner mehr glaubt, sondern Klärung zu schaffen in der Sprachlosigkeit und einen Weg zu bahnen, um begründet von biblischer Hoffnung zu sprechen.

Dabei ist wichtig, dass das Alte Testament in dieser Hinsicht zurückhaltend ist, wie auch Dietrich Bonhoeffer in seinen Gefängnisbriefen betont hat.¹⁶ Zwar spielt die Hoffnung auf ein Leben bei Gott nach dem Tode eine Rolle in einigen Psalmen, aber es gibt auch Stellen, die den Gedanken an ein Leben nach dem Tod auch immer klar ablehnen. Die Kernbotschaft des Neuen Testaments ist, dass der Tod überwunden ist. Das bedeutet nicht nur, dass es nun eine Auferstehung der Toten und ein Leben im Reich Gottes gibt, sondern auch, dass der Tod als Bedrohung des wahren – d.h. ewigen – Lebens als Leben mit Gott seine Kraft verloren hat. Dies bedeutet allerdings nicht, dass der Gläubige einem ungestörten und ‚gelungenen‘ Leben entgegen sehen darf. Die Überwindung des Todes ist vielmehr darin zu suchen, dass was einem auch widerfährt, nichts imstande ist oder auch sein kann ihn zu trennen von der Liebe Gottes in Christus, dem Herrn (Röm 8,38 f.).

Hat damit die Hoffnung auf ein gesegnetes Leben im Hier und Jetzt abgedankt? Nein, ein Christ darf wie der alttestamentliche Gläubige hoffen, dass er Gottes Güte erfährt in diesem Leben. Was sich mit der Auferstehung Jesu Christi geändert hat, ist, dass die undurchdringbare Wand des Todes durchbrochen ist und dass die Kräfte des neuen Lebens im Heiligen Geist sich bemerkbar machen. An der Liebe, die den Tod nicht fürchtet, kann man spüren, dass sich hier eine Kraft manifestiert, die von Gottes neuer Welt herkommt. Bonhoeffer unterstreicht mit gutem Recht, dass man das Alte und das Neue Testament nur zusammenbringen kann, wenn man erkennt, dass man nur dann auf den Himmel hoffen darf, wenn man sich ganz und gar dem Leben hingibt.¹⁷

Reden über den Tod heißt von christlicher Perspektive her: Reden über das Leben nicht nur in einem allgemeinen Sinn, sondern verbindlich. Der Tod *ist* wirklich nicht nur das Ende unseres Lebens, er ragt hier und jetzt in unser Leben rein. „Wir wissen, dass wir aus dem Tod in das Leben gekommen sind; denn wir lieben die Brüder“ (1Joh 3,14). Diese Liebe ist also im Tode Jesu geboren, sie ist nicht als solche eine Allerweltsache. Der atheistische französische Philosoph Alain Badiou ist ein scharfer Gesellschaftskritiker. Nach ihm vermittelt das Gesamtbild der westlichen Gesellschaften zwar den Anschein einer alternativlosen Prosperität

¹⁶ Vgl. u.a. Christian Gremmels (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer. Werke, Bd. 8: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1998, S. 226 f. (Brief vom 5.12.1943) und 406 ff. (Brief vom 30.4.1944).

¹⁷ „Mag sein, dass der jüngste Tag morgen anbricht, dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen, vorher aber nicht.“ Christian Gremmels (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer. Werke, Bd. 8: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1998, S. 36; vgl. auch. Vgl. Ruth-Alice von Bismarck und Ulrich Kabitz, *Braubriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer, Maria von Wedemeyer 1943-1945*, München 1992, S. 38.

und Modernität, aber in Wirklichkeit liege ihm „der Verzicht auf jede Neuheit des Menschen“ zugrunde.¹⁸ Es ist uns untersagt, „an der Heraufkunft von ungeahnten Möglichkeiten zu arbeiten und das, was sein kann, als radikalen Bruch mit dem, was ist, zu denken“.¹⁹ Die angeblich tolerante neoliberale Gesellschaft blendet neue Horizonte der Humanität aus, so jedenfalls urteilt Badiou. Was wir hingegen bräuchten, wäre das „kämpferische Reale der Liebe“, die sich einsetzt „für das Zustandekommen noch unvermuteter Möglichkeiten.“²⁰ Beim Apostel Paulus liest Badiou von einem „Realismus der Liebe“, die freilich *nicht* als Prinzip der Toleranz gesellschaftliche Realität ist, sondern nur von der Überwindung des Todes her sich gewinnen lässt.

Trauer

Das zweite Stichwort im Titel des Aufsatzes lautet Trauer. Ist Trauer an und für sich ein Thema der christlichen Glaubenslehre? Nein, das ist sie nicht. Als solche gehört sie zur Praktischen Theologie bzw. genauer zum Feld der Seelsorge. Aber belassen wir sie zuerst in der Psychologie. Da geht man die verschiedenen Phasen im Prozess des Trauerns entlang, die einerseits allgemein-menschlicher Art sind, andererseits stark kulturell und kontextuell geprägt. Trotz aller Unterschiede gibt es hier aber eine tiefe Gemeinsamkeit: die *condition humaine*. Es geht um die Verarbeitung eines Verlustes. Der Tod wird hier im Prinzip als zum Leben gehörig akzeptiert. In diesem Prozess gibt es zwei Akteure: der oder die Verstorbene und der oder die Trauernde. Gott gehört in diesem Zusammenhang nicht unbedingt hinein; vielleicht sogar unbedingt nicht. Es geht um die allgemein-menschliche Erfahrungen von Verlust und Trauer. Elisabeth Kübler-Ross hat auch hier Pionierarbeit geleistet.²¹

Was macht die christliche Glaubenslehre? Kann man die Trauer auch in die christliche Dogmatik, die systematische Glaubensbesinnung, einbringen und verorten? Ich denke, dass dies der Fall ist. Es ist sogar sehr wichtig, dass es geschieht, denn die Trauer wird in der Bibel gestreift. Von Jesus steht geschrieben, dass er am Grab von Lazarus weinte (Joh 11,35). Er liebte ihn und der Tod von Lazarus – so schreibt der Evangelist – hat Jesus darum tief bewegt. Hier ist nicht die Rede von Jenseitshoffnung, geschweige denn davon, dass der Tod verharmlost wird im Lichte der Unsterblichkeit; Schmerz und Trauer, wie wir sie auch aus eigener Erfahrung kennen, haben hier einen eigenen Ort.

Im ersten Thessalonicherbrief schreibt Paulus: „Wir trauern um die Verstorbenen, aber nicht so wie diejenigen, die keine Hoffnung haben.“ (1 Tess 4,13) Das Sterben unserer Geliebten tut uns weh, aber es ist doch in bestimmter Hinsicht anders. Aber wie? Hier muss man berücksichtigen, was wir beim Thema

¹⁸ Alain Badiou, *Das Jahrhundert*, Berlin 2006, S. 46.

¹⁹ Alain Badiou, *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien 2003, S. 26.

²⁰ Badiou, *Ethik*, S. 26.

²¹ Elisabeth Kübler-Ross, *Interviews mit Sterbenden*, Gütersloh 1969.

Tod gesehen haben. Der Tod ist nicht nur das Ende des Erdendaseins. Im Lobgesang des Simeon hören wir: „Herr, nun lässt du deinen Diener in Frieden fahren, denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen.“ (Lk2,29) Vielfach wird das so ausgelegt, dass Simeon jetzt sterben kann, aber Simon sagt nicht – anders wie Anna, die auch dabei war als Joseph und Maria Jesus im Tempel Gott vorstellten –, dass er ein alter Mann war. Das Wort „Diener“ deutet auf Sklavendienst hin; er ist befreit, er ist am Ziel angekommen. Und zwar dadurch, dass er den Messias begrüßen darf, der die Sünde auf sich nimmt und wegträgt. Vor diesem Hintergrund sehe ich auch, was wir im Hebräerbrief lesen; nämlich dass Christus die Menschen erlöst, „die durch Furcht vor dem Tod im ganzen Leben Knechte sein mussten“ (Hebr. 2,15).

Trauer im christlichen Sinn meint dann auch und vor allem sich damit nicht abfinden können, dass diese Welt nicht eine heile Welt für alle ist, dass die Sünde so tief eingreift und sich austobt – mit verheerenden Folgen. Trauer im christlichen Sinn ist also, nicht an sich zu denken, sondern die Leiden der anderen aufzunehmen und mitzutragen in Solidarität und Engagement und im Gebet: „Wir wissen, dass wir aus dem Tod in das Leben gekommen sind, denn wir lieben die Brüder“ (1Joh 3,14).

Trauer im christlichen Sinn meint also auch, Hoffnung zu hegen: Hoffnung auf Gott und auf Jesus Christus; Hoffnung auf einen Himmel und eine neue Erde, auf der Gerechtigkeit wohnt (2Pt 3,13) sowie Hoffnung darauf, die Leiden dieser Zeit, also die Trauer, durchzuhalten.

Trost

Ich komme zum letzten Schlagwort: Trost. Dabei ist es ratsam, uns zu vergegenwärtigen, dass „Trost“ im heutigen Sprachgebrauch sich auf das Innere oder das Persönlich-Individuelle des Menschen beschränkt und kaum einen klaren sachlichen Inhalt hat, was noch 16. Jahrhundert ganz anders war. Damals konnte man sich Trost nicht anders vorstellen als eine erfüllte Einheit von Glaubensinhalt und Seelsorge.

Ich plädiere für eine neue Einheit von Glaubenslehre und Seelsorge. Trost im Heidelberger Katechismus meint nicht die Vertröstung über die Mühen der Zeit hinweg, sondern beinhaltet das, was uns wirklich Grund unter den Füßen bietet bzw. Halt in den Anfechtungen und Fragen. Hier wird nicht eine Jenseitsvorstellung unterstellt und problemlos präsentiert, sondern bezeugt, dass die christlichen Glaubensartikel Verheißungen sind, mit denen Gott uns tröstet und zum Glauben und Denken einlädt.

Aber gerade die Kluft zwischen Glauben und Denken wirkt sich fatal aus für den Trost. Der Kirchenhistoriker Reinhart Staats bemerkte im Jahr 2000: „Es ist [...] bemerkenswert, dass sich die neuen christlichen Liedermacher so gut wie gar nicht des Themas ‚Tod‘ annehmen. Soweit man blickt, es gibt keine neuen Sterbelieder. [...] Mit dem Fehlen neuerer Sterbelieder hängt zusammen, dass die

alte paulinische, augustinische und lutherische Lehre von der Ursünde, wonach Schuld und Tod zusammengehören – der Tod ist der Sünde Sold (Paulus nach Röm 6,23) – kaum noch begriffen werden, und so mussten Lieder verschwinden, die das Thema Sünde und Tod, Schuldigwerden und Sterben, ja Erbsünde und Tod, den seelische Angefochtenen einst nahebrachten.“²² Und weiter: „Es gibt auch keine neueren Lieder, die Behinderte in ihrem Behindertsein trösten und Kranke, die mit dem Sterben ständig rechnen müssen. Unheilbar Kranke kommen im neuen geistigen Lied nicht vor.“²³

Schlussfolgerungen

Ob Staats Recht hat, wage ich nicht zu sagen, aber dass die christliche Glaubenslehre diese Frage aufnehmen soll, das ist klar. Tod, Trauer und Trost sollen zusammengenommen und im Lichte des Evangeliums Jesu Christi durchdacht werden. Fragen auszuweichen oder sie sogar ausblenden ist zugleich Feigheit und Denkfaulheit, die den Menschen schadet. Unsere Zeit braucht eine christliche Theologie, die angesichts des Todes nicht versagt. In der Zeit der Reformation hat es eine wahre Welle der *ars moriendi*-Literatur – *ars moriendi* ist die Kunst des Sterbens – gegeben, die aber anders ausgestaltet war im Mittelalter.²⁴ Der Tod war nicht länger der Schrecken am Ende des irdischen Lebens, der von der Kirche gute Seelsorge verlangte, aber auch ausgenützt werden konnte; nein, mitten im Leben sind wir im Tode, sagt Luthers Kirchenlied. Unser Leben ist nicht nur ein „Sein zum Tode“, sondern ein „Sein im Tode“. Wir dürfen aber dem Leben entgegen leben. Sterbenskunst wird dann Lebenskunst. Dietrich Bonhoeffer verfasste während seines Einsatzes gegen die Nazi-Diktatur eine *Ars moriendi* in diesem Sinne, in der er während seiner Gefängniszeit schrieb: „Mag sein, dass der jüngste Tag morgen anbricht, dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen, vorher aber nicht.“²⁵ Kurz bevor er dann gehängt wurde, sagte er – und erst *dann* – das andere: „Das ist das Ende, für mich der Beginn des Lebens.“²⁶

Samenvatting

De dood heeft een vaste plaats in de christelijke geloofsleer, maar hebben rouw en troost dat ook? Vaak wordt de christelijke geloofsleer als een vorm van dorre theorie gezien, die naast het leven staat en niet veel hulp biedt in moeilijke

²² Reinhart Staats, Apokalyptischer Rückblick vom Jahre 2000 auf das Jahr 1000, in: Manfred Jakobowski-Tiessen, *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, S. 351-364, hier 363.

²³ Staats, Apokalyptischer Rückblick, S. 364.

²⁴ Vgl. Austra Reinis, *Reforming the Art of Dying. The Ars Moriendi in the German Reformation 1519-1528*, Aldershot 2007; Luise Schottroff, *Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern*, Göttingen 2012.

²⁵ Christian Gremmels (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer. Werke, Bd. 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh 2011, S. 37.

²⁶ Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse. Eine Biographie*, Gütersloh 2005, S. 1037.

levenssituaties. In dit artikel wordt een poging gedaan daar boven uit te komen. De dood is weliswaar een eindweegs opgeschoven, maar bepaalt nog altijd in hoge mate ons leven. Weliswaar is bij velen de hemel als toekomst over de dood heen weggevallen, niettemin komen er nieuwe rituelen op, waarin een leven na dit leven wordt verondersteld. Wie de Bijbel begint te lezen merkt dat in het eerste deel, het Oude Testament, enkel aan de randen over een leven over de dood heen gesproken wordt. Jezus stelt echter op grond van een passage in het Oude Testament dat voor God de gestorvenen léven. De opstanding van Jezus Christus betekent het aanbreken van Gods nieuwe wereld, van de opstanding der doden. Deze hoop houdt niet in dat men wegdroomt van de aarde en de mensen in nood vergeet, maar – omgekeerd – dat men van de angst voor de dood en het cirkelen om zichzelf bevrijd wordt en in staat is de ander daadwerkelijk te hulp te komen. In de kerkgeschiedenis is de hemel al spoedig tamelijk uitbundig geschilderd, waarbij men niet alleen de ingetogenheid van de Bijbelse verwachting vergat, maar ook het zicht kwijtraakte op waar de Bijbelse getuigen de hoop op een leven bij God na de dood ontleenden. Daardoor boette de Bijbelse troost aan kracht in en verflauwde ook de liefde voor de mens in nood.

Der Trost des Evangeliums angesichts des Todes

Biblisch-theologische Perspektiven

Hans-Christian Kammler

I

Der Titel meines Vortrages enthält bereits dessen Kernthese: dass es einen „Trost“, d.h. einen festen Halt, ein nicht wankendes Fundament und eine begründete Zuversicht,¹ angesichts der schrecklichen Wirklichkeit des Todes tatsächlich gibt und dass dieser Trost im Evangelium und also in Jesus Christus liegt.

Diese Kernthese, mit der benannt ist, was der christliche Glaube der Erfahrung des Todes entgegenstellt, versteht sich keineswegs von selbst. Denn nach allem was wir mit unseren Augen wahrnehmen, scheint das Urteil unausweichlich zu sein, dass der Tod das letzte Wort über uns hat und die letzte Realität ist, mit der wir konfrontiert werden. Der Tod stellt eine für uns unüberwindliche Schranke dar. Gerade darin zeigt sich seine Härte und Unerbittlichkeit. Uns Menschen ist es schlechterdings unmöglich, dem Tod, der jeden noch so gut gemeinten Versuch menschlichen Trostes als letztlich ohnmächtig entlarvt, von uns aus ein Wort entgegenzustellen, das den Tod seinerseits in die Schranken weist. Ein solches Wort übersteigt unsere Macht fundamental.²

Es müsste schon ein Wort *von außen* kommen, ein Wort aus einer *anderen*, nicht durch den Tod bestimmten Welt, ein Wort „vom Himmel her“. Es müsste nicht weniger als *Gottes Wort* sein, um den Tod in die Schranken zu weisen und zu überwinden, um als „Wort des Lebens“ das letzte Wort zu haben und das letzte Wort zu sein. Und nun ist eben genau dies die Kernaussage des Neuen Testaments: dass es ein solches Wort gibt und dass das Evangelium dieses den Tod überwindende Wort ist. Das Neue Testament selbst bringt diesen Sachverhalt in

¹ Vgl. zur Bedeutung und Sprachgeschichte des deutschen Wortes „Trost“, in dem das *subjektive* Moment der Empfindung von Festigkeit (Vertrauen, Hoffnung, Zuversicht) mit dem *objektiven* Moment der Gewährung von Festigkeit (Hilfe, Schutz, Rettung) verbunden ist: Friso Melzer, *Das Wort in den Wörtern. Die deutsche Sprache im Dienst der Christus-Nachfolge. Ein theo-philologisches Wörterbuch*, Tübingen 1965, S. 317, vgl. 1.+2.

² Diese prinzipielle Ohnmacht aller menschlichen Trostbemühungen hat der Philosoph Hans Blumenberg scharf wahrgenommen und benannt: „Freud hat von den *Kränkungen* gesprochen, die dem Menschen angetan worden sind: durch Kopernikus, durch Darwin und durch ihn, Freud, selbst. [...] Es ist die Frage, ob mit den drei Namen die härteste Bedürftigkeit annähernd erfasst werden konnte, die den Menschen zum trostbedürftigen Wesen macht: der Tod. Trostbedürftig gibt er sich beim Verlust Nahestehender; trostfähig geben sich die, die seinem Bedürfnis abzuhelpen bemüht sind. Aber ist er auch bei seiner absoluten Trostbedürftigkeit tröstungsfähig? Niemand lässt sich darüber trösten, dass er sterben muss. Alle Argumente sind schlecht bis lächerlich, die dafür Trost- und Tröstungsfähigkeit unterstellen“; vgl. Hans Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a. M. 1987, S. 153.

aller Deutlichkeit in 2 Tim 1,10 zur Sprache, wenn es dort heißt: „Christus Jesus hat dem Tode die Macht genommen und das Leben und ein unvergängliches Wesen ans Licht gebracht – durch das Evangelium.“

II

In dieser Kernaussage und in der darin zum Ausdruck kommenden Glaubensgewissheit liegt das *Neue* des Neuen Testaments: seine „Novitas“ – gerade auch im Verhältnis zur Heiligen Schrift Israels. Denn von einer solchen Gewissheit ist im Alten Testament noch nicht die Rede.

Vielmehr herrscht hier in weiten Teilen der Überlieferung die Grundüberzeugung vor, dass die in der Gemeinschaft des Volkes Israel gegebene Beziehung zu JHWH für den Einzelnen mit dem Tod ihr definitives Ende findet, weil zwischen Gott und dem Totenreich – der „Scheol“³ – eine unüberwindliche Kluft besteht. Gott hat mit der Totenwelt nichts zu tun und diese nichts mit ihm. Der Tod reißt den Menschen aus der Welt der Lebenden und damit zugleich aus Gottes Reichweite. So heißt es im Gebet des Königs Hiskia in Jes 38,18: „Die Scheol lobt dich nicht, und der Tod preist dich nicht, und die in die Grube fahren, warten nicht auf deine Treue.“ Das Wissen darum, dass das Gotteslob des Menschen mit seinem Tod verstummt, wird für die Beter des Alten Testaments geradezu zum Argument dafür, dass JHWH sie aus ihrer Krankheit und Not, in denen der Tod nach ihnen greift, befreien möge. Denn nur als Lebende können sie Gott loben und ihm in diesem Sinne etwas „nützen“. „JHWH soll erkennen, dass sein Eigeninteresse es ihm verbieten müsste, den Beter vorzeitig in die Scheol zu verbannen, da er sich dadurch eines kostbaren Zeugen und Verehrers seiner Güte und Treue berauben würde.“⁴ Deshalb ruft der Beter von Psalm 6: „Kehre um, JHWH, und errette mich, hilf mir um deiner Güte willen! Denn im Tode gedenkt man deiner nicht. Wer wird dir in der Scheol danken?“ (V. 5 f.) Ganz entsprechend berichtet der Beter des 30. Psalms im Rückblick, wie er Gott in seiner Not angefleht hat: „Zu dir, JHWH, rief ich, und zu meinem Herrn flehte ich um Gnade: „Was nützt dir mein Blut, wenn ich zur Grube fahre? Lobdankt dir der Staub, tut er deine Treue kund?“ (V. 9 f.) Wie schon die Frage von Psalm 6: „Wer wird dir in der Scheol danken?“, so verlangen auch die beiden rhetorischen Fragen von Psalm 30 eine negative Antwort. Gleiches gilt für das Klagelied von Psalm 88,⁵ in dem der Beter JHWH mit Fragen bestürmt, deren verneinende Antwort für ihn ebenfalls bereits feststeht: „Wirst du an den Toten Wunder tun, oder werden die Verstorbenen aufstehen und dir danken? Wird man im Grab erzählen deine Güte

³ Zur alttestamentlichen Vorstellung von der „Todeswelt“ vgl. die sehr klare und auf das Wesentliche konzentrierte Darstellung von Gisela Kittel, *Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament*, Göttingen 1999, S. 11 ff.

⁴ Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003, S. 246.

⁵ Vgl. zu Psalm 88: Bernd Janowski, Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: Ders., *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testament*, Bd. 3, Neukirchen-Vluyn 2003, S. 201-243; Ders., *Konfliktgespräche*, S. 231-250.

und deine Treue im Abgrund? Werden denn deine Wunder in der Finsternis erkannt oder deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?“ (V. 11-13) Nein, an den Toten tut Gott keine Wunder. Von seiner Güte und Treue wird im Grab nicht mehr erzählt. Seine Gerechtigkeit kann im Land des Vergessens weder erinnert noch erkannt werden. Eben deshalb dringt der Psalmist mit diesen Fragen auf Gott ein, damit er es nicht so weit kommen lasse, sondern ihn vor dem endgültigen Versinken im Tod bewahre.⁶

Der für uns womöglich befremdliche Sachverhalt, dass die Macht Gottes in diesen und anderen Texten des Alten Testaments so strikt auf die Welt der Lebenden beschränkt wird und nicht bis in die Totenwelt hinabreicht, hat vor allem zwei Gründe:

Er hat zum einen zutiefst mit dem *alttestamentlichen Gottesverständnis* zu tun: Der Gott Israels ist der „Gott des Lebens“ bzw. der „lebendige Gott“.⁷ Heilvolle Gottesgemeinschaft kann es deshalb nur in der Sphäre des Lebens, nicht in der Sphäre des Todes geben. Weil der Gott Israels der Schöpfer ist, der diese Welt mit all ihrer Pracht geschaffen hat und darüber wacht, dass sie nicht ins Chaos zurückfällt, sondern wohlgeordneter Kosmos bleibt, besteht zwischen ihm und der Totenwelt ein diametraler Gegensatz. Die Totenwelt widerspricht dem Wesen Gottes von Grund auf: Sie ist Finsternis, nicht Licht, ein Raum des Schweigens und Vergessens, nicht des Redens und Gedenkens.

Hinzukommt als ein zweiter Grund, dass die Todeswelt in der *religiösen Umwelt Israels* – in Ägypten, Kanaan und Babylon – sakralisiert, mythisiert und divinisiert wurde: etwa in Gestalt von Ahnenverehrung und Totenkult bzw. durch den Glauben an Gottheiten, die in der Todeswelt zu Hause waren oder aber im zyklischen Turnus in sie hinabstiegen.⁸ Demgegenüber findet in Israel in kritischer

⁶ Treffend erklärt Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 249: Die Fragen von Ps 88,11-13 sind „im Sinn eines *argumentum ad deum*, also als Appell des Beters“ zu verstehen, „der in seiner Anklage JHWHs als des Verursachers seines Leidens (V. 4-10aa und V. 15-19) bis an die äußerste Grenze geht und in Form einer ‚unverschämten‘ Grenzaussage deutlich macht, dass Gott auf diejenigen angewiesen ist, denen in ihrem Leben seine Gnade widerfährt und die als Antwort darauf sein Heilshandeln öffentlich bezeugen. In ihrer Zukunft geht es auch um Gottes Zukunft und in ihrem Tod um seine Niederlage. Das ist eine radikale Form von Theologie, es ist aber eine in den Glaubenstraditionen Israels verwurzelte Theologie, weil sie die Frage nach Gott gerade angesichts des Todes nicht aufgibt.“

⁷ Vgl. Dtn 5,26; 1 Sam 17,26-36; 2 Kön 19,4; Jer 10,10; 23,36; Ps 42,3; 84,3 u.ö. Der zentralen Bedeutung dieses Gottesprädikats entspricht es, wenn Hermann Spieckermann und Reinhard Feldmeier ihre 2011 erschienene gesamtbiblische Gotteslehre unter den Titel „Der Gott der Lebendigen“ stellen: Hermann Spieckermann und Reinhard Feldmeier, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 2011.

⁸ Zu nennen sind die ägyptische Todesgottheit Osiris, das babylonische Götterpaar Nergal und Ereškigal sowie der kanaanäische Wetter- und Fruchtbarkeitsgott Baal, von dessen Kampf mit Môt, dem Todesgott, seinem Abstieg in die Todeswelt und seinem erneuten Aufleben der ugaritische Mythos erzählt. Vgl. Jan Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001; Werner H. Schmidt, Baals Tod und Auferstehung, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 15 (1963) S. 1-13; Oswald Loretz, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt 1990, S. 73-78; Friedrich Nötscher und Josef Scharbert, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Darmstadt 1970 (=1926), S. 10-117 und 360-380; Helmer Ringgren, Art. *môt* I, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV* (1984) Sp. 763-767; Manfred Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. I: Babylonier, Syrer, Perser, Stuttgart

Abgrenzung dazu eine konsequente „Entsakralisierung“, „Entmythisierung“ und „Entdivinisierung“ des Bereichs des Todes statt.⁹

Freilich ergab sich aus dieser Distanz des Glaubens Israels zur Welt des Todes bzw. der Toten ein theologisches Problem: „Wenn wirklich mit dem Tode alles aus ist, dann liegt hier eine Grenze für Gottes Macht, dann ist er zwar ‚Gott der Lebendigen‘, aber nicht mehr ‚Gott der Toten‘. Wenn die Verstorbenen in der Scheol ein Schattendasein führen, in dem sie von Gottes Hand abgeschnitten sind (Ps 88,6), dann wäre hier ein Bereich, in dem Jahwe, der Gott Israels, nicht mehr der alleinige Herr wäre.“¹⁰ Deshalb konnte der Glaube Israels auf Dauer nicht bei der Auskunft stehen bleiben, dass die Macht JHWHs durch die Sphäre des Todes begrenzt wird und die Gottesbeziehung mit dem Tod ihr Ende findet. Vielmehr musste die Frage aufkommen, ob es für den „Gott des Lebens“ wirklich einen Bereich geben kann, in den er mit seiner Schöpfer- und Lebensmacht nicht hineinwirkt. Man kann im Alten Testament den aufregenden Entdeckungs- und Erkenntnisprozess verfolgen, wie der Glaube Israels immer tiefer erkennt, dass Wesen und Macht der Totenwelt neben Gottes Macht und Treue nicht für immer bestehen können, dass Gottes Macht vielmehr auch in die Todeswelt eindringt und in Beschlag nimmt, was eigentlich zur Scheol gehört.

Die entscheidenden Texte, in denen sich dieser Prozess „göttlicher Kompetenzerweiterung“¹¹ in die Todeswelt hinein greifen lässt, seien in der gebotenen Kürze vor Augen geführt¹²:

Dass Gott auch in der Totenwelt und in der Finsternis, in der das Chaos in die von ihm geschaffene Welt eindringt, gegenwärtig ist, sodass diese Bereiche den sich an Gott haltenden Menschen nicht von seiner Nähe trennen können, bringt der weisheitlich geprägte Psalm 139 in großartiger Metaphorik zur Sprache: „Wohin könnte ich gehen vor deinem Geiste, und wohin könnte ich vor deinem Angesicht fliehen? Wenn ich aufstiege zum Himmel, dort bist du, und wenn ich mich betten wollte in der Unterwelt, du bist da. Erhöhe ich Flügel der Morgenröte, ließe ich mich nieder am Rand des Meeres, auch dort kann deine Hand mich führen und kann mich ergreifen deine Rechte. Und spräche ich: ‚Ach, Finsternis soll mich zudecken, und Nacht soll das Licht sein um mich herum!‘ – auch Finsternis ist

1996, S. 11-182; Egbert von Weier, *Der babylonische Gott Nergal*, Neukirchen-Vluyn 1971, bes. S. 48-56; Brigitte Groneberg, *Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen*, Düsseldorf / Zürich 2004; Herbert Niehr, *Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas*, Würzburg 1998.

⁹ Zur Sache vgl. Hartmut Gese, *Der Tod im Alten Testament*, in: Ders., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen 1989, S. 31-54, hier 38-42; Erich Zenger, *Das alttestamentliche Israel und seine Toten*, in: Klemens Richter (Hrsg.), *Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde*, Freiburg / Basel / Wien 1990, S. 132-152, hier 143-145.

¹⁰ Diethelm Michel, *Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung*, in: Ders., *Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte*, Gütersloh 1997, S. 155-179, hier 156 f.

¹¹ Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 230.

¹² Vgl. dazu ausführlicher Kittel, *Befreit aus dem Rachen des Todes*, S. 26-89.

nicht finster vor dir, und Nacht – wie Tag leuchte sie! Finsternis und Licht sind vor dir gleich.“¹³ (V. 7-11)

In dem Weisheitspsalm Psalm 73, der angesichts des Glücks des Gottlosen und des Leids des Frommen die Theodizee-Frage stellt, stößt der Beter im abschließenden Vertrauensbekenntnis zu der Hoffnung durch, dass die im Leben gewachsene Gottesgemeinschaft nicht mit dem Tod enden wird, sondern über das irdische Leben hinaus in die Freude vor Gottes Angesicht führt: „Und doch – bei dir bin ich immer! Du hast mich bei meiner rechten Hand ergriffen. Du leitest mich nach deinem Rat und wirst mich danach in Herrlichkeit aufnehmen. Wen habe ich im Himmel außer dir? Und neben dir begehre ich nichts auf Erden. Wenn mir Fleisch und Herz dahinschwinden, der Fels meines Herzens und mein Anteil ist Gott für ewig.“¹⁴ (V. 23-26)

Innerhalb des Hiobbuches, das zu den Spätschriften des Alten Testaments gehört, formuliert Hiob in Hi 4,13-15 in tastenden Worten und im Irrealis seine tiefe Sehnsucht, dass Gott ihn auch im Totenreich noch finden und ins Leben zurückrufen möchte: „Ach, dass du mich in dem Totenreich verstecktest, mich bergen wolltest, bis dein Zorn sich wendet, ein Ziel mir setztest und dann an mich dächtest! Wenn einer stirbt, lebt er dann wieder auf? Alle Tage meines Frondienstes würde ich warten, bis die Ablösung für mich käme. Du würdest rufen und ich dir antworten; nach dem Werk deiner Hände verlangte dich.“¹⁵ Fast stammelnd und in geradezu paradoxalen Aussagen bringt das Hiobbuch sodann in Hi 19, 25-27 die Hoffnung zum Ausdruck, dass Gott auch nach dem Vergehen seiner physischen Existenz noch für Hiob eintreten und sich an ihm machtvoll als der helfende und rettende Gott erweisen wird: „Ich selbst weiß, dass mein Erlöser lebt, als letzter steht er auf über dem Staub [meines Leichnams], und nachdem meine Haut so geschunden, und auch ohne mein Fleisch schaue ich Gott, ja, ich selbst werde ihn für mich schauen, meine eigenen Augen sehen ihn, nicht ein Fremder, mögen auch meine Nieren in meinem Innern geschwunden sein.“¹⁶ Hier tritt „neben den verborgenen Gott, von dem Hiob sich wie ein Feind verfolgt sieht, [...] der göttliche Zeuge und Erlöser, der die Rechtfertigung Hiobs vollzieht, der die göttliche Annahme Hiobs verbürgt – mag auch Hiobs physische Existenz längst ausgelöscht sein. Ja, Hiob weiß, dass er diese Annahme durch Gott selbst schauend erfährt [...], wenn Hiobs physische Augen längst mit seinem Körper vergangen sind.“¹⁷ Durch die Vernichtung der physischen Existenz hindurch eröffnet sich für

¹³ Die Übersetzung folgt Erich Zenger, *Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen*, Freiburg / Basel / Wien 1991, S. 243.

¹⁴ Zur Übersetzung vgl. neben Zenger, S. 223 auch Claus Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1984, S. 99. Zur Interpretation vgl. Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 281 f.; Ders., *Die Toten loben JHWH nicht*, S. 237-242.

¹⁵ Vgl. die Übersetzung von Friedrich Horst, *Hiob I: Kapitel 1-19*, Neukirchen-Vluyn 1992, S. 179.

¹⁶ Die Übersetzung folgt Hartmut Gese, *Die Frage nach dem Lebensinn. Hiob und die Folgen*, in: Ders., *Alttestamentliche Studien*, Tübingen 1991, S. 170-188, hier 178.

¹⁷ Gese, *Lebensinn*, S. 178.

Hiob „das ewige Sein göttlicher Annahme“:¹⁸ „die Ewigkeit der Gottesbeziehung“.¹⁹

In hellenistischer Zeit, d.h. ab der zweiten Hälfte des 4./3. Jahrhunderts v. Chr., werden dann innerhalb des Alten Testaments Stimmen laut, die die Hoffnung auf eine Überschreitung der Todesgrenze ganz explizit und in überindividuellem universalen Horizont artikulieren:

In Psalm 22 durchmisst der Beter gleichsam „den zweifachen Weg *vom Leben zum Tod* und *vom Tod zum Leben*“.²⁰ Während der Psalm mit der Klage der tiefsten Gottverlassenheit einsetzt (V. 1: „Mein Gott, mein Gott, warum [oder: wozu] hast du mich verlassen?“), steht an seinem Ende die apokalyptische Vision von der universalen Königsherrschaft JHWHs: „Es sollen gedenken und zu JHWH umkehren alle Enden der Erde, und niederfallen sollen vor seinem Gesicht alle Geschlechter der Völker, denn JHWH gehört das Königtum, und er herrscht über die Völker! Ja, vor ihm sollen niederfallen alle, die in der Erde schlafen, und vor ihm sollen sich beugen alle, die in den Staub hinabgestiegen sind, und wer immer sein Leben nicht bewahrt hat. Nachkommenschaft soll ihm [JHWH] dienen, erzählen soll man von dem Herrn dem Geschlecht derer, die kommen werden, und man soll verkünden seine Gerechtigkeit [sein Heil] dem Volk, das noch geboren wird: dass er [es/sie (d.h. die Gerechtigkeit)] getan hat.“²¹ (V. 28-32) Von außerordentlicher Bedeutung ist, dass hier in V. 30 – entgegen der Tradition²² – gesagt wird, dass „alle, die in der Erde schlafen“, bzw. „alle, die in den Staub hinabgestiegen sind“, in die Anbetung JHWHs mit hineingenommen sind, das Gotteslob mithin nicht mit dem Tod verstummt. Wenn JHWH seine Königsherrschaft in universaler Weite antreten wird, dann werden auch die Toten vor ihm niederfallen und ihre Knie beugen. Die Scheol hat dann keine Macht mehr über sie.

Innerhalb der Jesaja-Apokalypse (Jes 24-27) findet sich die Verheißung, dass mit der Aufrichtung der universalen Königsherrschaft Gottes die Aufhebung des Todes einhergehen wird: „Und er vernichtet für immer den Tod. Und abwischen wird der Herr JHWH die Tränen von jedem Angesicht, und die Schmach seines Volkes nimmt er von der ganzen Erde hinweg. Wahrlich, JHWH hat's gesagt.“²³ (Jes 25,8) „Deine Toten werden leben, meine Leichname stehen wieder auf. Wacht auf und

¹⁸ Gese, Lebenssinn, S. 188.

¹⁹ Gese, Lebenssinn, S. 182.

²⁰ Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 348.

²¹ Übersetzung nach Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 352 f. (in V. 30a folge ich Hartmut Gese, Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles, in: Ders., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, München 1990, S. 180-201, hier 182.

²² Vgl. Ps 6,6; 30,10; 88,12 f.; 115,17; Jes 38,18.

²³ Die Übersetzung folgt Hans Wildberger, *Jesaja II: Kapitel 13-27*, Neukirchen-Vluyn 1989, S. 959.

jubelt, ihr Bewohner des Staubs! Denn ein Tau von Lichtern ist dein Tau, und die Erde wird die Schatten gebären.“²⁴ (Jes 6,19)

Im Danielbuch, der jüngsten Schrift des alttestamentlichen Kanons, schließlich schaut der Seher im 12. Kapitel in einer apokalyptischen Vision über die Verfolgungen in seiner Gegenwart hinaus in eine Zeit endzeitlicher Kämpfe und Bedrängnisse, in denen der Erzengel Michael diejenigen aus dem Volk Israel beschützen wird, „die im Buch [des Lebens] aufgezeichnet sind.“ (V. 1) Auch die Toten werden an der endzeitlichen Welt Anteil bekommen, aber in entgegengesetzter Weise: Denn „viele von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zu Schmach, zu ewigem Abscheu.“ (V. 2)

Blicken wir auf die angeführten Texte zurück, so bleibt zunächst noch einmal festzuhalten, dass es in weiten Teilen der alttestamentlichen Überlieferung keine Hoffnungsperspektive über den Tod hinaus gibt. Das Sterben wird „nicht als Situation der Begegnung mit JHWH oder gar als Beginn einer gegenüber dem Leben noch intensiveren Gemeinschaft mit JHWH begriffen“²⁵, sondern als deren Abbruch und Ende. Hier zeigt sich – gerade auch im Verhältnis zur altorientalischen Umwelt – die Nüchternheit des Alten Testaments in der Wahrnehmung des Todes, der in keiner Weise religiös verklärt oder gar vergöttlicht wird. Der Tod wird vielmehr in seiner ganzen Absolutheit und Härte als das den Menschen von Gott Trennende wahrgenommen. Darin liegt nach meinem Urteil die Stärke dieser in weiten Teilen des Alten Testaments zu verzeichnenden Sicht, die in Erinnerung zu behalten auch der christlichen Gemeinde gut zu Gesicht stünde.²⁶ In späten Texten des Alten Testaments finden sich dann aber einzelne und gewichtige Zeugnisse, in denen sich die Hoffnung Bahn bricht, dass das im Glauben verwirklichte Verhältnis zu JHWH als dem Gott Israels auch durch den Tod nicht aufgehoben wird. Dies geschieht nicht zufällig, sondern durchaus mit innerer Notwendigkeit, weil sich der Glaube Israels an den *einen* Gott auf Dauer nicht mit der Auskunft zufrieden geben konnte, dass die Hand JHWHs nicht über die Grenze des Todes hinausreicht und das Gottesverhältnis des Frommen nicht über seinen Tod hinaus Bestand hat.

²⁴ Zur Übersetzung und Interpretation des textkritisch schwierigen und literarkritisch umstrittenen Verses vgl. einerseits Wildberger, S. 982, 985 f. und 994–998 und andererseits Otto Kaiser, *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13–39*, Göttingen 1976, S. 173–177.

²⁵ Zenger, *Das alttestamentliche Israel und seine Toten*, S. 141 f.

²⁶ Vgl. dazu, was Dietrich Bonhoeffer am 2. Advent des Jahres 1943 an seinen Freund Eberhard Bethge aus der Haft schreibt: „Ich spüre übrigens immer mehr, wie alttestamentlich ich denke und empfinde; so habe ich in den vergangenen Monaten auch viel mehr Altes Testament als Neues Testament gelesen. Nur wenn man die Unausprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen; nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, dass mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben. [...] Man kann und darf das letzte Wort nicht vor dem Vorletzten sprechen. Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte [...].“ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh 1998, S. 226.

Freilich darf daraus nicht gefolgert werden, dass der neutestamentliche Osterglaube lediglich die Weiterführung oder gar die bloße christliche Adaption dessen sei, was bereits im Alten Testament zu lesen ist. Die neutestamentliche Auferstehungshoffnung stellt vielmehr im Verhältnis zu dem, was das Alte Testament sagt, etwas *Neues* dar. Denn während im Alten Testament lediglich in wenigen, späten Texten eine Hoffnung über den Tod hinaus wahrnehmbar ist, ist das Neue Testament ganz und gar durch die Osterbotschaft bestimmt und überhaupt nur von ihr her zu verstehen. Ohne die Osterbotschaft und den durch sie hervorgerufenen Osterglauben gäbe es das Neue Testament überhaupt nicht. Was im Alten Testament in tastender und vorsichtiger Weise erhofft und artikuliert wird, das kommt im Neuen Testament im Ton unbedingter Gewissheit zur Sprache: Es gibt für die Glaubenden ein ewiges Leben; der Tod kann die im Glauben realisierte Gottesbeziehung nicht aufheben.

Die benannte Differenz zwischen den beiden Kanonteilern der christlichen Bibel spricht, wie nachdrücklich betont sei, in keiner Weise gegen das Alte Testament. Im Gegenteil: Seine Nüchternheit und Zurückhaltung – die alttestamentlichen Aussagen, in denen sich eine Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod greifen lässt, umfassen kaum mehr als *eine* Bibelseite! – machen gerade seine Größe aus. Denn mehr und anderes konnte im Alten Testament noch gar nicht gesagt und erhofft werden. Denn mehr und anderes kann nur dann *mit Grund* gesagt und erhofft werden, wenn *von Gott her* etwas schlechterdings *Neues* geschieht. Und von diesem Neuen erzählt erst das Neue Testament. Und es tut dies, indem es vom *Evangelium* erzählt.

III

Was aber ist das Evangelium? Und warum liegt in ihm ein begründeter Trost angesichts der Wirklichkeit des Todes? Wenden wir uns der ersten Frage zu, so ist zunächst *philologisch* festzuhalten, dass das Wort „Evangelium“ die latinisierte Form des griechischen Nomens *eujaggevlion* ist, das wörtlich „gute Nachricht“ bzw. „gute Botschaft“ heißt und freier und angemessener mit „Heilsbotschaft“ bzw. „Froh- / Freudenbotschaft“ übersetzt werden kann.²⁷

Um zu erfassen, was mit diesem für das Neue Testament so zentralen Begriff *inhaltlich* gemeint ist, sei an die lukanische Erzählung von der Verkündigung der Weihnachtsbotschaft durch den „Engel des Herrn“ (gemeint ist der Erzengel Gabriel) erinnert.²⁸ Hier haben wir gleichsam die „Urszene“ der Evangeliums-

²⁷ Siehe Walter Bauer, Kurt u. Barbara Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin / New York 1988, Sp. 643, vgl. *eujaggevlion*. Vgl. ferner Peter Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*. Band I: Vorgeschichte, Göttingen 1968, S. 56–63 („Der paulinische und neutestamentliche Sprachgebrauch“); Otto Betz, Art. *eujaggevlion* ktl., in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament I* (1997), S. 432–442.

²⁸ Das ergibt sich m.E. zwingend aus Lk 1,11 in Verbindung mit Lk 1,19 und 1,26; vgl. Francois Bovon, *Das Evangelium nach Lukas I: Lk 1,1–9,50*, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1989, S. 124. Anders urteilt Heinz

Verkündigung vor uns.²⁹ „Fürchtet euch nicht! Denn siehe, ich verkündige (eujaggelivzomai) euch große Freude,³⁰ die allem Volk widerfahren wird; denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist der Christus, der Herr – in der Stadt Davids.“ (Lk 2,10 f.) Zweierlei ist an diesem Text für unsere Fragestellung von Gewicht: Die Hirten vernehmen erstens die Weihnachtsbotschaft und also das Evangelium aus dem Munde des Engels, d.h. vom Himmel her bzw. von Gott her.³¹ Darin zeigt sich: Die Hirten, die hier für die vor Gott verlorene und auf sein Erbarmen angewiesene Menschheit stehen, können sich das Evangelium – die Heils- und Frohbotschaft – nicht selber sagen; es muss ihnen vielmehr von Gott gesagt und offenbart werden.³² Das aber heißt: Das Evangelium ist im strengen Sinn *Gottes Wort*.

Der Inhalt des Evangeliums wird zweitens durch den Engel dezidiert christologisch und soteriologisch gefüllt. *Christologisch*, indem das Kind der Maria gleich mit drei verschiedenen Hoheitstiteln bezeichnet wird: zunächst als swthvr, d.h. als „Retter“ bzw. „Heiland“,³³ sodann als cristov“, d.h. als der im Alten

Schürmann, Das Lukasevangelium I: Kommentar zu Kap. 1,1-9,50, Freiburg / Basel / Wien 1990, S. 109, Anm. 99.

²⁹ Das ist selbstverständlich nicht in *historischem*, sondern in *sachlich-theologischem Sinn* zu verstehen. In der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1+2) geht es dem dritten Evangelisten „nicht darum, biographische Details zu klären, sondern darum, die Gottessohnschaft Jesu und die Heilsbedeutung seiner Geschichte vom Beginn der Existenz Jesu an verständlich zu machen“ (so mit Recht Martin Bauspiess, *Geschichte und Erkenntnis im lukanischen Doppelwerk. Eine exegetische Untersuchung zu einer christlichen Perspektive auf Geschichte*, Leipzig 2012, S. 315, Anm. 42). Die Darstellung der Vorgeschichte steht bereits in *österlichem* Licht – und zwar insofern, als die in ihr zur Darstellung kommende Christuserkenntnis sich allererst der österlichen Selbsterschließung des Auferstandenen verdankt, von der in Lk 24 die Rede ist. „Den Aposteln ist [...] in den Ostererscheinungen eben genau jene Erkenntnis erschlossen worden, die die Kindheitsgeschichte den Leserinnen und Lesern vorab vor Augen stellt“; Bauspiess, S. 316.

³⁰ Hier liegt eine die Wirkung anstelle der Ursache nennende Metonymie vor. Gemeint ist: „Ich verkündige euch *Grund* zu großer Freude“. Ebenso urteilt Michael Wolter, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008, S. 128 (mit Verweis auf Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1990, § 568,3).

³¹ Vgl. Wolter, S. 127: „Das die Angelophanie mit der irdischen Präsenz der *doxva kurivou* einhergeht, hebt ihre Bedeutung weit über die bisher berichteten Erscheinungen heraus. Von etwas Vergleichbarem wird Lukas später nur bei der Verklärung Jesu (Lk 9,31 f.) und bei den Christophanien (Apg 9,3; 22,6; 26,13) berichten können. In der Repräsentation durch seine Herrlichkeit wird nicht weniger als Gott selbst auf Erden offenbar.“

³² Durch die Engelercheinung in der „Urszene“ der Evangeliums-Verkündigung wird angezeigt, dass die Wahrheit des Christusereignisses „innergeschichtlich nicht einfach erkennbar“ ist, sondern „von Gott selbst [...] erschlossen werden“ muss; Bauspiess, S. 321. Aus dem gleichen Grund wird das Erscheinen „des Engels des Herrn“ auch bei der Geburtsankündigung Lk 1,26–38 berichtet.

³³ Bei der christologischen Verwendung des Titels swthvr, der im lukanischen Doppelwerk auch in Apg 5,31 und 13,23 auf Jesus bezogen wird (vgl. ferner Lk 1,69 [kevrā" swthrviva"]; 2,30 [to; swthvriovn sou]; 3,6 [to; swthvriov tou' qeou'] [an den beiden zuletzt genannten Stellen ist das Neutrum to; swthvriov jeweils metonymisch gebraucht: Abstractum pro Concreto]), ist für Lukas bereits der Gedanke impliziert, dass Jesus durch seinen Heilstod die Sündenvergebung bewirken wird (vgl. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, S. 111). Zum lukanischen Motiv der durch Jesus und seinen Heilstod geschenkten Sündenvergebung s. die gewichtigen Aussagen Lk 22,19 f. und Apg 20,28 und ferner jene Sätze, die davon reden, dass Jesus den Kreuzestod deshalb erleidet, weil er nach Gottes Willen zum Heil der Verlorenen sterben „musste“ bzw. „musste“ (Lk 9,22; 17,25; 22,37; 24,7.26).

Testament angekündigte Messias³⁴ und schließlich als kuvrio", d.h. als der, der – wie der Gott Israels – Träger des hochheiligen Gottesnamens³⁵ ist und also mit Gott wesen- und ursprunghaft auf einer Stufe steht.³⁶ Die *soteriologische* Bestimmung des Inhalts des Evangeliums kommt zum einen in den beiden bereits erwähnten Hoheitstiteln „Retter“ und „Christus“ zum Ausdruck und zum anderen darin, dass das Geschehen der Geburt Jesu als ein Ereignis qualifiziert wird, das „allem Volk“ gilt und mithin von universaler, über die Grenzen Israels hinausweisender Bedeutung ist.³⁷ Das Kind der Maria ist in Wahrheit „der Retter der Welt“.³⁸

Die beiden Sachverhalte, die wir bei der „Urszene“ der Evangeliumsverkündigung beobachten konnten, gelten für das gesamte Neue Testament:

1. Der Inhalt des Evangeliums und seine Erschließung im Glauben verdanken sich nicht der menschlichen Vernunft, Phantasie und Erkenntnisbemühung, sondern göttlicher Offenbarung. Der Inhalt des Evangeliums ist also von Gott gesetzt; er liegt allem theologischen Nachdenken und allem seelsorgerlichen Handeln der Kirche voraus und zugrunde.
2. Dieser Inhalt ist nichts und niemand anderes als die Person und Geschichte Jesu Christi – und zwar in ihrer Heilsbedeutung für uns –, weshalb sich zugespitzt formulieren lässt, dass Jesus Christus selber das Evangelium *ist*.³⁹

³⁴ Dabei will freilich beachtet sein, dass der alttestamentlich-frühjüdische Messiasbegriff im Neuen Testament von Ostern her *neu*, nämlich *christologisch* und *kreuzestheologisch*, bestimmt wird. Vgl. dazu Otfried Hofius, *Ist Jesus der Messias? Thesen*, in: Ders., *Neutestamentliche Studien*, Tübingen 2000, S. 108-134, hier 116 ff.; ferner Hans-Christian Kammler, *Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie*, in: Otfried Hofius und Hans-Christian Kammler, *Johannestudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums*, Tübingen 1996, S. 87-190, hier 157-165; Ders., *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17-30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie*, Tübingen 2000, S. 83-89.

³⁵ Das hebräische Wort *'ādōn* bzw. *'ādōnāy* (LXX: οἱ kuvrio) diene im Frühjudentum zur Umschreibung des hochheiligen Gottesnamens JHWH; siehe dazu Joseph A. Fitzmyer, *Art. kuvrio* ktl., in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (im Folgenden: EWNT) II (1992), Sp. 811-820, hier 816. Die Lutherübersetzung verdeutlicht diesen Sachverhalt bei der Wiedergabe des Alten Testaments durch die Schreibung in Kapitalchen: „HERR“.

³⁶ Vgl. Fitzmyer, Sp. 817 f.: *Der k[uvrio]-Titel impliziert, dass der erhöhte Jesus Gott / Jahwe gleichgestellt ist.*“ Lukas „gebraucht (οἱ) k[uvrio] nicht nur für den Auferstandenen [...], sondern auch während des irdischen Wirkens [...], ja sogar bei der Geburt (2,11) und vor der Geburt (1,43).“ Das aber heißt: „In the Lukan narrative, there was not a time when Jesus was not kuvrio“ (Christopher Kavin Rowe, *Acts 2.36 and the Continuity in Lukan Christology*, in: *Neutestamentliche Studien* 53 (2007), S. 37-56, hier 55). Zur Interpretation des exegetisch und theologisch gleichermaßen gewichtigen wie umstrittenen Textes Apg 2,36 vgl. die erhellenden Ausführungen von Bauspiess, *Geschichte und Erkenntnis*, S. 448-459.

³⁷ Siehe Lk 2,14.30-32; 3,6. Vgl. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, S. 110 (zu Lk 2,10): „V. 14 wird der Rahmen Israels dann ausdrücklich gesprengt und das messianische Heil weltweit gesehen. Aber auch hier schon bleibt Raum für eine [...] eschatologische Überbietung des Verständnisses vom Heilsvolk.“

³⁸ Vgl. Joh 4,42; 1 Joh 4,14.

³⁹ Ebenso urteilt im Blick auf den paulinischen Sprachgebrauch Gerhard Friedrich, *Art. Eujaggevlion*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II (1935), S. 718-734, hier 728,24 f.: „Will man den Inhalt des Evangeliums kurz mit einem Wort zusammenfassen, so lautet er: Jesus der Christus“ (im Original gesperrt).

Verdeutlichen wir uns das exemplarisch an *Paulus*: In Gal 1 betont der Apostel mit Nachdruck, dass es nur das eine unteilbare Evangelium gibt, das als „Evangelium Gottes“ (Röm 1,1) im strengen Sinn Gottes eigenes Wort ist (Gal 1,11 f.) und das als solches sowohl der apostolischen Verkündigung wie auch der an das Christuszeugnis der Apostel gebundenen kirchlichen Predigt als Quelle und Norm prinzipiell vorgegeben ist.⁴⁰ Der Inhalt dieses Evangeliums wurde Paulus bei seiner Berufung zum Apostel von Gott selbst erschlossen – und zwar durch die „Offenbarung Jesu Christi“ (Gal 1,12)⁴¹ bzw. die Offenbarung seiner Sohnschaft (Gal 1,16). Das Evangelium ist also auch bei Paulus dezidiert christologisch und soteriologisch bestimmt. Es umfasst – der Semantik des paulinischen „Sohn Gottes“-Titels entsprechend⁴² – sowohl die Kundgabe des göttlichen Person-Geheimnisses Jesu wie auch die der universalen Heilsbedeutung seines Kreuzestodes und seiner Auferstehung. Die entscheidenden Sätze des Apostels seien zitiert: „Denn ich lasse euch wissen, Brüder, dass das von mir verkündigte Evangelium nicht nach Menschenart ist.“⁴³ „Denn ich habe es nicht von einem Menschen empfangen noch bin ich [darüber] unterrichtet worden, vielmehr [empfang ich es] durch [die] Offenbarung Jesu Christi.“ (Gal 1,11 f.)⁴⁴ „Es gefiel Gott wohl, der mich von Mutterleib an ausgesondert und durch seine Gnade

⁴⁰ Den von Paulus behaupteten Vorrang des Evangeliums vor der Evangeliumsverkündigung der Kirche betont mit Recht Ernst Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1980, S. 19 (zu Röm 1,16): „Evangelium ist mehr als bloß die kirchlich aktualisierte Botschaft, nämlich die dem Menschen nicht verfügbare, auch der Kirche und ihren Dienern selbständig gegenüberstehende Heilskundgabe Gottes an die Welt, welche sich kraft des Geistes in der Verkündigung stets neu aktualisiert.“ Zitiert sei ferner Otfried Hofius, „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung“ (2 Kor 5,19), in: Ders., *Paulusstudien* (I), Tübingen 1989, S. 5–32, hier 31: „Nur wenn der unbedingte *Vorsprung* und *Vorrang* dieses Wortes [gemeint ist das Evangelium] vor dem Apostelwort – und entsprechend auch vor aller kirchlichen Verkündigung – festgehalten und gewahrt wird, kann sachgemäß von der Predigt gesprochen werden. Sie ist dann als das menschliche Wort der von Gott berufenen und autorisierten Botschafter zu bestimmen, das Gott zum Instrument *seines* Wortes erwählt hat und in dem *er selbst* das Erkenntnis und Glauben wirkende ‚Wort von der Versöhnung‘ laut werden lässt.“

⁴¹ Der Genitiv in den Worten *apokavlyui* „Alhsoi' Cristou“ ist ein Genitivus obiectivus. Das ergibt sich zwingend aus der Sachparallele Gal 1,16, in der ausschließlich Gott das Subjekt des Offenbarungsvorgangs ist (ebenso Franz Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg / Basel / Wien 1988, S. 67 f.).

⁴² Dem „Sohn Gottes“-Titel kommt im Gesamtgefüge der paulinischen Christologie eine grundlegende Bedeutung zu. Er findet sich dementsprechend in den Paulusbriefen stets an theologisch zentralem Ort: Röm 1,3,9; 5,10; 8,3.29.32; 1 Kor 1,9; 2 Kor 1,19; Gal 1,16; 2,20; 4,4 f.; 1 Thess 1,10. Vgl. zu diesem Titel und seinem Gehalt des näheren Josef Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*, München 1968, S. 250–303 („Sohn Gottes“ bei Paulus“).

⁴³ „Ein Evangelium kata; a[nqrwpon wäre [...] ein Evangelium, für das der Mensch [...] das Maß, die Norm abgibt“; Mussner, *Der Galaterbrief*, S. 65, Anm. 111.

⁴⁴ Mussner, *Der Galaterbrief*, S. 68: „Was [...] der Apostel [...] sagen will, ist dies: mein von mir verkündigtes Evangelium [...] geht nicht auf sekundäre Vermittlung menschlicherseits zurück und deshalb ist es auch nicht ‚menschengemäß‘; vielmehr ist es ‚göttlichen Ursprungs und göttlicher Art [...] und also wirklich das eine, einzigartige, unüberholbare Evangelium, neben dem es kein anderes gibt noch geben kann“ (Mussner zitiert Josef Blank, *Paulus und Jesus*, S. 211 f.).

berufen hat, mir⁴⁵ seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heidenvölkern verkündete“ (Gal 1,15+16a).

Der zweite Text, der für das paulinische Verständnis des „Evangeliums“ erhellend ist, findet sich in 1 Kor 15,3b-5. Der Apostel zitiert hier eine aus der Jerusalemer Urgemeinde stammende und schon ihm vorgegebene Lehrtradition, die den Inhalt des Evangeliums in einer viergliedrigen Aussage zur Sprache bringt: „Christus ist gestorben um unserer Sünden willen nach der Schrift, und er ist begraben worden, und er ist auferstanden am dritten Tage nach der Schrift, und er ist erschienen dem Kephas [= Petrus], danach den Zwölfen.“⁴⁶ Auch hier wird das Evangelium christologisch und damit zugleich soteriologisch bestimmt. Der Inhalt des Evangeliums ist das Christusgeschehen, wobei der Fokus in 1 Kor 15,3b-5 – anders als in Lk 2,10 f. – nicht auf der Menschwerdung des Gottessohnes, sondern auf seinem heilschaffenden Kreuzestod und seiner Auferstehung liegt.

Dass Jesus Christus in seiner Person und in seinem Werk der alleinige Inhalt des Evangeliums ist, zeigt sich bei Paulus auch darin, dass er anstelle der Wendung „das *Evangelium* verkündigen“ (Röm 1,1) die Formulierungen „den *Sohn Gottes* verkündigen“ (Gal 1,16) / „den *Gekreuzigten* verkündigen“ (1 Kor 1,23) / „den *Herrn* verkündigen“ (2 Kor 4,4) verwenden kann. Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass der Apostel sowohl vom „Evangelium Gottes“⁴⁷ wie auch vom „Evangelium Jesu Christi“⁴⁸ redet. Die beiden Ausdrücke sind nicht einfach synonym. Während der Ausdruck „das Evangelium Jesu Christi“ den Inhalt des Evangeliums bezeichnet und diesen christologisch füllt,⁴⁹ hebt der Ausdruck „das Evangelium Gottes“ darauf ab, dass sich das Evangelium göttlicher Setzung und Offenbarung verdankt.⁵⁰ Insofern spiegeln sich in den beiden Ausdrücken genau jene beiden Sachverhalte wider, die wir als grundlegend für das neutestamentliche Verständnis des Evangeliums erkannt haben.

⁴⁵ Die Worte *ejn ejmoiv* dürfen nicht mit „in mir“ wiedergegeben werden. Denn nach Begriffen der Offenbarung sowie ihren Antonymen kann semitisierend *ejn* + Dativ für den einfachen Dativ stehen; vgl. Röm 1,19; 2 Kor 4,3.

⁴⁶ Zur syntaktisch-stilistischen Struktur von 1 Kor 15,3b-5 und der hier vorliegenden enumerativen Redeweise vgl. die wichtigen Ausführungen von Franz Mussner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969, S. 60-63. Zur Übersetzung von *evgh.gertai* mit „er ist auferstanden“ vgl. Otfried Hofius, „Am dritten Tage auferstanden von den Toten“. Erwägungen zum Passiv *evgei, resqai* in christologischen Aussagen des Neuen Testaments, in: Ders., *Paulusstudien II*, Tübingen 2002, S. 202-214.

⁴⁷ Röm 1,1; 15,16; 2 Kor 11,7; 1 Thess 2,2.8 f.

⁴⁸ Röm 15,19; 1 Kor 9,12; 2 Kor 2,12; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Phil 1,27; 1 Thess 3,2. Vgl. Röm 1,9; 2 Kor 4,4.

⁴⁹ Bei dem Genitiv handelt es sich um einen Genitivus obiectivus; vgl. Otfried Hofius, *Wort Gottes und Glaube bei Paulus*, in: Ders., *Paulusstudien I*, S. 148-174, hier 152.

⁵⁰ Der Genitiv ist als Genitivus auctoris bzw. subiectivus zu bestimmen; vgl. Hofius, *Wort Gottes*, S. 151.

IV

Nachdem nunmehr geklärt ist, was unter dem Evangelium zu verstehen ist, können wir uns der Frage zuwenden, *warum* das Evangelium angesichts des Todes ein begründeter Trost ist und sein kann.

Eine erste Antwort ergibt sich von der *Qualität* des Evangeliums her, das sich als Gottes Wort von allen menschlichen Worten grundlegend unterscheidet. Diesem Wort eignet tröstende Kraft, weil es nicht aus unserer vom Tode und von der Sünde gezeichneten Menschenwelt stammt, sondern seinen Ursprung jenseits der Todeswelt hat. Das Evangelium kommt als das Wort des Auferstandenen von Ostern her.⁵¹ Wie Gott im Ur-Anfang allein durch die Macht seines schöpferischen Wortes aus der absoluten Finsternis Licht hervorgehen ließ und so die Welt ins Dasein gerufen hat,⁵² so setzt er am und seit dem Ostermorgen durch das schöpferische und neumachende Wort des Evangeliums einen zweiten, radikalen Neuanfang inmitten der Welt der Sünde und des Todes.⁵³ Einen Neuanfang freilich, der allererst am Ende der Geschichte seine endgültige Erfüllung finden wird, dann nämlich, wenn aus dem Munde Gottes das vollmächtige Wort ergehen wird: „Siehe, ich mache alles neu!“ (Offb 21,5), und Gott eigenhändig „alle Tränen von [unseren] Augen abwischen wird und der Tod nicht mehr sein wird, weder Leid noch Geschrei“. (Offb 21,4)

Die tröstende Kraft des Evangeliums hängt freilich nicht allein an seiner Qualität, Wort Gottes zu sein, sondern mehr noch und entscheidend an seinem *Inhalt*. Denn der Inhalt und Gegenstand des Evangeliums ist ja der, der in Person „die Auferstehung und das Leben“ (Joh 11,25) und damit zugleich der Grund und der Garant einer Hoffnung ist, die angesichts des Todes über den Tod hinausgreift: Jesus Christus. Die Pointe der neutestamentlichen Auferstehungshoffnung würde im entscheidenden verfehlt, wenn man die Auferstehung Jesu lediglich als *Erkenntnisgrund* bzw. als göttliches „*Zeichen*“ dafür verstünde, dass uns auch der Tod nicht von Gott zu trennen vermag. Denn für das Neue Testament ist die Einsicht fundamental, dass die Auferstehung Jesu der *Realgrund* für die Auferstehung der Toten ist, sodass es eine *begründete* Hoffnung auf ein ewiges Leben überhaupt nur *aufgrund* der Auferstehung Jesu von den Toten gibt und geben kann. Ohne Jesu Auferstehung blieben wir auf ewig vor Gott verloren. Mit allem Ernst formuliert Paulus deshalb in 1 Kor 15: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig, so seid ihr noch in euren Sünden, so sind folglich auch die, die in Christus entschlafen sind, zugrunde gegangen. Wenn wir in Christus eine Hoffnung nur für dieses [jetzige] Leben haben, dann sind wir die bemitleidenswertesten unter allen

⁵¹ Die Aufrichtung bzw. Inauguration des Evangeliums als des „Wortes von der Versöhnung“ (oJ lovgo" th'" katallagh") erfolgte nach 2 Kor 5,19 durch die Selbstoffenbarung des gekreuzigten und auferstandenen Christus in den Ostererscheinungen; vgl. Otfried Hofius, „Gott hat unter uns auferichtet das Wort von der Versöhnung“ (2 Kor 5,19), in: Ders., *Paulusstudien* I, S. 15–32, hier 28–30.

⁵² Vgl. Gen 1,3.

⁵³ Vgl. 2 Kor 4,6.

Menschen.“⁵⁴ (1 Kor 15,17-19) Und diesen negativen Sätzen setzt er dann assertorisch die Osterbotschaft entgegen: „In Wirklichkeit aber⁵⁵ ist Christus von den Toten auferstanden, [und zwar] als der Erstling der Entschlafenen.“⁵⁶ Denn weil ja⁵⁷ durch einen Menschen der Tod [verursacht ist], [ist] auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten [verursacht]. Wie nämlich in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden.“ (1 Kor 15,20-22)

Wie unerhört eine solche Hoffnung angesichts des Todes über den Tod hinaus ist, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass der Tod nach biblischem Verständnis nicht einfach nur der Endpunkt des biologischen Prozesses des physischen Vergehens ist, sondern eine gleichsam metaphysische Tiefendimension hat. Er bezeichnet das definitive Eintreten in die Sphäre der Gottesferne und der absoluten Beziehungslosigkeit, das als solches die Folge der Sünde als des radikalen Neins zu Gott, dem Schöpfer und Quellgrund des Lebens, ist.⁵⁸ Eine Aufhebung des Todes als Konsequenz der Gottlosigkeit des Menschen kann es folglich nur dann geben, wenn das uns von Gott Trennende, d.h. die Sünde, aufgehoben und vernichtet ist. Dem damit benannten unauflöselichen und unumkehrbaren Unheilszusammenhang von *Sünde und Tod* korrespondiert antithetisch das

⁵⁴ Zur Übersetzung des sprachlich schwierigen und entsprechend umstrittenen Satzes 1 Kor 15,19 ist *philologisch* anzumerken: 1. Bei *hlpikovte* "ejsmevn handelt es sich um Coniugatio periphrastica (anstelle von: *hlpivkamen*). Temporal liegt präsentisches Perfekt vor (BDR § 341 mit Anm. 3). 2. Das adverbiale *movnon*, das betont an das Ende der Protasis gestellt ist, beziehe ich nicht auf *hlpikovte* "ejsmevn und auch nicht auf den gesamten Satz, sondern auf *ejn th' / zwh' / tauvth'*, wobei ich die Präposition *ejn* nicht lokal (= „in diesem Leben“), sondern relational („für dieses Leben“) auffasse (so schon Johann Albrecht Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*. Editio octava stereoypa ed. P. Steudel, Stuttgart 1891, S. 676 [z.St.]: „quod attinet“; zu dieser Bedeutung von *ejn* vgl. Henry George Liddell und Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, S. 552, vgl. A.I.7: „in respect of“ und Bauer und Aland, *Wörterbuch*, 526, vgl. IV.1: „was anbetrifft“). 3. Die Wendung *ejn Cristw' / ist* nicht als Objekt mit *hlpikovte* "ejsmevn zu verbinden, da sich bei Paulus sonst nie *ejlpivzein ejn* in der Bedeutung „hoffen auf“ findet; es handelt sich vielmehr – analog zu Phil 2,19 (*ejlpivzw de; ejn kurivw' / ΔIhsou'* = „ich hoffe im Vertrauen auf den Herrn Jesus“) – um ein modales Adverbiale. – In *sachlich-inhaltlicher* Hinsicht ist zu betonen, dass es sich bei der superlativisch formulierten Apodosis keineswegs um eine rhetorische Übertreibung des Apostels handelt, sondern dass diese Aussage durchaus ernst gemeint ist (ebenso Christian Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig 1996, S. 380). Denn wenn sich die christliche Hoffnung ausschließlich auf das diesseitige Leben erstreckte, wäre das von der Nachfolge des *gekreuzigten* Christus gezeichnete Leben des Apostels und der korinthischen Gemeinde in der Tat sinnlos.

⁵⁵ Durch das *nuni*; *dev* als Partikel des logischen Gegensatzes bringt Paulus ganz betont die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu zur Sprache; vgl. 1 Kor 5,11; 7,14; 12,18.20.

⁵⁶ Wird Christus hier als *ajparch*; *tw'n kekoimhmevwn* bezeichnet, so ist ausgesagt: „Der von den Toten auferstandene Christus ist in seinem Verhältnis zu den Entschlafenen der über sie alle entscheidende und für sie alle schicksalsbestimmende „Erstling“; vgl. Otfried Hofius, *Die Auferstehung Christi und die Auferstehung der Toten*. Erwägungen zu Gedankengang und Aussage von 1 Kor 15,20–23, in: Ders., *Exegetische Studien*, Tübingen 2008, S. 115–131, hier 117.

⁵⁷ Zu der den Vordersatz einleitenden Konjunktion *ejpeidhv* sowie zur Struktur des ganzen Satzes vgl. 1 Kor 1,21 und dazu Hans-Christian Kammler, *Kreuz und Weisheit*. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 1,10–3,4, Tübingen 2003, S. 98 f.

⁵⁸ Zum Zusammenhang von Sünde und Tod vgl. im AT: Gen 2,17; 3,19.22–24; Ps 90,7–9 und im NT: Joh 8,21.24; Röm 5,12–21; 6,23a; 7,7–13.23 f.; 8,2; 1 Kor 15,56; Eph 2,1.5; Kol 2,13. Hingewiesen sei ferner auf die exegetischen und systematisch-theologischen Überlegungen von Eberhard Jüngel, *Tod*, Gütersloh 1985, S. 75–120 (Überschrift: „Der Tod des Sünders – Der Tod als der Sünde Sold“).

Heilsgeschehen von *Kreuz und Auferstehung* Jesu Christi. Am *Kreuz* ereignen sich durch den stellvertretenden Heilstod des sündlosen Gottessohnes die Aufhebung der Sündenwirklichkeit als der uns von Gott trennenden Macht und damit zugleich die Aufhebung des metaphysisch qualifizierten Todes.⁵⁹ Dass dem so ist, das machen die *Ostererscheinungen* offenbar, in denen Jesus den Seinen als der Überwinder des Todes gegenübertritt und sich ihnen an seinen am Kreuz zur Vergebung der Sünden erlittenen Wundmalen zu erkennen gibt.⁶⁰ Das Geschehen von Kreuz und Auferstehung ist mithin das *eine*, in sich *differenzierte* Heilsgeschehen „für uns“. Es steht wie die gesamte Geschichte Jesu Christi unter dem Vorzeichen des „Pro nobis“. Dieses „für uns“ ist gleichsam die Überschrift über dem Weg Jesu von der Krippe bis an das Kreuz von Golgatha und bis hin zum Ostermorgen.⁶¹ Bei der Geschichte Jesu handelt sich mithin nicht um das Privatgeschick Jesu. Vielmehr ist *seine* Geschichte in Wahrheit *unsere* Geschichte. „Tua res agitur!“ („Deine Sache wird behandelt!“) ist deshalb der hermeneutische Leitsatz, der das rechte Verständnis der Geschichte Jesu eröffnet, die ihren Zielpunkt im Heilsgeschehen von Kreuz und Auferstehung hat.⁶²

V

Worin aber liegt der Trost des Evangeliums angesichts des Todes? Hierauf möchte ich vom Neuen Testament her eine dreifache Antwort geben.

Zunächst: Im Blick auf die verstorbenen Glieder der christlichen Gemeinde dürfen wir als Christen mit Gewissheit glauben und hoffen, dass sie in Gottes guten Händen geborgen sind. So sehr der Tod auch nach Ostern noch immer die Macht hat, unsere Nächsten von *uns* zu trennen, so wenig hat er nun noch die Macht, sie von *Gott* zu trennen. Diese positive Gewissheit zieht sich gleichsam wie ein Leitmotiv durch die Schriften des Neuen Testaments hindurch. Es genügt, einige wenige paulinische Texte als Belege anzuführen. (1) 1 Thess 4,13 f.: „Wir wollen euch aber nicht im Ungewissen lassen, liebe Brüder, über [das Schicksal] derer, die entschlafen sind, damit ihr nicht traurig seid, wie die andern, die keine

⁵⁹ Vgl. dazu Röm 5,6–11.15–21; 2 Kor 5,14–21; Gal 2,19 f.; Kol 1,18–20; 2,12–15.

⁶⁰ Joh 20,20.27; ferner Lk 24,39f.

⁶¹ Ebenso urteilt Julius Schniewind, *Die Freude der Buße. Zur Grundfrage der Bibel*, Göttingen 1956, S. 73 f.: „Jesu ganzes Leben ist der Weg zum Kreuz. [...] In allen Geschichten und Worten, die uns von Jesus überliefert sind, trägt er die Züge des Kreuzes.“ Vgl. Hans Joachim Iwand, *Gesetz und Evangelium*, München 1964, S. 102: „Es ist so, dass er an unserer Statt steht und darum leidet, dass seine ganze Existenz auf Erden eine stellvertretende Existenz ist (darum ist sie geprägt durch das Leiden unter Sünde und Tod), dass sein ganzes Leben vom ersten bis zum letzten Tage geprägt ist durch das ‚für euch‘.“

⁶² Sehr schön formuliert Martin Luther: „Wenn du nun das Evangelienbuch aufschlägst, liest oder hörst, wie Christus hierhin oder dorthin kommt oder jemand zu ihm gebracht wird, dann sollst du dadurch die Predigt oder das Evangelium vernehmen, durch welches er zu dir kommt oder du zu ihm gebracht wirst. Denn das Evangelium predigen ist nichts anderes, als Christus zu uns kommen lassen oder uns zu ihm zu bringen“ (Ein kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll [1522], WA 10 I/1, 13,19–14,1; zitiert nach: Martin Luther, *Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 1: *Glaube und Leben*, Leipzig 2012, S. 495,6–11).

[begründete] Hoffnung haben.⁶³ Denn wenn wir glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die, die entschlafen sind, durch Jesus mit ihm [zusammen]führen.“ (2) Röm 8,38 f.: „Ich bin fest davon überzeugt, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Gewalten, weder Höhe noch Tiefe noch irgendein anderes Geschöpf uns trennen kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.“ (3) Röm 14,8 f.: „Wenn wir leben, [so] leben wir für den Herrn, und wenn wir sterben, [so] sterben wir für den Herrn. Ob wir also leben oder sterben, [so] gehören wir dem Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und [wieder] lebendig geworden, dass er sowohl über Tote wie über Lebende Herr sei.“⁶⁴

Sodann: Im Blick auf den Tod erfolgt durch Ostern und von Ostern her eine entscheidende Relativierung und Grenzziehung. Mit dem Ostermorgen ist die Allmacht des Todes gebrochen; der Tod ist in seine Schranken gewiesen. Er hat nicht mehr die letzte Gewalt und das letzte Wort über uns; diese Gewalt und diese Macht hat vielmehr Gott bzw. Jesus Christus allein und damit der, der auch das erste Wort über uns gesprochen hat: unser Schöpfer und Erlöser. Der Tod ist aus etwas *Letztem* – dem ewigen Tod als „der Sünde Sold“ (Röm 6,23) – zu etwas *Vorletztem* geworden: zu einem „Schlaf“, aus dem der Auferstandene „die in Christus Entschlafenen“ bei der Auferstehung der Toten erwecken wird⁶⁵. Zwar gilt auch noch *nach* dem Ostermorgen, was *zuvor* schon galt: „Mitten wir im Leben sind / mit dem Tod umfängen.“ (EG 518,1) Diese schmerzliche Erfahrung der Wirklichkeit des Todes ist nunmehr aber nicht mehr ein *Letztes*, sondern nur noch ein *Vorletztes* – auch wenn sie noch so bitter ist. Denn *seit* und *aufgrund* der Auferstehung Jesu gilt, was ohne sie und ohne ihn, den Auferstandenen, nie und nimmer gelten könnte: „Mitten wir im Tode sind, vom Leben sind umfängen.“ Denn der Auferstandene spricht in göttlicher Macht und Hoheit: „Fürchte dich nicht! Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige; ich war tot, und siehe, ich bin lebendig in alle Ewigkeit, und ich habe die Schlüssel zum Tod und zum Totenreich.“ (Offb 1,17 f.) „Ich lebe, und ihr werdet auch leben.“ (Joh 14,19)

Schließlich: Der Kreuzestod und die Auferstehung Jesu Christi sind im Neuen Testament als *eschatologische* Heilsereignisse verstanden, d.h. als Ereignisse, die

⁶³ In 1 Thess 4,13 ist von einer *objektiven*, nicht von einer subjektiven Hoffnungslosigkeit die Rede. Richtig bei Traugott Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Zürich / Braunschweig / Neukirchen-Vluyn 1990, S. 189: „Die ‚übrigen‘ sind diejenigen, die keine in Christus gegründete Hoffnung haben, d.h. also diejenigen, die nicht zur Gemeinde gehören.“ Paulus hat die Formulierung „im Bewußtsein der strengen Exklusivität der christlichen Hoffnung gebraucht. Denn die Wendung ‚die, die keine Hoffnung haben‘ (oij mh; e[conte" e]lpivda) benennt keine subjektive Befindlichkeit, sondern eine objektive Gegebenheit.“

⁶⁴ Ferner: 1 Kor 6,14: „Gott aber hat den Herrn auferweckt und wird auch uns auferwecken durch seine Kraft.“; 2 Kor 4,14: „Wir wissen, dass der, der den Herrn, Jesus, auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken und vor sich stellen wird mit euch.“; Röm 8,11: „Wenn aber der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, dann wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt.“

⁶⁵ Vgl. zu dieser Neuqualifizierung des Todes durch Jesus: Mk 5,39; Joh 11,11-13.

zeiten- und weltenwendende Bedeutung haben und deshalb *alle* Menschen *aller* Zeiten und Räume in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betreffen.⁶⁶ Von dieser universalen Heilsbedeutung von Tod und Auferstehung Jesu her ergibt sich im Blick auf den (noch) nicht an Jesus Christus glaubenden Teil der Menschheit die begründete Hoffnung, dass sich auch an ihm als wahr erweisen wird, was die christliche Gemeinde schon jetzt als die rettende Wahrheit des Evangeliums bekennt: dass Jesus Christus dem Tode die Macht genommen und den vor ihm Verlorenen das ewige Leben in der heilvollen Gottes- und Christusgemeinschaft eröffnet hat.⁶⁷ Wo diese universale Hoffnungsperspektive in der christlichen Theologie und Gemeinde verloren geht oder gar negiert wird, da droht die aller Welt geltende Osterbotschaft zu einer Privathoffnung für einen kleinen Kreis religiös Privilegierter zu werden. Ein größeres Missverständnis aber ist kaum denkbar. Ist das Erbarmen Gottes in Christus doch das Erbarmen des *Schöpfers* mit der von ihm aus Liebe geschaffenen *Welt* und also das Erbarmen dessen, der – wie der Hirte im Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15) – dem Verlorenen nachgeht – solange, bis er es gefunden hat und auf seinen Armen nach Hause trägt.⁶⁸ Die Osterikonen der orthodoxen Kirchen setzen diese universale Dimension des Christusgeschehens in eindrücklicher Weise ins Bild, wenn auf ihnen dargestellt wird, wie der Auferstandene Adam und Eva – und in ihnen die Menschheit – aus der Unterwelt als der Sphäre des Todes heraus zu sich ins (ewige) Leben zieht. Die Hoffnung der christlichen Gemeinde kann deshalb nur dann als eine wahrhaft *christliche* Hoffnung bezeichnet werden, wenn sie auch die Nichtchristen in ihre Hoffnungsperspektive mit einschließt und für diese erhofft, was sie an sich selbst erfahren hat und als den gänzlich unverdienten Grund ihrer Existenz bekennt: „Mir ist Erbarmung widerfahren, / Erbarmung, deren ich nicht wert“ (EG 355,1).

VI

Der Trost, der uns angesichts des Todes durch das Evangelium zugesprochen wird, ist freilich ein zutiefst *angefochtener* Trost. Denn er steht quer zu unserer sonstigen Welt- und Lebenserfahrung. Was wir mit unseren Augen sehen, ist ja *nach* dem Ostermorgen nichts anderes als *vor* dem Ostermorgen: Die Allmacht des

⁶⁶ Dieser Gedanke wird im Neuen Testament in der Sprache des theologischen Begriffs in Röm 5,18 f.; 1 Kor 15,20-22; 2 Kor 5,14-19; Phil 2,9-11 artikuliert und in narrativer Sprachgestalt in Mt 27,51-53; Joh 19,19-22 zum Ausdruck gebracht.

⁶⁷ Vgl. zu der damit angesprochenen Frage der Allversöhnung einerseits die *exegetische* Untersuchung von Jens Adam, *Paulus und die Versöhnung aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus*, Neukirchen-Vluyn 2009 und andererseits die *systematisch-theologische* Arbeit von J. Christine Janowski, *Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 2000. Vgl. auch Dies., *Warum sollte Gott nicht alle erlösen? Antworten auf einige Einwände gegen eine Allerlösungslehre*, in: Magdalene L. Frettlöh und Hans P. Lichtenberger (Hrsg.), *Gott wahr nehmen*, Neukirchen-Vluyn 2003, S. 277-328.

⁶⁸ Dieser kosmologischen und universalen Dimension des Christusgeschehens korrespondiert die im Neuen Testament begegnende Vorstellung von der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi (Joh 1,3,10; 1 Kor 8,6; Kol 1,15-17; Hebr 1,2-10), deren theologische Pointe ganz wesentlich auch darin besteht, auszusagen, dass die Menschheit in der Begegnung mit Christus vor ihrem Schöpfer steht.

Todes scheint ungebrochen. Der Tod scheint zu herrschen wie eh und je und er scheint nach wie vor das letzte Wort über uns zu haben. Auch nach dem Ostermorgen läuft unser Leben unaufhaltsam auf den Tod zu, dem keiner entrinnen und den niemand uns abnehmen kann.⁶⁹ Wo es uns dennoch gelingt, gegen den Augenschein eine andere, nämlich die *österliche* Perspektive einzunehmen, da geschieht das einzig deshalb, weil wir die unverwechselbare Stimme des Evangeliums vernommen haben und dieses Wort darin seine göttliche Schöpfermacht an uns erwiesen hat, dass es in uns den Glauben an den Auferstandenen hervorgerufen und uns mit ihm die Hoffnung auf ein ewiges Leben geschenkt hat.⁷⁰

Von daher liegt der Trost des Evangeliums für uns, die wir gleichsam „zwischen den Zeiten“, d.h. zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit, unterwegs sind, gerade auch darin, dass seine Wahrheit nicht mit unserer Glaubensgewissheit steht und fällt, sondern stärker ist als unser oftmals so verzagtes Herz.⁷¹ Nicht wir verbürgen die Wahrheit des Evangeliums, sondern das Evangelium trägt und erhält uns: seine Boten und Verkündiger ebenso wie die

⁶⁹ Martin Luther hat diesen Sachverhalt zu Beginn seiner 1522 gehaltenen „Invocavitpredigten“ in eindrücklicher Weise zur Sprache gebracht: „Wir sind allesamt zu dem Tod gefordert und wird keiner für den andern sterben. Sondern ein jeglicher wird in eigener Person für sich mit dem Tode kämpfen. In die Ohren können wirs wohl schreien, aber ein jeglicher muss für sich selber bereit sein in der Zeit des Todes: ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir“ (WA 10/III, 1,7-2,1; zitiert nach Kurt Aland (Hrsg.), Luther Deutsch IV: Der Kampf um die reine Lehre, Göttingen 1984, S. 61).

⁷⁰ Vgl. dazu noch einmal den theologischen Fundamentalsatz 2 Kor 4,6: „Gott, der da sprach: ‚Aus der Finsternis leuchte das Licht hervor!‘, – der hat es in unseren Herzen Licht werden lassen, sodass leuchtend aufging die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi.“

⁷¹ Martin Luther hat diesen auch seelsorgerlich gewichtigen Sachverhalt immer wieder betont und eingeschärft. Erinnerung sei an seine programmatischen Sätze aus dem „Großen Galater-Kommentar“ ([1531] 1535 [zu Gal 4,6]): „Ideo nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos: non debeo niti in conscientia mea, sensuali persona, opere, sed in promissione divina, veritate, quae non potest fallere.“ (WA 40/I, 589,8-10 [Handschrift]) „Atque haec est ratio, cur nostra Theologia certa sit: Quia rapit nos a nobis et ponit nos extra nos, ut non nitamur viribus, conscientia, sensu, persona, operibus nostris, sed eo nitamur, quod est extra nos, Hoc est, promissione et veritate Dei, quae fallere non potest.“ (WA 40/I, 589,25-28 [Druck]) Diesen Sätzen sind die nicht weniger gewichtigen und bekannten Worte an die Seite zu stellen, die der Reformator 1525 in seiner gegen Erasmus von Rotterdam gerichteten Streitschrift „De servo arbitrio“ formuliert: „Spiritus sanctus non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia, certiores et firmiores.“ (WA 18, 605,32-34 = Martin Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. I: Der Mensch vor Gott, Leipzig 2006, 232,28-30) Was Luther formuliert, nimmt Hans Joachim Iwand auf, wenn er in seiner „Prinzipienlehre“, mit der er die Reihe seiner Göttinger Dogmatik-Vorlesungen im Sommersemester 1957 eröffnet, erklärt: In der Begegnung mit dem Evangelium „bekomme ich es mit Wahrheiten zu tun, die, in ihrer Substantialität, als Wahrheit, fixiert wurden, [die,] als sie in Gültigkeit getreten sind, gänzlich jenseits von mir und meiner Wahl standen. Sie stehen kraft ihrer selbst in Geltung und wollen auch weiterhin kraft ihrer selbst gelten. Auch wenn ich sie annehme, glaube, erkenne, begreife, sie haben etwas an sich und in sich, das hält sie in sich selbst. Ich kann mich an sie halten, ich kann sie verlieren, an ihnen irre werden, ja, ich kann und werde immer wieder gegen sie angehen, ich werde sie völlig, grundsätzlich, ohne Widerspruch nie glauben, sie werden immer in einem gewissen und seltsamen Gegenüber zu mir stehen, aber sie haben in sich eine Art von Substantialität, die ich nicht auflösen kann. Oder sagen wir besser: Sie haben eine Art von überlegener Autorität an sich.“ (Thomas Bergfeld und Edgar Thaidigsmann (Hrsg.), Hans Joachim Iwand. Dogmatik-Vorlesungen 1957-1960. Ausgewählte Texte zur Prinzipienlehre, Schöpfungslehre, Rechtfertigungslehre, Christologie, Ekklesiologie mit Einführungen, Münster 2013, S. 22.

christliche Gemeinde als Ganze. Denn das Evangelium ist nicht ein Geschöpf der Kirche, sondern umgekehrt ist die Kirche „creatura evangelii“: „Geschöpf des Evangeliums“.⁷²

Wer in einem Trauergespräch oder bei einer Bestattungsfeier den in der Auferstehung Jesu begründeten Trost des Evangeliums zuzusprechen und zu bezeugen hat, der wird deshalb nicht selten gegen sein eigenes Herz und dessen tiefsitzende Zweifel anreden und anpredigen müssen. Auch darin spiegelt sich wider, dass das Evangelium seinen Grund nicht in uns, sondern außerhalb von uns („extra nos, id est in Christo“) hat und deshalb nicht durch unseren Glauben und unser Wort, sondern einzig durch Gott als wahr erwiesen werden kann.⁷³ Es ist deshalb ein nicht nur *theologisch*, sondern auch *seelsorgerlich* zutiefst angemessener liturgischer Akt, wenn bei einer christlichen Bestattungsfeier am offenen Grab vor dem Segen als *letztes* Wort das Wort des auferstandenen Christus erklingt, in dem der Trost des Evangeliums angesichts der hier ganz besonders unumstößlich erscheinenden Todeswirklichkeit in aller Klarheit laut wird: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er stirbt; und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben.“⁷⁴ (Joh 11,25 f.)

VII

Ich möchte mit dem Hinweis auf zwei Osterlieder des Evangelischen Gesangbuches schließen, in denen grundlegende Aspekte des neutestamentlichen Osterzeugnisses und des mit ihm eröffneten Trostes aufgenommen sind.

Zum einen sei an die alte Osterleise „Christ ist erstanden“ (EG 99) erinnert: „Christ ist erstanden von der Marter alle; / des solln wir alle froh sein, / Christ will unser Trost sein. / Kyrieleis. // Wär er nicht erstanden, / so wär die Welt vergangen; / seit dass es erstanden ist, / so lobn wir den Vater Jesu Christ. / Kyrieleis. // Halleluja, Halleluja, Halleluja! / Des solln wir alle froh sein, / Christ will unser Trost sein. / Kyrieleis.“⁷⁵ Dreierlei ist hier hervorzuheben:

Entgegen einem Verständnis der Auferstehung Jesu, das deren Bedeutung lediglich *signifikatorisch* darin erblickt, einen Sachverhalt zu verdeutlichen, der angeblich auch ohne sie gilt: dass es ein Leben nach dem Tod in der Gemeinschaft mit Gott gibt, betont das Osterlied die weltenwendende, eine neue Wirklichkeit

⁷² Vgl. dazu Wilfried Härle, *Creatura Evangelii. Die Konstitution der Kirche durch Gottes Offenbarung nach lutherischer Lehre*, in: Eilert Herms und Lubomir Žak (Hrsg.), *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien*, Tübingen 2008, S. 482-502.

⁷³ Vgl. 1 Kor 2,4 f. 10-16, ferner 1 Thess 1,5 f.; 2,13.

⁷⁴ So z.B. die Bestattungsagende der Evangelischen Landeskirche in Württemberg: *Gottesdienstbuch für die Evangelische Landeskirche in Württemberg. Zweiter Teil: Sakramente und Amtshandlungen. Teilband: Die Bestattung*, Stuttgart 2000, S. 36, 39, 47.

⁷⁵ Vgl. zu diesem Lied die tieferschürfende Analyse von Hansjakob Becker, *Christ ist erstanden*, in: Ders. und Ansgar Franz (Hrsg.), *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*, München 2001, S. 29-41.

setzende und also *eschatologische* und *ontologische* Bedeutung der Auferstehung Jesu: „Wär er nicht erstanden, / so wär die Welt vergangen.“ Das Lied bringt damit – in genauer Korrespondenz zu den paulinischen Darlegungen von 1 Kor 15 – die Auferstehung Jesu als den *Realgrund* der Auferstehung der Toten zur Sprache. Wäre Christus nicht auferstanden, dann gäbe es keine endzeitliche Totenauferstehung; dann hinge die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod buchstäblich in der Luft.

Durch das zweimalige: „Des solln wir alle froh sein, / Christ will unser Trost sein“ betont das Lied, dass ausschließlich der Auferstandene ein begründeter Trost und Halt angesichts des Todes ist und sein kann.⁷⁶

Neben den österlichen Jubel des dreimaligen „Halleluja“ tritt in der Osterleise der dreimalige Gebetsruf „Kyrieleis“: „Herr, erbarme dich.“ Darin manifestiert sich die Gebrochenheit der durch Kreuz und Auferstehung geprägten und auf die Parusie zugehenden österlichen Existenz. Das Lied weiß darum, dass der Osterglaube die auch die Gegenwart noch schmerzvoll prägende Wirklichkeit von Leid, Sterben und Tod nicht einfach enthusiastisch überspringt bzw. überspielt, sondern diese in aller Schärfe wahrnimmt und in der Klage – konkret: in dem Gebetsruf *maran aqav* = „unser Herr, komm!“⁷⁷ – vor Gott bringt. Der Trost des Evangeliums ist und bleibt, solange wir auf dem Wege sind, ein *angefochtener* Trost.

Zum anderen ist Paul Gerhardts Osterlied „Auf, auf, mein Herz, mit Freuden“ (EG 112) zu nennen. In der sechsten Strophe bringt der große lutherische Liederdichter und Theologe (1607–1676) in eindrücklicher, auf die rettende Dynamik des Ostergeschehens abhebender Metaphorik den für das Neue Testament fundamentalen Sachverhalt zur Sprache, dass sich in der Auferstehung Jesu bereits unsere geistliche Auferstehung ereignet hat – und zwar deshalb, weil sich Jesus in seiner Person und seinem Werk mit uns und unserer durch Sünde und Tod qualifizierten Geschichte identifiziert und uns damit unauflöslich und unwiderruflich mit sich verbunden hat:⁷⁸ „Ich hang und bleib auch hangen / an Christus als ein Glied; / wo mein Haupt durch ist gangen, / da nimmt er mich auch mit. / Er reiβet durch den Tod, / durch Welt, durch Sünd, durch Not, / er

⁷⁶ Diesen Gedanken bringt der „Heidelberger Katechismus“ (1563) in seiner berühmten Antwort auf die erste Frage assertorisch so zur Sprache: „Frage: Was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben? – Antwort: Dass ich mit Leib und Seele, beides, im Leben und im Sterben, nicht mein, sondern meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin [...]“ Vgl. Matthias Freudenberg und Aleida Siller (Hrsg.), Was ist dein einiger Trost? Der Heidelberger Katechismus in der Urfassung, Neukirchen-Vluyn 2012, S. 18).

⁷⁷ 1 Kor 16,22; Didache 10,6; vgl. Offb 22,20. Dazu Gerhard Schneider, Art. *marana qa*: EWNT II (1992) Sp. 947 f.

⁷⁸ Vgl. dazu Röm 6,3–11; 2 Kor 5,14 f. 21; Gal 2,19 f.; 3,13 f.; 4,4 f. Präzise formuliert Otfried Hofius, Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: Ders., *Paulusstudien* I, S. 33–49, hier 46: „Wenn Paulus [in 2 Kor 5,14 f.] den Kreuzestod Jesu als den Tod *aller* bezeichnet, so ist vorausgesetzt, dass hier *Identifikation* stattgefunden hat. Gott hat Christus mit dem Sünder und den Sünder mit Christus identifiziert. Oder anders gesagt: Der gekreuzigte Christus, der den heiligen Gott repräsentiert, hat sich selbst unlöslich mit dem gottlosen Menschen und eben damit den gottlosen Menschen unlöslich mit sich selbst verbunden. Weil der Sohn Gottes so mit dem zu entschuldigenden Menschen *eins geworden* ist, deshalb ist sein Tod als solcher der Tod des Sünders und seine Auferstehung als solche die Heraufführung des neuen, mit Gott versöhnten und durch das Todesgericht hindurch zum Leben gekommenen Menschen.“

reißet durch die Höll, / ich bin stets sein Gesell.“ Großartiger kann man das neutestamentliche „Tua res agitur!“ der Geschichte Jesu und den darin gründenden Trost des Evangeliums kaum zum Ausdruck bringen.

Samenvatting

Het doel van deze bijdrage is vast te stellen of, en zo ja, waarom volgens de christelijke opvatting alleen het evangelie en dus Christus in het aanzicht van de dood gegronde hoop biedt en als zodanig ook ervaren kan worden. Volgens grote delen van de oudtestamentische overlevering komt met het sterven aan de relatie van het individu met God een einde. Slechts op enkele plaatsen wordt gesproken over de hoop op een vereniging met God in het hiernamaals. Het nieuwtestamentische paasgeloof vormt daarom in verhouding tot wat het oude testament over leven en dood zegt iets nieuws. Gegronde troost kan het evangelie alleen bieden omdat het Gods scheppingswoord is en omdat de ‘voor ons’ mens geworden, gekruisigde en verrezen Zoon van God er de inhoud van vormt. Het evangelie vindt zijn oorsprong niet in de wereld van de dood. Het komt veeleer als het woord van de Verrezenen als een alles veranderende macht van buitenaf onze door de dood getekende wereld binnen. Op paasmorgen is de almacht van de dood doorbroken; de dood heeft niet meer het laatste woord. Kruis en verrijzenis van Jezus zijn het universele heilsgebeuren dat alle mensen in verleden, heden en toekomst betreft. De troost van het evangelie blijft echter een betwiste troost, waarvan de waarheid steeds opnieuw door God zelf tegen onze zelfervaring en wereldwijsheid in moet worden gewaarborgd en in ons hart geschreven.

Trost durch Argumente

Reflexionen über die Eigenheit christlichen Trostes

Christoph Jedan

Konfrontiert mit der Realität des Todes suchen wir Trost. Solcher Trost kann auf vielerlei Weise gegeben und gefunden werden, angefangen bei der Nähe und Anwesenheit eines einfühlsamen Anderen. Aber auch Religionen und Religionsgemeinschaften werden wahrgenommen in ihrer Funktion, Trost zu stiften. In meinem Beitrag gehe ich der Frage nach, worin die Eigenheit christlichen Trostes besteht. Was ist das besondere Angebot des Christentums in Sachen Trost? Was kann die christliche Theologie in das therapeutisch-seelsorgerliche Gespräch einbringen?¹

Um sogleich mit der Tür ins Haus zu fallen: Ich werde hier drei kontroverse Thesen vertreten. (1) Ich behaupte, dass das Trostangebot des Christentums vor allem kognitiver Art ist. Es liegt im Angebot komplexer Weltdeutungsmuster, die uns helfen können, den Verlust von Leben in eine größere Perspektive zu setzen und auf diese Weise die Trauer zu mäßigen oder sogar zu überwinden. Ich nenne diesen kognitiven Beitrag „Trost durch Argumente“ oder kurz „argumentativen Trost“. (2) Ich werde zu zeigen versuchen, dass die Eigenheit christlichen Trostes auf dem Christusgeschehen beruht, von dem die neutestamentlichen Texte handeln, dass aber dieser Trost eingelassen ist in den Horizont hellenistischer philosophischer Trostbemühungen. (3) Ich werde zeigen, dass entgegen aller Skepsis das argumentative Trostangebot des Christentums auch in unserer Zeit überraschend aktuell bleibt.

Christlicher Trost als argumentativer Trost

Wenn christlicher Trost, wie ich behaupten möchte, vor allem argumentativer Trost ist, sollten wir mit einer Skizze des besonderen Profils argumentativen Trostes beginnen. Dieses Profil erschließt sich, wenn wir in Augenschein nehmen, welch ein breites Trauer- und Trostrepertoire wir Menschen eigentlich haben. Nur ein paar Beispiele: Wenn wir einen großen Verlust erleiden – und der Tod ist gewissermaßen ein maximaler Verlust –, dann können wir die Trauer ausleben oder äußern: Wir weinen und wir klagen. Diese Klage wird auch in der Bibel beschrieben. Nicht nur Hiob stand „auf und zerriss sein Kleid und schor sein

¹ Der vorliegende Beitrag erweitert und präzisiert Überlegungen, die ich vorher im Niederländischen publiziert habe: Christoph Jedan, Troost door argumenten. Herwaarderung van een filosofische en christelijke traditie, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 68 (2014), S. 7–22.

Haupt und fiel auf die Erde“, wie wir in Hiob 1.20 lesen. Auch seine Freunde „erhoben ihre Stimmen und weinten, und ein jeder zerriss sein Kleid, und sie warfen Staub gen Himmel auf ihr Haupt“ (Hiob 2.12).² Unsere Betroffenheit, unser Mitleid oder unser Wunsch zu helfen bringen uns in die Nähe des Trauernden. Hiobs Freunde „saßen mit ihm auf der Erde, sieben Tage und sieben Nächte und redeten nichts mit ihm; denn sie sahen, dass der Schmerz sehr groß war“ (Hiob 2.13). Wenn wir helfen wollen, suchen wir die Nähe des Trauernden. Den anderen festhalten, den Arm um die Schulter legen oder einfach nur „da sein“; das sind solche Versuche, das Isolierende des Verlustes zu überwinden. Etwas zwiespältig sind Versuche der Ablenkung: etwas tun, nur nicht an den Verlust denken, manchmal unterstützt durch Medikamente. Auch heutige Theologen nennen ohne Ironie das Fernsehen als zerstreues Medium, das uns für kurze Zeit erlaubt, aus der Gegenwart zu fliehen.³ Aber auch Dinge können trösten, so etwa Dinge, die ein Verstorbener besessen hat und die uns an ihn erinnern; Musik, die uns an den Verstorbenen erinnert und die mit ihrer Schönheit eine Fülle menschlichen Lebens ausdrückt. Und natürlich Orte, die Begegnungen mit dem Verstorbenen möglich machten.⁴

Wenn wir Gedenkveranstaltungen abhalten, erinnern wir uns an das Leben des Verstorbenen. Mit einem Anglizismus können wir von „biographischer Memorialisierung“ als einem Basiselement auch kirchlicher Beerdigungen sprechen. Mit der Rhetorik von Gedenkveranstaltungen sind wir schon nahe bei dem Phänomen, nach dem wir hier auf der Suche sind. Wir sind, ohne dass wir das vielleicht ausdrücklich so formulieren würden, damit beschäftigt, mit dem Mittel der Anekdote oder der Erzählung die Abgerundetheit einer menschlichen Biographie auszudrücken. Bei solchen Gedenkveranstaltungen wird ja nicht irgendwas erzählt; man will sehen lassen, was die Verstorbene charakterisiert hat; dasjenige mit dem sie unser Leben bereichert hat; das, was durch den Tod nicht durchkreuzt wird. Wir erfahren und äußern Dankbarkeit für das Leben, das abgeschlossen ist, und können versuchen, unser eigenes Leben in dankbarer Erinnerung weiterzuführen.

Schon die Gedenkansprache, die mit narrativen Mitteln versucht, die Abgerundetheit menschlichen Lebens auszudrücken, rekuriert implizit auf abstrakte Weltdeutungsmuster. Und manchmal werden diese impliziten Deutungsmuster schlagartig sichtbar. Das kann zum Beispiel in einer Bemerkung sein, dass der Mensch Teil der Natur ist, oder durch das rituelle Gefüge einer Naturbestattung. Es kann auch in einem Lied passieren, in dem der Tod als Gottes Wille interpretiert wird: „Noch kann ich es nicht fassen, was deine Schickung meint; doch will ich dich nicht lassen, wie auch mein Auge weint“ (Evangelisches

² Bibelzitate folgen der Lutherbibel in der revidierten Fassung von 1984.

³ Vgl. Marcel Sarot, En Jezus weende. Een kleine filosofie van de troost, in: *Praktische Theologie* 33 (2006), S. 165-172.

⁴ Vgl. Sarot und auch Clive S. Lewis, *A Grief Observed*, London 1966.

Gesangbuch, 531.1).⁵ Oder in einem Lied, in dem das ewige Leben in Aussicht gestellt wird: „Ich bin ein Gast auf Erden und hab hier keinen Stand; der Himmel soll mir werden, da ist mein Vaterland“ (EGB, 529.1).

Wenn wir explizieren wollen, was hier passiert, dann können wir das wie folgt beschreiben: Das, was ich abstrakte Weltdeutungsmuster genannt habe – die großen metaphysischen und religiösen Aussagen – fungieren als Begründungen, warum die Trauer und die Verzweiflung nicht das letzte Wort haben. Sie helfen uns, den Tod und die Verlusterfahrung in ein größeres Ganzes einzubetten und helfen damit, den Verlust zu ertragen. Um es philosophisch auszudrücken: Wir haben es hier mit auf Überzeugung gerichteten, sogenannten „persuasiven“ Sprechakten zu tun, die in der Absicht geäußert werden mitzuhelfen, den Verlust zu „bewältigen“. Genau dieses Phänomen persuasiver Sprechakte ist, was ich „Trost durch Argumente“ oder kurz „argumentativen Trost“ nennen möchte.

Es ist wichtig, uns vor Augen zu halten, dass diese persuasiven Sprechakte keineswegs die Funktion haben, die Realität des Todes zu leugnen. Sie streiten nicht gegen den Tod, sondern sie versuchen, dem Tod einen Platz zuzuweisen in einem größeren Ganzen und ihn dadurch zu akzeptieren. In diesem Sinne ist es eine verkehrte Einschätzung, wenn der Theologe und Anthropologe Douglas J. Davies von Riten, Kunst, Musik und Literatur spricht als „Worten *gegen* den Tod“.⁶ Wenn es um Trost angesichts des Todes geht, wäre die Metapher „Worte gegen die Trauer“ viel passender, weil sie deutlich macht, dass der Einsatz nicht einer Leugnung oder Kompensation für den Tod gilt, sondern einem Wegnehmen der Trauer und der Verzweiflung.

Auf der Grundlage dieser Charakterisierung argumentativen Trostes können wir uns der Analyse der Eigenheit christlichen Trostes zuwenden. Ich hatte im Vorgriff angekündigt, dass die Eigenheit christlichen Trostes in seiner Struktur als argumentativer Trost zu suchen sei. Diese These ist nicht unumstritten, sie steht selbst quer zum heutigen – auch christlichen – Zeitgeist, in dem (zumindest offiziell) die verbalen und kognitiven Aspekte des Trostes heruntergespielt werden. Worte gegen die Trauer – und stärker noch *Argumente* gegen die Trauer – haben kulturell einen schweren Stand. Worte gegen die Trauer scheinen zu abstrakt zu sein; unfähig, das Individuelle des Verlustes zu fassen. Sie scheinen sich vorbeimogeln zu wollen an der Schwere des Verlustes. So ist es nicht verwunderlich, dass selbst Theologen Trost als ein „schweigendes Mittragen“ interpretieren. Georg Langenhorst fasst diese Haltung wie folgt zusammen:

Nicht wenige Theologen, Seelsorger und Psychologen meinen, dass dieses schweigende Mittragen im Zentrum von Trost steht, dass Trösten sich im Grunde in diesem

⁵ Hier und im Folgenden zitiere ich nach dem Evangelischen Gesangbuch (im Folgenden: EGB), Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, o.J.

⁶ Vgl. Douglas J. Davies, *Death, Ritual and Belief*, London / New York 2002.

Beieinander-Dasein erfüllt und erschöpft. [...] Die Suche nach echten, unverbrauchten, wirklich passenden Trostworten ist ein schwieriges, fast aussichtsloses Unterfangen, weil jedes Wort schnell dem Verdacht des vorschnellen Vertröstens anheimfällt.⁷

Ich werde später auf die Frage eingehen, woher dieser Generalverdacht gegenüber dem verbalen und näherhin gegenüber dem argumentativen Trost kommt. Vorläufig jedoch genügt es anzudeuten, dass dieser Generalverdacht einer stimmigen Rekonstruktion heutiger Trostpraxis im Wege steht. Wir hatten ja bereits gesehen, dass etwa Gedenkveranstaltungen, rituelle Handlungen und Kirchenlieder, ohne dies ausdrücklich zu thematisieren, auf abstrakte Weltdeutungsmuster verweisen. Unser Umgang mit dem Tod ist also viel argumentativer als der Generalverdacht gegenüber verbalem und argumentativem Trost glauben machen könnte. Die Anempfehlung schweigenden Mittragens als residualer Troststrategie bezieht ihre Plausibilität aus diesem Generalverdacht und erlaubt keine adäquate Analyse christlichen Tröstens. Wenn schweigendes Mittragen die einzig richtige Strategie christlichen Tröstens wäre, wäre dieses Trösten inhaltlich unbestimmt – das Adjektiv „christlich“ beschriebe nur noch die persönliche Motivation des Tröstenden. Ein Trostversuch wäre christlich, weil ein Christ seine Schulter zum Ausweinen anbietet. Aber auch Nichtchristen haben Schultern zum Ausweinen. Sie sind da, wenn der Verlust zuschlägt, hören Musik, besuchen Orte der Erinnerung, und so weiter. Wenn wir nach dem spezifischen Profil christlichen Trostes suchen, müssen wir uns die Frage stellen, ob christlicher Trost auf dieselben *Weltdeutungsmuster* rekurriert wie weltanschaulich anders situiertes Trost. Mit anderen Worten: Auf der Suche nach der Eigenheit christlichen Trostes müssen wir uns vor allem dem argumentativen Trost zuwenden.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Es ist keineswegs meine Absicht, das schweigende Mittragen in Diskredit zu bringen. Ich halte es für evident, dass ein Mittragen, auch ein schweigendes Mittragen, ein zentrales Element allen Trostes ist und dass argumentativer Trost nicht zu jeder Zeit und in jeder Situation willkommen oder hilfreich ist.⁸ Aber wenn wir auf die Suche gehen nach der Eigenheit christlichen Trostes, sind wir angewiesen auf inhaltliche Bestimmungen

⁷ Georg Langenhorst, *Trösten lernen? Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lernprozeß*, Ostfildern 2000, S. 272. Anzuerkennen ist, dass Langenhorst den Generalverdacht gegen den argumentativen Trost nicht unterstützt, aber auch er sieht einen Bruch zwischen dem Trost, wie er in biblischen Schriften ausgedrückt ist, und dem argumentativen philosophischen Trost aus der Umgebungskultur des Neuen Testaments. Langenhorst sieht die anti-christlichen Trostkritiken der Neuzeit als berechtigte Reaktion auf eine Überfremdung biblischen Trostdenkens durch die antike Philosophie im Denken der Kirchenväter und der auf sie folgenden christlichen Tradition. Für eine m.E. passendere Historiographie der Trostverdrängung vgl. meine Erörterungen im letzten Teil dieses Beitrages.

⁸ Um auf das biblische Hiob-Buch zurückzukommen: Hiobs Freunde jedenfalls scheinen eine gehörige Portion Empathie und praktische Intelligenz gehabt zu haben, denn sie „saßen mit ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte und redeten nichts mit ihm, denn sie sahen, dass der Schmerz sehr groß war“ (Hiob 2.13).

und diese erschließen sich im argumentativen Trost. Umgekehrt gibt es aber auch keinen Anlass, argumentative Trostbemühungen geringzuschätzen, wie das die heutige Trauerorthodoxie vorzuschreiben scheint.

Das Profil christlichen argumentativen Trostes

Wenden wir uns einer näheren Analyse des christlichen argumentativen Trostes zu. Ich hatte bereits angekündigt, dass der christliche argumentative Trost als ein Zusammenspiel von *Innovation* (Rekurs auf das Christusgeschehen) und *Tradition* (argumentativer Trost in der antiken Philosophie) zu sehen ist. Um dies zu zeigen, beginne ich mit einer Analyse der antiken philosophischen Trostradition.

Die antike philosophische Trostradition spielt sich auf einem argumentativen Spielfeld ab, das Platon in seiner Apologie dem Sokrates zuschreibt. Nachdem Sokrates durch die Athener Ratsversammlung zum Tod verurteilt worden ist, spricht er mit denjenigen, die ihn in der Ratsversammlung unterstützt haben. Er bestreitet ganz energisch, dass ihm mit dem Todesurteil etwas Schlechtes zugestoßen sei. Der Tod müsse vielmehr eines von zwei Dingen sein: Entweder der Tod sei ein Aufhören des Bewusstseins oder er sei ein Umzug der Seele an einen anderen Ort. Sokrates vergleicht nun das Aufhören des Bewusstseins mit einem tiefen traumlosen Schlaf. So ein tiefer Schlaf wäre geradezu ein Gewinn, denn wer würde nicht eine solche Nacht erleben wollen? Wenn der Tod aber ein Umzug der Seele ist, so erwartet Sokrates, dass er, als schuldlos Getöteter, sich in einem Jenseits in der Gesellschaft berühmter Männer zurückfinden werde und dort mit ihnen philosophische Diskussionen führen könne. Er erwartet, kurzum, eine Unsterblichkeit, ein Leben nach dem Tode, das er als ultimative Erfüllung seines Strebens, als eine intellektuelle Erfüllung bewertet.⁹

Ich nenne diese argumentative Struktur die „sokratische Alternative“: Der Tod ist entweder Annihilation oder der Durchgang zu einem erfüllten ewigen Leben, aber in keinem dieser Fälle ist er ein Übel. Charakteristisch an der sokratischen Alternative ist die Betonung der Tugend. Für jemanden, der gut ist, der Tugend hat, kommt der Tod nie unzeitgemäß; er ist niemals ein Übel.

Das ist eine charakteristisch andere Antwort als diejenige, die viele von uns heute geben würden. Wir würden wissen wollen, wie alt jemand war, als er starb; welche seiner Projekte und Pläne er verwirklichen konnte und welche nicht. Wir würden die Abgerundetheit eines Lebens vor allem anhand des Kriteriums beurteilen, dass viele oder zumindest die wichtigsten Projekte und Pläne eines Menschen vor seinem Tod vollendet sind. Sokrates dagegen erwähnt keine Pläne und Projekte. Er sagt nicht: „Ich bin froh, dass ich dies oder das in meinem Leben habe erreichen können.“ Der Erfolg und die Abgerundetheit seines Lebens bemisst sich für ihn nicht an dem, *was* er erreicht hat, sondern vielmehr an der Art

⁹ Platon, Apologie 40C-41C, in: Ders., *Werke*. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1990.

und Weise, *wie* er gelebt hat. Die Antwort: „Als ein guter Mensch“ (oder „Mit Tugend“) sorgt in Sokrates' Perspektive für die Abrundung des Lebens und die Immunisierung gegen Verluste. Sokrates formuliert es kurz und bündig so: „Auch müsst ihr [...] gute Hoffnung haben, dass es für den guten Mann kein Übel gibt, weder im Leben noch im Tode, noch dass je von den Göttern seine Angelegenheiten vernachlässigt werden.“¹⁰ Sokrates ruft hier zu einer veränderten Sicht auf das auf, was in unserem Leben wichtig ist.¹¹

Die sokratische Alternative spannt gewissermaßen den intellektuellen Raum auf, in dem sich der antike philosophische Trost bewegt. Lassen Sie mich das illustrieren am Beispiel der ältesten komplett erhaltenen philosophischen Trostschrift, die der römische Philosoph Seneca ungefähr 40 n. Chr. verfasst hat.¹²

Seneca schreibt an eine gewisse Marcia, eine Freundin der Kaiserin Livia. Marcia hat schon früher Verluste erlitten: Ihr Vater, ein den Machthabern unliebsamer Intellektueller, hatte Selbstmord verüben müssen, um nicht unter Tiberius grausam zu Tode gebracht zu werden. Auch hat sie ihren ältesten Sohn, eines ihrer vier Kinder (zwei Söhne, zwei Töchter), verloren. Als nun auch ihr zweiter Sohn Metilius stirbt, ist sie am Ende. Sie lebt nun schon drei Jahre lang zurückgezogen von der Welt, sie kümmert sich nicht einmal um Metilius' Kinder, ihre Enkelkinder. Marcia hat traumatische Verlusterfahrungen gemacht, sie durchlebt das, was in heutigem therapeutischem Jargon „komplizierte Trauer“ genannt wird.¹³

In diese Situation hinein schreibt Seneca seinen Brief. Er erkennt nachdrücklich an, wie groß der Verlust für Marcia war: Metilius und sie standen einander sehr nahe, er war ein wunderbarer Sohn für sie. Aber Seneca sagt auch: Trauer ist verständlich und normal, aber sie muss letztlich gemäßigt sein. Das sehen wir schon in der Natur: Tiere können, so sagt er, intensiv aber kurz trauern. So sollten Menschen das auch tun. Dass Marcia nach drei Jahren noch immer nicht in den Alltag zurückkehren konnte, dass sie kein Auge hat für die Bedürfnisse ihrer Enkelkinder, ist eine verkehrte Entwicklung. Seneca erinnert sie daran, wie viel psychische Kraft sie eigentlich hat. Sie hat den Tod ihres Vaters und ihres ersten Sohnes auf bewundernswerte Weise verarbeitet. Sie trat sogar als literarischer Nachlassverwalter ihres Vaters auf und bewies mit der posthumen Publikation seines Werkes nicht nur persönlichen Mut, sondern auch, dass Machthaber kritische Stimmen nicht einfach so zum Schweigen bringen können. Wenn Seneca an Marcias Reservoir psychischer Kraft appelliert, so tut er das in der Überzeugung, dass Marcia nicht im Bann ihres Verlustes bleiben muss. Die Emotion Trauer hat

¹⁰ Platon, Apologie 41C-D.

¹¹ Zur Interpretation der antiken Eudaimonie-Konzeptionen als revisionistisch vgl. etwa Julia Annas, *The Morality of Happiness*, New York 1993.

¹² Lucius Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften*. Lateinisch und Deutsch, Bd. 1: Dialoge I-VI, Darmstadt 1999.

¹³ Vgl. etwa Verena Kast, *Trauer. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses*, Freiburg im Breisgau 2013.

eine kognitive Basis. Wenn es ihr gelänge, die Welt anders, adäquater zu sehen, dann wäre ihre Trauer abgemildert, vielleicht sogar aufgehoben. Um dies zu erreichen, betont Seneca immer wieder, dass der Mensch Teil eines natürlichen Kreislaufes ist: wer lebt, stirbt auch. Keiner, selbst der Mächtigste, ist ohne Verlusterfahrung, aber das alles macht das Leben nicht weniger lebenswert. Das Leben ist ein kostbares Geschenk, es ist wie eine Reise, die ihre eigenen Mühen und Gefahren kennt, die aber diese Mühen und Gefahren auch wert ist.

Seneca ist dem sokratischen Programm verpflichtet. Er will zeigen, dass der Tod, auch Metilius' Tod, letztlich kein Übel ist. Seneca verwendet daher auch die sokratische Alternative als Strukturprinzip seines Trostbriefes. Er argumentiert erst, dass Metilius' Tod kein Übel ist, indem er den Tod als ein absolutes Ende, aber damit auch als Befreiung von allem Leiden, als ein Ausruhen begreift. Danach geht er beinahe unmerklich auf die zweite Option der sokratischen Alternative über. Er beschreibt, wie Metilius' Seele, aus dem Gefängnis des Körpers befreit, an einen himmlischen Ort gelangt und dort in der Gesellschaft von Marcias Vater und anderen die Geheimnisse der Natur kennenlernt. Das ist ein Zustand der Erfüllung. Metilius ist wahrlich an einem besseren Ort. Marcia sollte daher auch nicht mehr über Metilius' Tod weinen.

Es gibt noch eine weitere bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen der sokratischen Alternative und Senecas argumentativem Trost, nämlich den unsere heutigen Grenzziehungen durchbrechenden unbefangenen Umgang mit „Religion“, oder –genauer gesagt – mit Begriffen, die *wir heute* einem religiösen oder theologischen Sprachspiel zuordnen würden. Sokrates verleiht der Hoffnung Ausdruck, dass die Götter sich um einen guten Menschen kümmern werden und hofft auf ein ewiges Leben. Genauso spielt auch Seneca mit der Möglichkeit einer jenseitigen erfüllten Existenz.

Natürlich ist es nicht so, dass alle antiken philosophischen Trostargumente einen solchen religiösen Gehalt hatten. Die berühmteste Ausnahme dürfte die der Epikureer sein.

Die Epikureer verteidigten die erste Option der sokratischen Alternative. Das menschliche Bewusstsein und die Erinnerung verdanken sich einer materiellen Konstellation von Atomen. Der Tod zerstört diese Konstellation unwiederbringlich. Der Tod ist das Ende des wahrnehmenden Ichs, aber gerade in dieser radikalen Endlichkeit des menschlichen Lebens versuchten die Epikureer etwas Tröstendes zu sehen. Die Epikureer fassten ihren Trost in zwei berühmt gewordenen Argumenten zusammen. Das erste geht so: „Der Tod geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr.“¹⁴ Genau betrachtet ist der Tod also kein Übel, er ist etwas Neutrales. Die Einsicht, dass unser Bewusstsein mit dem Tod aufhört, nimmt

¹⁴ Epikur, Brief an Menoikeus 125, in: Ders., *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente*, München 1983.

uns jede Sehnsucht nach Unsterblichkeit weg und erlaubt uns, das Leben im Hier und Jetzt voll zu genießen. Nun könnte in uns die Frage bleiben, ob es nicht doch schlecht für uns ist, dass wir irgendwann einmal nicht mehr da sein werden. Entgeht uns da nichts? Gegen diese Angst richtet sich das zweite epikureische Argument. Es geht ungefähr so: „Wenn du dir Sorgen machst, dass du irgendwann einmal nicht mehr da sein wirst, begreife dann, dass du auch vor deiner Geburt für eine unabsehbar lange Zeit nicht da warst. Die Zeit vor deiner Geburt und die Zeit nach deinem Tod sind in allen relevanten Hinsichten gleich. Du sorgst dich nicht darüber, dass du vor deiner Geburt noch nicht da warst. Dann wäre es irrational, sich darüber Sorgen zu machen, dass du nach deinem Tod nicht mehr da sein wirst.“¹⁵

Auch wenn die Epikureer sich anders positionieren als der Stoiker Seneca, so stehen sie doch in großer Kontinuität zum Kern der antiken Trostradition. Wie schon Sokrates und genau wie Seneca weisen sie auf die Bedeutung einer kognitiven Therapie hin, um die Angst vor dem Tod zu überwinden. Die innerliche Transformation, die es zu erreichen gilt, ist, dass wir einsehen, dass der Tod für den kein Übel ist und für den nicht unzeitgemäß kommt, der gut gelebt hat. Es geht um die Qualität, um das Wie des Lebens, und nicht um das, was man in dem Leben an konkreten Projekten und Plänen gehabt und verwirklicht hat.¹⁶ Wenn wir unser Lebensglück nicht unterminieren wollen und keine Angst vor dem Tod haben wollen, sollten wir uns in einem gewissen mentalen Abstand zu unseren Projekten und Plänen aufstellen. Wir sollten einsehen, dass wir vieles von dem, was wir wollen, nicht realisieren können. Wir setzen uns ein für das, was wir geplant haben, aber es geht vor allem um das Wie unseres Einsatzes, nicht um das Erreichen eines äußeren Erfolges.

Ich hoffe, dass Sie bei meiner Darstellung mehr und mehr das Gefühl beschlichen hat: das kenne ich doch irgendwoher, das klingt vertraut. Meine These ist nämlich, dass dieses kognitiv-therapeutische Programm eines Trostes durch kognitive Transformation nicht nur den antiken philosophischen, sondern auch die christliche Trostradition strukturiert.

Ich kann das hier nur exemplarisch zeigen: Schauen wir uns einmal kurz einige Texte des Neuen Testaments an. Es geht hier also nicht um eine Interpretation all dessen, was das Neue Testament zum Thema Trost anzubieten hat, sondern um eine selektive vergleichende Perspektive. So eine vergleichende Perspektive ist nicht neu. In den letzten Jahrzehnten ist das Neue Testament wieder verstärkt in seinen Bezügen zur hellenistischen Umgebungskultur studiert worden. So hat etwa Paul Holloway in seiner Studie „Consolation in Philippians“ den Philipperbrief als eine Trostschrift antiken Musters interpretiert, wobei er einen Trostbrief Senecas

¹⁵ Titus Lucretius Carus, *De rerum natura*. Welt aus Atomen, Stuttgart 1994.

¹⁶ Vgl. hierzu Christoph Jedan, *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, London / New York 2009, insbesondere Kap. 10.

(freilich nicht unseren Brief an Marcia) als Bezugspunkt verwendet. Paulus' Brief solle die Philipper, die wegen Paulus' Inhaftierung und ihrem eigenen Leiden für das Evangelium mutlos geworden seien, trösten.¹⁷ Persönlich halte ich diese Interpretation des Philipperbriefs als Trostbrief für übertrieben. Mir scheint es realistischer, von tröstenden Passagen *im* Philipperbrief und *in* anderen paulinischen Briefen zu sprechen; in Briefen also, die mehr Funktionen haben als allein die, Trost zu spenden. Im Philipperbrief finden wir tatsächlich eine kognitive Transformation, die die übliche Werteordnung unserer Interessen, Pläne und Projekte auf den Kopf stellt. Paulus hat gewissermaßen die Möglichkeit seines Todes in seine weiteren Wünsche und Projekte eingebaut. Der Erfolg des paulinischen Missionswerkes liegt nicht in seiner Hand: „Ich bin darin guter Zuversicht, dass der in euch angefangen hat das gute Werk, der wird's auch vollenden bis an den Tag Christi Jesu“ (Phil. 1.6). Von daher kann er sein eigenes Weiterleben aus einem bestimmten Abstand mit einer gewissen Gleichgültigkeit sehen: Es könnte den Philippern nützen, wenn er am Leben bliebe, aber er würde sein Leben nicht als unvollendet betrachten, wenn er jetzt das Feld räumen müsste. Er hoffe, schreibt Paulus, „dass Christus verherrlicht werde an meinem Leibe, es sei durch Leben oder durch Tod. Denn Christus ist mein Leben und Sterben ist mein Gewinn. Wenn ich aber weiterleben soll im Fleisch, so dient mir das dazu, mehr Frucht zu schaffen, und so weiß ich nicht, was ich wählen soll [...] aber es ist nötiger, im Fleisch zu bleiben, um euretwillen“ (Phil. 1.20–24). Diesen Abstand zu seinem Weiterleben hätte auch ein Stoiker eingenommen: Die Länge des eigenen Lebens ist weder gut noch schlecht für dessen Abrundung und für das Lebensglück (sie ist ein *adiaphoron*), wohl aber könnte es kontextuelle Gründe geben, warum es für andere vorteilhaft ist, wenn man am Leben bleibt (*prohégmenon*).

Diese kognitive Transformation finden wir auch in anderen paulinischen Briefen, etwa im Galaterbrief, in dem bekannten Vers „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2.20). Die neue Perspektive, die sich durch die kognitive Transformation eröffnet, wird auch als „im Geist leben“ beschrieben und mit den Tugenden assoziiert. So auch im 1. Thessalonicherbrief, in dem wir die Assoziation von kognitiver Transformation und den Tugenden finden (1 Thess. 5), hier ausdrücklich verbunden mit dem Thema Trost (1 Thess. 4.13–18). Gleichzeitig wird mit der Auferstehung der Hoffnung auf ein ewiges Leben Ausdruck verliehen. Die Interpretation dieses Zustandes als eine kognitive Erfüllung teilt Paulus mit der antiken philosophischen Trostradition. Im 1. Korintherbrief finden wir diese kognitive Erfüllung angedeutet und genau wie in der platonisch-stoischen Trostbewegung werden dabei optische Metaphern verwendet: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von

¹⁷ Paul A. Holloway, *Consolation in Philippians. Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*, Cambridge 2001.

Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin“ (1 Kor. 13.12).¹⁸

Vor dem Hintergrund dieser weitgehenden *Kontinuität* mit der antiken philosophischen Trostradition ist die *Innovation* des christlichen Trostes zu sehen. Anders als beim philosophischen Trost der Umgebungskultur des Neuen Testaments wird in den neutestamentlichen Texten Trost verbunden mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu Christi. Im 1. Thessalonicherbrief etwa steht: „Wir wollen euch aber, liebe Brüder, nicht im Ungewissen lassen über die, die entschlafen sind, damit ihr nicht traurig seid wie die andern, die keine Hoffnung haben. Denn wenn wir glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die, die entschlafen sind, durch Jesus mit ihm einherführen“ (1 Thess. 4.13-14). Und im 1. Korintherbrief wird die befreiende, Sünden vergebende Wirkung Jesu Christi verbunden mit der Realität der Auferstehung: „Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich. [...] Denn wenn die Toten nicht auferstehen, so ist Christus auch nicht auferstanden. Ist Christus aber nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig, so seid ihr noch in euren Sünden; so sind auch die, die in Christus entschlafen sind, verloren. Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christus, so sind wir die elendesten unter allen Menschen“ (1 Kor. 15.14-19).

Ziehen wir eine Zwischenbilanz. Ich hatte zu Beginn unsere Aufmerksamkeit auf ein besonderes kulturelles Phänomen gelenkt: den Versuch durch Argumente, durch auf Überzeugung gerichtete Sprechakte, zu trösten. Wir waren dann auf die Suche gegangen nach der Eigenheit des christlichen argumentativen Trostes. Unser Resultat ist nun, dass der christliche argumentative Trost (am Beispiel des Paulus demonstriert) eine überraschende Gemeinsamkeit mit dem antiken philosophischen Trost aufweist. Beide verfolgen dieselbe Strategie einer kognitiven Transformation, die die Abgerundetheit eines Lebens nicht in dem, was man erreicht hat sieht, sondern in dem Wie, der Qualität des Lebens, das mit Tugendvokabeln ausgedeutet wird. Diese Transformation erlaubt uns eine gewisse Distanz zu unseren Projekten und Plänen. Für den, der richtig lebt, ist der Tod kein Übel, das die Ganzheit unseres Lebens durchkreuzt. Weiterhin haben wir eine Spannweite in der antiken philosophischen Trostradition wahrgenommen, die durch die beiden Optionen der sokratischen Alternative markiert wird. Während es argumentativen Trost gibt, der ausdrücklich die Hoffnung auf ein als kognitive Erfüllung verstandenes Leben nach dem Tod verwendet, weisen andere (wie die Epikureer) eine solche Hoffnung ab. Der christliche argumentative Trost schliesse also eher bei der ersten, platonisch-stoischen Strömung an, aber er teilt auch mit der epikureischen Strömung den Versuch, durch eine kognitive Transformation das

¹⁸ Man könnte Motive einer kognitiven Transformation auch in anderen neutestamentlichen Schriften untersuchen, etwa dem 1. Johannesbrief (v.a. 1.15-17), aber hier geht es nicht um Vollständigkeit.

Leben als abschließbar darzustellen. Ein Leben ist erreichbar, für das der Tod keine Bedrohung darstellt.

Kritik am christlichen Trostkonzept und bleibende Aktualität

Ich persönlich kann dieser Gemeinschaftlichkeit von antikem philosophischem und frühem christlichem Trost eine tröstliche Seite abgewinnen. Diese Gemeinschaftlichkeit zeigt, dass der christliche Trost keine Sache einiger isolierter Verrückter war, sondern dass er auf ein tief und breit gefühltes Bedürfnis seiner Zeit antwortete. Die Frage ist nun natürlich, ob sich nicht die Zeiten und mit ihnen die Menschen so tiefgreifend verändert haben, dass damit der christliche Trost nicht mehr „passt“. Wir kennen solche Analysen nur zu gut: Erzählungen und Theorien einer „Säkularisierung“ haben lange günstige Konjunkturaussichten gehabt. Eine Variante solcher Erzählungen ist, dass der Glaube an eine Unsterblichkeit der Seele abgenommen habe. Kurioserweise finden wir ein gewisses Unbehagen über einen Unsterblichkeitsglauben als Trostmotiv sogar in der Theologie selbst. Ein Beispiel dafür wäre Albert Schweitzer, der in einer Straßburger Predigt von 1907 die „schweigende Scheu“ anprangert, den Gedanken an den Tod zuzulassen.¹⁹ Diese „Befangenheit“ resultiere letztlich aus der Unglaubwürdigkeit (vielleicht sogar Unattraktivität) einer traditionellen, rein äußerlichen und bis zur Abstumpfung verwendeten Unsterblichkeitshoffnung.

Dennoch würde ich davor warnen, allzu einfach gestrickte Säkularisierungserzählungen konstruieren zu wollen. Nur kurz nach Schweitzers vorsichtiger Kritik an einem traditionellen Unsterblichkeitsglauben bot die dialektische Theologie eine neue protestantische Orthodoxie, in der gegen antik-philosophische Unsterblichkeitsideen die Ganztodhypothese und eine hebraisierende Auferstehungshoffnung wiederbelebt wurden. Wie erfolgreich diese Neo-Orthodoxie im Weltmaßstab und auf lange Sicht sein wird, ist heute noch gar nicht einzuschätzen.

Auf der anderen Seite ist der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele Bestandteil des Trostangebotes vieler neuer Spiritualitäten. Der deutsche Thanatologe Bernard Jakoby etwa sieht im Tod nur eine Übergangsphase im spirituellen Reifungsprozess der Seele. Kein Tod ist je ein Unglück. Jakoby nimmt an, dass die individuelle Seele auch den gewaltsamsten Tod in Wirklichkeit vorher gewollt habe, in der Einsicht, dass die eigene irdische Aufgabe beendet sei.²⁰ Solche neuen Spiritualitäten finden dann auch wieder ihren Weg in die christliche Theologie; so sieht etwa der US-amerikanische Pfarrer und Autor John W. Price in dem Phänomen der Nahtoderfahrungen eine Bestätigung christlicher

¹⁹ Albert Schweitzer und Ulrich Neuenchwander (Hrsg.), *Strassburger Predigten*, München 1966, S. 71. Den Hinweis verdanke ich Douglas J. Davies, *The Theology of Death*, London 2008, S. 67 ff.

²⁰ Vgl. Bernard Jakoby, *Wir sterben nie. Was wir heute über das Jenseits wissen können*, Reinbek 2009 sowie Ders., *Alles wird gefügt*, Reinbek 2008.

Unsterblichkeitshoffnungen.²¹ Wie tiefgreifend dieser Einfluss sein wird, ist im Moment ebenfalls nicht abzuschätzen. So viel aber ist klar: Eine adäquate Skizze unserer heutigen Mentalitäten wird mehrstimmiger und verwickelter sein als holzschnittartige Slogans einer „Säkularisierung“.

Gibt es dann keine große Linie, keine Veränderung, die uns ganz deutlich von der Vergangenheit unterscheidet? Ich denke, dass es diese große Veränderung tatsächlich gibt. Der wichtigste Unterschied zwischen früher und uns heute ist wahrscheinlich die Reserve, die wir gegenüber der philosophisch-christlichen Tradition des argumentativen Trosts fühlen. Um das zu illustrieren, lade ich Sie ein, einen Blick in die heutige Philosophie zu werfen. Das Thema Tod wird vollauf diskutiert in der heutigen Philosophie. Man spricht sogar von einer „Philosophie des Todes“, einem eigenen Themengebiet in der Philosophie, neben etwa dem Willensfreiheitsproblem. Und in diesem Themengebiet sind die zwei epikureischen Trostargumente, die wir bereits kennengelernt haben, wichtige Bezugspunkte geblieben.

Rekapitulieren wir. Das erste Argument lautete: „Der Tod geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr.“ In der heutigen Philosophie des Todes wird dieses Argument „Das Rätsel des Timings“ genannt. Es wird wie folgt rekonstruiert:

1. Wenn der Tod dem Individuum, das stirbt, Schaden zufügt, dann muss es (a) ein Subjekt geben, das durch den Tod Schaden erfährt; (b) es muss einen deutlichen Schaden geben und (c) muss es eine Zeit geben, zu der der Schaden erfahren wird.
2. Aber die Bedingungen (a), (b) und (c) sind nicht zusammen erfüllt. Mit anderen Worten: Es gibt keinen Zeitpunkt, an dem der Tod dem Subjekt einen deutlichen Schaden zufügt.

Untersuchen wir, um das zu illustrieren, zwei Möglichkeiten: (i) Während der Existenz des Individuums. Aber wie kann der Tod, der noch nicht eingetreten ist, kausale Effekte haben? (ii) Nach dem Ableben. Aber dann gibt es kein Subjekt mehr, das Schaden erleiden könnte.²²

Das zweite Argument wird in der heutigen Diskussion das „Symmetrie-Argument“ genannt. Eine moderne Rekonstruktion sieht etwa wie folgt aus:

1. Es ist nicht schlecht für uns, dass wir früher einmal nicht da waren.
2. Die Zeit vor unserer Geburt und die Zeit nach unserem Tod sind in allen relevanten Hinsichten gleich.
3. Wenn zwei Dinge in allen relevanten Hinsichten gleich sind und eines davon nicht schlecht für uns ist, dann ist das zweite auch nicht schlecht für uns.

²¹ John W. Price, *Revealing Heaven. The Christian Case for Near-Death Experiences*, New York 2013.

²² Steven Luper, *The Philosophy of Death*, Cambridge 2009, S. 67–81.

4. Hieraus folgt: Es ist nicht schlecht für uns, dass wir nach unserem Tod nicht mehr da sein werden.²³

Interessant ist nun, dass es in diesen modernen Rekonstruktionen in der Regel darum geht, Epikur zu *widerlegen*. Gezeigt werden soll, dass der Tod ein Übel ist. Diese modernen Kritiker betonen vor allem, dass wir Wünsche, Pläne und Projekte haben, die über den Zeitpunkt unseres Todes hinausreichen. Diese Wünsche, Pläne und Projekte durch den Tod durchkreuzt zu sehen, macht unser Leben absolut, gewissermaßen zeitlos, schlechter als es hätte sein können, wäre der Tod später eingetreten. Gerade der Umgang mit Wünschen, Plänen und Projekten, die über den Tod hinausreichen, markiert den Bruch mit der philosophisch-christlichen Trostradition. Die philosophisch-christliche Trostradition will unsere Neigung, Pläne und Projekte über unseren Tod hinaus zu machen, abbremsen. Wenn wir solche Pläne machen, versuchen wir etwas, das unser Lebensglück, die Abrundung unseres Lebens unterminieren kann. So sagt es etwa der antike Epikur, aber das ist auch für die mittelalterliche bis frühneuzeitliche *Memento mori*-Literatur ein wichtiges Anliegen. Dort wird empfohlen, die Sorge für das Hab und Gut und für die eigene Familie zumindest auf dem Sterbebett loszulassen und Gott anheimzustellen.²⁴ Die heutige Philosophie des Todes dagegen hat den Trostcharakter dieser weisen Selbstbeschränkung angesichts des Todes völlig aus dem Auge verloren. Gegen Epikur wird eingebracht, dass ein Leben ohne unbedingte, über den Tod hinausreichende Wünsche, Pläne und Projekte verfehlt wäre, weil intensive Bindungen wie die Liebe zu einem anderen nicht vorstellbar sind ohne Wünsche für den anderen über den eigenen Tod hinaus.²⁵ Mit anderen Worten: Im Rahmen dieser Kritik ist ein Leben, für das der Tod *kein* Übel ist, ein schlechtes Leben. Als letzte Konsequenz hätte diese merkwürdige Umkehrung allerdings die Folge, dass wir unser Leben *niemals* als abgeschlossen betrachten können. Wenn wir nicht durch Demenz oder ähnliches gehindert werden, können wir immer neue Pläne machen: Tauchen am Great Barrier Reef mit 80, den Kilimandscharo besteigen mit 81, Philosophie studieren mit 82, sich Einsetzen für den Frieden in Afrika zwischen 90 und 100, usw. Der Tod ist beinahe immer ein schreckliches Übel.²⁶ Für diese neue Philosophie des Todes ist die Trostverdrängung – im Sinne einer Verdrängung der „weisen Selbstbeschränkung“ aus der Tradition des argumentativen Trostes – konstitutiv.

Wie ist es zu dieser Trostverdrängung gekommen? Ich hatte bereits angedeutet, dass holzschnittartige Säkularisierungsnarrative, die seit der Renaissance einen anti-religiösen Trend zur Diesseitigkeit feststellen wollen, als Erklärungsgrund

²³ Luper, S. 60-67.

²⁴ Vgl. William Harry Rylands und George Bullen (Hrsg.), *The Ars Moriendi* (Editio Princeps, circa 1450), London 1881, worin gegen die Habsucht (*avaricia*) argumentiert wird. In vergleichbarer Weise: Erasmus von Rotterdam, *Liber pius de praeparatione ad mortem*. Mauricius de Porta, Paris 1541.

²⁵ Vgl. Luper, S. 75-78.

²⁶ Vgl. Martha Nussbaum, Replies, in: *The Journal of Ethics* 10 (2006), S. 463-506.

unzureichend sind.²⁷ Zwar hat es in der westlichen Trostkritik immer wieder religionskritische Stimmen gegeben, aber das Unbehagen gegenüber dem Trost scheint tiefer zu liegen, wenn heutige Philosophen auch die dezidiert nicht-religiöse Trostphilosophie Epikurs ablehnen oder den Trostaspekt dieser Philosophie gar nicht mehr wahrhaben wollen. Vielmehr dürfte es sich bei der heutigen Trostverdrängung um eine relativ rezente Entwicklung handeln, die viel indirekter mit religionskritischen Strömungen in der westlichen Kultur zusammenhängt als vielfach gedacht wird. Noch der Religionskritiker Feuerbach kann das Wort „Trost“ unbefangen in den Mund nehmen und sieht augenscheinlich in Epikurs Rätsel des Timings einen Trost.²⁸

Ein Stammbaum der Trostverdrängung könnte etwa auf die mit der beginnenden Industrialisierung einhergehende Individualisierung weisen. Der Soziologe Georg Simmel weist in diesem Sinne auf einen neuen Individualismus im frühen 19. Jahrhundert. Es lohnt, Simmel ausführlicher zu zitieren: „Dieser neue Individualismus hat seinen Philosophen in Schleiermacher gefunden. Für ihn ist die sittliche Aufgabe gerade die, dass jeder die Menschheit auf eine *besondere* Weise darstelle. Gewiss ist jeder einzelne ein ‚Kompodium‘ der ganzen Menschheit, ja, noch weitergehend, eine Synthese der Kräfte, die das Universum bilden, aber ein jeder formt dieses allen gemeinsame Material zu einer völlig einzigen Gestalt, und auch hier wie bei der früheren Anschauung ist die Wirklichkeit zugleich die Vorzeichnung des Sollens; nicht nur als schon Seiender ist der Mensch unvergleichlich, in einen nur von ihm erfüllten Rahmen gestellt, sondern, von anderer Seite gesehen, ist die Verwirklichung dieser Unvergleichbarkeit, das Ausfüllen dieses Rahmens, seine *sittliche* Aufgabe, jeder ist berufen, sein eigenes, nur ihm eigenes Urbild zu verwirklichen. [...] Für diesen Individualismus – man könnte ihn den qualitativen nennen, gegenüber dem quantitativen des 18. Jahrhunderts oder den der Einzigkeit gegenüber dem der Einzelheit – war die Romantik vielleicht der breiteste Kanal, durch den er in das Bewusstsein des 19. Jahrhunderts einfluss.“²⁹

Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert gewinnt dann der Gedanke breitere Popularität, dass wir unseren Lebenssinn selbst erzeugen können und müssen. Das Werk von Friedrich Nietzsche ist hierfür wegweisend: Die Menschheit kommt als Werteschaffend ins Visier: „Wahrlich, die Menschen gaben sich alles ihr Gutes und Böses. Wahrlich, sie nahmen es nicht, sie fanden es nicht, nicht fiel es ihnen als Stimme vom Himmel. Werthe legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten,

²⁷ Vgl. Jacques Choron, *Death and Western Thought*. London / New York 1963.

²⁸ Vgl. Ludwig Feuerbach und Werner Schuffenhauer (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Berlin 1981, Bd. 1: Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen 1828-1834, S. 100-102 sowie 393-397.

²⁹ Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*, Berlin / Leipzig 1917, S. 99-100. Ich wurde aufmerksam gemacht auf Simmel durch: Lee Garth Vigilant und John B. Williamson, Symbolic Immortality and Social Theory. The Relevance of an Underutilized Concept, in: Clifton D. Bryant (Hrsg.), *Handbook of Death and Dying*, Bd. 2, Thousand Oaks 2003, S. 173-185.

– er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich ‚Mensch‘, das ist: der Schätzende. Schätzen ist Schaffen: hört es, ihr Schaffenden! Schätzen selber ist aller geschätzten Dinge Schatz und Kleinod. Durch das Schätzen erst giebt es Werth: und ohne das Schätzen wäre die Nuss des Daseins hohl. Hört es, ihr Schaffenden!“³⁰ Bei Nietzsche ist der Werte-Konstruktivismus verbunden mit einer deutlich religionskritischen Note. Die auch in Theologenkreisen häufig bemühte Rede vom Tode Gottes ist nichts weiter als die durchgezogene Konsequenz des Menschen als Werteschöpfers: die Absage an Gott als Wertebasis legt dem Menschen eine große Verantwortung auf die Schultern, denn er muss sich beweisen als Werteschöpfer und Sinngeber:

„Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt dieses Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“³¹

Nietzsche ist voller Pessimismus, ob seine Zeitgenossen dieser neuen Verantwortung gewachsen sind – „Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit“³² – seine Antwort liegt in der exhortatorischen Rede vom Übermensch als demjenigen, der dieser Verantwortung als Werteschöpfer gerecht werden kann.³³

Das Werk Martin Heideggers steht in Kontinuität zu Nietzsches Werte-Konstruktivismus. In *Sein und Zeit* (1927) interpretiert Heidegger den Tod als Ende, dem man sich illusionslos stellen muss. Der Tod ist der Aufruf, der Uneigentlichkeit des alltäglichen Lebens, des Man, zu entfliehen und sich der Authentizität des eigenen Lebens zu widmen. Hier sehen wir eine Koppelung zwischen Tod und Authentizität, die als Ersatztrost herhalten muss. Der Mensch muss sich seinen Lebenssinn selbst konstruieren. Damit ist die intellektuelle Wende hin zu einem Konstruktivismus vollzogen.

Populäre Verstärker nach Heidegger sind die Existenzphilosophie Sartres und die Ideologie des ökonomischen Wettbewerbs – die Rede von „unique selling points“ ist bei uns allen präsent – gewesen, aber auch die Populärkultur in Kino- und Fernsehfilmen, die das Leben als projektzentriert und „schreibbar“ darstellen.

³⁰ Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra I-IV, in: Ders und Giorgio Colli (Hrsg.), *Kritische Studienausgabe*, München / Berlin / New York 1988, S. 75.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Ders und Giorgio Colli (Hrsg.), *Kritische Studienausgabe*, München / Berlin / New York 1988, S. 481.

³² Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 481.

³³ Vgl. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, S. 14-18.

Es wird ganz natürlich, Pläne und Projekte als wichtigste Sache im menschlichen Leben anzusehen.

Damit bekommen Wünsche, Pläne und Projekte als Gradmesser eines gelungenen Lebens ihren heutigen Stellenwert. Das, was ich die „tragische Differenz“ nennen möchte, bestimmt damit unsere Trostorthodoxie: Unsere Wünsche, Pläne und Projekte sind prinzipiell unzureichend, die Sinngebungsfunktion für ein Leben wahrzunehmen, das in der Folge des qualitativen Individualismus einer „Verwirklichung der Unvergleichbarkeit“ nachstrebt. Einerseits ist die Liste unserer Wünsche, Pläne und Projekte im Prinzip endlos, sodass wir unser Leben nie abschließen können. Andererseits sind auch die Wünsche, Pläne und Projekte, die wir tatsächlich realisiert haben, unzureichend, einen derartigen qualitativen Individualismus restlos auszudrücken: Viele haben am Great Barrier Reef getaucht und andere haben in ihrem Leben Dinge getan, die unsere eigenen Ambitionen und Leistungen in den Schatten stellen. Das Ergebnis: Wir sind prinzipiell trostlos und wehe dem, der hier noch Trost zusprechen möchte.

Diese kulturelle Situation prägt auch die heutige Seelsorge. Ich möchte vermuten, dass der normale Modus der Seelsorge heute narrativ ist, also ein Zugang, der auf die Rekonstruktion der individuellen menschlichen Lebensgeschichte gerichtet ist.³⁴ Damit reproduziert die Seelsorge die Betonung individueller Wünsche, Pläne und Projekte in der Umgebungskultur. Solche Seelsorge verhält sich still und empfiehlt „mittragendes Schweigen“ an, auch dort, wo es vielleicht gälte, Worte gegen die Trauer auszusprechen – Worte und vor allem Argumente, die den Verlust in ein größeres Ganzes einordnen. Solche Worte stehen in der antik-philosophischen und theologischen Trosttradition, die gerade weg weist von den Wünschen, Plänen und Projekten, die wir priorisieren.

Hat die christlich-philosophische Trosttradition in dieser Situation überhaupt noch eine Relevanz? Ich denke ja. Lassen Sie mich zwei Gedanken ganz kurz anreißen. Erstens: Vielleicht sollte man nicht sofort mit steilen Thesen von einem Leben nach dem Tod beginnen, aber das ist auch nicht nötig. Denken Sie an die Gemeinsamkeiten von philosophischem und christlichem Trost, die mich veranlassten, von einer philosophisch-christlichen Trosttradition zu sprechen. Die Idee, dass wir eine innerliche Transformation nötig haben, um Trost zu finden, bleibt aktuell. Gegen die grenzenlose Lebensgier, die sich immer noch ein neues Projekt für das eigene Leben ausdenken kann, das durch eine Reihe von Projekten nie abgerundet sein kann, wäre die Weisheit der Selbstbeschränkung zu setzen. Es

³⁴ Reflexe aus verschiedenen Disziplinen u.a.: Tony Walter, *A New Model of Grief. Bereavement and Biography*, in: *Mortality* 1 (1996), S. 7-25; Wilhelm Gräb, *Lebensgeschichten, Lebentwürfe, Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 2000; Ton Jorna, *Echte woorden. Authenticiteit in de geestelijke begeleiding*, Amsterdam 2008; Johanna Karina Muthert, *Verlies en verlangen. Over verliesverwerking bij schizofrenie*, Assen 2007; Linda Machin, *Working with Loss and Grief. A New Model for Practitioners*, Thousand Oaks 2009; Thomas Attig, *How We Grieve. Relearning the World*, Oxford 2011.

geht nicht darum, was jemand erreicht hat, sondern in welcher Qualität, mit welchen Tugenden er gelebt hat.

Entgegen allem Anschein gibt es eine hermeneutische Brücke hin zu dieser Tradition einer innerlichen Transformation. Grabinschriften und Internet-memorials erinnern häufig an die Gutheit des Verstorbenen für den Trauernden. Gedankt wird etwa für die Liebe, die die Verstorbene für die Trauernde gefühlt hat, oder dafür, dass sie immer Zeit für die Trauernde gehabt hat. Das ist schon ein wichtiger erster Schritt. Es wäre nötig, darauf zu reflektieren, inwiefern diese Gutheit den Bereich des Privat-Emotionalen überstiegen hat und eine Tugend gewesen ist, die anderen, in schwächerer Form sogar allem anderen gegolten hat und die das Wesen des Verstorbenen bestimmt hat.

Zweitens aber möchte ich vor der übertriebenen Scheu, der geradezu panischen Angst, warnen, über die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit oder ein Leben nach dem Tod als Trostgrund zu sprechen. Dass wir in der populären Kultur allerhand Karikaturen eines insensitiven Zursprachebringens einer solchen Hoffnung finden, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass es hier um einen wichtigen Trostgrund geht, der in vielfältigen Brechungen zutage tritt.

Lassen Sie mich das mit einer kleinen Geschichte illustrieren. Kürzlich kam unser kleiner Sohn nach Hause und fragte mich: „Papa, was tun die Leute im Himmel eigentlich so?“ Er war zu Besuch bei seinem Freund, Spross einer religionskritischen, sogar atheistischen Familie. Mein Sohn war mit dieser Frage konfrontiert worden, um ihm zu zeigen, dass es keinen Himmel gebe, denn was sollten die Leute da schon tun? Ich habe meinem Sohn verschiedene Sachen erzählt, aber ich habe auch gefragt: „Wo denkt denn dein Freund, dass sein Großvater [der kürzlich verstorben war] ist?“ Mein Sohn sagte: „Er sagt, seine Eltern sagen, dass der auf einer Wolke sitzt.“

Der Gedanke, dass der Verstorbene irgendwie noch da ist, sei es auf einer Wolke, erleichtert es uns, ein positives Band zum Verstorbenen zu konzeptualisieren. Interessanterweise aber sind es gerade empirisch forschende Psychologen, die in den letzten Jahren auf die Bedeutung solcher „fortdauernder Bindungen“ (*continuing bonds*) hinweisen. So wird ganz unbefangen untersucht, welchen positiven Einfluss eine Unsterblichkeitshoffnung auf den Trauerprozess von Eltern hat, die ihr Kind verloren haben.³⁵ Von dieser Unbefangenheit können auch christliche Seelsorgekonzepte viel lernen.

Samenvatting

Dit artikel gaat over de vraag of christelijke theologie een herkenbare eigen bijdrage kan leveren aan het discours over rouwen en troost. Het artikel beargumenteert de stelling dat het troostaanbod van het christendom vooral

³⁵ Vgl. etwa den Sammelband Dennis Klass, Phyllis R. Silvermann und Steven L. Nickman (Hrsg.), *Continuing Bonds. New Understandings of Grief*, New York / London 1996.

cognitief van aard is. Het is een vorm van ‘argumentatieve troost’: een poging het verdriet te matigen of te overwinnen door redeneringen die verlies plaatsen in een breder perspectief. Zonder twijfel is het Christusgebeuren het centrum van christelijke theologie en van christelijke argumentatieve troost. Niettemin vertoont troost in nieuwtestamentische teksten verrassende overeenkomsten met argumentatieve troost in de hellenistische filosofie. Net zoals het hellenistische filosofische troostaanbod poogt christelijke troost een cognitieve transformatie tot stand te brengen. Van cruciaal belang voor het afgerond zijn van een biografie is niet zozeer wat iemand heeft gepresteerd (welke projecten zijn voltooid) maar vermeer de vraag hoe iemand heeft geleefd. Zowel hellenistische filosofen als ook de auteurs van troostende passages in het Nieuwe Testament wijzen in deze context op deugden. Die maken een biografie tot een geheel dat door de dood niet wordt bedreigd. Het artikel bepleit het blijvende belang van deze heroriëntatie op de deugden.

Sehen und glauben

Über die Anziehungskraft des Bildes im Christentum*

Kees van der Ploeg

Das zweite Gebot

Das Christentum ist, wie das Judentum und der Islam, eine Religion des Wortes: die göttliche Offenbarung ist niedergelegt in einer heiligen Schrift, der gerade deswegen die allerhöchste Autorität zukommt. Dennoch müssen diese Worte interpretiert und vor allem den Gläubigen zugänglich gemacht werden. Theologische Haarspalterei ist dabei letztendlich von geringerem Interesse als eingängige Bilder. Judentum und Islam kennen beide aber ein strenges Bilderverbot, das auf dem Gedanken basiert, dass die unendliche Größe des göttlichen Wesens über die menschliche Vorstellungskraft hinausreicht. Im Christentum ist die Haltung Bildern gegenüber jedoch komplizierter. Die Aussage des Paulus „So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi“ (Römer 10, 17) scheint eine eher kritische Zurückhaltung in Bezug auf die Anwendung von Bildern zu beinhalten. Der Autorität des Apostels zum Trotz wurde die Wirkung des Bildes zugleich aber auch ganz positiv bewertet: es vermochte zu überzeugen wie auch zu trösten.

In allen drei monotheistischen Religionen gilt Kunst als problematisch, denn, wenn es fundamental unmöglich ist Gott zu kennen, und wenn das Wort Gottes – Thora, Bibel oder auch Koran – die einzige Quelle des Glaubens ist, dann kann jegliche Abbildung von Gott nur ein innerlicher Gegensatz sein. Gerade deswegen aber sind Abbildungen nicht erlaubt, wie das zweite der zehn Gebote unmissverständlich hervorhebt.¹ Dieser Auffassung nach können Abbildungen, die ja notwendigerweise an den irdischen Beschränkungen der menschlichen Wahrnehmung gebunden sind, die göttliche Größe nicht nur unzureichend, sondern überhaupt nicht widerspiegeln. Denn sonst könnten wir uns über ein Bild, das grundsätzlich ja gar nicht existiert, Kenntnisse erwerben, die aus ebenso grundsätzlichen Gründen unerreichbar sind. Der Theologe Karl Barth (1886–1968) lehnte deshalb – der Spur von Nietzsches Religionskritik folgend, ohne aber deren radikale Verwerfung aller Gotteskenntnis zu übernehmen – jedes anthropomorphe Gottesbild als Ersatz-Gott ab, denn solche Abbildungen seien ja

* Dr. Kees Veelenturf (Universität Nijmegen) danke ich recht herzlich für seinen Kommentar zu einer früheren Fassung dieses Aufsatzes.

¹ Exodus 20,4.

nur Projektionen der menschlichen Einbildungskraft. Für Barth konnte Gott deshalb nur da sein als ‚der ganz andere‘.²

Religion umfasst aber viel mehr als nur Theologie. Dieses theologische Denken lässt sich definieren als die philosophische Konzeptualisierung des Glaubens – und gerade wegen dieser philosophischen Aspekte steht die Theologie unter Mystikern jeglicher Herkunft meist in üblem Ruf, denn für solche kommt alles auf die unmittelbare Erfahrbarkeit Gottes an. Religion ist denn auch ein Kulturphänomen mit starken emotionellen Impulsen. Um aber ein echtes religiöses System bilden zu können, müssen diese Gefühlsaspekte kanalisiert werden. Erst dann entstehen Rituale in Worten, Gebärden und Klängen und meist auch in Bildern – ebenso viele menschliche Ausdrucksweisen für die göttliche Offenbarung, die sonst unerreichbar ist.

Das Bilderverbot ist im Judentum wie auch im Islam nicht immer und überall gleich streng gehandhabt worden. So kennen wir aus der Synagoge zu Dura Europos am oberen Euphrat im heutigen Syrien aus der Mitte des 3. Jahrhunderts Wandmalereien mit Szenen aus den Büchern Mosis, sowie den Büchern Samuel und Königen, aber auch aus Ezechiel und Esther (Abb. 1).³



Abb. 1. Dura Europos, Synagoge, Malerei an der Nordwand: Eben-Ezer-Schlacht nach 1 Sam. 4, um 250 (Yale University Museum; Creative Commons, CC0 1.0).

Eine der auffälligsten Darstellungen betrifft die Vorbereitung zum Isaakopfer: für Juden die Bestätigung Abrahams vorbehaltloser Hingabe an Gott, für Christen aber auch ein präfigurativer Verweis auf das Opfer Christi. Zwar werden die Synagogenmalereien meist verstanden als Zeichen von einem Nachgeben gegenüber der visuellen Kultur der Spätantike. Es muss aber bedacht werden, dass auch im

² Karl Barth, *Der Römerbrief, zweite Fassung*, hrsg. von Cornelis van der Kooijen und Katja Tolstaja, Zürich 2010 [=1922], S. 16-17: „Wenn ich ein ‚System‘ habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden‘ [vgl. Pred. 5,1].“ Vgl. auch Karl Barth, *Dogmatik im Grundriß*, Zürich 1947, S. 39.

³ Lucinda Dirven, *The Palmyrenes of Dura-Europos. A Study of Religious Interaction in Roman Syria*, Leiden 1999.

Judentum ein vollständiges Bilderverbot niemals existiert hat. So war die Bundeslade von zwei Cherubs bekrönt, und das bronzene Gefäß auf dem Tempelgelände ruhte auf zwölf Ochsen. Worauf es mit dem zweiten Gebot vor allem ankam, war die Verhinderung der Anbetung jeglicher Abbildungen.

Nur einige Straßenecken weiter an der Stadtmauer in Dura Europos entlang befand sich eine Hauskirche, die auf vergleichbare Weise mit christlichen Vorstellungen dekoriert war. Dies zeigt nicht nur, wie an der Peripherie des damaligen römischen Reiches eine große religiöse Vielfalt existierte, sondern auch, dass eben auch hier die spätantike Zivilisation, in der das visuelle Element so stark präsent war, Juden sowie Christen dazu veranlasste, das zweite Gebot abzumildern. In beiden Fällen sind die Abbildungen aber stark narrativ geprägt, und dadurch scheinen sie sich dem Ziel des Gebotes zu entziehen. Wiewohl es sich auf alle lebenden Wesen bezieht, in der Praxis des frühen Christentums – und offensichtlich auch in der des Judentums – wurde das Gebot manchmal so interpretiert, dass es sich vor allem auf das Unsichtbare bezog und weniger auf das, was auf Erden geschah, also gesehen werden konnte.⁴

Eine solche Argumentationsweise ist der Islam nicht gefolgt, u.a. weil diese Religion erst nach dem Altertum entstanden ist und zwar in einer Umgebung, die schon viel weniger auf das Visuelle hin eingestellt war als die griechisch-römische Zivilisation. Nach der arabischen Eroberung von vormals römischen und oft auch schon in beträchtlicher Maße christianisierten Gebieten herrschte dort eine vorrangig nomadische Lebensweise vor. Das hatte den Zerfall vieler Städte, insbesondere kleinerer Siedlungen zufolge – und eine bildhafte Kultur ist nun einmal fast immer auch eine urbane Kultur. Nur wenige Großstädte bilden hier die Ausnahme, wie Bagdad, Damaskus und Kairo, wo sich eine typisch islamische Stadtkultur mit dem Hofe des jeweiligen Kalifen als Ausgangspunkt etabliert hatte.

Hier kommen wir einem wesentlichen Unterschied zum Christentum auf die Spur. Obwohl letzteres in Palästina, am Rande des römischen Reiches also, entstand, hat das Christentum sich seitdem in einer Art und Weise weiterentwickelt, die sich als eine symbiotische Beziehung zu der Spätantike beschreiben lässt. Demzufolge wurde die neue Religion stark romanisiert, als sie bald viele Elemente aus jener reichen Kultur zu übernehmen begann, diese dann aber in jenem Prozess ihrer Bedeutung nach auch wiederum veränderte. Umgekehrt wurde das Römische Reich vom Christentum her wesentlich umgeprägt, und zwar so einschneidend, dass die reiche kulturelle Tradition dieses Weltreiches fortbestand, als dessen politische Institutionen verschwanden. Somit bildete das christianisierte römische Erbe den Anfang für die Kultur des Mittelalters.⁵ Aufgrund einer Auffassung, die der Antike viel kritischer gegenübersteht, hat der Islam, der erst um einige Jahrhunderte später seinen

⁴ Vgl. Carmel Konikoff, *The Second Commandment and its Interpretation in the Art of Ancient Israel*, Genf 1973.

⁵ Vgl. Danny Praet, *De God der goden: de christianisering van het Romeinse Rijk*, Kampen 1995.

Anfang nahm, das wenige was von der Spätantike im Nahen Osten übrig geblieben war, vielerorts einfach ausgeräumt.

Diese kennzeichnende Zurückhaltung dem Bild gegenüber hat allenfalls nicht verhindert, dass z.B. in Spanien des 10. und im Syrien des 13. Jahrhunderts, als die islamische Zivilisation in diesen Gegenden auf ihrem Höhepunkt kam, manchmal auch menschliche Figuren in die komplizierten Dekorationsmuster aufgenommen wurden. Auch in persischen Miniaturen treten vielfach menschliche Figuren auf. Offensichtlich änderte sich die Handhabung des Bildverbots in Abhängigkeit zur herrschenden Dynastie. Noch überraschender ist es, dass es hierbei gegebenenfalls nicht nur um Abbildungen islamischer, sondern auch christlicher Herkunft geht.

Aus der Zeit, als Spanien von islamischen Herrschern regiert wurde, gibt es einige Objekte, die zwar unverkennbar für Muslime angefertigt, aber doch mit menschlichen Figuren versehen worden sind. So z.B. an einer mit größtem Detailreichtum dekorierten *pyxis*, die heute im Louvre aufbewahrt wird, und 968 für den Sohn des Kalifen als Behälter für kostbare wohlriechende Öle geschaffen wurde. Von einem dichten Geflecht aus Tieren, Pflanzen und nicht-figürlichem Ornament umgeben, zeigen die acht Medaillons Funktionäre, die das Leben am Hof repräsentieren: einen Lautenspieler, einen Diener mit einem Fächer, oder auch einen Mann mit einer Blume und einem Krug.⁶ Der zugehörige Text erwähnt nicht nur den Eigentümer, sondern auch einen Segenspruch des Allerhöchsten. Es ist eine seltsame Kombination von Luxus und Frömmigkeit, der wir im christlichen Westeuropa erst im Spätmittelalter begegnen, z.B. am französischen Hof oder an dem der Pracht liebenden burgundischen Herzöge.

Sehr eindrucksvoll sind zwei aus Bronze gegossenen Objekte, ein Fass und eine Feldflasche, die wohl am Ende des zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts in Syrien angefertigt worden sind und heute zur Sammlung der Freer Gallery in Washington gehören (Abb. 2). Beide zeigen – von typisch islamischem Ornament umrahmt – eine Reihe von Szenen aus dem Leben Christi.⁷ Diese Objekte gehören einem Zeitalter an, als die herrschende Dynastie der Ayubbididen und die Kreuzfahrer in durchaus freundschaftlichem Austausch standen. Ob die Werkstätte des Kalifen diese luxuriösen Objekte für die Elite unter der christlichen Bevölkerung angefertigt haben, bleibt aber eine offene Frage, weil zwei Inschriften unstreitig islamische Segenswünsche für den Sultan enthalten.

⁶ Mariam Rosser-Owen, *Islamic arts from Spain*, London 2010, S. 26–30.

⁷ Esin Atil, *Art of the Arab World*, Washington 1975, S. 61–73.

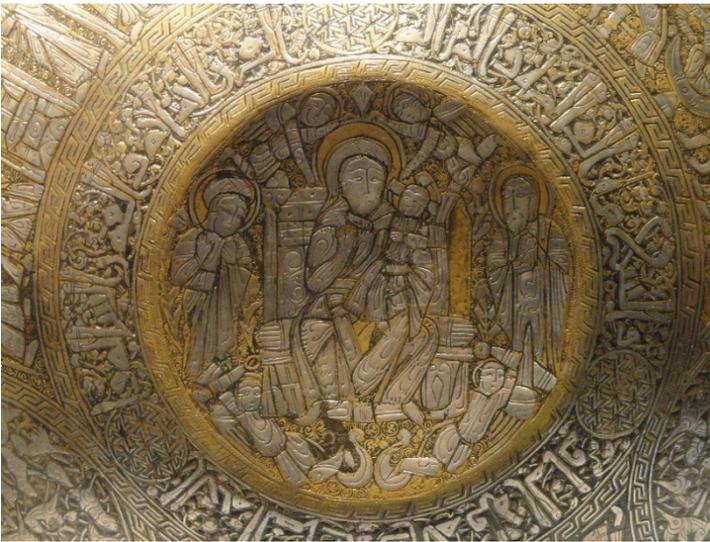


Abb. 2. Feldflasche aus Syrien, Zentrales Bild: Muttergottes, 2. Viertel 13. Jahrhunderts, Bronze mit Silberintarsien (Washington, Freer Gallery; Creative Commons, CC0 1.0)

Narratives und Repräsentatives

Im ersten Zeitalter des Christentums – vor dem Mailänder Erlass von 313 – war überhaupt von sakralen Abbildungen keine Rede. Es wurde nur mit visuellen Metaphern auf den Glaubensinhalt verwiesen, wobei, im Anschluss an die allgemeine Tendenz des frühen Christentums, Szenen göttlicher Rettung, wie die Geschichte des Jonas, bevorzugt wurden. So ein Zyklus hat sich u.a. in den Fresken an einem der Gewölbe in der römischen Katakombe der heiligen Marcellinus und Petrus erhalten. In diesem Bildprogramm kommt zugleich ein exegetisches Prinzip zur Geltung, das auch für unser Verständnis mittelalterlicher Kunst durchaus wichtig ist: der Gedanke, dass sich ein Vorfall aus dem Alten Testament in einer neutestamentlichen Geschichte widerspiegelt. In diesem Falle heißt das also, dass die Geschichte des Jonas – der drei Tage im Fisch verblieb, bevor er wieder ausgespuckt an das Seeufer gelangte – eine Analogie mit der Auferstehung Christi herstellt, der ja zuvor drei Tage im Grabe gelegen hat. Das Jonasmotiv an sich mag bereits echt christlich sein, die Vorstellungsweise – naturalistisch mit einer gezielten Skizzenhaftigkeit – ist noch ganz und gar der spätantiken Kunst verpflichtet.⁸

Mit seinem Erlass von 313 ermöglichte Kaiser Konstantin es den Christen, in seinem Reich ihre bis dann semi-illegale Existenz zugunsten völliger Freiheit aufzugeben und somit ihre Religion in aller Offenheit zu bekunden. Er erhob das Christentum aber nicht zur einzig zugelassenen Religion – das geschah erst 380

⁸ Vgl. für die Herkunft der christlichen Kunst aus der des späten Altertums: Ranuccio Bianchi Bandinelli, *La fine dell'arte antica. L'arte dell'impero romano da Settimio Severo a Teodosio*, Mailand 1970; Jaś Elsner, *Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*, Cambridge 1997; Joseph Engemann, *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*, Darmstadt 1997.

und schließlich 391 unter Theodosius. Ab 313 war es aber bereits möglich, mit finanzieller Unterstützung des Staates monumentale Kirchenbauten zu errichten. Damit stellte sich nun auch die Frage, welche Art von Kunst in diesem Kontext akzeptabel sei. Die Problematik wurde auf die Frage nach der Zulässigkeit repräsentativer Abbildungen zugespitzt: Abbildungen also von Christus, der Gottesmutter, der Apostel, Heiliger und anderen wichtigen Protagonisten aus der Heilsgeschichte sowie aus der damals noch beschränkten christlichen Tradition. Dass Gott, der Unsichtbare, nicht abgebildet werden konnte, war damals noch selbstverständlich. Um aber die Gefahr des Götzendienstes zu vermeiden, wurden erstmals auch die anderen Gestalten nicht abgebildet, obwohl es sich bei ihnen um Sterbliche handelte. Durch Symbole konnte aber mittelbar wohl auf diese verwiesen werden.⁹

Diese Furcht der Idolatrie lag auf der Hand, denn damals war das Christentum noch völlig vom ‚Heidentum‘ umgeben, obwohl man diesen antithetischen Terminus aus der christlichen Apologetik besser vermeiden und stattdessen vom römischen Staatsgottesdienst reden sollte. Letzterer bediente sich großzügig dreidimensionaler Abbildungen, nicht nur von Göttern aus seinem reich bevölkerten Pantheon, sondern auch von den Kaisern, denen göttliche Verehrung zukam. Gerade von dem wollte sich das Christentum prinzipiell unterscheiden, denn nach christlicher Auffassung sollte man ja nur Gott anbeten. Zudem erinnerte man sich daran, dass im Alten Testament von der Anbetung fremder Götter erzählt wird, wie Ba-al und Astarte. In den Augen der Christen hatte die griechisch-römische Religion, wie diese sich in ihrem Alltag manifestierte, mit anderen mediterranen Religionen sehr viel gemein und deswegen galt für sie die religiöse Praxis ihrer Zeitgenossen ebenso als ‚heidnisch‘.

Im Zentrum der Debatte über die Bilder stand Christus selbst: als die zweite Person des trinitarischen Gottes war er nach orthodoxer Auffassung wahrhaft Gott und deshalb war es unmöglich, ihn abzubilden. Er war aber zugleich auch wahrhaft Mensch, also Teil der sichtbaren Welt. Während der ersten Jahrhunderte, zuletzt auf dem großen Konzil von Chalkedon 451, wurde sehr viel theologische Energie auf diese beiden Aspekte Christi verwendet. Für die Kunst hingegen war die zweifache Natur Christi aber bald ein dankbar hingenommener Vorwand, den Gottessohn abzubilden. Anfänglich geschah dies nur mittels visueller Metaphern, wie der des guten Hirten (Abb. 3).¹⁰

⁹ Vgl. dazu Paul Moyaert, *Iconen en beeldverering; godsdienst als symbolische praktijk*, Amsterdam 2007. Für eine sinnvolle Anwendung von Aspekten zeitgenössischer Medientheorie auf die Tradition der christlichen Kunst vgl. Michael Viktor Schwarz, *Visuelle Medien im christlichen Kult*, München / Wien 2002.

¹⁰ Vgl. Theodor Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst IX, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 10, 1967, S. 82-120; Fritz Saxl, Frühes Christentum und spätes Heidentum in ihren künstlerischen Ausdrucksformen, in: *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 2, 1923, S. 63-121.



Abb. 3. Guter Hirt aus der Katakombe von Domitilla, Marmor, 1. Hälfte 4 Jahrhunderts (Rom, Musei Vaticani; Centrum voor Kunsthistorische Documentatie, Radboud Universiteit Nijmegen).

Dabei ist es nicht immer ganz klar, ob man in diesen freistehenden Statuen in der Tat Christus sehen sollte, oder aber nur einen Hirten, der ein Schaf auf den Schultern trägt, denn während der Spätantike war letzterer auch ohne die spezifisch christliche Bedeutung ein häufiges Motiv als Beschützer von Haus und Herd. Besonders solchen freistehenden Statuen wurde in christlichen Kreisen großer Argwohn entgegengebracht: gerade wegen der vergleichbaren äußerlichen Gestalt zu den heidnischen Kultstatuen lösten diese mehr als andere Kunstgattungen die Gefahr der Idolatrie aus.

Hierzu sollte aber bemerkt werden, dass viele christliche Autoren in ihrer antiheidnischen Polemik die Bedeutung der Kultstatuen sehr stark betonten und somit das Bild der nicht-christlichen religiösen Praxis im spätrömischen Reich nachhaltig verstümmelten. Denn in christlichen Nachrichten wird häufig auf die Zerstörung solcher Statuen hingewiesen, obwohl sich in Wirklichkeit vor allem die römischen Behörden darum bemühten, zwischen den Anhängern des alten Staatsgottesdiensts und denen der christlichen Neuerer zu vermitteln: der Friede innerhalb des Reiches was ihr erstes Anliegen. Gleichfalls versuchten die christlichen Polemiker die transzendenten Aspekte der herkömmlichen Religion

herunterzuspielen. Mit dieser bewusst herabsetzenden Haltung wurden die Nicht-Christen der Spätantike so dargestellt, als ob sie in einer Art vulgärem und vor allem bedeutungslosem Anthropomorphismus ihre Götter einfach den Bildern, die sie sich von denen machten, gleichstellten. Aus neueren historischen und archäologischen Untersuchungen hat sich aber ergeben, dass das alte religiöse System viel länger funktioniert hat als frühere Gelehrte, die vor allem auf christlichen Autoren basierten, annahmen.¹¹ Die vielförmigen mystischen Praktiken des ‚Heidentums‘ standen oft, so hat sich herausgestellt, in unmittelbarem Zusammenhang zum Durchdenken komplizierter philosophischer Probleme mit Bezug auf die Herkunft und die Bestimmung des Menschen.

Auch unter Nicht-Christen wurde der gelegentlich überhandnehmende Bilderkult kritisiert. Herodot verspottet den ägyptischen Pharaon Amasis, der aus einer goldenen Bettschüssel eine Götterstatuette hat anfertigen lassen. Auch kritisiert er die Gewohnheit, Kultstatuen aus Gebeinen zusammenzustellen zu lassen. Herodot findet dies sehr unanständig, und zwar aus Gründen, die dem Konzept des ‚reinen‘ und ‚unreinen‘, wie bei Juden und Muslime, stark ähneln.

Ebenfalls hören wir aus dem Altertum kritische Stimmen über berühmte Künstler, die eine von ihnen hergestellte Götterstatue anzubeten anfangen, oder auch über Fürsten, wie den ägyptischen König Ptolemäus, der die Hersteller seines eigenen Kultbildes, nachdem sie vollendet waren, hinrichten ließ, weil er von einer existenziellen Angst befangen war, dass die Künstler aufgrund ihrer Schöpfungskraft Macht über ihn ausüben könnten – der Anschein nach ein Fall von antikem *Voodoo*. Weiterhin wird von direktem Betrug berichtet, z.B. aus Alexandrien. Von der Statue des Sonnengottes im Serapistempel wird erzählt, dass sie frei über einem Sockel schwebte. Das von vielen Besuchern andächtig beobachtete ‚Wunder‘ kam aber zustande, indem im Gewölbe über der Statue magnetische Steine eingemeißelt waren.¹²

Das Christentum sah sich also von seinem Anbeginn an mit einem großen Dilemma konfrontiert: zum einen stand es aufgrund seines jüdischen Ursprunges Abbildungen prinzipiell widerwillig gegenüber, zum anderen aber tat es sich, als es nach und nach in die spätantike Welt integriert wurde, immer schwerer, sich dieser zur kulturellen Umwelt gehörenden visuellen Einstellung fernzuhalten.

Dies wird beispielhaft vergegenwärtigt in der neuen Bedeutung, die der Sonnensymbolik zukam.¹³ Die Geschichte nimmt ihren Anfang darin, dass die Gestalt der Sonne, eine Lichtscheibe, zur Repräsentation eines Gottes wird, der

¹¹ Vgl. u.a. Robin Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine*, London 1986.

¹² Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, II, 23 (PL 21, Kol. 529-533). Die Geschichte geht zurück auf Plinius, *Naturalis Historia*, XXXIV, 14, 148. Als Täuschung auch bei Augustinus, *De Civitate Dei*, XXI, 6. Für Rufinus' umfassende Beschreibung der Vernichtung des alexandrinischen *Serapeum* vgl. Frank R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Leiden 1993, S. 132-135.

¹³ Vgl. Steven E. Hijmans, *Sol. The Sun in the Art and Religions of Rome*, Groningen 2009.

aber selbst unsichtbar ist. Hier liegt möglicherweise auch der Ursprung des Nimbus um die Köpfe Christi und der Heiligen. Als nicht-christliche Zwischenphasen kann dann erst Apollo als Sonnengott und zweitens die Ikonographie des *Sol Invictus* gelten. Diese Symbolik der unüberwindlichen Sonne kam seit 274, also während der Regierung des Aurelian, als Verweis auf den Kaiser in Schwang. Im Mausoleum der Familie der *Julii* in der vatikanischen Nekropole sind nicht-christliche und christliche Bedeutungen mit einander verknüpft worden (Abb. 4).

Der Nimbus der Gottheit ist mit einem Kreuzmotiv versehen worden, sodass Apollo, thronend auf seinem herkömmlichen Viergespann, mit Christus identifiziert wird, der den Tod überwunden hat.



Abb.4. Christus als Sol Invictus aus dem Mausoleum der Julii, um 350, Mosaik (Rom, Vatikanische Nekropole; Creative Commons, CC0 1.0).

Ringsum sehen wir Weinreben, die auf den ersten Blick in diesen Kontext nicht hineinzuhören scheinen, weil sie traditionell mit Bacchus, dem Gott des Weines, verbunden sind. Hier aber sind sie vielmehr als Sinnbild der Eucharistie aufzufassen, weil damit die Konsekration des Weines als ein wichtiges rituelles Hauptmoment dargestellt wird. Um 250, nachdem die Familie zum Christentum konvertiert war, ist das Mausoleum offensichtlich neu dekoriert worden. An den Wänden wurde nun die Geschichte des Jonah dargestellt. Des Weiteren sehen wir eine Angler und einen Hirten mit einem Schaf auf den Schultern. Die christliche Bedeutung des Jonah ist unmissverständlich, die beiden andere lassen sich einerseits sowohl ‚heidnisch‘ – als Verweis auf ein arkadisches Jenseits – auslegen, können aber auch, was den Hirten angeht, im christlichen Sinne gelesen werden. Die christliche Bedeutung des Anglers liegt vielleicht weniger auf den Hand, könnte

sich aber auf Petrus, von Christus zusammen mit Andreas „Menschenfischer“ genannt, beziehen.¹⁴

Auch in Mosaikdekorationen in Synagogen sowie Kirchen finden wir häufig Elemente aus der Dionysos-Ikonographie. Das hat zweifelsohne damit zu tun, dass Nicht-Christen den Gott der Juden oft mit Dionysos gleichstellten.¹⁵ Es geht aber noch um einige Schritte weiter, wenn Juden und Christen diese Gleichstellung offensichtlich in ihren Bethäusern akzeptierten, zumindest in visueller Hinsicht. Für die Christen lag außerdem eine eucharistische Interpretation des mit Dionysos verbundenen Repertoires der Weinernte auf der Hand, wie es etwa in Santa Costanza in Rom aus dem dritten Viertel des 4. Jahrhunderts der Fall zu sein scheint, der übereinstimmt mit der Lage, die wir eben im Mausoleum der *Julii* vorfanden.

Die Bildkultur gewinnt die Oberhand

Seit ungefähr 400 wird Christus auch in seiner vollen himmlischen Majestät abgebildet, und zwar hoch erhaben in der Apsis, und zugleich, teilweise bedingt von der Mosaiktechnik, dem antiken Naturalismus entzogen. Somit mutet der Gottessohn eher wie eine Erscheinung – Epiphanie – aus einer ganz anderen Welt an, als wie eine in der irdischen Wirklichkeit handelnde Gestalt.

Das Apsismosaik von Santa Pudenziana in Rom ist hierfür, mannigfaltigen Restaurierungen zum Trotz, noch immer ein eindrucksvolles Beispiel (Abb. 5).¹⁶

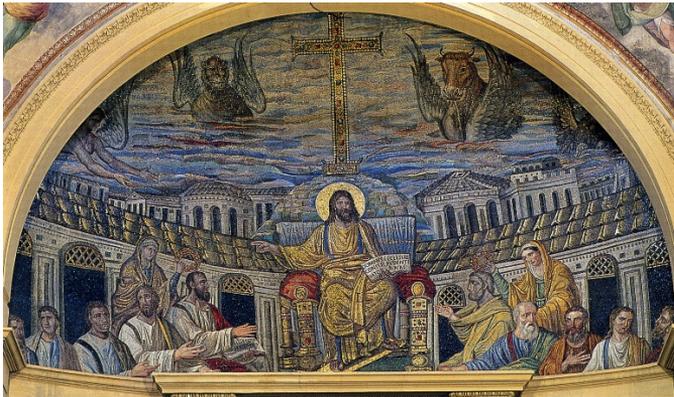


Abb. 5. Rom, Santa Pudenziana, Apsismosaik: Christus inmitten der Apostel, um 400; Centrum voor Kunsthistorische Documentatie, Radboud Universiteit Nijmegen).

¹⁴ Matthäus 4,19. Als Bildformel würde der Angler noch lange fortbestehen. Vor allem in Abbildungen des Christophorus, der das Christuskind durch den Jordan trägt, kommt er häufig vor, z.B. in einem Stich des Allart Duhameel (um 1450) und in den möglicherweise darauf basierenden Gewölbemalereien in der Kirche zu Noordbroek (um 1488). Vgl. auch Ernst Konrad Stahl, *Die Legende vom Heiligen Riesen Christophorus in der Graphik des 15. und 16. Jahrhunderts. Ein entwicklungsgeschichtlicher Versuch*, 2 Bde., München 1920.

¹⁵ Vgl. z.B. Tacitus, *Historiae*, 5, 5.

¹⁶ Eine klassisch gewordene Arbeit über die allmähliche Christianisierung eines Teils des antiken Bildrepertoires und dessen Ausbreitung mit neuen, christlichen Motiven ist: F. van der Meer, *Christus' oudste gewaad: over de oorspronkelijkheid der oud-christelijke kunst*, Utrecht / Brussel 1949.

Die Tendenz der spätantiken Kunst – weg vom Naturalismus und hin zu einer steigernden Stilisierung und letztendlich einer fast vollständigen Abstrahierung – verhalf der Entwicklung einer Ausdrucksweise, die abzielte auf die spezifisch christlichen Inhalte. Denn es handelte sich in diesen ja um eine Heilserwartung, die über die irdische Ordnung hinausging und gerade deshalb die Illusion irdischer Wirklichkeit vermeiden sollte.

Schon Augustinus hatte in seinem umfangreichen Buch *De Trinitate* scharfsinnig unterschieden zwischen einerseits Christus, der die Gestalt eines Menschen angenommen hatte, und andererseits Christus als der Gottessohn, die zweite *Persona* der Dreifaltigkeit.¹⁷ Mit dieser forcierten Argumentation – die an sich schon mühselige Dreifaltigkeitsidee wurde auf diese Art und Weise noch weiter kompliziert – konnte man darauf bestehen, dass Gott nicht abgebildet werden könnte. Und folgerichtig wird in der frühchristlichen Kunst auf die Leitung Gottes nur symbolisch hingewiesen, z.B. mittels einer aus dem Himmel herunterreichenden Hand – aus dieser Perspektive ist Diego Maradonas ‚Hand Gottes‘ nur eine Episode aus einer viel längeren und bedeutungsvolleren Geschichte, als sich der Fußballspieler bewusst gewesen sein dürfte.¹⁸

Das genaue Abwiegen zwischen dem, was schon abgebildet werden darf und dem, worauf nur mit feinen visuellen Anspielungen verwiesen werden kann, finden wir in zwei der um 530 datierenden Mosaiken im Sanktuarium von San Vitale zu Ravenna (Abb. 6). In beiden handelt es sich um Szenen aus dem Alten Testament. Auf der einen Seite sehen wir das Opfer des Abels, wobei eine aus der Höhe hinabreichende Hand zu erkennen gibt, dass der Allerhöchste das Opfer annimmt. Gegenüber ist der Besuch der drei Fremdlinge bei Abraham und Sara abgebildet, wobei ihnen mitgeteilt wird, dass sie, trotz Saras hohen Alters, noch einen Sohn zu erwarten haben.¹⁹ Von Anbeginn an werden in der christlichen Exegese die drei Besucher als Zeichen der Trinität interpretiert. Im Mosaik hat das Trinitätskonzept die Gestalt von drei Engeln angenommen. Da sie die Verbindung herstellen zwischen den beiden unterschiedlichen Bereichen von Himmel und Erden, können, diese aber schon in voller Größe abgebildet werden. Auch hier reicht eine göttliche Hand aus dem Himmel herab – und gerade dieses Element enthält den Schlüssel, um die Szene richtig zu verstehen.

¹⁷ Vgl. u.a. *De Trinitate*, I, 7, 14; IV, 8-9; V, 3, 4 - V, 11, 12; VII, 1, 2. Dazu auch Johannes Brachtendorf, *Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes. Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten*, in: Ders. (Hrsg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn 2000, S. 155-170.

¹⁸ Im Viertelfinale zwischen England und Argentinien während der Fußballweltmeisterschaften 1986 in Mexiko hat Maradona, gegen alle Regeln verstoßend, mit seinem Hand den Ball über den Torwart geschlagen um dann doch noch ein Tor schießen zu können. Aus seiner Position nahm der Schiedsrichter an, dass Maradona – ganz reglementarisch – einen Kopfstoß gemacht hätte. Folgerichtig billigte er das Tor, demzufolge Argentinien mit zwei zu eins gewann. Während einer Pressekonferenz nachher behauptete Maradona, dass er das Tor teilweise mit seinem eigenen Kopf und teilweise mit der Hand Gottes (‚la mano de Dios‘) erzielt hatte. Vgl. dazu: ‚Hand van God‘ was toch Maradonna’s hand, in: *De Volkskrant*, 2.5.2006.

¹⁹ Das Opfer des Abels: Genesis 4,1-10. Der Besuch der drei Fremden an Abraham und Sara: Genesis 18,1-15.



Abb. 6. Ravenna, San Vitale, Mosaik am Nordwand des Sanktuariums: Abraham bewirte die drei Engel und Opferung Isaak, kurz vor 547 (Roger Culos, Creative Commons, CC BY-SA 3.0).

Das bedeutet aber noch nicht, dass Abbildungen nun auch überall von den Christen akzeptiert wurden. Immer wieder gab es rigorose Geistliche, die aus den mittlerweile bekannten Gründen nichts davon hielten. Dank seiner Autorität hat Papst Gregor der Große, wohl ohne diese weitgehende Wirkung seines Auftretens beabsichtigt zu haben, im ausgehenden 6. Jahrhundert dafür gesorgt, dass sich nach einem ersten Ansatz bei Augustin eine echte Bildertheologie entwickeln konnte, die nicht nur die mittelalterliche Kunst weitgehend bestimmt hat, sondern auch danach noch lange einflussreich blieb.²⁰ Vor allem in der Zeit der Gegenreformation wurden die Kriterien für religiöse Abbildungen neu und bedeutend enger als vorher festgelegt. Das geschah gleichwohl nicht aufgrund einer bildfeindlichen Haltung, sondern eher umgekehrt: von der Erkenntnis her, dass für die Verteidigung der katholischen Kirche Abbildungen sehr wertvoll seien, es sei denn, dass dabei streng auf deren Rechtgläubigkeit in doktrinärer sowie

²⁰ Eine wichtige Fallbeschreibung ist: Creighton Gilbert, *The Archbishop on the Painters of Florence, 1450*, in: *The Art Bulletin* 41, 1959, S. 75–87. Vielmehr anthropologisch eingestellt ist Richard R. Trexler, *The Sacred Image*, in: *Studies in the Renaissance* 19, 1972, S. 7–41. Vgl. eine eher traditionell theologische Annäherung in Eugenio Mariano, *Art criticism and icon-theology*, in: Timothy Verdon und John Henderson (Hrsg.), *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, Syracuse 1990, S. 572–591.

moralischer Hinsicht geachtet werde. Diese Grundsätze wurden in etlichen Büchern und Aufsätzen erörtert.²¹

Der Grund für Gregors Meinungsbildung ist eine Klage über das Verhalten des Bischofs Serenus von Marseille, der fest entschlossen ist in seiner Diözese alle Abbildungen aus den Kirchen zu entfernen.²² Natürlich sind die beiden sich einig, dass es keine Anbetung irgendwelcher Abbildungen geben soll, aber im Unterschied zum Bischof erkannte der Papst die didaktische Bedeutung der Abbildungen an: zur Unterrichtung der Ungebildeten in den Glaubenswahrheiten. Aus solchen Gründen gebietet er Serenus dann auch in zwei berühmt gewordenen Briefen, sich diesbezüglich zurückzuhalten, denn sonst werde er sich den ihm anvertrauten Gläubigen entfremden:

Es erübrigt sich die Abbildungen zu vernichten. Sie werden in den Kirchen gezeigt, damit ungebildete Menschen, wenn sie sich die Wände anschauen, darauf sehen können, was sie in Büchern zu lesen nicht instande sind.

Als Serenus diesen Brief offensichtlich als eine Fälschung argwöhnt, schreibt ihm Gregor im Jahre 600 erneut:

Wir loben Sie sehr, weil Sie der Anbetung von Abbildungen Einhalt tun, verbieten Ihnen aber diese zu vernichten. Man soll unterscheiden zwischen dem Anbeten von Abbildungen und dem Lernen mittels einer Abbildung von dem, was man in Wahrheit anbeten soll. Denn was die Heilige Schrift für Menschen, die lesen können, bedeutet, ist eine Abbildung für die, die solches nicht können.

Man sieht hier also, dass pastorale Bekümmernis über theologische Scharfmacherei hinausgeht. Dem Anschein nach fasste der Papst eben frontale repräsentative Abbildungen, wie an der Halbkuppel einer Apsis, ausschließlich didaktisch auf – und insofern finden diese bei ihm denn auch Akzeptanz. Dennoch ist anzunehmen, dass die Wirkung auf den durchschnittlichen Zuschauer über das rein Erzählerische hinaus schon tiefgreifender gewesen sein muss. Letztere finden sich überdies meist nur in einem zyklischen Zusammenhang, während die

²¹ Eine der einflussreichsten Traktate dieser Art in Italien: Gabriele Paleotti, *Discorso intorno alle imagini sacre e profane*, in: Paola Barocchi (Hrsg.), *Trattati d'arte del Cinquecento fra Manierismo e Controriforma*, Bd. 2, Bari 1961, S. 117–509. Die südlichen Niederlande hatten hieran auch ihren Anteil, der wohl damit zusammenhängt, dass kurz zuvor diese Region vom Bildersturm heimgesucht worden war. Vgl. Nicolaas Sanders, *De typica et honoraria sacrarum imaginum adoratione libri duo*, Leuven 1569; Johannes Molanus, *De historia sanctorum imaginum et picturarum, pro vero earum usu contra abusus libri quatuor*, Leuven 1570. Vgl. weiter Helmut Feld, *Der Ikonoklasmus des Westens*, Leiden 1990, S. 193–252; Christian Hecht, *Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock. Studien zur Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren*, Berlin 1997; Cesare Mozzarelli und Danilo Zardin (Hrsg.), *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Rom 1997.

²² Die Korrespondenz mit Serenus in: Dag Norberg (Hrsg.), *Sancti Gregorii Magni registrum epistularum libri VIII–XIV*, Appendix, Turnhout 1982, S. 768 (IX, 209), 873–876 (XI, 10). Vgl. auch Celia M. Chazelle, *Pictures, books, and the illiterate: Pope Gregory I's letters to Serenus of Marseille*, in: *Word and Image* 6, 1990, S. 38–153.

Empörung des Serenus sich vor allem gegen nicht-narrative repräsentative Abbildungen gerichtet hat. Es scheint also, dass Papst Gregor hiermit impliziere, dass, was den Mönchen und Priestern, die ja gebildet sind, überflüssig ist und deshalb vermieden werden soll, dem ungebildeten Volk von Nutzen sein könnte. Während des Mittelalters und auch noch danach wurde dies immer wieder als wichtigste Rechtfertigung für Abbildungen geltend gemacht. Das ist letztendlich auch einer der wichtigsten Gründe dafür, dass das Christentum eine so überaus visuelle Religion wurde. Daher lässt sich dann auch verstehen, dass Gregor von den Verteidigern des Bildes immer wieder ins Spiel gebracht wurde – und nicht nur im Allgemeinen, wenn es sich um Schmuck und Kostbarkeiten in den Kirchenbauten handelte. Letzteres war aber bestimmt nicht Gegenstand von Gregors Überlegungen. Ebenso wenig ist anzunehmen, wie von den Befürwortern der Bilder manchmal unterstellt worden ist, dass Papst Gregor den Unterricht mittels Bildern dem Unterricht mittels gesprochener und geschriebener Worten, die nun einmal unendlich viel präziser sind, gleichgestellt habe.²³

Das gleiche Argumentationsmuster sehen wir im 12. Jahrhundert bei Bernhard von Clairvaux (um 1090–1153) erneut, als er sich der Anwendung von Bildern entgegenstellte – als Ausnahme billigt er nur Kruzifixe und Statuen der Muttergottes. Bernhard steht am Anfang der Mariamystik, die sich im ausgehenden Mittelalter entfalten sollte.²⁴ Die bernhardsche Kritik richtet sich vor allem an eine Gruppe zusammengeschlossener Klöster – eine Kongregation – innerhalb der Benediktinerorden, und zwar die der Kluniazenser, die nach deren Mutterkloster im Burgund benannt wurden. Cluny selbst hatte 909 als ein Reformkloster angefangen und dazu vom Papst völliger Unabhängigkeit geistlicher und weltlicher Gewalthaber erhalten – das Kloster war unmittelbar dem Papst unterstellt. Der große spirituelle Erfolg von Cluny führte dazu, dass dem Kloster bald große Schenkungen gemacht wurden. Der materielle Wohlstand, der sich daraus ergab, führte aber, Bernhards Auffassung zufolge, dann wieder zur Vernachlässigung des ursprünglichen Ideals. Besonders am Bau einer sehr großen und reich geschmückten neuen Abteikirche (1088–1121) entzündete sich Bernhards scharfe Kritik der Kluniazenserorden.

In seiner wohl um 1124 geschriebenen *Apologia ad Guillelmum, sancti Theodorici abbatem* (Verteidigungsschrift für Wilhelm, Abt von Saint-Thierry) war die überaus reiche Dekorationen ihrer Kirchen gerade eine der wichtigsten Aspekte, die Bernhard bei den Kluniazensern bemängelte: „Und dann, im Kreuzgang bei den

²³ Zu Recht wird gerade dieser Aspekt betont in Anton van Run, *Functies en waardering van het beeld*, in: Manuel Stoffers (Hrsg.), *De middeleeuwse ideeënwereld 1000-1300*, Heerlen / Hilversum 1994, S. 343–372, hier 348–349.

²⁴ H.M. Baron, *Saint Bernard et la Vierge Marie*, Nicolet [1950]. In diesem Zusammenhang sind Bernhards vier Predigten ‚der Jungfrau zu Ehren‘ die wichtigsten Quelle; Lateinischer Text in J. Leclercq und H.M. Rochais (Hrsg.), *Sancti Bernardi Opera* 4. Sermones 1, Rom 1966, S. 13–58. Deutsche Übersetzung: Gerhard Winkler (Hrsg.), *Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, Lateinisch/Deutsch*, Bd. 4, Innsbruck 1993.

lesenden Mönchen: was machen dort die lächerlichen Ungeheuer, die unglaublich verstümmelte Schönheit und die sorgfältig gepflegte Hässlichkeit? Was sollen die unreinen Affen, die wilden Löwen, die verunstalteten Zentauren, die Halbmenschen, die gefleckten Tiger, die streitenden Soldaten, die Horn blasenden Jäger? Man kann viele Körper mit nur einem Kopf, aber auch einen Kopf mit vielen Körpern sehen. Ein Vierfüßer hat einen Schlangenschwanz, ein Fisch den Kopf eines Vierfüßers. Von vorne ist ein Tier ein Pferd, von hinten eine Ziege, und ein gehörntes Tier hat dann wieder den Hinterleib eines Pferdes. Es sind dort so viele verschiedene und seltsame Gestalten zu sehen, dass man es angenehmer empfindet, die Steine der Wände zu lesen und man lieber den Tag mit Staunen über all diese Seltsamkeiten verbringt als über Gottes Geboten nachzudenken. In Gottes Namen, wenn die schon dieser Dummheiten sich nicht schämen, warum würden sie dann die Unkosten beteuern?²⁵

Obwohl diese Bußpredigt, einer der berühmtesten Texten in der Debatte über Sinn und Unsinn religiöser Abbildungen, voller Rhetorik und Übertreibung steckt, ist die Auffassung, die daraus spricht, typisch für eine ganz den geistlichen Interessen zugewandte Einstellung, die auf die Gefahr fixiert ist, sich der Welt außerhalb der Klostermauern zu viel anzunähern. Deshalb verwarf Bernhard die im Mittelalter vielfach genutzte, auf neuplatonischen Gedanken basierende Analogie zwischen materieller Schönheit und göttlicher Vollkommenheit. Er war dagegen der Meinung, dass ein Mönch, der ja um Christi Willen die Armut gewählt hat, denn auch allen Reichtum aus seiner eigenen Welt verbannen soll. Er erkannte aber auch das gute Recht der Bischöfe als Oberhirten der ungebildeten Laien an um „[...] die Frömmigkeit des fleischlich veranlagten Volkes durch materiellen Schmuck zu erregen“ – durch Abbildungen also.²⁶

Zur selben Zeit war Bernhard, gewissermaßen ein Besserwisser und wohl auch zum Streiten neigend, in einer Kontroverse mit dem Benediktinerabt Suger von Saint-Denis bei Paris verwickelt. Letzterer hatte eine neue und überaus reich ausgestattete Abteikirche neu zu bauen angefangen. Gerade mit der oben genannten Analogie suchte er die Pracht seines Baus zu rechtfertigen.²⁷ Immerhin

²⁵ Lateinischer Text in J. Leclercq und H.M. Rochais (Hrsg.), *Sancti Bernardi Opera* 3. *Tractatus et Opuscula*, Rom, 1963, S. 81–108. Der in Übersetzung zitierte Text: XII, 29 (S. 106). Eine moderne niederländische Fassung ist Vincent Hunink und Gueric Aerden, *Apologie. Cisterciënzer visie op benedictijns leven*, Budel 2012. Deutsche Übersetzung: Gerhard Winkler (Hrsg.), *Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, Lateinisch / Deutsch*, Bd. 2, Innsbruck 1992. Vgl. weiter: Conrad Rudolph, Bernard of Clairvaux's Apologia as a Description of Cluny, and the Controversy over Monastic Art, in: *Gesta* 27, 1988, S. 125–132; Feld, S. 46–62.

²⁶ Leclercq und Rochais, *Sancti Bernardi Opera* 3, XII, 28 (S. 104).

²⁷ Dieser Standpunkt wird besonders verteidigt in Conrad Rudolph, *Artistic Change at St.-Denis. Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art*, Princeton 1990. Dabei folgt er dem Argumentationsmuster, das 1946 von Panofsky ausgearbeitet wurde: Erwin Panofsky, *Abbot Suger on the Abbey Church of St.-Denis and its Art Treasures*, Princeton 1979, S. 1–37. Diese Interpretation ist neuerdings aber mehr und mehr in die Kritik geraten; vgl. dazu Christoph Marksches, *Gibt es eine 'Theologie der gotischen Kathedrale? Nochmals: Suger von Saint-Denis und Sankt Dionys vom Areopag*, Heidelberg 1995; Andreas Speer, Abt Sugers Schriften zur fränkischen Königsabtei Saint-Denis, in: Günther Binding und Andreas Speer

bleibt auch im Christentum die Meidung unmittelbar auf die sichtbare Wirklichkeit verweisender Abbildungen eine unterschwellige Bewegung.²⁸ Es handelt sich hier um ein kontinuierlichen Konflikt: vom Ikonoklasmus in Konstantinopel des 8. Jahrhunderts zu der endgültigen Wiederherstellung der Bilderverehrung im Jahre 843. Letzteres provozierte dann wieder eine ablehnende Reaktion von Karl dem Großen, die erörtert wird in den Verordnungen der *Libri Carolini*: die Kleriker in Karls Umgebung taten sich vor allem schwer mit der besonderen Bedeutung, die den Ikonen in der Orthodoxen Kirche entgegengebracht wurde.²⁹

Ikonen: Wo Himmel und Erde sich berühren

Die ganze Problematik der Abbildungen und der Anziehungskraft auf das religiöse Gemüt kommt zu einem letztendlich auch gewaltsamen Ausbruch in der langwierigen Debatte um die Ikonen. Sie sind eine besondere Abbildungsgattung, die sich innerhalb der Orthodoxen Kirche entwickelt hat, ihr Ruf der Wundertätigkeit wurde aber auch im Westen geschätzt.³⁰ Es handelt sich hier um die intimste Beziehung einer Abbildung zum Betrachter. Das griechische Wort für Abbildung, *eikon*, kommt dem lateinischen *imago* nicht ganz gleich, weil der griechische Begriff eine stärkere Assoziation zur Präsenz des Dargestellten beinhaltet. Diese Präsenz wird von einem sehr genau festgelegten visuellen Konzept bestimmt, indem es die Abbildung unmittelbar in Beziehung zum Ursprung der Gestalt setzt, die darin dargestellt wird. Ab dem 5. Jahrhundert sehen wir im Osten erstens eine allmähliche Kodifizierung des Bildtypus Christi, bald gefolgt von der der Gottesmutter und der Heiligen.³¹ Unter der Voraussetzung dieser Bilddefinitionen konnte solchen Abbildungen eine besondere Gnadenskraft zugeschrieben werden. Dies bedeutete aber auch, dass dem Künstler wenig Freiheit in der eigenen gestalterischen Entfaltung übrigblieb. Und somit lässt sich erklären, warum die byzantinische Kunst so viel stärker den Konventionen verhaftet ist als die mittelalterliche Kunst von Westeuropa.

Der Ursprung des Mechanismus, der der besonderen Wirkung der Ikonen zugrunde liegt, ist vielleicht im antiken Grabporträt zu finden. Von außerordentlich günstigen klimatischen Umständen bedingt, haben viele dieser Portraits die Jahrhunderte in der Oase von Fayum überstanden – dies ist der Grund dafür, dass der Name dieses Ortes als die Bezeichnung einer Gattung an sich in die

(Hrsg.), *Abt Suger von Saint-Denis. Ausgewählte Schriften. Ordinatio, De consecratione, De administratione*, Darmstadt 2000, S. 13–66.

²⁸ Peter van Dael, Aniconic Decoration in Early Christian and Medieval Churches, in: *The Heythrop Journal. A Quarterly Review of Philosophy and Theology* 36, 1995, S. 382–396.

²⁹ Vgl. Ilene H. Forsyth, *The throne of wisdom. Wood sculptures of the Madonna in Romanesque France*, Princeton 1972, S. 38–40.

³⁰ Jaroslav Pelikan, *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons*, Princeton 1990.

³¹ Vgl. Robin Cormack, Rediscovering the Christ Pantocrator at Daphni, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 71, 2008, S. 55–74.

Kunstgeschichte eingegangen ist. Diese Porträts, mit enkaustischer Farbe auf oft aus Zeder hergestellten Tafeln ausgeführt, sind, streng genommen, einfach Surrogate für bedeutend teurere commemorative Objekte, wie sie in Ägypten schon jahrhundertlang bekannt waren, die aber dann in dieser verarmten Provinz des Römischen Reiches unerreichbar geworden waren. Noch zur Lebzeiten wurden sie in Auftrag gegeben, um während der Beisetzung das Antlitz damit zu verdecken. Was bei fast allen diesen Porträts ins Auge fällt, ist ihr unglaublich durchdringender Blick, als ob die abgebildete Personen, obwohl sorgfältig in ihren irdischen Zügen festgehalten, uns schon aus einer anderen Welt anschauen. Gerade diese Eigenschaft ist auch charakteristisch für die ältesten zu uns gekommenen Ikonen, wie die aus dem 6. Jahrhundert im Katharinenkloster auf dem Berg Sinai (Abb. 7).³² Und während im Osten die Ikone das religiöse Objekt schlechthin wurde, kommt nach einer langen Unterbrechung seit dem Ende der Antike im Westen unter den Karolingern die freistehende Skulptur wieder zum Leben, nicht aber ohne schärfster Kritik von Klerikern, die in ihr die Wiederaufnahme der nicht-christlichen Bilderverehrung zu sehen meinten.³³

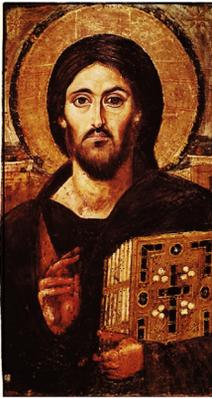


Abb. 7. Christusikone des Katharinenklosters auf dem Sinai, 6. Jahrhundert, Wachstempera auf Holz, (Creative Commons, CC0 1.0).

Ikonen, die meist in Kapellen und auf Pergolas aufgestellt waren, wurden bei besonderen Anlässen in feierlichen Prozessionen herumgetragen, wobei die Leute sie berührten, sogar küssten. Auf diese Weise wird in der Volksfrömmigkeit die Grenze zum Götzendienst, die die frühen Christen gemieden hatten, manchmal wieder überschritten. Trotz ihres sehr stark stilisierten Charakters gelten die Ikonen dem Ostchristen als lebensnahe Porträts der Heiligen.³⁴ Wichtig für die

³² Ernst Kitzinger, *The Cult of Saints in the Age before Iconoclasm*, *Dumbarton Oak Papers* 8, 1954, S. 83–150.

³³ Bernhard von Angers zeigt sich tief erschüttert, als er zuschaut, wie man in der Umgebung von Conques mit Kultbildern umgeht; vgl. Amy G. Remensnyder, *Un problème de cultures ou de culture? La statue-reliquaire et les joca de Sainte Foy de Conques dans le Liber miraculorum de Bernard d'Angers*, *Cahiers de Civilisation Médiévale* 33, 1990, S. 351–379.

³⁴ Henry Maguire, *The Icons of Their Bodies. Saints and Their Images in Byzantium*, Princeton 1996.

Glaubhaftigkeit der Marienikone ist die Legende, der Evangelist Lukas habe die Gottesmutter und das Christuskind gemalt. Eine der wohl am meisten verehrten Typologien, die sogenannte *Hodegetria*, bekommt somit einen höchst authentischen und demzufolge maßgebenden Prototypus.

Hiermit verwandt sind ‚Abdrücke‘, die nicht von Hand eines Künstlers gemalt worden sind, sondern den leibhaften Abdruck einer Person darstellen. Eins der berühmtesten Exemplare dieser Gattung ist das *Mandyllion* aus Edessa, ein Tuch mit einem Abdruck des Antlitzes Christi. Der Legende nach habe der Heiland selbst es Abgar, dem König von Edessa, zugeschickt, als dieser um ein Porträt von ihm gebeten hatte. Im Jahre 944 gelangte es schließlich nach Konstantinopel, wo es als *ektypoma* beschrieben wurde, also als einen Abdruck ohne Farbe. Ein ähnliches heiliges Objekt ist das *vera eikon*, der Abdruck, der auf dem Tuch, mit dem Veronika das Antlitz Christi auf dem Wege nach Golgatha abwischte, zurückblieb und heute wunderbarerweise zweimal aufbewahrt wird: im Petersdom sowie in Manoppello. In diese Reihe gehört auch das berühmte heilige Grabtuch aus Turin, das wegen seiner Maße die beiden anderen bei weitem in den Schatten stellt, indem Christus in voller Größe dargestellt wird. Nachdem es dank des Hauses Savoyen in der Kathedrale von Turin untergebracht worden war, wurde diese Kirche zu einem richtigen Wallfahrtsort.³⁵

Bilderstreit

Es ist mittlerweile klar, dass Ikonen viel mehr sind als nur ein didaktisches Hilfsmittel, wie Papst Gregor es offensichtlich vor Augen hatte. Auch in Konstantinopel wurde an dieser Entwicklung Kritik geübt, als das ehrfurchtsvolle Knien vor den Ikonen, die *proskynesis*, immer mehr der Anbetung, der *latreia*, gleichgesetzt wurde. Diese ständig sich intensivierende Verehrung der Ikonen provozierte letztendlich den Ikonoklasmus als Reaktion. Diese Bewegung ging auf die Zurückhaltung des frühen Christentums Abbildungen gegenüber zurück. Dass diese Zurückhaltung dann plötzlich wieder aktuell wurde, hat auch einen komplizierten politischen Hintergrund. Um 700 hatte die Orthodoxe Kirche die Ikone als verehrungswürdig erklärt, wollte aber die Kontrolle über Art und Weise dieser Verehrung behalten. Aus seiner Sicht schätzte auch der Kaiser die Abbildungen, und zwar als wertvolle Instrumente zur Wahrung der politischen und sozialen Ordnung, die durch Druck von außen her bedroht zu werden schien. Zudem war der Auffassung des Hofes nach die Kirche schon sehr erfolgreich bei der Nutzung der Bilderverehrung, wodurch die Macht der Kleriker im Vergleich zur weltlichen Verwaltungselite stark zunahm.

³⁵ Daniel Spanke, *Das Mandyllion. Ikonographie, Legenden und Bildtheorie der ‚Nicht-von-Menschenhand-gemachten Christusbilder‘*, Recklinghausen 2000; Andrea Nicoletti, *Dal Mandyllion di Edessa alla Sindone di Torino. Metamorfosi di una leggenda*, Alessandria 2011; Gerhard Wolf, *Schleier und Spiegel. Traditionen des Christusbildes und die Bildkonzepte der Renaissance*, München 2002.

Handelte es sich hier vor allem um intern-byzantinischen Entwicklungen, waren langfristig die Ereignisse an den Grenzen des Reiches von viel größerer Bedeutung. Seit dem 6. Jahrhundert hatte das Oströmische Reich viele und wichtige Provinzen an den Islam verloren. Anfänglich war dessen Charakter noch unklar – vielleicht, so mutmaßte man, war er einfach die nächste Ketzerei in Bezug auf die Natur Christi. Als 718 die Araber Konstantinopel erstmals belagerten, spitzte sich die Lage zu. Zwar gelang es dem neuen Kaiser, Leo dem Isaurier, die Belagerer zu vertreiben, aber der Angriff hatte in der Hauptstadt zu größeren Unruhen geführt. Als obendrein 726 der Vulkan von Thera (Santorini) im Ägäischen Meer verheerend ausbrach, sah der Kaiser dies als ein Zeichen von oben. Daraufhin befahl er die Entfernung der sehr verehrten Christusikone am *Chalke* (bronzenem) Tor als Versöhnung für die vielen Sünden, die das Volk begangen hatte, darunter nicht zuletzt auch diese übermäßige Verehrung.

Das Konzil von Hiereia, unter dem Vorsitz des ikonoklastischen Kaisers Konstantinos V, verkündete 754 das Bilderverbot als Dogma der Kirche. Dies war der Augenblick, an dem die theologische Debatte über der Heiligkeit der Ikonen, allen voran der Christusikonen, sich erst wirklich massiv entfaltete, anfangs jedoch nur unter den Gebildeten. Alle alte Argumente pro und contra wurden wieder diskutiert. Die Rechtfertigung, die von den Verteidigern der Abbildungen hervorgehoben wurde, als repräsentiere die Ikone nur die menschliche Natur Christi, ungefähr wie Augustin damals schon erörtert hatte, wurde von den Gegnern kategorisch als Ketzerei verworfen. Ihrer Meinung nach war Christus ausschließlich in der Eucharistie wirklich präsent: alles andere wäre ihnen reine Abgötterei.

Praktisch bedeutete der Ikonoklasmus, dass Abbildungen an vielen Stellen von einem Kreuzzeichen ersetzt wurden, und zwar manchmal auf großartige Weise, wie nach dem Erdbeben von 740 in der Apsis der Heiligen Eirene-Kirche zu Konstantinopel. Dem Kreuzsymbol wurden zwei relevante alttestamentliche Texte zur Seite gestellt. Zugleich war das Kreuz auch Erinnerung an den Kaiser Konstantin, der die neue Hauptstadt gegründet hatte und seinen Rivalen Maxentius, gerade ‚in diesem Zeichen‘ zerschmettert hat – Konstantin war jedem byzantinischen Kaiser ein Rollenmodell.

In Nicäa kam es dann 787 während des Siebten Ökumenischen Konzils, an dem auch Vertreter der lateinischen Kirche beteiligt waren, zur Verurteilung des Ikonoklasmus. Immerhin war die West-Kirche an diesem Punkt – zumindest in ihren theologischen Auffassungen – zurückhaltender: mehr als eine verweisende Bedeutung hat sie Abbildungen nie zuschreiben wollen.³⁶ Dazu soll aber sofort bemerkt werden, dass solche feinen Unterscheidungen dem Kirchenvolk durchaus

³⁶ Gerhart B. Ladner, *Der Bilderstreit und die Bild-Lehren der byzantinischen und abendländischen Theologie*, in: Ders. (Hrsg.), *Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art*, 2 Bde., Rom 1983, hier Bd. 1, S. 13–33 (erstmal veröffentlicht in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 50 [=Dritte Folge 1], 1931, S. 1–23).

egal waren: in der Glaubenspraxis unterschied die Verehrung wunderkräftiger Abbildungen sich nur wenig von der Ikonenverehrung in der orthodoxen Kirche. Ein berühmtes Beispiel dafür ist die Ikone *Salus Populi Romani*, die seit dem Ende des 6. Jahrhunderts, als sie in Rom eingetroffen war, eine große Verehrung zuteilwurde.³⁷

Im byzantinischen Reich galt nach der Überwindung des Ikonoklasmus, dass das Bild des menschgewordenen Christus von nun an nicht nur wieder zugelassen, sondern eben auch vorgeschrieben war. Subtil wurde – wie auch früher schon – von den Klerikern unterschieden zwischen zum einen dem Knien vor den Ikonen, der *proskynesis*, und zum anderen der eigentlichen Verehrung, der *latreia*. Letztere kam nur Gott zu. Übrigens war hiermit die Sache zugunsten der Ikonen noch nicht endgültig beschlossen. Erst 843 kam der Ikonoklasmus offiziell zu einem Ende, was dann als Triumph der Orthodoxie gefeiert wurde.³⁸ Als dann endlich der Bann des Ikonoklasmus gebrochen war, wurden überall Kirchen mit reichen Bildprogrammen ausgestattet, vor allem in Klöstern – Mönche waren schon immer die größten Feinde der Ikonoklasten gewesen (Abb. 8).

Letztendlich ist der gewaltsame Bildersturm des 16. Jahrhunderts wohl das dramatischste Ergebnis dieser manchmal unbeherrschbarer Dynamik.³⁹ Als vorläufig letztes Kapitel soll zum Schluss aus der jüngsten Vergangenheit die von intransigenten Muslimen 2001 vorgenommene Vernichtung zweier enormer Buddha-Statuen im Bamyantal in Afghanistan erwähnt werden. Darin waren neben dem Wunsch, die eigene Rechtsgläubigkeit zu bekunden, auch andere, eher politische Motive mit im Spiel. Wie wir gesehen haben, war das bei solchen Konflikten in der Vergangenheit meist aber auch schon der Fall.

Die Anschauung der Reliquien

Den unterrichtenden Aspekt des Kunstschaffens, dem wir bei Papst Gregor dem Großen begegnet sind als Argument zugunsten des Bildes, hatten auch die Kunsthistoriker im Auge, als sie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die Bedeutung und Zusammenhänge des mittelalterlichen Bilderreichtums zu erforschen anfangen. Mehrmals wurden dabei Vergleiche angeführt zwischen theologischen Abhandlungen und ikonographischen Programmen – die Idee der Kathedrale, die als ein ‚Buch‘ zu lesen sei. Dies geht zum Beispiel aus den Arbeiten des Émile Mâle, ein französischer Pionier im Bereich der mittelalterlichen Ikonographie,

³⁷ Gerhard Wolf, *Salus Populi Romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*, Weinheim 1990.

³⁸ Vgl. Barbara Schellewald, Die Bilder nach dem Ende des Bilderstreits, in: Michael Brandt und Arne Effenberger (Hrsg.), *Byzanz. Die Macht der Bilder. Katalog zur Ausstellung im Dom-Museum Hildesheim*, Berlin 1998, S. 68–87.

³⁹ Über diese Abneigung von Bildern gibt es eine Unmenge an Studien. Eine hervorragende Übersicht, in der auch der psychologische Aspekt zur Geltung kommt, bietet David Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago 1989. Eine knapp gefasste Skizze hierzu ist: David Freedberg, *Iconoclasts and their motives*, Maarsse 1985.

hervor.⁴⁰ Dabei geriet der Aspekt des Trostes, der eine ebenso wichtige Funktion der christlichen Kunst war, etwas in den Hintergrund. Hier stoßen wir auf ein Problemfeld mehr oder weniger psychologischer Art, denn wie lässt sich feststellen, was Menschen damals in der Konfrontation mit Bildern empfanden? Natürlich gibt es eine ganze Menge an diesbezüglichen Beobachtungen in mittelalterlichen Schriften.

Diese sind aber fast immer von Klerikern geschrieben worden, und diese waren nun einmal mit den theologischen und pastoralen Vorurteilen behaftet, die zu ihrer sozialen Klasse dazugehörten. Wie dem auch sei, Abbildungen haben manchmal einen derart zwingenden Zusammenhang, dass ihre Ikonographie nur eine bestimmte Lesart zuzulassen scheint. Gegebenenfalls bestimmt allein die Position im Kirchengebäude schon Bedeutung und Wirkung.



Abb. 8. Hosios Loukas, Katholikon, Mosaikdekoration aus der 1. Hälfte des 11. Jahrhunderts (Centrum voor Kunsthistorische Documentatie, Radboud Universiteit Nijmegen).

Das Sehen ist – oft in engem Zusammenhang zum Berühren, das ja den unmittelbarsten Kontakt herstellt – auch eine ganz wichtige Rolle im Umgang mit den Reliquien. Darunter werden nicht nur körperliche Überreste, wie Gebeine, Zähne und Haare, verstanden, sondern auch sogenannte *brandea*: Objekte,

⁴⁰ Émile Mâle, *L'Art religieux du XIIIe siècle en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspiration*, Paris 1899. Die Arbeiten von Mâle sind lange maßgebend geblieben, vor allem auch da es schon früh eine englische Übersetzung gab: *Religious Art in France of the Thirteenth Century. A Study in Medieval Iconography and its Sources of Inspiration*, London 1913. In späteren Auflagen wurde der Haupttitel: *The Gothic Image*. Eine tiefgreifende Revision von Mâles Auffassungen findet sich in Michael Camille, *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art*, Cambridge 1989.

die mit einem Heiligen oder aber eben mit Christus selbst in Berührung gewesen sind. Selbstverständlich werden Christusreliquien am höchsten geschätzt: die Geißelsäule in Santa Croce in Gerusalemme zu Rom, die Dornenkrone, die in der Sainte-Chapelle in Paris aufbewahrt wurde, Nägel von der Kreuzigung und nicht zuletzt Holz vom Kreuz, wie die berühmte byzantinische Staurothek aus Unser Lieben Frauen zu Maastricht. Dieser Reliquienbehälter war bei weitem das wertvollste Objekt aus der Schatzkammer dieser Kirche, bis ihn 1837 ein allzu ultramontan veranlagter ehemaliger Kanoniker dem Papst schenkte. In den Wirrungen nach der französischen Besetzung, die das Fortbestehen des Kapitels bedrohte, wollte er ein Zeichen seiner Papsttreue setzen.⁴¹ Das oben genannte Grabtuch in Turin fügt sich im Spätmittelalter auch in diese Reihe von Christusreliquien ein. Und dann gibt es schließlich die vielen Objekte von Heiligen wie z.B. den Marienmantel in Chartres. Auch der Kelch des heiligen Lebuinus aus Deventer, jetzt im Museum Catharijneconvent zu Utrecht, sowie die verschiedenen Kutten des heiligen Franziskus gehören dieser Gattung an.⁴²

Natürlich gab es auch manch weltliches im Kult der Reliquien. Die wichtigsten Reliquien zogen die Pilger massenhaft zu sich und trugen Kathedralen und Klöstern viele Einkünfte ein. Fürsten und Prälaten wetteiferten, wer die größte Anzahl der wertvollsten Reliquien erwerben konnte. Bischof Bernward von Hildesheim war Anfang des 11. Jahrhunderts so darauf versessen, Reliquien anzusammeln, dass er bei seinen Besuchen an Rom *furta sacra* (heilige Diebstähle) begann. Mitte des 14. Jahrhunderts gelang es König Karl IV von Böhmen einen mindestens ebenso umfangreichen Reliquienschatz zusammenzubringen, darunter ein großes Kreuzpartikel. Er legte so viel Wert auf sein kostbares Besitz, dass er es sicher unterbrachte in einem eigens dazu gebauten Schloss außerhalb seiner Hauptstadt Prag.⁴³

Heutzutage ist für uns das magische Denken, das einer solchen Geisteshaltung zugrunde liegt, kaum nachzuvollziehen, aber auch schon im Mittelalter finden sich Skeptiker, wie Geoffrey Chaucer in seinen *Canterbury Tales*, während im 16. Jahrhundert Erasmus die Obsession mit Reliquien und wundertätigen Abbildungen verspottete.⁴⁴ Trotzdem gab sich gerade in diesen selbigen Jahren der

⁴¹ Eine Zusammenfassung dieser Geschichte, wie auch des späteren vergeblichen Versuches die Reliquie zurück zu bekommen: Mieke L. de Kreek, *De kerkschat van het Onze-Lieve-Vrouwekapittel te Maastricht*, Amsterdam 1994, S. 307.

⁴² Anton Legner, *Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995.

⁴³ Vgl. zu Bernward: Arnold Angenendt, In meinem Fleisch werde ich Gott sehen. Bernward und die Reliquien, in: Michael Brandt und Aime Eggebrecht (Hrsg.), *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen, Ausstellungskatalog Dom- und Diözesanmuseum und Römer- und Pelizaeus-Museum*, Hildesheim, 2 Bde., Hildesheim / Mainz 1993, hier Bd. 1, S. 361–368. Vgl. auch Patrick J. Geary, *Furta Sacra. Theft of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978. Zu Karl IV vgl. Wolfgang Liebenwein, in: Anton Legner (Hrsg.), *Die Parler und der schöne Stil 1350-1400. Europäische Kunst unter den Luxemburgern, Ausstellungskatalog Schmüngen-Museum*, Köln, 3 Bde., Köln 1978, hier Bd. 3, S. 189–190.

⁴⁴ Carlos M.N. Eire, *War against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge 1986, S. 28–53; Feld, S.110–115.

Hallenser Bischof Albrecht von Brandenburg große Mühe, eine eindrucksvolle Reliquiensammlung zusammenzutragen: das berühmte *Hallesche Heiltum*. Es war eben die Tragik dieses Fürstbischofs, dass anderswo in Deutschland die Stunde der Reformation schon geschlagen hatte. Dadurch brach diese Sammlung noch seinen Lebzeiten wieder auseinander.⁴⁵

Im Leben eines mittelalterlichen Menschen stellte der Besuch an Wallfahrtsorten einen Höhepunkt dar, obwohl es die nicht überall in gleichen Anzahlen gab, in den nördlichen Niederlanden sowie in Norddeutschland nur relativ wenige. So kam z.B. der Kult des Walfridus und seines Sohnes Radfridus in Bedum im Groningerland nie über eine regional bedingte Bedeutung hinaus. Ebenso wenig scheint die Armreliquie des Heiligen Johannes des Täufers, auf die die Martinikerk in der Stadt Groningen sich berühmte, viele Pilger zu sich gezogen zu haben.⁴⁶ Im Spätmittelalter wird häufig von Hostienwunder als Reaktion auf die immer wieder auflebende Zweifel an der *presentia realis* Christi im Brot und Wein der Eucharistie berichtet. Abgesehen von vereinzelt Wundern, wie dem zu Solwerd in der Nähe von Appingedam, hatten die nördlichen Niederlande auch auf diesem Gebiet nur wenig anzubieten – und schon gar nichts, das sich auch nur einigermaßen mit dem Kult des Amsterdamer Hostienwunder vergleichen ließe. Während der Reformation gelang es nur unter großen Schwierigkeiten dem ein Ende zu setzen.⁴⁷

Bis ins 13. Jahrhundert hinein waren vor allem Krypten – als mehr oder weniger feste Bestandteile von Kathedralen und Klosterkirchen – die bevorzugte Stelle, um Reliquien zu verwahren und zu verehren. Als Hauptstadt des Römischen Reiches und als Zentrum der lateinischen Kirche war Rom die weitaus am reichsten mit Reliquien versehene Stadt. Es war aber in der römischen Gesetzgebung noch längere Zeit verboten, die Toten zu verlegen. Folglich blieben die Gräber der Heiligen in den ersten christlichen Jahrhunderten, faktisch bis zu Beginn der Amtszeit des Papstes Gregor des Großen, der auch in dieser Hinsicht den Übergang von der christlichen Antike zum Mittelalter markiert, unberührt.⁴⁸ So wurden die Gläubigen wohl gezwungen, die Heiligen an ihren Grabstellen zu verehren. Auf Anordnung eben dieser selben Gesetze lagen die Gräberfelder außerhalb der Stadtmauer. Das war z.B. der Fall bei den Gräbern der Apostel Peter und Paul,

⁴⁵ Thomas Schauerte, Andreas Tacke und Katja Schneider (Hrsg.), *Der Kardinal. Albrecht von Brandenburg, Renaissancefürst und Mäzen*, 2 Bde., Regensburg 2006; Heinrich L. Nickel (Hrsg.), *Das Hallesche Heiltumsbuch von 1520. Nachdruck zum 450. Gründungsjubiläum der Marienbibliothek zu Halle*, Halle an der Saale 2001.

⁴⁶ Remi van Schaik, Walfridus van Bedum. *Een duizend jaar oude overlevering*, Groningen 1985. Für die Johannes-Reliquie vgl. F.J. Bakker, Heiligen en altaren in de stad Groningen tot 1594, in: G. van Halsema Thzn, Jos. M.M. Hermans und F.R.J. Knetsch (Hrsg.), *Geloven in Groningen. Capita selecta uit de geloofsgeschiedenis van een stad*, Kampen, 1990, S. 73–98, hier 77.

⁴⁷ Peter Jan Magry und Charles Caspers (Hrsg.), *Bedevaartplaatsen in Nederland*, Bd. 1: Noord- en Midden-Nederland, Amsterdam / Hilversum 1997, S. 721–723 (Folkert Bakker und Remi van Schaik: Solwerd), S. 134–150 (Peter Jan Magry: Amsterdam).

⁴⁸ Richard Krautheimer, *Rome. Profile of a City 312-1308*, Princeton 1980, S.80; G.J.C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist*, Leiden 1995, S. 9–30.

sowie dem des Diakons Laurenz, die dann den Kern bilden sollten der wichtigsten Wallfahrtsorte Roms.

Die Translationen, das heißt das Verlegen von Reliquien, wie sie der mailänder Bischof Ambrosius um 400 vornahm, sind außergewöhnlich im weströmischen Reich im dieser Zeit und lassen sich nur aus den besonderen Umständen der Zeit her erklären. Der Druck durch barbarische Stämme, mit ihren immer häufiger werdenden Angriffen, wuchs ständig an.⁴⁹ Erst ab der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts wurde es auch in Rom zur Gewohnheit, Leichname zu verlegen und infolge dessen sie aufzuteilen.⁵⁰ Von diesem Zeitpunkt an wurde die Reliquienverehrung immer wichtiger für die kollektive sowie individuelle Frömmigkeit, die sich dann während der Zeit der Karolinger besonders stark zu entwickeln begann.⁵¹ Reliquien haben mit Ikonen gemein, dass in ihnen Gnadenkraft steckt. Das war der Grund, dass man bei beiden um Genesung und Fürbitte ersuchte. Aufgrund der ihnen zugeschriebenen Autorität wurden oft auch Eide mit Reliquien oder Ikonen bestätigt.

Nicht umsonst entwickelte sich im Laufe der Jahrzehnte die unmittelbare Umgebung eines Heiligengrabes, wie im Falle des heiligen Thomas Becket in der Kathedrale von Canterbury, zu einem visuellen Spektakel, zu dem jede weitere Generation ihren Beitrag leistete. Unter Heinrich VIII wurden in England alle diese Wallfahrtsorte vernichtet, sodass uns meist nur Beschreibungen und vereinzelte Abbildungen ein Bild des damaligen Reichtums vermitteln kann. Bis zur Säkularisierung im Jahre 1802 durch die Franzosen waren auch in Köln noch viele solche Beispiele zu sehen. Was davon übrig blieb, wurde dann im Zweiten Weltkrieg stark beschädigt.

Die Visualisierung der Liturgie

Auch wo man sich nicht des Rufes einer großen Reliquienschatzes erfreuen konnte, wurde der Kirchenraum – bis hinein in die kleinsten Kirchen auf dem Lande – im Laufe der Zeit mit bedeutungsvollen Bildprogrammen versehen. Es mutet ironisch an, dass im Groningerland gerade dank der reformatorischen Überpflasterung bei Renovierungen seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert davon viele Beispiele zu Tage gekommen sind. Besonders reich an solchen Ausmalungen sind auch Kirchen in Norddeutschland und Dänemark. Die Gründe sind ebenso darin zu suchen, dass diese Übertünchungen ein zum Fortbestand dieser an sich ziemlich zerbrechlichen Malereien ein überaus günstiges Mikroklima geschaffen

⁴⁹ Ernst Dassmann, Ambrosius und die Märtyrer, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 18, 1975, S. 49–68.

⁵⁰ Krautheimer, *Rome*, S. 113.

⁵¹ Legner, *Reliquien*; Werner Jacobsen, Altarraum und Heiligengrab als liturgisches Konzept in der Auseinandersetzung des Nordens mit Rom, in: Nicolas Bock (Hrsg.), *Kunst und Liturgie im Mittelalter. Akten des internationalen Kongresses der Bibliotheca Hertziana und des Nederlands Instituut te Rome*, München 2000, S. 65–74.

haben.⁵² Außer narrativen Zyklen finden wir hier oft auch visuelle Metaphern, die auf die Heilsgeheimnisse der Liturgie verweisen. Beinahe universell ist die Anwendung des Gotteslammes oberhalb des Altars als Hinweis auf den Kern der Messefeier, also auf das eucharistische Opfer. In einem derartigen Kontext findet es sich z.B. in einem Mosaik aus den letzten Jahren des 11. Jahrhunderts in der Kathedrale von Torcello bei Venedig, als Malerei um 1250 aber auch am Chorgewölbe in Leermens (Abb. 9). Übrigens hat dieses Motiv seinen Ursprung in der frühchristlichen Kunst.



Abb. 9. Leermens, St. Donatus, Lamm Gottes im Gewölbe-scheitel, um 1250 (Stichting Oude Groninger Kerken, Groningen).

Besonders in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit hat das Sehen Priorität gegenüber der aktiven Teilnahme an die Messefeier. Statt den Leib Christi während der Kommunion in der Gestalt der konsekrierten Hostie entgegenzunehmen, beteiligen die meisten Gläubige sich nur, indem sie die Elevation beobachteten.⁵³ Wenn der Priester Brot und Wein aufhebt – das ist das Ritual der Elevation – und dazu die vorgeschriebenen Worte ausspricht, werden Brot und Wein zum Leib und Blut Christi und somit Träger der göttlichen Gnade. Natürlich stößt diese sogenannte Augenkommunion auf die Kritik seitens der Theologen, an der visuellen Einstellung des meist ungebildeten Laienvolkes vermag das aber kaum etwas zu ändern. Der Klerus beklagt sich ganz im Gegenteil wiederholt darüber, dass Laien, statt an einer vollständigen Messe teilzunehmen,

⁵² Rolf-Jürgen Grote und Kees van der Ploeg (Hrsg.), *Wandmalerei in Niedersachsen, Bremen und im Groningerland. Fenster in die Vergangenheit*, 2 Bde., München / Berlin 2001; Ulla Hastrup, *Danske kalkmalerier*, 8 Bde., Kopenhagen 1985-1992.

⁵³ E. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrament*, Paris 1926, S. 28-34.

möglichst viele Elevationen zu sehen versuchen, damit sie ihren Anteil an der Gnade maximieren.⁵⁴

Mittels inszenierter Zusätze wird der visuelle Aspekt der Liturgie selbst weiter überhöht. In der Bischofsstadt Utrecht hat man damit schon im 13. Jahrhundert angefangen, aber vor allem aus dem 15. Jahrhundert gibt es viele Beispiele. Es handelt sich hierbei meist um Erörterungen in Gestalt gespielter und gesungener Szenen, die an den Hochfesten – Weihnachten, Ostern, Christi Himmelfahrt und Pfingsten – die Geschichte des Evangeliums vor Augen führten.⁵⁵ Ein frühes Zeugnis dieser Praxis finden wir in einem Osterspiel, das in einem Messbuch aus dem 12. Jahrhundert aufgezeichnet wurde. Es stammt aus Hellum im Groningerland und gehört jetzt zur Sammlung des Utrechter Museums Catharijneconvent.⁵⁶ Die gleiche Tendenz zur Dramatisierung der Heilsgeschichte sehen wir auch beim Himmelloch in der Der Aa-kerk zu Groningen, obwohl es keineswegs feststeht, dass am Himmelfahrtstag dadurch auch tatsächlich eine Christusstatue hochgezogen wurde. Es ist eher anzunehmen, dass, als etwa dreißig Jahre nach Bauvollendung eine vierteilige Passionsgeschichte ans Gewölbe gemalt wurde, man sich eine schon bestehende Öffnung zu Nutze gemacht hat. Damit wird dann auch klar, warum die logische Reihenordnung der Szenen durchbrochen worden ist.⁵⁷

Für Sankt Nikolai in Kalkar am Niederrhein steht wohl fest, dass dort eine Christusstatue durch die Gewölbe hinaufgezogen wurde. Engel mit den Instrumenten der Passion in ihren Händen umkreisen das achteckige Himmelloch. Eine solche Ausmalung ist an sich schon ein Indiz für eine spezielle Funktion. In diesem Falle ist auch die Statue selber erhalten geblieben. Für diesen besonderen Zweck ist sie teilweise aus lichten Holzscheiben angefertigt worden, während die Klampfen auf dem Rücken demonstrieren, dass der Entwurf darauf ausgerichtet war, die Statue mit einer gewissen Bequemlichkeit hochziehen zu können.⁵⁸

Auch bei gemalten Programmen, wie z.B. bei dem in der Kirche zu Noordbroek, ist es das Anliegen, einen Betrachter durch reine Anschauung zur Erkenntnis zu führen. Die Verteilung der unterschiedlichen Elemente der Ausmalung über den Gewölben unterstreicht den sakralen Sinn des Gebäudes. Die

⁵⁴ Peter Browe, Die Elevation in der Messe, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 9, 1929, S. 20–66, hier 64–65.

⁵⁵ Vgl. die klassische Arbeit von Karl Young, *The Drama of the Medieval Church*, 2 Bde., Oxford 1962 (erstmalig erschienen 1933).

⁵⁶ W.C.M. Wüstefeld, *Middeleeuwse handschriften uit het Catharijneconvent*, Zwolle / Utrecht 1993, S. 33. Vgl. weiterhin die Transkription in Justin Kroesen unter Mitarbeit von Ike de Loos, Heilige graven in Groningen? Over Paaspelen, pelgrims en mysterieuze wandnissen, in: *Groninger Kerken* 23, 2006, S. 97–107, hier 97–100.

⁵⁷ Kees van der Ploeg, Het gat in de hemel van de Der Aa-kerk, in: *Groninger Kerken* 18, 2001, S. 37–47; Ders., De heilsgeschiedenis op het gewelf, in: Doeko Bosscher (Hrsg.), *Ooit gebouwd voor altijd. 40 jaar Stichting Oude Groninger Kerken*, Groningen 2009, S. 32–33.

⁵⁸ Hans Peter Hilger, *Stadtpfarkirche St. Nicolai in Kalkar*, Kleve 1990, S. 266–267; Wilhelm Diedenhofen, Meister Arnts Salvatorbild und die Himmelfahrt zur Non, in: Guido de Werd, *Heilige aus Holz. Mittelalterliche Skulpturen im Museum Kurhaus Kleve*, Kleve 1998, S. 16–23; Guido de Werd, *Katalogemma*, ebd., S. 54–57.

Heilsgeschichte, die im Schiff und im Querhaus – der den Laien zugängliche Teil der Kirche –, abgebildet ist, gipfelt am Chorgewölbe im Jüngsten Gericht. Dieses beinhaltet eine Warnung, wie die höllischen Gräuel auf einem Gewölbefeld bezeugen. Zugleich ist da die Verheißung, dass derjenige, der sich von der Kirche zugute lenken lässt, nach dem Tod durch das Himmelstor in die ewige Seligkeit eingehen darf. Im Chor stand der Hauptaltar, wo täglich das Messopfer gefeiert wurde. Dessen Bedeutung wird im Schmerzensmann, oben am mittleren Fenster, ausgedrückt in einem Bild, das zugleich zur persönlichen Betrachtung des Leidens Christi anstößt. Also hat dieses Motiv zwei komplementäre Funktionen. Aus dem Frömmigkeitsrepertoire herkommend, lädt dieser *imago pietatis* in erster Instanz ein zur Meditation, während es ebenfalls die Stelle markiert, wo das jeweilige unblutige Messopfer an den einmaligen Opfertod Christi erinnert.

Völlig auf die individuelle Frömmigkeit ausgerichtet ist eine Veronikastation aus dem zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts. Sie ist eine der wenigen Objekte, die den Bildersturm und die nach der endgültigen Eingliederung des Groningerlandes in die Republik im Jahre 1594 erfolgte kalvinistische ‚Säuberung‘ überstanden hat. Das Relief, das sich heute im Bauernhof Kloosterwijtwerd zu Usquert befindet, war ursprünglich wohl in der dortigen Johanniterkommende. Die Unterschrift erläutert ganz präzise den Zweck: *O mensche dit doe ick voer dij, wat doe stu weer bij mij*. Hierin findet man auch einen Aspekt der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, der uns ganz fremd geworden ist, und zwar ein fast mechanisches Prinzip von *do ut des* in Bezug auf Sünde und Vergebung.

Überall im mittelalterlichen Europa verfolgt man die gleichen Strategien, um die Glaubenspraxis der Menschen zu lenken. So werden etwa in Santiago, nach Rom wohl der bedeutendste Wallfahrtsort dieser Zeit, die Pilger nach ihrer langen Reise voller Entbehrungen am Portal vom Apostel selbst empfangen, dessen Gebeine zu verehren und dessen Fürbitte zu erflehen sie hierher angereist sind. Unmittelbar über dem heiligen Jakob thront Christus in himmlischer Glorie, derer Abglanz auf Erden die Kirche ist.

Das Bild an der Grenze zwischen Leben und Tod

Der Trost des Bildes war vor allem wichtig im Angesicht des Todes. Dann bot das Bild zuweilen fast buchstäblich Aussicht auf das Jenseits. Diese tröstende und folglich auch hoffnungsvolle Bedeutung hat die typisch christliche Topographie von Kirchen über und inmitten von Gräbern bestimmt – man schaue sich nur die Dörfer in den nördlichen Niederlanden, in Ostfriesland, ja sogar im ganzen christlichen Europa an. Sehen bedeutet folglich denn auch Nähe – und Nähe bedeutet Trost. Durch die Nähe der Heiligen, auch physisch durch ihre Reliquien, kommt auf Erden die Herrlichkeit des Himmels schon auf uns zu. Das ist der Grund, warum bereits in der frühchristlichen Kirche das Begraben *ad sanctos* – bei den Heiligen – überall zur Tradition geworden ist. Die Gedanke – theologisch gesehen bei Weitem nicht korrekt – war, dass derjenige, der am Tag des Jüngsten

Gerichts in der unmittelbaren Nähe der Heiligen auferstände, eine größere Chance hätte auf ihre Fürbitte. Und wer sozial eine wichtige Position innehatte, der hatte schon dadurch bessere Chancen, näher an den Heiligen begraben zu werden.

So wurde auf dem Gräberfeld außerhalb der römischen Stadtmauer von Köln, wo der Märtyrer Gereon begraben war, Mitte des 4. Jahrhunderts eine zehneckige *memoria* gebaut, um die herum die Angehörigen der christlichen Minderheit sich bestatten ließen. Dieser typische spätantike Zentralbau bildet bis heute den Kern der Kirche, die im Mittelalter wiederholt vergrößert und dekoriert wurde.⁵⁹ In Saint-Denis sehen wir eine fürstliche Variante desselben Vorgehens. Nachdem der merowingische König Clovis zum Christentum konvertiert war, wurden die meisten Könige in der unmittelbaren Nähe der ersten Missionare Galliens, Dionysius und seiner zwei Gesellen Eleutherius und Rusticus, beigesetzt. Nördlich von Paris fanden sie im Jahr 285 als Märtyrer ihr Ende. Die Gedächtniskirche, die dann über ihre Gräber gebaut wurde, entwickelte sich im Laufe der Jahrhunderte zur hochberühmten Abtei von Saint-Denis.

Die Tradition des Begrabens ‚bei den Heiligen‘ war so stark, dass sie die Reformation ruhmreich überstanden hat – man denke nur an die vielen nachreformatorischen Grabplattenböden in niederländischen Kirchen. Ein solcher Boden, der fast unversehrt geblieben, findet sich in der Oude Kerk zu Amsterdam. Als historisches Phänomen steht er in unmittelbarer Beziehung zum berühmtesten Beispiel des Begrabens *ad sanctos*, dem riesigen Totenacker von *Campo Verano* bei der Kirche San Lorenzo in Rom, der fast zwei Jahrtausende ununterbrochen genutzt wird.⁶⁰ Der Maler Pieter Saenredam zeigt sich in rührender Weise dieser Tradition verpflichtet, wenn er in seinem Gemälde, das das Innere der Kirche zu Assendelft, woher seine Familie stammt, zeigt, eine Grabplatte für seinen Vater malt.⁶¹

In den Kirchen erwarb die Elite die schönsten Plätze und dort wurden dann auch oft reich dekorierte Grabdenkmäler gestiftet, die vor allem die eigene soziale Stellung unterstreichen sollten. Das wird z.B. bezeugt von den zwei erstrangigen Grabmälern im ostfriesischen Jever und in Midwolde im Groningerland, die beide im Chor der jeweiligen Kirche ihren Platz gefunden haben. Als Platz des Hauptaltars war der Chor von alters her der sakralste Raum in einer Kirche. Wenn nun aber die mittelalterliche Einrichtung entfernt war, konnte der zwecklos gewordene Chor umfunktioniert werden als Grablege für die lokalen Adelige und Patrizier. Trotz des großen weltlichen Aufwandes, in der Gestalt von

⁵⁹ Werner Schäfke, St. Gereon, in: Hiltrud Kier und Ulrich Krings, *Köln. Die Romanischen Kirchen, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Zweiten Weltkrieg*, Köln 1984, S. 278-297; Clemens Kosch, *Kölns Romanische Kirchen. Architektur und Liturgie im Hochmittelalter*, Regensburg 2000, S. 36-44.

⁶⁰ H. Janse, *De Oude Kerk te Amsterdam. Bouwgeschiedenis en restauratie*, Zwolle / Zeist 2004, S. 337-348. Vgl. auch die Internetseite über diesen Grabplattenboden: <http://www.gravenopinternet.nl> (zuletzt abgerufen am: 21.1.2015).

⁶¹ Rijksmuseum, Amsterdam, Inv. SK-C-217; Gary Schwartz und Marten Jan Bok, *Pieter Saenredam. De schilder in zijn tijd*, 's-Gravenhage / Maarssen, 1989, S. 77, 98, Kat. Nr. 19.

Wappenschilden und anderen Würdenzeichen, wird im Bildprogramm fast immer auch die Erwartung des himmlischen Paradieses zum Ausdruck gebracht.

Auf Friedhöfen verleihen Kalvariengruppen – der gekreuzigte Christus, flankiert von der Jungfrau Maria und dem Apostel Johannes als Fürbitter – dieser christlichen Hoffnung Ausdruck. In der Bretagne sind hiervon viele übrig geblieben. Auch in Zuidbroek stand einmal so eine Skulptur, wie aus Bruchstücken, die während der Kirchenrenovierung in den 1980er Jahren wiederentdeckt wurden, hervorgeht.⁶² Aufgrund des Materials, Baumberger Stein, und der stilistischen Charakteristiken steht wohl fest, dass diese Skulpturen am Anfang des 16. Jahrhunderts in einer Werkstatt im Münsterland entstanden sind. Offensichtlich wurde diese Kalvarie während des Bildersturmes vernichtet, spätestens aber 1594, als die Reformation in Groningen eingeführt wurde.

In Italien ist in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts eine Formel für Grabmäler gefunden worden, durch die die irdische Wirklichkeit und die himmlische Herrlichkeit miteinander verbunden werden konnten, indem die Liegefigur des Toten eher als die eines Schlafenden abgebildet wird.⁶³ Die Idee des Schlafes hat auch in protestantischen Grabmälern, wie das des Johan Clant in der Kirche zu Stedum, noch immer Geltung. Wir begegnen der schlafenden Gestalt auch in Grabmälern für die Meereshelden der Republik, wie das des Admirals Michiel de Ruyter in der Nieuwe Kerk zu Amsterdam oder das des Maarten Tromp in der Oude Kerk zu Delft.⁶⁴ Gerade von dem Gedanken, dass der Tod nicht das absolute Ende bedeutet, sondern den Übergang zu einer besseren Existenz im Jenseits markiert, ging eine starke tröstende Wirkung aus.

Wenn wir diese anthropologisierende Gedanke noch etwas weiterverfolgen, findet sich genau diese Idee der Nähe und des Trostes auch als Grundmotiv der topographischen Gegebenheit, dass in ganz Europa das Kirchengebäude – Mittelpunkt der Dörfer und Städte – auch das Zentrum des Totenackers bildet – oder doch zumindest bildete, denn z.B. außer der Bezeichnung *Akerkhof* erinnert bei dieser Straße in Groningen nichts mehr an die ursprüngliche Funktion dieses Grundstücks. In lutherisch gewordenen Regionen, wie etwa in Ostfriesland, ist bis heute die alte Tradition weitaus lebendiger als in kalvinistischen: die Unterschiedlichkeit der Gräber ist besonders bemerkenswert.

Bedeutet sehen glauben?

Während fast zwei Jahrtausenden christlicher Geschichte hat man immer wieder den Wert der Bilder bestritten, aber ihre Bedeutung ist auch ständig neu

⁶² Dolf van Weezel Errens und Jan Molema, Een Calvariegroep op het kerkhof van Zuidbroek, in: *Groninger Kerken* 16, 1999, S. 7-15.

⁶³ Gerhard Schmid, Typen und Bildmotive des spätmittelalterlichen Monumentalgrabes, in: Jörg Harms und Angiola Maria Romanini (Hrsg.), *Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien. Akten des Kongresses 1985*, Wien 1990, S. 13-82.

⁶⁴ Vgl. Frits Scholten, *Sumptuous Memories. Studies in Seventeenth-Century Dutch Tomb Sculpture*, Zwolle 2003, S. 198-207.

bestätigt worden, nicht zuletzt von der Wundertätigkeit her, die ihnen zugeschrieben wurde. Moderne Gläubige – und besonders die im Westen Europas – stehen jedoch mittlerweile gerade diesem Aspekt ihrer eigenen Tradition ziemlich skeptisch gegenüber. Das mag selbstverständlich erscheinen, weil diese Skepsis, mit dem modernen wissenschaftlichen Weltbild übereinstimmt. Diese Haltung ist aber Ergebnis einer Entwicklung jüngere Zeiten – und in mancher Hinsicht gleichwohl auch eine Vorstufe der Säkularisierung. Gerade deswegen ist der Apostel Thomas wohl der modernste Heilige, der sich denken lässt, denn er wollte die Auferstehung Christi erst wahrhaben, als er dessen Seitenwund gesehen, mehr noch: diesen mit eigener Hand berührt hatte.⁶⁵ In seinem Gemälde im Palais Sanssouci zu Potsdam hat Caravaggio diese physische Inspektion auf eine äußerst drastische Weise wiedergegeben.

Beim Marien Tod kommt Thomas dieselbe Rolle des Skeptikers zu, wie z.B. in der *Legenda Aurea*, deren früheste Fassung wohl um 1260 entstanden ist. In dieser bald sehr weit verbreiteten Sammlung werden zu den Erzählungen aus den Evangelien allerhand häusliche sowie wundersame Details hinzugefügt und gerade das macht diese Geschichte zu einer dankbaren Fundgrube für Künstler.⁶⁶ Die Apostel, die durch die ganze Welt hinausgegangen sind um den Glauben zu verkündigen, werden vom Heiligen Geist unterrichtet über das Verschenden der Jungfrau und beeilen sich darauf nach Jerusalem. Thomas aber kommt zu spät – Benozzo Gozzoli hat in dem Fresko zu Castelfiorentino darauf subtil hingewiesen, indem er ihn von den anderen Aposteln, die sich bereits um den Sarkophag versammelt haben, trennt.⁶⁷ Erst als die nach oben verschwindende Gestalt der Muttergottes ihm ihren Gürtel zuwirft, stimmt auch Thomas ihrer körperlichen Himmelfahrt zu. In einigen Varianten dieser Geschichte findet sich noch ein sehr existentielles Detail: der hinunterfallende Gürtel verletzt Thomas. Es ist vor allem dieser Schlag auf seinen Kopf, der ihn dazu bringt, das Wunder, das sich vor seinen Augen abspielt, zu akzeptieren.

Jedes Jahr wird der Mariengürtel in Prato, wo er in der Kathedrale aufbewahrt wird, dem Volke gezeigt (Abb. 10). Seit jeher wird dadurch in den Augen der Gläubige diese wunderbare Geschichte bestätigt und göttliche Gnade gespendet.⁶⁸

⁶⁵ Johannes 20,24–29.

⁶⁶ Sherry L. Reames, *The Legenda Aurea: A Reexamination of its Paradoxical History*, Madison 1985. Eine Auswahl von Heiligenleben aus der *Legenda Aurea* in modernem Niederländisch: *Jacobus de Voragine, De hand van God. De mooiste heiligenlevens uit de Legenda Aurea*, gekozen, vertaald en van een nawoord voorzien door Vincent Hunink en Mark Nieuwenhuis, Amsterdam 2006. Deutsche Übersetzung: *Johannes de Voragine, Legenda Aurea – Goldene Legende, Lateinisch-Deutsch*, Einl., Ed., Übers. und Kommentar von Bruno W. Häuptli, 2 Bde, Freiburg im Br. 2014

⁶⁷ Serena Nocentini und Anna Padoa Rizzo, *Benozzo Gozzoli e Cosimo Rosselli nelle terre di Castelfiorentino: pittura devozionale in Valdelsa*, Florenz 2011.

⁶⁸ Vgl. für die kunstvolle Ausarbeitung dieser Reliquie in Prato und im benachbarten Florenz: Eve Borsook, Fra Filippo Lippi and the Murals for Prato Cathedral, in: *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 19, 1975, S. 1–148; Brendan Cassidy, The Assumption of the Virgin on the Tabernacle of Orsanmichele, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51, 1988, S. 174–180.

Es gibt überdies noch eine zweite Gürtelreliquie, derer Tradition noch weiter in die Vergangenheit zurückreicht, und zwar auf einem der Orthodoxen Klöster auf dem griechischen Mönchsberg Athos. Heutzutage gilt die Feierlichkeit in Prato den meisten Zuschauern vor allem als ein jährlicher Höhepunkt im städtischen Leben, der rührende Schimmer von Frömmigkeit läuft quasi nebenher. Wie sehr man auch in Prato dieser Tradition verpflichtet ist, mittlerweile herrscht eine in Hinsicht auf die ursprüngliche Bedeutung dieses Rituals fast ironische Zurückhaltung vor. Es sei sogar anzunehmen, dass gerade dank dieser Zurückhaltung die traditionelle Reliquienzeigung sich bis heute hat durchsetzen können. So ist sie dann zugleich ein Sinnbild dessen geworden, was in fast ganz Europa stattfindet: während die äußerliche Gestalt fortlebt, wird der Inhalt immer weniger gekannt, kaum noch verstanden und eigentlich von keinem mehr in seiner ursprünglichen Bedeutung erlebt.



Abb. 10.
Zeigung der
Gürtelreliquie
von der
Aussenkanel
des Domes zu
Prato am 8.
September
2014
(Creative
Commons,
CC0 1.0).

Erinnerung, Kulturerbe, Vergessenheit

Die Verfremdung von der eigenen Geschichte, von der die Reliquienzeigung in Prato zeigt, ist nur ein Beispiel von vielen, markiert aber einen Mentalitätswandel, der zur fortschreitenden Modernität gehört. Max Weber hat schon früh diese wesentliche Entwicklung beobachtet und ihre für die gesamte Kultur umwälzende Wirkung erahnt, für die er dann den Begriff *Entzauberung* geprägt hat. Dieser Prozess ist nun so weit vorangeschritten, dass die meisten Europäer einen Zugang zu ihrer kollektiven Vergangenheit heute nur noch an einem mehr oder weniger anthropologischen Weg entlang bekommen können. Das wird auch deutlich an den didaktischen Mitteln, die von Museen eingesetzt werden, um religiöse Kunst einem breitem Publikum verständlich zu machen.

Mit dieser von der Moderne her geprägten Verschiebung, ja sogar Verfremdung in unserer Kultur, kommen wir einer ganz neuen Dimension der europäischen

religiösen Geschichte auf die Spur, und zwar die des Kulturerbes.⁶⁹ Weil sie sichtbar, ja gar greifbar sind, funktionieren in unserer heutigen Zeit konkrete Objekte als Verbindung zu den uns vorangegangenen Generationen, und zwar viel mehr als es historische Erzählungen, wie präzise und mitreißend diese auch geschrieben sein mögen, können. Demzufolge scheinen historische Objekte immer mehr das Primat von solchen Geschichten als konstituierende Elemente einer geteilten Identität zu übernehmen. Ihrer Wirklichkeitsmagie wegen sind sie auch zum Ersatz für die Entzauberung der Welt geworden, die bei vielen ganz oder nur halbherzig säkularisierten Europäern ein schwer zu bestimmendes, aber doch tief empfundenes Gefühl emotionaler Unvollständigkeit hinterlassen hat. Die besondere Bedeutung, die diesen Objekte als Erbe – und folglich als Brücke zurück in die Vergangenheit – anhaftet, lässt sich sehr wohl vergleichen mit der Rolle, die den Abbildungen von alters her in der christlichen Vorstellungswelt zugekommen ist, um Erde und Himmel, Natur und Übernatur mit einander in Verbindung zu bringen. Zugleich wird dadurch auch klar, dass wir uns in mancherlei Hinsicht, nicht zuletzt gerade in Bezug auf das Religiöse, zwar von unseren Vorfahren unterscheiden, aber auch, dass wir ohne sie nicht so wären wie wir sind. Deshalb heißt sie zu kennen auch uns selbst kennen.

Gerade aus diesem Aspekt der Selbst-Identifikation, individuell sowie auch kollektiv, erklärt sich, warum in den letzten Jahren außer Objekten, die als Kulturerbe gelten, auch die eng verwandte, aber nur sehr viel mühsamer zu definierende Kategorie des immateriellen Erbes vonseiten einer ziemlich aktiven Öffentlichkeit angesprochen wird – und auch hierbei spielt die Tradition des Religiösen eine wichtige Rolle. Allem Anschein nach sehen wir genau hier die neue Projektionsfläche für die *culture wars*, die den modernen Alltag so stark beleben. Denn wenn Traditionen, an sich bereits immaterielles Kulturerbe wie kaum eine einzige andere Kulturäußerung, nicht länger selbstverständlich sind, wird man dazu geneigt sein, sie mit musealen Maßnahmen sicherzustellen, obwohl ihr Ableben dadurch meist nur beschleunigt wird. Besonders wenn der eigentliche Inhalt faktisch nichts mehr bedeutet, weil er alle Relevanz für die heutige Zeit verloren hat, kann man sich nur noch über die äußere Form aufregen – und das ist genau, was wir immer häufiger bei immaterieller Kulturerbe beobachten. Traditionen, die noch echt lebendig sind, können jedoch äußerlichen Änderungen meist mühelos bestehen. Es ist überdies die Geschwindigkeit dieses Vorgangs, eines wesentlichen Bestandteils der Modernität, die immer mehr Menschen in Unruhe versetzt und als Antwort darauf einen Prozess der Musealisierung hervorgerufen hat (Abb. 11, 12).⁷⁰ Dass aber eine Vergessenheit, die sich, wie paradox dies auch

⁶⁹ David Lowenthal, *Possessed by the Past. The Heritage Crusade and the Spoils of History*, New York 1996.

⁷⁰ Diese Entwicklung wurde bereits früh systematisch durchdacht von Hermann Lübbe, Der Fortschritt und das Museum, in: *Dilthey Jahrbuch* 1, 1983, S. 39-56; Ders., *Zeit-Verhältnisse: zur Kulturphilosophie des Fortschritts*, Graz 1983, S. 9-32; Ders., *Die Gegenwart der Vergangenheit. Kulturelle und politische Funktionen des historischen Bewusstseins*, Oldenburg 1985; Ders., *Historisierung und Ästhetisierung. Über*

scheinen mag, seiner selbst bewusst ist, nicht nur heilsam wirken kann, sondern einfach zur Entwicklung von Kulturen jeglicher Art gehört, gerät indes allzu einfach in den Hintergrund.

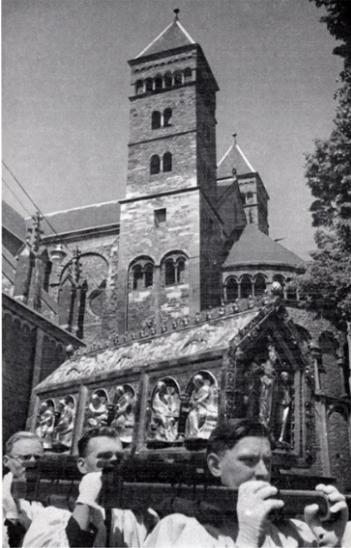


Abb. 11. Heiligtumsfahrt, Maastricht, 1955
(Centrum voor Kunsthistorische Documentatie,
Radboud Universiteit Nijmegen)



Abb. 12. Heiligtumsfahrt,
Maastricht, 2011 (Kleon3,
Creative Commons, CC
BY-SA 3.0). Durch das
gläserne Schrein, das
neuerdings den
mittelalterlichen
Reliquierschrein des
heiligen Servatius
während des Zuges
schützt, ist ein
unverkennbares Element
der Musealisierung.

Unverbindlichkeiten im Fortschritt, in: Wolfgang Kluxen (Hrsg.), *Tradition und Innovation*, Hamburg 1988, S. 414-430. Siehe auch: J.A.M.F. Vaessen, De musealiteit van de cultuur, in: Ders., *Musea in een museale cultuur. De problematische legitimering van het kunstmuseum*, Zeist 1986, S. 255-268. Vgl. jüngst Peter Sloterdijk, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*, Berlin 2014.

Samenvatting

Het christendom is, net als het jodendom en de islam, een religie van het woord, maar anders dan deze twee staat het veel positiever tegenover beeldgebruik, wat mede te maken heeft met zijn ontstaan in de sterk visuele cultuur van de late Oudheid. In dit artikel wordt een overzicht gegeven van de christelijke beeldcultuur. Beeldkritiek is ook in het christendom een telkens terugkerend verschijnsel. In de oosterse kerk ontstaat het beeldtype van de icoon. Het gaat om afbeeldingen waaraan een bijzondere genadekracht wordt toegeschreven, doordat ze aan nauwkeurige beeldspecificaties voldoen. De heftige strijd die hierover losbarst, wordt uiteindelijk door de beeldenvereerders gewonnen. Relieken speelden in de visuele cultuur van de middeleeuwse kerk een belangrijke rol. Het zien en aanraken van reliekhouders en heiligengraven schonk de gelovige troost. Uiteindelijk werd de reliekencultus onderwerp van kritiek, zoals ook gebeurde met de tendens om enkel door het zien van de rituele opheffing van de hostie, de 'ogencommunie', deel te hebben aan de eucharistische viering. Deze sterk visuele instelling zien we terug in de beeldprogramma's van kerkgebouwen, waar in de late middeleeuwen nog theatrale toevoegingen aan de liturgie bijkomen. Door de reliekencultus ontstond ook de sacrale topografie van begraafplaatsen in en rondom de kerkgebouwen, zoals we die nog overal aantreffen. Deze bijdrage sluit af met enkele overwegingen over de huidige omgang met religieus erfgoed, zowel materieel als immaterieel, en de tendens tot musealisering..

Sterben und Tod im Spiegel frühneuzeitlicher Gelegenheitsschriften in Nordwestdeutschland

Matthias Bollmeyer

Neben diversen Formen von gegenständlicher oder zeremonieller Überlieferung und Tradition hat der Umgang mit dem Sterben, dem Tod und der Bestattung auch zahlreiche sprachliche, textliche, dokumentarische und literarische Resonanzen erfahren. Diesbezüglich sind als Textzeugen im Allgemeinen Grabsteine u.ä., Inschriften, Akten und Archivalien, historische und literarische Verarbeitungen ebenso zu nennen wie Gelegenheitsschriften, die im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen stehen sollen.¹

Die Gelegenheitsschriften machen den größten Teil der gesamten frühneuzeitlichen Druckproduktion aus. Die kulturhistorischen Merkmale von Leichenpredigten und sonstigen Trauerschriften werden am Beispiel einer bei der Geburt ihres Kindes verstorbenen Frau im vorletzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts im Kontext der Stadt Hannover folgendermaßen kommentiert: „Was vor 200 Jahren einem unglücklichen Leichen-Gefolge von poetischen Gemüthern zugemuthet wurde, erscheint unglaublich. Nachdem bei dem Leichenbegängniß [...] vom [...] Pastor [...] eine 64 Druckseiten fassende Leichen-Predigt gehalten, verherrlichte ein *Candidatus juris* ‚die durch ihre Fruchtbarkeit Erstorbene-Aloe‘ in einer Ellen langen Abdankungsrede.“²

Der Verfasser dieser Anmerkungen weist in seinen sehr direkt gewählten Worten auf einige wesentliche Merkmale der frühneuzeitlichen Gelegenheitsschriften zur Thematik des Todes hin: Er erwähnt den im Verhältnis zur Individualität des Ereignisses viel zu groß erscheinenden Umfang der Schriften, die personengeschichtlichen Hinweise, die damit verbundenen löblichen Attribute der genannten Personen, die kunstvoll komponierten literarischen Themen der einzelnen Trauerschriften sowie das Missverhältnis von Trauer und Kunst. Über ein weiteres Jahrhundert später erscheint es uns beinahe so, als wenn Jugler eine

¹ Der vorliegende Aufsatz basiert auf dem gleichnamigen Vortrag, den der Verfasser am 31.3.2011 auf der Tagung „Memento Mori: Sterben und Begraben im Norden der Niederlande und Nordwestdeutschland“ auf Schloss Evenburg in Leer gehalten hat. Die allgemeinen Hinweise zur Entwicklung der Gelegenheitsschriften im Kontext von Tod und Bestattung basieren ohne weitere Kennzeichnung oder Nachweise teilweise wortgetreu auf der Einzelfalldarstellung bei Matthias Bollmeyer, Leichenpredigt ohne Leiche. Die Anteilnahme der Jeverländer an der Zerbster Hofrauer um den im jugendlichen Alter verstorbenen Prinzen Karl Friedrich von Anhalt-Zerbst im Jahr 1693, in: Antje Sander (Hrsg.), *Der Tod. Sepulkralkultur in Friesland vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Oldenburg 2012, S. 135-147.

² August Jugler, *Aus Hannovers Vorzeit. Ein Beitrag zur deutschen Cultur-Geschichte*. Mit 25 photolithographischen Abbildungen und 8 Holzschnitten, Hannover 1979 (=1883), S. 300.

gewissermaßen ideale Karikatur der frühneuzeitlichen Trauerschrift entwirft und dabei deutlich auf die Differenz von literarischer Abundanz und seiner persönlichen Pietät hinsichtlich des Umgangs mit dem Tod eines nahestehenden Menschen hinweist.

Wer sich in unserer Zeit mit derartigen Schriften beschäftigt, wird auch heute noch von der fernen Art des Trauerns zunächst befremdlich berührt. Zu fern sind unserer modernen Welt die Vorstellungen des aus dem irdischen Leben erlösenden Todes, der himmlischen Hochzeit am Ende der Zeiten oder des Witwers, der einerseits seine verstorbene Frau betrauert und andererseits für sein persönliches Wohl und das seiner Kinder schnellstmöglich wieder eine treue Ehefrau finden soll. Bemerkenswert ist dabei, dass die Trauer des Mannes im Falle einer erneuten Heirat bisweilen sogar Eingang in die Epithalamien findet und die neue Ehefrau dann als das die Trauer ihres Mannes heilende Mittel geschildert wird.

Von der Mitte des 16. bis etwa zur Mitte des 18. Jahrhunderts stellten derartige Trauerschriften allerdings ein in adeligen und akademischen Kreisen übliches literarisches *genre* dar, das anlässlich eines Todesfalls und der Bestattung verfasst wurde. Ebenso wie andere Gelegenheitschriften repräsentieren derartige Trauerschriften somit Texte, die für eine bestimmte Gelegenheit und somit zu einem einmaligen Anlass verfasst wurden.³ Sie sind ausgehend von Mitteldeutschland überwiegend in den protestantischen Territorien des deutschen Sprachraums in bedeutender Anzahl belegt und stellen bei zumeist geringem Textumfang und kleiner Auflage den größten Teil der gesamten Druckproduktion dar. Bezüglich seiner literarischen Genera kann Gelegenheitschrifttum, das auf verstorbene Personen entsteht, in die Gruppen der Leichenpredigten, der Leichencarmina und der Programme untergliedert werden.⁴ Daneben sind in vielen Fällen wie erwähnt auch weitere Texte erhalten, die nicht als literarische Dokumente, sondern als Inschriften auf Grabplatten, Grabstelen, Epitaphien und Särgen überliefert sind. Solche Textzeugen werden im Folgenden jedoch ausgeschlossen.⁵

Die Leichenpredigten gehen in ihrer Gestalt auf das antike Vorbild der von Thukydides überlieferten Gefallenenrede des attischen Staatsmanns Perikles auf die Opfer des Peloponnesischen Kriegs zurück und finden ihre reformatorische Begründung in Martin Luthers *Sermon von der Bereytung zum Sterben* aus dem Jahr 1519. In diesem Traktat legt Luther gewissermaßen das theologisch-theoretische Fundament, das er selbst in seinen Leichenpredigten anlässlich der Bestattungen

³ Vgl. Wulf Segebrecht, *Das Gelegenheitsgedicht. Ein Beitrag zur Geschichte und Poetik der deutschen Lyrik*, Stuttgart 1977, S. 2-3.

⁴ Vgl. Rudolf Lenz, *De mortuis nil nisi bene? Leichenpredigten als multidisziplinäre Quelle unter besonderer Berücksichtigung der Historischen Familienforschung, der Bildungsgeschichte und der Literaturgeschichte*, Sigmaringen 1990, S. 7.

⁵ Diverse Aspekte derartiger Inschriften stellt Mark Hengerer (Hrsg.), *Macht und Memoria. Begräbniskultur europäischer Oberschichten in der Frühen Neuzeit*, Köln / Weimar / Wien 2005 für die frühe Neuzeit zusammen.

des Kurfürsten Friedrichs III. „des Weisen“ von Sachsen im Jahr 1525 und des Kurfürsten Johanns „des Beständigen“ von Sachsen im Jahr 1532 exemplarisch ausgestaltet.⁶ Charakteristisch für Luthers Leichenpredigten ist das weitgehende Fehlen biographischer Daten, die erst ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zunächst zu integrierten biographischen Exkursen und schließlich zu der eigentlichen Predigt beigegebenen, eigenständigen *Personalia* erwachsen. Bereits seit dem Spätmittelalter wird die Bedeutsamkeit der Sterbestunde immer wieder betont und die Verfasser von Leichenpredigten legen besonderen Wert auf die Vermittlung des Sterbens sowie das besondere Verhalten des Sterbenden vor seinem Tod.⁷ Diverse Todesbeschreibungen und einzelne Sterbeepisoden werden in Leichenpredigten geschrieben. Schlimme Krankheiten werden durch einen sanften Tod aufgelöst. Fraglich bleibt dabei die realistische Schilderung und der Grad an Wahrheit, während vermittelt wird, dass zum richtigen Sterben eine rechtzeitige Vorbereitung gehört.⁸ Es kommt oft zu einer literarischen „Spannung zwischen der Verklärung und der Realität des Sterbens“, da nicht jeder Todesfall der Vorstellung des Sterbens entspricht.



Abb. 1. Titelblatt und Vorrede der Predigtsammlung *Memento mori* des Oldenburger Frühpredigers Heinrich Schwartz, 1641; Düselder, *Der Tod in Oldenburg*, S. 70.

⁶ Vgl. Lenz, *De mortuis nil nisi bene*, S. 9 und Rudolf Mohr, *Das Ende der Leichenpredigten*, in: Rudolf Lenz (Hrsg.), *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Bd. 3, Marburg 1984, S. 293–330, hier 293 betont als reformatorische Basis außerdem den hohen Stellenwert des gepredigten Wortes sowie des Schriftprinzips der protestantischen Kirchen. Zur deutschen Leichenpredigt im Allgemeinen und besonders zu ihrem Entstehungszusammenhang vgl. auch Cornelia Niekus Moore, *Patterned lives. The Lutheran funeral biography in early modern Germany*, Wiesbaden 2006, S. 12–17 und 25–91.

⁷ Vgl. Günther Schulz-Bourmer, *Repräsentation und Präsenz des Todes an der Schwelle vom Mittelalter zur frühen Neuzeit*, in: Lothar Kolmer (Hrsg.), *Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher*, Paderborn / München / Wien / Zürich 1997, S. 361–372, hier 363–367 und Werner Friedrich Kümmel, *Der sanfte und selige Tod. Verklärung und Wirklichkeit des Sterbens im Spiegel lutherischer Leichenpredigten des 16. bis 18. Jahrhunderts*, in: Lenz, *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Bd. 3, S. 199–226, hier 202.

⁸ Vgl. Kümmel, S. 202–224.

⁹ Kümmel, S. 224.

In der Folge der ersten Predigten Luthers ist – allerdings erst deutlich später und ohne konkreten Anlass – auch für die Stadt Oldenburg eine Reihe ähnlich programmatischer Predigten bekannt. Im Frühsommer des Jahres 1640 hört die Gemeinde in St. Lamberti insgesamt sieben Predigten zum Themenbereich Tod und Vorbereitung auf das Sterben, die vom Oldenburger Pastor Heinrich Schwartz im darauffolgenden Jahr unter dem Titel *Memento mori* publiziert wird (ohne VD 17; Oldenburg, Landesbibliothek: *Theol VD 168*) (Abb. 1).¹⁰

Nach den frühen Beispielen Luthers konnte sich die gedruckte Leichenpredigt erst in den folgenden Jahrzehnten bis zum Ende des 16. Jahrhundert etablieren. Die Anzahl der für den deutschsprachigen Raum ermittelbaren Drucke steigt infolgedessen in den ersten beiden Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts deutlich an und nimmt dann in den Jahren des Dreißigjährigen Kriegs wieder etwa um die Hälfte ab. Mit dem Ende des Kriegs und der gleichzeitig aufkommenden barocken Lebensfreude sowie der zunehmenden Selbstdarstellung steigt die Anzahl der gedruckten Leichenpredigten in den Jahren von etwa 1650 bis 1680 nochmals sehr deutlich an und geht dann aufgrund einer veränderten Reglementierung der Bestattungspraxis und der damit einhergehenden „Privatisierung des Todes“, die das „öffentliche Sterben“ ablöst, kontinuierlich zurück.¹¹ Die Forschung schätzt das Gesamtaufkommen an Leichenpredigten auf etwa 250.000 bis 300.000 verschiedene Drucke, wobei je Leichenpredigt durchschnittlich etwa fünf bis fünfzehn Epicedien beigegeben sind.¹² Ein Gesamtaufkommen ist für Gedichtsammlungen noch nicht abgeschätzt, dürfte aber in einer vergleichbaren Anzahl angenommen werden.¹³

¹⁰ Vgl. Heike Düselder, *Der Tod in Oldenburg. Sozial- und kulturgeschichtliche Untersuchungen zu Lebenswelten im 17. und 18. Jahrhundert*, Hannover 1999, S. 69–79. Dort ist auf S. 70 auch die Titelseite reproduziert.

¹¹ Vgl. Rudolf Lenz, Vorkommen, Aufkommen und Verteilung der Leichenpredigten. Untersuchungen zu ihrer regionalen Distribution, zur zeitlichen Häufigkeit und zu Geschlecht, Stand und Beruf der Verstorbenen. in: Ders (Hrsg.), *Studien zur deutschsprachigen Leichenpredigt der frühen Neuzeit*, Marburg 1981, S. 223–248, hier 236–238. Niekus Moore, *Patterned lives*, S. 108–116 weist in ihrer Darstellung der Druckgeschichte von Leichenpredigten darauf hin, dass erste Predigten nicht sofort auch zum Druck gegeben wurden, sondern dass sich zunächst die Gattung und erst später die Drucklegung entwickelten. Die Zitate sind Kümmel, S. 225 entnommen. Die Entwicklung im Oldenburger Land aufgrund der Kirchen- und Bestattungsordnungen beschreibt Düselder, S. 84–93.

¹² Vgl. Lenz, *De mortuis nil nisi bene*, S. 21 und S. 38. Thomas Haye, Diskussionsbericht zum Arbeitsbereich Epicedium/Epitaphium, in: Lenz, *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Bd. 4, Stuttgart 2004, S. 269–272, hier 269 nennt die höhere Anzahl von 300.000 im Druck erschienenen Leichenpredigten. Fidel Rädle, Lateinische Trauergedichte (Epicedia) im Überlieferungszusammenhang von Leichenpredigten, in: Lenz, *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Bd. 4, Stuttgart 2004, S. 237–267, hier 237 setzt eine Durchschnittszahl von fünf bis zehn Epicedien und eine Maximalzahl von dreißig bis vierzig Epicedien bei Leichenpredigten auf prominente Verstorbene an. Für eine erste statistische Umfrage zur Erhebung der in deutschen Bibliotheken und Archiven vorhandenen Bestände vgl. Rudolf Lenz, *Leichenpredigten. Eine Bestandsaufnahme. Bibliographie und Ergebnisse einer Umfrage*, Marburg 1980.

¹³ Matthias Bollmeyer, *Lateinisches Welfenland. Eine literaturgeschichtliche Kartographie zur lateinischen Gelegenheitsdichtung im Herzogtum Braunschweig-Lüneburg im 16. und 17. Jahrhundert*. Hildesheim / Zürich / New York 2014, S. 56–84 weist allein für das Herzogtum Braunschweig-Lüneburg bis zum Jahr 1700 ohne Berücksichtigung der Epicedien in Leichenpredigtgedrucken etwa 450 verschiedene Drucke von lateinischen

Als Gegenstand der gesamten Erschließung und Auswertung von Gelegenheitsschriften zu Todesfällen und Bestattungen bis etwa zur Mitte des 18. Jahrhunderts ergibt sich somit eine Zahl von 250.000 bis 300.000 verschiedenen Leichenpredigten, denen 1.250.000 bis 4.500.000 einzelne Epicedien beigegeben sind, sowie unabhängig von einer Leichenpredigt gedruckte Epicedien in bisher nicht geschätzter Zahl.¹⁴

Inhaltlich wandeln sich die Leichenpredigten dabei im Laufe der Jahrzehnte kontinuierlich vom echten homiletischen Kontext des Trauerns und des Tröstens zu einem umfanglichen, mit Zitaten aus Florilegien angereicherten, schwerfälligen und schwülstigen „Objekt der Selbstdarstellung des Gefeierten und seiner Schicht“¹⁵, was nicht zuletzt auch den Niedergang dieser Literaturgattung beschleunigte. Nicht nur die zunehmende *ratio* und die Epoche der Aufklärung beförderten diese Entwicklung, sondern auch der zunehmende Wunsch, den Verstorbenen in aller Stille und ohne Prunk zu bestatten. Dazu kam außerdem, dass der für die Drucklegung nötige finanzielle Aufwand die Hinterbliebenen zunehmend wirtschaftlich ruinierte. Für die Buchdrucker hingegen avancierten die Trauerschriften zu einer sicheren Einnahmequelle. In späteren Jahren und bis in die Gegenwart verfasste vergleichbare Schriften sind somit nicht als Leichenpredigten im eigentlichen Sinne anzusehen, sondern vielmehr als bloße zu Bestattungen abgefasste Predigten, die oftmals nicht weit über biographische, lobend-ankennende und konsolatorische Elemente hinausgelangen.¹⁶

Den Drucken der Leichenpredigten, die in den meisten Fällen die Bestattung eines Mannes, seltener die einer Frau und noch seltener die Bestattung eines Kindes betreffen, sind oftmals die bereits erwähnten Gedichte und teilweise auch Abbildungen der verstorbenen Person als Holzschnitt oder Kupferstich beigegeben. Häufige Motive sind neben diesen personengebundenen

Gelegenheitsgedichten zu Tod und Bestattung nach, die insgesamt etwa 2.000 bis 4.000 einzelne Gedichte enthalten.

¹⁴ Vgl. Lenz, *De mortuis nil nisi bene*, S. 148.

¹⁵ Lenz, *De mortuis nil nisi bene*, S. 13. Als Spitze der literarischen Entwicklung erwähnt Lenz, *De mortuis nil nisi bene*, S. 142 die vom deutschen Dichter Christian Reuter parodistisch verfasste Schrift *La Maladie & la mort de l'honnete Femme. das ist: Der ehrlichen Frau Schlampampe Krankheit und Tod* aus dem Jahr 1696, in der Merkmale der Leichenpredigten in fiktivem Kontext überzeichnet dargestellt werden (VD 17 3:646604X). Mohr, S. 295-296 nennt die Zerstörung des Gleichgewichts von Kirche und Gesellschaft sowie das Entstehen der Dichtung durch die Aufklärung im 18. Jahrhundert als bedeutsame Faktoren, erwähnt auf S. 315 aber auch den übertriebenen Pomp der Leichenpredigten als immanenten Grund deren Niedergangs. Schulz-Bourmer, S. 372 weist darauf hin, dass bezüglich adeliger Todesfälle bereits ab dem Spätmittelalter im Allgemeinen der Aspekt der Religiosität zurücktritt und stattdessen politische und repräsentative Darstellungen im Vordergrund stehen. Dieser Trend setzt sich in der frühen Neuzeit auch bezüglich der Oberschichten fort.

¹⁶ Zur Frage der realistischen Darstellung der Verstorbenen und ihrer Umwelt vgl. Niekus Moore, *Patterned lives*, S. 15-16. Mohr, S. 316-317 verwendet den Begriff Leichenpredigt auch für alle beliebigen zu Bestattungen gehaltenen Predigten weiter und konstatiert in der Mitte des 18. Jahrhunderts ausschließlich ein Ende des Leichenpredigtgedrucks. Auf S. 329 stellt er jüngere, im Kontext von evangelischen Bestattungen gehaltene Predigten gleichsam als Nachfolger der frühneuzeitlichen und barocken Form der Leichenpredigt dar. Tatsächlich sind aber deutliche Unterschiede in der Zielrichtung der jeweiligen Predigten zu erkennen.

Darstellungen sowie den Druckerzeichen auch biblische Motive wie Kreuzigung, Auferweckung oder Jüngstes Gericht, Vanitas-Motive, Sarg und Katafalk, ein trauernder Putto mit Totenschädel, Totenschädel mit herauswachsenden Ähren, Blumen oder Palmen und kleinere Erweiterungen wie Sanduhr, Spruchbänder, Schlange, Krone, Lorbeerkranz, Seifenblasen sowie besonders die letztgenannten Motive auch in Verbindung mit einem lateinischen Motto: *Hodie mihi, cras tibi. Memento mori. Mors omnia solvit* (Abb. 2). Das Erscheinungsbild der Drucke spiegelt somit die Entwicklungen und Moden wider.¹⁷



Abb. 2. Memento mori – Totenschädel und gekreuzte Oberschenkelknochen als Allegorien des Todes, Stundenglas und das mit Seifenblasen spielende Kind als Symbole der dahineilenden Zeit, der Vergänglichkeit und Nichtigkeit irdischen Lebens; Düselder, *Der Tod in Oldenburg*, S. 292.

Daneben entstanden ebenso zahlreiche Epicedien und Sammlungen von Epicedien als von Leichenpredigten unabhängige Drucke.¹⁸ Verwandte, Freunde, Kollegen oder auch gegen Bezahlung angeworbene Dichter rühmen in ihren Gedichten den Toten und setzen ihm in ihren Worten gleichsam ein literarisches Grabmal und erhöhen dabei ihre eigene dichterische oder allgemein akademische Reputation. Die Leichenpredigten wurden aufgrund ihres zunächst mündlichen Vortrags vor der Gemeinde ausschließlich in deutscher Sprache gedruckt. Bezüglich der Betitelung der Leichenpredigten sind vielfältige Titelfassungen belegt. Die genannten inhaltlichen Aspekte reichen von einer neutralen Predigt hin zur näheren Charakterisierung. Verschiedene Titelfassungen bestehen über einen längeren Zeitraum nebeneinander und erzeugen somit ein diffuses Bild der

¹⁷ Vgl. Ingrid Höpel, Bildliche Darstellungen in Leichenpredigten. Probleme und Praxis einer computergestützten Auswertung und ihre Relevanz für kunsthistorische Forschung, in: Lenz, *Studien zur deutschsprachigen Leichenpredigt*, S. 132-184, hier 147-151 und 156-169.

¹⁸ Zu Epicedien im Allgemeinen vgl. Wulf Segebrecht, Steh, Leser, still! Prolegomena zu einer situationsbezogenen Poetik der Lyrik, entwickelt am Beispiel von poetischen Grabschriften und Grabschriftenvorschlägen in Leichencarmina des 17. und 18. Jahrhunderts, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 52 (1978), S. 430-468 und Hans-Henrik Krummacker, Das barocke Epicedium. Rhetorische Tradition und deutsche Gelegenheitsdichtung im 17. Jahrhundert, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 18 (1974), 89-147. Adalbert Brauer, Buchdrucker und Buchführer in Leichenpredigten, in: Lenz, *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Bd. 2, Marburg 1979, S. 323-332, hier 323 weist darauf hin, dass als erste den Tod betreffende frühneuzeitliche literarische Texte Nachrufgedichte von Freunden des Verstorbenen entstehen, wobei noch keine Predigttexte oder biographischen Daten berücksichtigt werden.

Gattung.¹⁹ Gelegenheitsgedichte wurden im Allgemeinen zu diversen Anlässen und Themen des menschlichen Lebens wie Geburt, Promotion oder Heirat verfasst. Gemeinsam mit der Gruppe der Hochzeitsgedichte repräsentiert die Gruppe der Gedichte, die Tod, Bestattung, Trost der Hinterbliebenen oder das Gedenken an einen Verstorbenen zum Inhalt haben, die deutliche Überzahl aller Gelegenheitsgedichte.

Nachdem die Leichencarmina hingegen zunächst im Regelfall in lateinischer Sprache publiziert worden waren, nahm im 17. Jahrhundert – vor allem motiviert durch das im Jahr 1624 als dichterisches Programm veröffentlichte *Buch von der Deutschen Poeterey* des schlesischen Dichters Martin Opitz – die Produktion von Gelegenheitsgedichten in deutscher Sprache deutlich zu und wurde schließlich der Regelfall.²⁰ Die Trauergedichte stehen in der bis in die Antike zurückreichenden Tradition der Grab- und Sarginschriften (Scipionenelogen), der Epicedien (Properz, Ovid) und des Threnos (Pindar). Entsprechend können diese Gedichte beispielsweise auch als *Elogia*, *Epicedia*, *Epitaphia*, *Exsequiae*, *Consolationes*, *Naenia* oder *Threnoi* betitelt sein.²¹ Bisweilen weist der Dichter auch darauf hin, in welcher Eile er sein Gedicht abfassen musste, weil ein unvorhersehbarer Todesfall eingetreten war. Er merkt – oft wohl auch aus dichterischer Bescheidenheit – an, der Verstorbene habe eigentlich ein besseres Gedicht verdient, aber das sei ihm wegen der drängenden Zeit nicht möglich gewesen.²² Dabei darf nicht übersehen werden, dass Gelegenheitsdichtung in großer Menge und neben der eigentlichen beruflichen Arbeit des Dichters mit geübter Routine abgefasst werden musste und ein Gelegenheitsgedicht im Regelfall unabhängig von seinem Umfang an einem Tag fertiggestellt wurde.²³ Während einzelne Trauergedichte oft auch als Beileidsgabe aus größerer Entfernung an die Hinterbliebenen geschickt wurden, ist belegt, dass der Wunsch, die Leichenpredigt in Verbindung mit einem Lebenslauf und poetischen Beigaben zu drucken, gleichermaßen von den Hinterbliebenen selbst wie auch vom beteiligten Prediger ausgehen konnte. Die Hinterbliebenen konnten das fortdauernde Bild des Verstorbenen beeinflussen und Lob in den Vordergrund stellen, Kritik jedoch eliminieren. Der Theologe konnte sich ebenso wie auch die Dichter der Leichencarmina dem Landesherrn für eine bessere

¹⁹ Vgl. Uwe Bredehorn, Leichenpredigten und ihre Titel, in: Lenz, *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Bd. 4, Stuttgart 2004, S. 385-415 und 414.

²⁰ Rädle, S. 240 weist darauf hin, dass die Wahl der Sprache auch am potentiellen Lesepublikum der Epicedien orientiert ist und bisweilen auch lateinische Gedichte mit deutscher Übersetzung nachweisbar sind. Haye, S. 270 erläutert dazu, die deutschsprachige Leichenpredigt habe keinen fortdauernden literarischen Charakter, während jedoch vor allem die Epicedien in lateinischer Sprache als Literatur an gebildete Rezipienten gerichtet worden seien. Zur dichterischen Reform des Martin Opitz vgl. Volker Meid, *Barocklyrik*, Stuttgart / Weimar 2008, S. 2 und 83-86 sowie Dirk Niefanger, *Barock. Lehrbuch Germanistik mit 8 Abbildungen*, Stuttgart / Weimar 2006, S. 90-91.

²¹ Zu den möglichen Titeln vgl. Rädle, S. 239.

²² Vgl. Segebrecht, *Das Gelegenheitsgedicht* S. 206-211. Weitere im Kontext der Epicediendichtung regelmäßig verwendete kondolierende Subskriptionen nennt Rädle, S. 241.

²³ Vgl. Segebrecht, *Das Gelegenheitsgedicht*, S. 188-189.

Position empfehlen und Anerkennung für theologische, rhetorische und literarische Leistungen ernten.²⁴ Diverse Drucke tragen im Titel den Hinweis, die Leichenpredigt sei „auf Begehren zum Druck übergeben“, was sowohl auf die vom zuständigen Prediger forcierte Herausgabe schließen lässt als auch die Nachdrücklichkeit der Hinterbliebenen zeigen kann.

Die Auflage von Leichenpredigten wird im Regelfall bei einer Höhe von etwa 100 bis 300 Exemplaren angesetzt, die im Umfeld des Verstorbenen, der Hinterbliebenen und des Verfassers sowie der Beiträger kursierten und auch an sekundäre Rezipienten in anderen Städten oder Regionen weitergegeben wurden. In einigen Fällen wurden aufgrund größerer Nachfrage aufwändig und teuer textgleiche Nachdrucke erstellt, die zumeist durch Abweichungen im Satz, veränderte Zeilen- und Seitenumbrüche sowie oft auch durch eine andere Druckerei identifizierbar sind. Als Blütezeiten der Leichenpredigten zeigen sich dabei besonders die Jahre vor dem Dreißigjährigen Krieg sowie die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts, in der außerdem der Übergang vom Quart- zum Folioformat erfolgte.²⁵ Für Gelegenheitsdrucke, die ausschließlich Leichencarmina enthalten, werden Auflagenhöhen von etwa 100 bis 150 Exemplaren angenommen, weil die Auflagenhöhe von Gelegenheitsdichtung tendenziell eher niedriger anzusetzen ist als die Auflagenhöhe von Leichenpredigten.²⁶

Von weitaus geringerer Bedeutung sind die bereits namentlich erwähnten akademischen *Programmata*, die ebenso wie die Epicedien zunächst in lateinischer und später in deutscher Sprache meistens als Mitteilungen zu zumeist schulischen oder universitären Anlässen sowie angereichert mit biographischen Elementen als Todesnachrichten bezüglich des Schul- oder Universitätskollegiums erschienen.²⁷ Sie können den Charakter eigenständiger Schriften in Prosa haben oder auch ausschließlich im Sinne des modernen Programms einen Ablauf von dargebotenen Texten, Gedichten und Liedern aufzeigen.

²⁴ Vgl. Lenz, *De mortuis nil nisi bene*, S. 17 und S. 25.

²⁵ Vgl. Lenz, *De mortuis nil nisi bene*, S. 17. Im Einzelfall sind für Leichenpredigten sogar Auflagenhöhen bis zu 1.000 Exemplaren belegt. Dazu vgl. Gerd-Rüdiger Koretzki, *Kasualdrucke. Ihre Verbreitungsformen und ihre Leser*, in: Dorette Frost und Gerhard Knoll (Hrsg.), *Gelegenheitsdichtung. Referate der Arbeitsgruppe 6 auf dem Kongress des Internationalen Arbeitskreises für Deutsche Barockliteratur Wolfenbüttel*, 28.8.–31.8.1976, Bremen 1977, S. 37–68. Bemerkenswert sind auch die Ausführungen bei Gerd-Rüdiger Koretzki, *Leichenpredigten und ihre Druckherstellung. Ein Beitrag zur Untersuchung der materiellen Voraussetzungen einer gesellschaftlichen Modeerscheinung*, in: Lenz, *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Bd. 2, Marburg 1979, S. 333–359, hier 338–344 bezüglich des Zusammenhangs von Auflagenhöhe im Akzidenzdruck und finanziellem Aufwand. Demnach wurden derartige Druckerzeugnisse und somit auch Gelegenheitschriften in drei Preisklassen gemäß der Auflagenhöhe abgerechnet. Für Niedrigauflagen bis 200t Exemplare musste demnach der höchste Honorarsatz gezahlt werden.

²⁶ Vgl. Segebrecht, *Das Gelegenheitsgedicht*, S. 190–191.

²⁷ Eine Übersicht zur Erschließung akademischer *Programmata* gibt Rainer Albert Müller, *Gymnasial- und Hochschulwesen der Frühen Neuzeit in personalgeschichtlicher Sicht. Forschungsstand. Methodische Probleme. Quellen*, in: Lenz, *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Bd. 3, Marburg 1984, S. 125–138.

Auch wenn unabhängig vom Anlass zahlreiche Gelegenheitsschriften einen huldigenden Charakter an einen Landesherrn zeigen, ist der größere Teil dieser Schriften Angehörigen des Bürgertums gewidmet. Als Verfasser wie auch Widmungsempfänger sind deshalb im Allgemeinen Pastoren, Lehrer, Juristen, Bürgermeister, Universitätsprofessoren und sonstige Amtsträger belegt. Es liegt in der literarischen Natur der Gelegenheitsschriften, dass sie wichtige biographische Daten enthalten und von historischen Begebenheiten berichten, die durch intensive Auswertung das Bild einer historischen Persönlichkeit zu rekonstruieren helfen, die nicht in die Geschichtsbücher eingegangen ist. Deshalb stellen auch Leichenpredigten, Leichencarmina und Trauerprogramme wichtige Quellen für die historische Familien- und Biographieforschung dar.²⁸

Es gilt noch immer die über 20 Jahre alte Feststellung, dass „Niederdeutschland [...] unterrepräsentiert“²⁹ in Bezug auf derartiges Schrifttum und sein Vorkommen erscheint. Im Nordwesten konnten sich neben Bremen nur in den Städten Aurich, Emden und Oldenburg früh eigene Druckereien etablieren, wengleich sich auch in weiteren Städten und Ortschaften vor allem durch Pastoren, Lehrer, Kantoren, Juristen und sonstige Akademiker ein kulturelles Leben entfalten konnte und ebenso Gelegenheitsschriften abgefasst wurden. Somit sind auch aus dem gebildeten Milieu Nordwestdeutschlands diverse Gelegenheitsschriften erhalten, die den Tod oder die Bestattung eines Angehörigen des Adels oder des Bürgertums zum Inhalt haben. Sie sind aus größeren überregionalen oder kleineren regionalen Bibliotheksbeständen bereits ebenso bekannt wie sie immer noch bei intensiver Recherche wiederentdeckt werden.

Zur Ermittlung und weiteren Untersuchung der für das frühneuzeitliche Gelegenheitsschrifttum im Nordwesten relevanten Einzeldrucke muss für eine erste Annäherung auf bestehende bibliographische Hilfsmittel zurückgegriffen werden. Dabei soll zunächst auch eine deutliche Abgrenzung von Erschließung der relevanten Drucke und deren inhaltlicher Auswertung erfolgen.³⁰ Für den vorliegenden Überblick dienen besonders die Datenbanken *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts (VD 16)* und *Das Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts (VD 17)*.³¹ Damit ist eine ausreichende Datenbasis bis zum Jahr 1700 gegeben. Als einfache, aber in der Sache ausreichende Suchkriterien werden dabei die Ortsnamen Aurich, Emden, Jever und Oldenburg jeweils kombiniert mit den

²⁸ Vgl. Uwe Bredehorn, Leichenpredigten als lexikographische Quelle, in: Lenz, *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Bd. 2, Marburg 1979, S. 291-312. Diverse die Bildung betreffende Einzelaspekte der Biographieforschung wie schulische Bildung, Immatrikulation und Studium, Immatrikulationsalter sowie *peregrinatio academica* betrachtet Ralf Berg, Die Leichenpredigt als Quelle der Bildungsgeschichte, in: Lenz, *Studien zur deutschsprachigen Leichenpredigt der frühen Neuzeit*, Marburg 1981, S. 86-131. Allgemeine und überregionale Aspekte referiert auch Düselder, S. 167-176.

²⁹ Lenz, *De mortuis nil nisi bene*, S. 17.

³⁰ Vgl. Lenz, *De mortuis nil nisi bene*, S. 33.

³¹ Online-Ressourcen: <http://www.vd16.de> und <http://www.vd17.de>.

Gattungsbegriffen *Gelegenheitsschrift: Tod* und *Leichenpredigt* verwendet, wie sie in der gültigen *Alphabetische[n] Übersicht über die zugelassenen Gattungsbegriffe und Fachgruppenbezeichnungen im VD 17* sowie in der Verbunddatenbank *Gemeinsamer Bibliotheksverbund (GBV)* zur Katalogisierung verwendet werden.³² Ausgelassen werden dabei Schriften, in denen die dynastische Zugehörigkeit zur oldenburgischen Grafenfamilie ausschließlich als Herkunftsmerkmal ohne tatsächlichen Bezug zur Grafschaft Oldenburg genannt ist. Dies ist regelmäßig bei Angehörigen des Königshauses von Dänemark oder der herzoglichen Familie von Schleswig-Holstein-Gottorp der Fall, die alle als einen ihrer Titel den eines Grafen von Oldenburg führten.

Als weiteres wichtiges Hilfsmittel für den Bestand der Landesbibliothek Oldenburg liegt außerdem die gut zehn Jahre alte Untersuchung *Der Tod in Oldenburg* vor, in der für das 16. bis 18. Jahrhundert relevante Drucke von Predigten und Gedichten verzeichnet und teilweise auch analysiert sind. Viele dieser Drucke sind noch nicht in den genannten Datenbanken erfasst und bleiben somit aus dieser Untersuchung ausgeschlossen, wenngleich die Erkenntnisse später vergleichend herangezogen werden.³³

Die mit der beschriebenen Vorgehensweise nachweisbare Tradition der homiletischen und literarischen Verarbeitung des Todes und der Bestattung ist im Nordwesten erst ab dem Ende des 16. Jahrhunderts nachweisbar. Sie beginnt im ostfriesischen Raum mit der Leichenpredigt über Psalm 90 des calvinistischen Predigers Menso Alting anlässlich der Bestattung der Gräfin Anna von Ostfriesland am 16. November 1575 in der Großen Kirche in Emden. Diese Leichenpredigt wurde allerdings nicht gedruckt und hat sich auch handschriftlich nicht bis in die Gegenwart erhalten. Sie ist vielmehr nur aus einer kirchenhistorischen Auswertung des 18. Jahrhunderts in ihren wesentlichen Zügen bekannt, wobei sie aber als regionaler homiletischer Auftakt von besonderer Bedeutsamkeit ist.³⁴

Die früheste gedruckte und auch in modernen Bibliotheksbeständen nachweisbare Leichenpredigt verfasste der bedeutende Emdener Theologe Menso

³² Vgl. die Online-Ressource: <http://www.vd17.de/gattungsbegriffe.html> (Stand: 2.2.2011). Der volkswissenschaftlich orientierte Band von Dirk Faß, *Mehr als nur der Tod. Über Tod und Begräbnis im Raum Weser-Ems, Oldenburg 2005* bietet über die literarischen Aspekte hinaus die anschauliche Darstellung diverser nordwestdeutscher Bräuche seit dem 16. Jahrhundert, die in einem engen Zusammenhang mit Sterben und Bestattung stehen. Da die beschriebenen Bräuche weitgehend bäuerliche Verhaltensweisen im Raum Weser-Ems betreffen, werden Leichenpredigten und sonstige Gelegenheitsschriften aus der Region nicht berücksichtigt.

³³ Vgl. Düselder, die auf S. 176-225 detailliert den Oldenburger Bestand beschreibt und in die Kulturlandschaft einordnet. Auf S. 225-321 werden aus intensiver Lektüre zahlreiche Einzelaspekte der Leichenpredigten präsentiert und ausgewertet. Auf S. 336-349 folgen zwei bibliographische Übersichten zur Bestandserschließung nach Personen, Jahren und Orten. Verzeichnet sind dabei auch diverse Drucke aus dem 18. Jahrhundert.

³⁴ Vgl. Klaas-Dieter Voß, *Menso Alting. Eine Kurzbiographie*, in: Ders und Wolfgang Jahn (Hrsg.), *Menso Alting und seine Zeit. Glaubensstreit. Freiheit. Bürgerstolz*, Oldenburg 2012, S. 13-79, hier 29-30. Weitere Informationen teilte Herr Klaas-Dieter Voß von der Johannes a Lasco Bibliothek in Emden am 23.4.2014 in einer E-Mail mit.

Alting zur Bestattung des Grafen Johann II. von Ostfriesland, der am 29. September 1591 auf Burg Stickhausen verstorben war. Sie wird gemäß der Betitelung am 9. Oktober 1591 *in der Kirchen zu Embden [...] gehalten* und erscheint in Bremen bei Bernhard Peters im Druck, obwohl auch in Emden zu diesem Zeitpunkt bereits Buchdrucker tätig waren (VD 16 A 2060). Es scheint bemerkenswert, dass bis zur Wende zum 17. Jahrhundert keine weiteren Leichenpredigten oder Epicedien ermittelbar sind, zumal die Produktion anderer Gelegenheitschriften wie beispielsweise von Epithalamien mehrfach in Emden belegt ist.³⁵

Auch für die benachbarten Residenzstädte Jever und Oldenburg lassen sich in dieser Zeit noch keine relevanten Drucke nachweisen. Dies liegt besonders darin begründet, dass erst im Jahr 1598 durch den von Emden kommenden Warner Berendts die erste Druckerei in Oldenburg eröffnet wird und die Tätigkeit seiner Offizin im Auftrag des Grafen Johann VII. von Oldenburg zudem mit dem Druck der *Oldenburgischen Chronik* des Hermann Hamelmann beginnt.³⁶ Erst später konnten die ersten Gelegenheitschriften in Oldenburg entstehen.

Sämtliche durch die bibliographische Recherche ermittelten, in der Summe 120 relevanten Drucke für die anschließenden Jahrzehnte bis 1700 sind im Anhang der vorliegenden Untersuchung zusammengestellt, sodass sich die Ausführungen im Folgenden nur auf bemerkenswerte Einzelfälle und Einzelbeobachtungen beziehen.

Auch noch im ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts setzt sich die Beobachtung fort, dass nur vereinzelt Leichenpredigten entstehen und zudem wiederum ausschließlich im Kontext der ostfriesischen Landesherrschaft. So wird die *Christliche Leichpredigt [...] auff dem Gräfflichen Hause Aurich* anlässlich der Aufbahrung des am 1. März 1599 verstorbenen Grafen Edzard II. von Ostfriesland im Jahr 1601 bei Zacharias Lehmann in Wittenberg gedruckt (VD 17 39:112898K). Da sie eine Vorrede des Wittenberger Theologieprofessors Ägidius Hunnius enthält, ist anzunehmen, dass dieser den Druck an seinem Wirkungsort in Auftrag gegeben hat. An diesem Beispiel können exemplarisch das Zusammenwirken mehrerer Institutionen an verschiedenen Orten und die damit zwischen Ereignis und Drucklegung vergangene Zeit nachvollzogen werden.

Im zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts lässt sich schließlich erstmals auch eine Trauerschrift im Kontext der Grafschaft Oldenburg nachweisen, als an einem namentlich nicht genannten Ort im Jahr 1613 die lateinischen Epicedien des Göttinger Rektors Georg Andreas Fabricius auf den Tod der Gräfin Elisabeth von Oldenburg (geborene Gräfin von Schwarzburg-Sondershausen), die Mutter des Grafen Anton Günther von Oldenburg, entstehen, die am 26. Dezember 1612

³⁵ Zu nennen sind in diesem Zusammenhang beispielsweise die Gelegenheitsgedichte der Drucke VD 16 C 1057 (Heirat), J 845 (Weihnachten), P 4261 (Heirat), V 535 (Encomion), V 2264 (Encomion), W 2912 (Heirat), ZV 17595 (Heirat).

³⁶ Vgl. Christoph Reske, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden 2007, S. 756.

verstorben war (VD 17 23:254003T). Obwohl diese Gelegenheitsschrift des Fabricius vermutlich in Göttingen gedruckt wird, gehört sie in den Kontext des Landes Oldenburg, da Fabricius zuvor als Rektor an der Oldenburger Lateinschule gewirkt hat.

In den darauffolgenden Jahrzehnten steigt die Produktion an Leichenpredigten, Epicedien und sonstigen Trauerschriften im Nordwesten an, bleibt allerdings in ihrer Gesamtheit noch auf einige wenige Ereignisse beschränkt und deutet außerdem immer noch in andere deutsche Territorien hinein.³⁷ Nachdem zunächst die Stadt Emden das bedeutendste Zentrum des Buchdrucks ist, verschiebt sich ab der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts der Schwerpunkt der Produktion von Trauerschriften im Nordwesten zunehmend nach Oldenburg. Da sowohl die Grafschaft Ostfriesland als auch die Grafschaft Oldenburg gleichermaßen weitgehend im Dreißigjährigen Krieg verschont bleiben, ist möglicherweise der außenpolitische und dynastische Aufstieg Oldenburgs für die offensichtliche kulturelle Vernetzung verantwortlich.

Dieser Trend setzt sich auch nach der Mitte des 17. Jahrhunderts deutlich fort, wobei in zunehmendem Maße neben der oldenburgischen Grafenfamilie auch Todesfälle in bürgerlichen Familien und außerhalb der Stadt Oldenburg selbst berücksichtigt werden.³⁸ Eine landesgeschichtlich bedeutsame Zäsur ist dabei durch den Tod des Grafen Anton Günther von Oldenburg am 19. Juni 1667 gegeben, mit dem die Grafschaft Oldenburg in Personalunion an das dynastisch verwandte Königreich Dänemark fällt. Auch wenn es durchaus zu erwarten wäre, dass dieser Todesfall eine größere Zahl an Gelegenheitsschriften mit sich bringen müsste, so sind nach derzeitigem Kenntnisstand tatsächlich keine Leichenpredigten oder monumentale Sammlungen von Epicedien nachweisbar. In der Oldenburger Offizin des Hans Erich Zimmer entstehen stattdessen nur zwei Versionen einer biographischen Schrift, deren Verfasser unbekannt ist (VD 17 23:267525Q und 23:320512U). Sie werden gemäß der Betitelung am 2. Oktober 1667 während der Bestattungsfeierlichkeiten verlesen. Der Hinweis *nach gehaltener Leichpredigt* legt es nahe, tatsächlich zumindest eine Leichenpredigt zu postulieren.

³⁷ Dazu gehören besonders die diversen in lateinischer oder deutscher Sprache verfassten Leichenpredigten, Trauerreden und Epicedien, die im Jahr 1623 auf den Tod des Grafen Anton Heinrich von Oldenburg während dessen Studiums an der Universität Tübingen entstehen (VD 17 1:035416N, 12:126813Q, 12:126849E, 12:127876F, 23:331001L, 23:627861X, 23:627874B und 125:047375A). Sie dienen allesamt der akademischen Reputation der beteiligten Personen und stehen eindeutig im Kontext der Universität Tübingen, weshalb sie in dieser Untersuchung nicht weiter berücksichtigt werden. Ähnlich verhält es sich mit der im Jahr 1624 in Rostock gedruckten Leichenpredigt auf Joachim von Oldenburg, der als evangelischer Klosterhauptmann in Dobbertin in Mecklenburg wirkt und auch dort bestattet wird (VD 17 23:261560B). Seine Familie stammt zwar aus dem Nordwesten, ist jedoch nicht mit dem gleichnamigen oldenburgischen Herrscherhaus verwandt.

³⁸ Außerhalb der Grafschaft Ostfriesland entstehen im Jahr 1658 beispielsweise die Leichenpredigt und mehrere Drucke mit Epicedien auf Landgräfin Christina Sophia von Hessen, geb. Gräfin von Ostfriesland, die am 30.3.1658 in Frankfurt am Main verstorben war und am 9.8.1658 in Halle an der Saale bestattet wird (VD 17 1:023878B, 1:023888H, 1:023892U, 1:023900A und 23:299199N).

Mit dem Tod des letzten Oldenburger Grafen und dem Ende der eigenständigen Residenz in Oldenburg verändern sich die Strukturen der Leichenpredigten und Epicedien. An die Stelle der adligen Widmungsempfänger treten im Oldenburger Land anschließend nur noch bürgerliche Adressaten.³⁹ Exemplarisch sei dazu im Folgenden die Leichenpredigt des Pastors Johann Glüsing in Stedingen auf Conrad Bode erwähnt, der als Pastor von Bardewisch bei Lemwerder am 22. Juni 1669 in der Nähe von Deichshausen *mit dem wagen umbgeworffen / und am empfangenen Arm-Bruch endlich / den 21. October [...] gestorben* war (VD 17 23:631458Z). Allein schon der Titel dieser Predigt, die bei Hermann Brauer d.Ä. in Bremen erscheint, spiegelt die volle Tragik des erlittenen Unfalls wider, dem nach monatelangem Leid der Tod des Unfallopfers folgt.

Da anschließend die Produktion von Gelegenheitsschrifttum zu Sterbefällen und Bestattungen deutlich zurückgeht, sind für die letzten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts nur noch vereinzelt gedruckte Leichenpredigten, Epicedien und sonstige Trauerschriften ermittelbar, die dann im Regelfall Regierungs- und Kirchenvertreter mit gedruckten Texten würdigen.⁴⁰ Einen Sonderweg nimmt die Entwicklung in der Herrschaft Jever, die als Kunkellehen nach dem Tod des Grafen Anton Günther von Oldenburg an dessen Schwester, die Fürstin Magdalene von Anhalt-Zerbst, fällt. In Jever entstehen im Folgenden somit auch an die neue mitteldeutsche Landesherrschaft gerichtete Trauerschriften, die bevorzugt in Druckereien in der Stadt Zerbst erstellt werden.

Zu nennen sind in diesem Zusammenhang beispielsweise die Schriften, die zum Tod des jungen Fürsten Karl Friedrich von Anhalt-Zerbst am 1. September 1693 erscheinen. Noch im Todesjahr werden an einem nicht genannten Ort die *Epicedia Jeverensia* auf den mitteldeutschen Adeligen gedruckt, an denen jeversche Verwaltungsangehörige und Lehrer der jeverschen Lateinschule als Dichter mitwirken (VD 17 12:123522K). Es ist inzwischen erwiesen, dass die Drucklegung

³⁹ Für Angehörige des oldenburgischen Hochadels entstehen weitere Schriften nur noch außerhalb des Nordwestens im Kontext ihres eigenen neuen Wirkungsbereichs, so beispielsweise anlässlich des Todes der Gräfin Emilie von Schwarzburg-Rudolstadt am 4.12.1670, eine Tochter des Grafen Anton II. von Oldenburg-Delmenhorst (VD 17 3:669730M, 39:123298K, 39:123300V, 39:123302L, 39:123304A, 39:123306R, 39:123308F, 39:123310B, 39:123312S, 39:123314G, 39:123316X, 39:123318N, 39:123320H, 39:123322Y, 39:123324P, 547:688476U, 547:688481N, 547:688491U, 547:688526S, 547:688528G, 547:688534H, 547:688710A und 547:689018C). Derartige Drucke haben für die Entwicklungen im Nordwesten keine Relevanz.

⁴⁰ Nicht berücksichtigt werden darf ebenfalls die von Georg Wolfgang Hamm in Helmstedt im Jahr 1693 gedruckte Leichenpredigt über Gen. 32,26 zur Bestattung des Magdeburger Regierungsrats Gustav Adolph von der Schulenburg am 3.4.1692 in Emden (VD 17 1:027802C). Dem Titel dieser Predigt ist als Verfasser der Pastor Christoph Bussenius zu entnehmen sowie die Hinweise, dass der Verstorbene zuvor am 27.10.1691 *zu Halle sanfft und seelig [...] verschieden war und zu Embden in Gegenwart Hoher Anverwanten und nächsten Freunde in dem Schulenb. Erb-Begräbniß in der Kirchen [...] beygesetzt* wird. Diese Anmerkungen beziehen sich nicht auf die Stadt Emden in Ostfriesland, sondern auf das Rittergut Emden in der Magdeburger Börde.

dieser Gedichte in Zerbst erfolgt.⁴¹ Erst im Jahr 1695 erscheint ebenfalls in Zerbst in einer namentlich nicht genannten Offizin die Leichenpredigt über Joh. 17,24, die der jeversche Superintendent Peter Caspar Hupenius in der Stadtkirche in Jever am 19. September 1693 gehalten hatte, an dem Tag, an dem der verstorbene Fürst in Zerbst bestattet wurde (VD 17 12:123517R). Die zeitliche Differenz der Erscheinung der Epicedien einerseits und der Leichenpredigt andererseits könnte ein Indiz dafür sein, dass die Gedichte als Trauergaben sofort erschienen sind und die Predigt nach dem mündlichen Vortrag im Gottesdienst zunächst für den Druck weiter vorbereitet werden musste.

Als letzte für den Nordwesten nachweisbare Gelegenheitsschrift im 17. Jahrhundert schreibt der aus Oldenburg stammende Theologe Edo Johann Bloete *den siegreichen Streiter Jesu Christi* anlässlich der Bestattung des schauenburgischen Theologen Christian Anton Adolf Prange *zu Bezeugung treu-gepflogener Freundschaft* (VD 17 1:033468B). Bloete wirkt später als Pastor in Leer und Norden und scheint sich im jungen Alter an die hinterbliebenen Eltern seines Freundes zu wenden. Dafür spricht auch, dass seine Schrift in seiner Heimatstadt Oldenburg in der Druckerei des Nikolaus Götjen erscheint.

Die statistische Auswertung nach verschiedenen Kriterien kann eine weitere Annäherung an die detaillierte Analyse der im Anhang aufgelisteten und erschlossenen Gelegenheitsdrucke aufzeigen. Für die Auswertung der erhobenen Daten nach Jahrzehnten des 16. und 17. Jahrhunderts, nach der Art der betreffenden Gelegenheitsschrift sowie nach ostfriesischem oder oldenburgischem Kontext der ermittelten relevanten Drucke ergibt sich die folgende Übersicht:

Zeit- raum	Drucke	davon Leichen- predigten	davon Leichen- carmina	davon sonstige Trauer- schriften	davon Ostfries- land betreffend	davon Olden- burg betreffend
1591- 1600	1	1	0	0	1	0
1601- 1610	1	1	0	0	1	0
1611- 1620	4	3	1	0	1	3
1621- 1630	8	5	0	3	6	2
1631- 1640	20	18	2	0	3	17

⁴¹ Vgl. Bollmeyer, Leichenpredigt ohne Leiche, S. 136-145. Ebenda ist auf S. 142 auch die Zuordnung dieses Drucks zur Druckerei des Johann Ernst Betzel in Zerbst nachgewiesen.

1641-1650	19	10	9	0	2	17
1651-1660	22	16	5	1	3	19
1661-1670	17	7	5	5	3	14
1671-1680	13	8	4	1	4	9
1681-1690	11	6	5	0	0	11
1691-1700	4	1	3	0	0	4
Summe	120	76	34	10	24	96

Zu berücksichtigen ist, dass sich die Gliederung nach Jahrzehnten ausschließlich auf die Jahre der Drucklegung beziehen und dass das tatsächliche Sterbejahr im Einzelfall auch davor liegen kann. Dies ist regelmäßig der Fall, wenn zwischen Tod und Drucklegung ein Jahreswechsel liegt. Einzelne Leichenpredigten erscheinen auch erst mehrere Jahre später zur Erinnerung an die verstorbene Person und stehen zeitlich nicht mehr im unmittelbaren Kontext des Todes. Auffällig ist, dass im untersuchten Gebiet die deutliche Häufung von Gelegenheitsschriften in der Mitte des 17. Jahrhunderts zu erkennen ist. Dies gilt gleichermaßen für das Verhältnis ostfriesischer Drucke zu oldenburgischen Drucken und für das Verhältnis von Leichenpredigten zu Leichencarmina. Im Gegensatz dazu können wie erwähnt für den gesamten deutschen Sprachraum gemeinhin ein erstes Maximum unmittelbar vor dem Dreißigjährigen Krieg und ein weiteres Maximum für die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts konstatiert werden. Offensichtlich ist außerdem der Trend zur Abfassung von derartigen Schriften in der Grafschaft Oldenburg deutlich höher als in der Grafschaft Ostfriesland. Dass im untersuchten Gebiet in den späteren Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts eine deutliche Abnahme der relevanten Schriften zu beobachten ist, scheint wie erwähnt darin begründet zu liegen, dass sowohl die Stadt Oldenburg als auch die Stadt Delmenhorst mit dem Tod des Grafen Anton Günther von Oldenburg keine eigenen Residenzen mehr sind und die fernen neuen Landesherren im Königreich Dänemark wenig zum kulturellen Leben des Oldenburger Landes beitragen.⁴² In der Stadt Jever hingegen, die mit dem Tod des Grafen Anton Günther von Oldenburg als eigene Herrschaft wie bereits erwähnt an das mitteldeutsche

⁴² Düselder, S. 205 verzeichnet ebenfalls für die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts einen deutlichen Rückgang der relevanten Drucke, die an die Landesherrschaft gerichtet sind, sowie insgesamt auch keine überdurchschnittliche Zunahme der einzelnen Drucke.

Fürstentum Anhalt-Zerbst fällt, führt der kulturelle und auch personelle Austausch mit Mitteldeutschland offensichtlich zum neuerlichen Aufblühen des städtischen Lebens. Zum Verhältnis von Leichenpredigt und Leichencarmina ist außerdem festzuhalten, dass viele Gedichte als Beigaben in den Drucken der Leichenpredigten erscheinen und nur eine kleinere Zahl an eigenständigen Gelegenheitsdrucken mit Gedichten ermittelbar sind.

Für die Auswertung nach lokalen Kontexten der ermittelten relevanten Drucke ergibt sich die folgende Übersicht:

	Drucke	davon	Drucke
Ostfriesland	23		
		Aurich	12
		Emden	5
		Norden	2
		Dornum	1
		Esens	1
		Jennelt	1
		Leer	1
Oldenburg	91		
		Oldenburg	36
		Jever	22
		Delmenhorst	13
		Golzwarden	3
		Lemwerder	3
		Sande	3
		Knipphausen	2
		Neuenburg	2
		Ganderkesee	1
		Garms	1
		Pakens	1
		Tettens	1
		Varel	1
		Westerstede	1
		Wildeshausen	1

außerhalb	6		
Summe	120		

Die Zusammenstellung folgt dabei zunächst der Gliederung nach Drucken mit deutlichem Kontext zur Grafschaft Ostfriesland, zur Grafschaft Oldenburg sowie zu außerhalb liegenden Orten und Territorien. Ostfriesland und Oldenburg sind außerdem jeweils noch nach Städten und Ortschaften untergliedert, in deren Kontext die Drucke entstehen. Die Sortierung folgt dabei den ermittelten Anzahlen sowie bei gleicher Anzahl der alphabetischen Reihenfolge der Ortsnamen. Der Kontext ergibt sich im Regelfall aus dem Herkunfts- oder Wirkungsort der verstorbenen Person oder des Verfassers, kann im Einzelfall aber auch weniger deutlich, eindeutig oder offensichtlich sein. Auffällig ist, dass in beiden Territorien im Kontext der Residenzstädte die überwiegende Anzahl der Drucke entsteht, wobei zudem die hohe Bedeutung der Städte Jever und Delmenhorst auffällt.⁴³

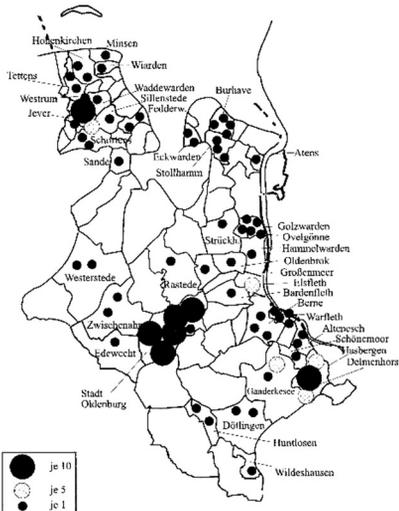


Abb. 3. Räumliche Verteilung der überlieferten Druckschriften im Land Oldenburg bis zum 18. Jahrhundert; Düselder, Der Tod in Oldenburg, S. 215.

Obwohl in diesen beiden Städten im untersuchten Zeitraum keine eigenen Druckereien bestehen, besitzen sie als Nebenresidenzen einen hohen Stellenwert, der sich auch in der Abfassung von Leichenpredigten und Trauergedichten deutlich zeigt. Auffällig ist auch, dass die Bedeutung der Stadt Emden nach der Emdener Revolution von 1595 als Druckort derartiger Schriften abnimmt und die neue ostfriesische Residenzstadt Aurich diesen Rang einnimmt. Gewisse

⁴³ Dieselbe Beobachtung stellt Düselder, S. 215 aus der Untersuchung des Bestands der Landesbibliothek Oldenburg in einer Landkarte des Oldenburger Landes dar.

Schwankungen in den Anzahlen können sich besonders für die Städte Oldenburg und Delmenhorst ergeben, da Texte bezüglich der oldenburgischen Landesherrschaft bisweilen gleichermaßen Oldenburg und Delmenhorst als Residenz- und Begräbnisstädte betreffen. Außerdem ist festzuhalten, dass die Bezüge aus dem regionalen Kontext in andere Regionen für das Oldenburger Land zahlreicher sind als für Ostfriesland. Als Gründe dafür lassen sich besonders der Universitätsbesuch im Allgemeinen und auch die dynastischen Verbindungen der Grafen von Oldenburg nennen. Es ist erkennbar, dass die Stadt Jever ab dem Jahr 1667 regen Anteil am politischen und kulturellen Leben der Landesherrschaft in Zerbst nimmt und in den folgenden Jahren *de iure* nicht mehr zur Grafschaft Oldenburg gehört. Sie bleibt aber gleichwohl im Oldenburger Land verhaftet, sodass in ihrem Kontext entstandene Schriften in der Auswertung auch weiterhin als zu Oldenburg gehörig gezählt sind.

Für die Auswertung nach der gesellschaftlichen Herkunft der verstorbenen Personen sowie nach Frauen- und Kinderanteil ergibt sich die folgende Übersicht:

	gesamt	davon Frauen	davon Kinder
Adelige	42	20	1
Bürger u.ä.	77	19	0
sonstige	1		
Summe	120	39	1

Die Untergliederung bezieht sich dabei auf regierenden Adel aus den Häusern Ostfriesland und Oldenburg sowie auf Bürger und niederen, nicht-regierenden Adel ohne eigenes Territorium. Zur letztgenannten Gruppe gehören besonders Beamte, Pastoren, Lehrer, Juristen, sonstige Akademiker und ihre Familien, die ab dem 16. Jahrhundert in zunehmendem Maße die neue Elite des gebildeten Bürgertums und der staatlichen Verwaltung darstellen.⁴⁴ Der Anteil der Frauen liegt bei den verstorbenen Personen bei etwa 30 Prozent, der der Kinder bei unter einem Prozent. Auffällig sind dabei aber die Unterschiede zwischen sowohl Frauen als auch Kindern des Adels und des Bürgertums. Fast 50 Prozent der adeligen Verstorbenen sind Frauen, jedoch nur etwa 25 Prozent der nicht-adeligen Verstorbenen. Etwa 2,5 Prozent der adeligen Verstorbenen sind Kinder, jedoch 0 Prozent der nicht-adeligen Verstorbenen. Ausgeschlossen sind bei dieser Übersicht junge, unverheiratete Personen, die im höheren Jugendalter sterben. Dazu gehört beispielsweise die in Oldenburg verstorbene Prinzessin Elisabeth von Anhalt-Zerbst, die im Titel als *Freulin* genannt ist (VD 17 39:136780L). Nicht-adelige jüngere weibliche Verstorbene werden als *Jungfer* bezeichnet (VD 17 23:325170T),

⁴⁴ Vgl. Düselder, S. 206-207.

während jüngere männliche Verstorbene über ihren Studentenstatus definiert werden (VD 17 1:682903B und 125:046303L). Die Einbeziehung dieser Personengruppen in die Rubrik der verstorbenen Kinder würde den gemeinsamen Anteil der Kinder, Jugendlichen und jungen Erwachsenen auf gemeinsam etwa 5 Prozent erhöhen. Die eine Leichenpredigt für den wenige Tage nach der Geburt namenlos verstorbenen Sohn des Grafen Ulrich II. und der Gräfin Juliane von Ostfriesland ist insofern bemerkenswert, weil in ihr gemäß der Betitelung besonders der Tod des ungetauften Kindes thematisiert wird (VD 17 1:021495M). Der zugrundeliegende Text aus Weish. 3,1-9 stellt hingegen nicht besonders den frühen und unerwarteten Verlust eines Kindes in den Mittelpunkt, wie es beispielsweise aus anderen Predigten über 2. Sam. 12,15.18-23 sowie Hi. 1,21 und Mt. 19,14 bekannt ist.⁴⁵ Des Weiteren ist eine Schrift nachweisbar, die keinen Personenbezug aufweist und deshalb die eigene Kategorie der sonstigen Drucke bildet.

Für die Auswertung nach Druckorten ergibt sich die folgende Übersicht:

Stadt	Drucke	
Oldenburg	50	
Emden	15	
Aurich	6	
unbekannt	2	
außerhalb	47	davon: Bremen (21), Zerbst (7), Leipzig (3), Wittenberg (3), Halberstadt (2), Quedlinburg (2), Rinteln (2), Goslar (1), Göttingen (1), Hamburg (1), Hannover (1), Lemgo (1), Lüneburg (1), Wolfenbüttel (1)
Summe	120	

Etwa 60 Prozent der ermittelbaren relevanten Drucke bis zum Jahr 1700 entstehen in den Druckereien der Territorien Ostfriesland und Oldenburg. Unter den außerhalb liegenden Druckorten nimmt Bremen eine deutliche Vorrangstellung ein, die auf der örtlichen Nähe zur Grafschaft Oldenburg beruht. Die Stadt Zerbst als Herkunftsort relevanter Druckerzeugnisse ist durch die Landesherrschaft der Fürsten von Anhalt-Zerbst über die Stadt Jever und das Jeverland ab dem Jahr 1667 begründet. Die weiteren mehrfach vertretenen Druckorte Leipzig, Wittenberg und Rinteln repräsentieren für den lutherischen

⁴⁵ Zu Leichenpredigten für ungetauft verstorbene Kinder vgl. Marion Kobelt-Groch, Selig auch ohne Taufe? Gedruckte lutherische Leichenpredigten für ungetauft verstorbene Kinder des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Dies. und Cornelia Niekus Moore (Hrsg.), *Tod und Jenseits in der Schriftkultur der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2008, S. 63-78, hier besonders 70.

norddeutschen Raum wichtige Universitätsstädte und erscheinen im Kontext des Universitätsbesuchs ostfriesischer oder oldenburgischer Studenten. An diesen Beispielen kann exemplarisch erkannt werden, dass Leichenpredigten und Epicedien nicht nur im unmittelbaren Kontext der Bestattungsfeier entstehen, sondern auch aus anderen Orten geschickt werden. Halberstadt und Quedlinburg erscheinen ihrerseits als Druckorte im Kontext kirchlicher Leitungsämtler in den jeweiligen evangelischen Stiften oder als Herkunftsorte zugezogener Beamter. Bemerkenswert sind auch die Kontexte, in denen die Drucke aus Emders Offizinen nach der Emders Revolution von 1595 entstehen, denn nur die wenigsten von ihnen stehen in einem Zusammenhang mit der Stadt Emden. Stattdessen werden bei Helwig Kallenbach d.Ä. vor allem diverse Gelegenheitschriften erstellt, die im Bezug zu den Städten Aurich und Jever stehen. Offensichtlich nutzen auswärtige, vom Luthertum geprägte Verfasser die Druckkapazitäten der Emders Druckerei für die Herstellung ihrer Texte mit, während die in Emden lebenden und vom Calvinismus geprägten Theologen fast keine Leichenpredigten oder Leichencarmina verfassen. Auf eine relativ große Zahl von Emders Drucken entfallen somit nur wenige Drucke, die im Kontext der Stadt Emden selbst stehen. In dieser kleinen Beobachtung zeigen sich die unterschiedlichen Ausprägungen von lutherischem und reformiertem Protestantismus, denn auch im gesamten Bestand an Gelegenheitschrifttum anlässlich von Sterben und Tod sind Texte, die nicht lutherisch, sondern calvinistisch, zwinglianisch oder auch römisch-katholisch motiviert sind, die absoluten Ausnahmen.⁴⁶

Neben der eigentlichen Erschließung der relevanten Drucke weist die statistische Auswertung nach den genannten Kriterien bereits erste Wege der inhaltlichen Analyse auf, die in einem weiteren Untersuchungsschritt durchgeführt werden müsste.

Eine vergleichbare Möglichkeit der Erfassung einer ähnlich genauen Datenbasis steht für das 18. Jahrhundert derzeit nicht zur Verfügung. Die Datenbank *Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 18. Jahrhunderts (VD 18)* befindet sich erst seit dem 1. November 2009 im Aufbau, sodass ihre derzeitigen Suchergebnisse noch nicht aussagekräftig sind und durch Recherchen in der Datenbank *Gesamtkatalog deutschsprachiger Leichenpredigten (GESAL)* der Forschungsstelle für Personalschriften der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz an der Philipps-Universität Marburg sowie in der erwähnten Verbunddatenbank *GBV* ergänzt werden müssen, da diesem Bibliotheksverbund die Bibliotheken mit für das 18. Jahrhundert relevanten Beständen in Berlin,

⁴⁶ Vgl. Lenz, *De mortuis nil nisi bene*, S. 16. Brauer, S. 323 weist darauf hin, dass Leichenpredigten in den reformierten oder römisch-katholischen Gegenden Deutschlands lange nur in zurückhaltendem Maß erscheinen. Sogar im entlegenen lutherisch geprägten Skandinavien sind sie deutlich früher und stärker vertreten.

Göttingen, Halle an der Saale, Weimar und Wolfenbüttel angehören.⁴⁷ Zufallsfunde in zumeist regionalen Sammlungen ergänzen die Erfassung. Weitere Erträge dürften dabei durch intensive Recherche am ehesten beispielsweise in den derzeit durch Datenbanken noch eher wenig erschlossenen Bibliotheken in Jever, Oldenburg und Zerbst sowie in den Staatsarchiven in Aurich und Oldenburg möglich sein.⁴⁸

Beispielhaft ist in diesem Zusammenhang die im Jahr 1734 in Aurich bei Hermann Tapper gedruckte Leichenpredigt über Ps. 17,15 auf Fürst Georg Albrecht von Ostfriesland zu nennen, der *nach einem seligen Abschied aus dieser Jammer-Welt* am 22. September 1734 in das *Hoch-Fürstliche Begräbnis der Auricher Stadt-Kirche beygesetzt wurde*. Sie wird wenige Tage später am 26. September 1734 von Johannes Westermann in Loga gehalten (ohne VD 18; Aurich, Landschaftsbibliothek: *x 1038 (26)*). Aber auch die genaue Durchsicht der Bestände sonstiger regionaler und überregionaler Bibliotheken, Sammlungen und des Antiquariatsbuchhandels könnte durchaus noch zur Vervollständigung der Leichenpredigten, Leichencarmina und Trauerprogramme beitragen, wie dies beispielhaft ein Sammelband von 421 überwiegend ostfriesischen Gelegenheitschriften in deutscher, lateinischer, französischer, italienischer, niederdeutscher und niederländischer Sprache zeigt, den die British Library im Jahr 2003 ankauft (London, British Library: *RB.23.c.522*).⁴⁹ In den vorgenannten Hinweisen zeigt sich deutlich, dass sowohl eine erste überblicksartige Erschließung als auch eine weiterführende Untersuchung zu den relevanten Texten des 18. Jahrhunderts einen wesentlich breiter angelegten Ansatz verfolgen müsste und sich dabei vermutlich nicht unwesentlich zeitaufwändiger gestalten würde.

Trotz der vielfältigen kulturellen und personellen Interdependenzen kann eine Ausdehnung der bibliographischen Erschließung auf die benachbarte niederländische Provinz Groningen nur begrenzt ertragreich sein, weil die dort vorherrschende reformierte Kirche sich dem vorher genannten entsprechend nachdrücklich gegen die Abfassung von Leichenpredigten aussprach und

⁴⁷ Online-Ressourcen: <http://www.gbv.de> und <http://www.personalschriften.de/datenbanken/gesa.html>. Die einzelnen Projektpartner des *VD 18* sowie ihre jeweiligen Datenbanken sind über die Online-Ressource <http://vd18-proto.bibliothek.uni-halle.de> erreichbar (Stand: 2.2.2011).

⁴⁸ Vgl. dazu beispielsweise Hans-Jürgen von Wilckens, Familienkundliche Auswertung von 49 Leichenpredigten aus der Bibliothek der ref. Großen Kirche in Emden, in: *Emder Leichenpredigten*, Aurich 1977, S. 1-21 und Erich von Reeken, Eine Liste der 114 Leichenpredigten und Gedächtnisgedichte sowie 32 Gratulationen in den Bibliotheken von Emden, in: *Emder Leichenpredigten*, S. 23-35.

⁴⁹ Während die Auricher und Oldenburger Bestände zumindest teilweise elektronisch erfasst sind, wurden einige der jeverschen Bestände bisher nur durch Richard Tantzen, Quellen zur oldenburgischen Familienforschung, Achter Teil, in: *Oldenburger Jahrbuch* 62 (1963), S. 175-207 familienkundlich unzureichend erschlossen. Für den Sammelband in London vgl. Matthias Bollmeyer, Frühneuzeitliche Gelegenheitsgedichte im Land zwischen Ems und Jade. Eine erste Bestandsaufnahme zur gelehrten Dichtung aus dem Umfeld des akademisch gebildeten Bürgertums in Aurich und Umgebung, in: *Emder Jahrbuch für historische Landeskunde Ostfrieslands* 91, 2011, S. 27-42 und Susan Reed, A Collection of German Occasional Verse, 1701-1743, Mostly from East Frisia, in: *The Electronic British Library Journal* 2005,2 via <http://www.bl.uk/ebj/2005articles/pdf/article2.pdf> (Stand: 11.1.2010).

Leichenpredigten zumindest im städtischen Milieu Groningens unüblich waren.⁵⁰ Exemplarisch sei für die Zeit nach 1700 die im Jahr 1783 von Nicolaas Veenkamp in Groningen gedruckte *Gedenk-zuil voor Mevrouw Anna Conrings* des calvinistischen Predigers Carsjen Eskelhof Gravemeijer genannt, der in Westerhusen wirkte (ohne VD18; Emden, Johannes a Lasco Bibliothek: *Theol. 2 0372 R*).⁵¹

Neben den dargestellten Ansätzen zur bibliographischen Recherche und Erschließung sowie zur immanenten Auswertung der relevanten Drucke müsste zukünftig besonders ein Schwerpunkt auf die kontextbezogene inhaltliche Auswertung gesetzt werden, die für den nordwestdeutschen Raum und gegebenenfalls auch für die niederländische Provinz Groningen in zahlreichen biographischen, genealogischen und prosopographischen Erkenntnissen sowie sozial- und bildungsgeschichtlichen Ergebnissen ertragreich sein dürfte.

Samenvatting

Bij funeraire teksten gaat het uit de aard der zaak om gelegenheidsliteratuur. We moeten hierbij denken aan lijkpreken, lijkzangen en herdenkingsprogramma's. De traditie stamt uit Midden-Duitsland. Funeraire teksten zijn vooral afkomstig uit het protestantse deel van het Duitse taalgebied. Vanwege hun geringe omvang en kleine oplagen werden er veel van gedrukt. Gelegenheidsliteratuur neemt binnen de totale vroegmoderne boekproductie de grootse plaats in. Hoewel in de negentiende eeuw in Noordwest-Duitsland alleen in steden als Bremen, Aurich, Emden en Oldenburg drukkerijen gevestigd waren, werden in veel meer plaatsen vooral door pastoors en dominees, leraren, cantors en juristen gelegenheidsteksten geschreven en uitgegeven. Zodoende zijn ook uit Ostfriesland en het Oldenburger Land diverse gelegenheidsteksten bewaard die de dood of de begrafenis van een lid van de adel of de burgerij tot onderwerp hebben. Onderzoek in bibliografische databanken heeft geleid tot een inventarisatie van relevante titels en maakt het mogelijk onderzoek te doen naar onder meer betrokken personen (overledenen; auteurs), plaatsen en thema's.

⁵⁰ Darauf wies Herr Dr. Hidde Feenstra aus Warffum am 4.5.2011 in einer E-Mail hin. Exemplarisch sei bezüglich der Epicedien zudem auf die Studie von Cornelia Niekus Moore, Gelegenheitspoesie von Frauen in den Niederlanden und Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert, in: Lothar Jordan (Hrsg.), *Niederländische Lyrik und ihre deutsche Rezeption in der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2003, S. 109-126 hingewiesen, die ohne nähere Fokussierung auf Nordwestdeutschland und unter besonderer Berücksichtigung der Dichterinnen deutsche und niederländische Gelegenheitsdichtung im gemeinsamen Kontext betrachtet.

⁵¹ Vgl. Reeken, S. 27, Nr. 14.

Anhang: Liste sämtlicher relevanter Drucke in VD 16 und VD 17 als Datenbasis

In der nachfolgenden tabellarischen Übersicht ist nicht zwischen Leichenpredigten, Leichencarmina, Programmen und sonstigen Drucken unterschieden. Das Erscheinungsjahr eines Druckes kann im Einzelfall mehrere Jahre vom Todesjahr abweichen. Nicht enthalten sind die Drucke, die zwar einen Bezug zum Nordwesten aufzeigen, aber in ihrer Wirksamkeit ausschließlich in andere Regionen weisen. Auf sie ist in den Fußnoten vorab hingewiesen.

Erscheinungsjahr	VD 16 / VD 17	Verstorbener	Verfasser	Abfassungsort / Bezugsort	Erscheinungsort
1591	A 2060	Graf Johann II. von Ostfriesland	Menso Alting	Emden	Bremen
1601	39:112898K	Graf Edzard II. von Ostfriesland	unbekannt	Aurich	Wittenberg
1611	39:103191U	Gräfin Anna von Ostfriesland	Heinrich Hülsemann	Esens	Hamburg
1613	23:254003T	Gräfin Elisabeth von Oldenburg	Georg Andreas Fabricius	Oldenburg	Göttingen ⁵²
1620	23:335341V	Graf Anton II. von Oldenburg-Delmenhorst	Friedrich Mebesius	Ganderkesee	Bremen
1620	23:314194D	Gräfin Katharina von Hoya, geb. Gräfin von Oldenburg	Bartholomäus Horn	Neuenburg ⁵³	Bremen
1624	23:263745W	Graf Johann Albrecht von Solms-Braunfels	Abraham Scultetus	Emden	Emden
1626	39:103869Y	Friedrich Salmut	Michael Corvinus	Emden	Emden
1626	39:103871U	Friedrich Salmut	Johannes Hezelius	Emden	Emden

⁵² Diese unfirmierte Gelegenheitschrift lässt sich mit großer Sicherheit der Stadt Göttingen zuschreiben, dennoch gehört sie in den Kontext des Landes Oldenburg, da Fabricius zuvor als Rektor an der Oldenburger Lateinschule gewirkt hat.

⁵³ Sowohl Horn als auch der Trauerfall stehen im unmittelbaren Kontext der Grafschaft Hoya. Da die Verstorbene aus der oldenburgischen Grafenfamilie stammt, wird sie gemäß der Betitelung in Neuenburg bei Zetel bestattet, wo das Schloss im Besitz der Oldenburger Grafen ist und ab dem Jahr 1667 sogar zum Witwensitz der Frau des Grafen Anton Günther von Oldenburg wird.

1628	23:261870Z	Graf Rudolph Christian von Ostfriesland	Michael Walther	Aurich	Emden
1628	1:037600E	sonstige	Michael Walther	Aurich	Emden
1630	1:036162C	Jobst Heyne von Heimburg	Gerhard von Kaukirch	Oldenburg ⁵⁴	Lüneburg
1630	7:680075E	Hermann von der Deken	Ägidius Conrad Gualterius	Jever ⁵⁵	Emden
1630	39:131036P	Gräfin Sophia von Ostfriesland	Michael Walther	Aurich	Emden
1631	1:035350N	Hans Jakob von Bronckhorst zu Anholt	Friedrich Servatius	Jever ⁵⁶	Rinteln
1631	23:660357S	Hans Jakob von Bronckhorst zu Anholt	Friedrich Servatius	Jever	unbekannt ⁵⁷
1631	39:136693K	Gräfin Sibylle Elisabeth von Oldenburg	Heinrich Schlüter	Delmenhorst	Bremen
1631	39:136695Z	Gräfin Sibylle Elisabeth von Oldenburg	Heinrich Schlüter	Delmenhorst	Bremen
1631	1:021495M	namenlos verstorbener Sohn des Grafen Ulrich II. und der Gräfin Juliane von Ostfriesland	Michael Walther	Aurich	Emden
1634	7:686884Y	Ägidius Conrad Gualterius	Johann Nigrinus	Jever	Emden
1635	7:703901S	Dr. jur. Johannes Prott	Gerlach Langhorst	Oldenburg	Bremen
1636	23:685355E	Dodo von In- und Kniphausen	Johann Placius	Jennelt	Emden

⁵⁴ Der am 19.11.1626 Verstorbene wirkte zuletzt als Drost und gräflich-oldenburgischer Rat, während der Verfasser der Predigt als *jetziger zeit* Pastor von Neuende im Jeverland und jeverscher Konsistorialassessor zeichnet.

⁵⁵ Der Verstorbene wurde am 28.6.1629 *zwischen Pinnenberg und Blancknese in der Graffschafft Schawenburg jämmerlich ermordet*, hatte aber zuvor als Drost in Jever gewirkt. Auch die Beiträgerschaft des Theologen Anton Günther Backhaus weist nach Jever.

⁵⁶ Die Leichenpredigt wird am 4.12.1630 *zu Jever in der SchloßKirchen* gehalten. Auffällig ist, dass im lutherischen Jever eine römisch-katholisch motivierte Predigt entsteht und dass diese in einer ansonsten nicht näher bezeichneten Schlosskirche gehalten wird, was auf einer einfachen unscharfen Bezeichnung beruhen dürfte.

⁵⁷ Vermutlich entsteht der unfirmierte Druck ebenfalls in Rinteln.

1636	ohne; Oldenburg, Landesbibliothek: Ge IX B 94,3	Dodo von In- und Knipphausen	Otto Brawe	Emden	Emden
1636	23:247563U	Gräfin Dorothea von Oldenburg	Heinrich Hekenberg	Quedlinburg	Quedlinburg
1636	23:308937V	Gräfin Dorothea von Oldenburg	Johann Hofer	Quedlinburg	Quedlinburg
1637	7:664222W	Ernst Böschen	Heinrich Gerken	Golzwarden	Oldenburg
1639	23:660010W	Gottfried Schlüter	Gerlach Langhorst	Oldenburg	Oldenburg
1639	3:673446Z	Gräfin Anna Sophia von Oldenburg	Alard Vaeck	Jever	Oldenburg
1639	39:136780L	Prinzessin Elisabeth von Anhalt-Zerbst	mehrere	Oldenburg ⁵⁸	Zerbst
1640	39:103207M	Prinzessin Elisabeth von Anhalt-Zerbst	Gerlach Langhorst	Oldenburg	Oldenburg
1640	7:665307F	Anton Büscher	Johannes von Lindern	Oldenburg	Oldenburg
1640	7:695292F	Lübbe Klingermann	Erich Notelius	Pakens	Bremen
1640	23:261793E	Gräfin Sibylle Marie von Oldenburg	Hermann Eyben	Delmenhorst	Bremen
1640	1:035288N	Gräfin Sibylle Marie von Oldenburg	mehrere	Delmenhorst	Bremen
1645	7:692483E	Maria Grimm	Anton Günther Backhaus	Tettens	Oldenburg
1646	7:707106D	Dr. jur. Heinrich Schrader	Wilhelm Hoffmann	Jever	Oldenburg
1646	7:707108U	Dr. jur. Heinrich Schrader	mehrere	Jever	Oldenburg
1646	1:042273H	Gerhard von Bardeleben	Heinrich Schwartz	Neuenburg	Oldenburg

⁵⁸ Die Leichenpredigt wird zum 11.7.1639 in Zerbst verfasst und ebenda gedruckt. Sie gehört in den Kontext Oldenburgs, da Prinzessin Elisabeth von Anhalt-Zerbst am Hof der verwandten Oldenburger Grafenfamilie als junge Frau verstorben war.

1647	23:267113W	Graf Christian von Oldenburg	Jakob Stephani ⁵⁹	Delmenhorst	Bremen
1647	23:267118K	Graf Christian von Oldenburg	mehrere	Delmenhorst	Bremen
1647	23:267121N	Graf Christian von Oldenburg	Martin Strackerjan	Delmenhorst	Bremen
1647	23:267660H	Graf Christian von Oldenburg	Martin Strackerjan	Delmenhorst	Bremen
1647	23:331032N	Graf Christian von Oldenburg	Johannes Gryphiander	Delmenhorst	Bremen
1647	23:331061Z	Graf Christian von Oldenburg	Heinrich Mettengang	Delmenhorst	Bremen
1647	23:331072P	Graf Christian von Oldenburg	Heinrich Breuning	Delmenhorst	Bremen
1647	23:331085T	Graf Christian von Oldenburg	Friedrich Folten	Delmenhorst	Oldenburg
1647	23:267116U	Graf Christian von Oldenburg	mehrere	Delmenhorst	Bremen
1647	23:302066G	Catharina Hoting ⁶⁰	Heinrich Gerken	Golzwarden	Oldenburg
1647	7:684821C	Andreas Fritz	Johannes von Lindern	Oldenburg	Oldenburg
1649	23:261876V	Graf Ulrich II. von Ostfriesland	Johann Georg Hopff	Leer	Emden
1649	39:113698C	Graf Ulrich II. von Ostfriesland	Georg Volckmar	Aurich	Emden
1650	7:663721M	Emmich Philipp Bohn	Heinrich Gerken	Golzwarden	Oldenburg
1650	23:267056Q	Gräfin Catharina Elisabeth von Oldenburg	mehrere	Gandersheim	Wolfenbüttel
1651	39:106443F	Anna Christina Bohn	Heinrich Schwartz	Oldenburg	Oldenburg

⁵⁹ Unter den Verfassern aller Drucke zum Tod des Grafen sind akademisch gebildete Personen mehrerer Fachgebiete und aus verschiedenen Orten der Grafschaft Oldenburg vertreten, sodass exemplarisch ersichtlich wird, wie das gesamte Land am Todesfall der Landesherrschaft Anteil nimmt.

⁶⁰ Die Leichenpredigt auf die oldenburgische Beamtenwitwe war bereits am 25.9.1644 gehalten worden. Der im Titel gegebene Hinweis, die Predigt sei *nun aber auff begehren der Erben zum Druck heraus geben*, zeigt zum einen die Wirkung, die der Text wenige Jahre nach der Bestattung immer noch ausübt und zum anderen die Vorgehensweise bei der Drucklegung, nämlich dass die Hinterbliebenen die Veröffentlichung veranlassen.

1652	7:704726M	Anna Elisabeth von Rückingen	Gerlach Langhorst	Oldenburg	Oldenburg
1654	23:266575T	Gustaf Gustafsson af Wasaborg	Meinhard Molan	Wildeshausen	Oldenburg
1654	8:714906N	Otto Hedemann	Johann Bohleman	Oldenburg	Oldenburg
1656	7:711116N	Sophia Dorothea von Waddewarden und Fikensolt	Gottfried Neander	Westerstede	Oldenburg
1656	7:658692C	Johann Anton von Horn ⁶¹	Matthias Cadovius	Oldenburg	Oldenburg
1656	23:270052G	Burkhard Petersen	mehrere	Oldenburg	Wittenberg
1657	7:666351X	Margaretha Johansen	Gerhard Hoppe	Knipphausen	Oldenburg
1657	7:714903Q	Dorothee Catharina Hävermann	Johann Boldich	Sunderburg ⁶²	Oldenburg
1657	7:704021L	Conrad Balthasar Picht	Johann Bohleman	Jever	Oldenburg
1657	7:704025R	Conrad Balthasar Picht	mehrere	Jever	Oldenburg
1657	7:704026Y	Conrad Balthasar Picht	mehrere	Jever	Oldenburg
1657	7:704041Y	Conrad Balthasar Picht	mehrere	Jever	Oldenburg
1657	7:704042F	Conrad Balthasar Picht	mehrere	Jever	Wittenberg
1657	23:281714S	Martin Strackerjan	Johann Bohleman	Oldenburg	Oldenburg
1657	1:036318B	Dr. jur. Friedrich Ulrich Wissel	Georg Volckmar	Aurich	Hannover
1657	7:711723D	Dr. jur. Friedrich Ulrich Wissel	mehrere	Jever	Emden
1658	7:712398V	Clara Catharina Vitzthum von Eckstedt	Matthias Cadovius	Oldenburg	Oldenburg

⁶¹ Der Verstorbene war zuvor gräflich-oldenburgischer Rentmeister und Bürgermeister der Stadt Oldenburg. Er war erst am 30. August desselben Jahres verstorben, und Zimmers Herausgabevermerk *auff Begehren zum Druck verfertigt* zeigt deutlich das große öffentliche Interesse an der Drucklegung des Textes.

⁶² Die Verstorbene wird wenige Tage später *in der StadtKirchen allhie zu Sunderburg* bestattet. Diese Ortsangabe könnte sich auf die Stadt Sonderburg beziehen und somit eine Verknüpfung aus der Grafschaft Oldenburg heraus in den Bereich der dynastisch verwandten dänischen Landesherrschaft andeuten.

1659	23:325170T	Anna Magdalena von Bardeleben	Matthias Cadovius	Oldenburg	Oldenburg
1659	1:035206V	Anna Balichius	Thomas Hopmann	Kniphausen	Rinteln
1659	23:305216Y	Gräfin Juliane von Ostfriesland	Caspar Brinckman	Aurich ⁶³	Goslar
1660	7:710181R	Hans Wilhelm Vitzthum von Eckstedt	Matthias Cadovius	Oldenburg	Oldenburg
1664	1:022488G	Maria Catharina vom Stein	Tobias Fleischer	Oldenburg	unbekannt ⁶⁴
1665	23:304579X	Georg von Nutzhorn	Johann Glüsing	Lemwerder	Oldenburg
1666	23:321464R	Gräfin Augusta von Aldenburg-Varel	Tobias Fleischer	Varel	Oldenburg
1666	23:317585Q	Sebastian Friedrich von Kötteritz	Matthias Cadovius	Oldenburg	Oldenburg
1666	23:317597M	Sebastian Friedrich von Kötteritz	Johann Justus Winkelmann	Oldenburg	Oldenburg
1666	23:317643D	Sebastian Friedrich von Kötteritz	Johann Justus Winkelmann	Oldenburg	Oldenburg
1666	23:317656H	Sebastian Friedrich von Kötteritz	mehrere	Oldenburg	Oldenburg
1667	23:317603C	Sebastian Friedrich von Kötteritz	Tobias Fleischer	Oldenburg	Oldenburg
1667	23:657925S	Ernst Meyerhof	Caspar Hupenius	Jever	Lemgo
1667	1:041359S	Richard Merissen	Gerhard Popken	Garms	Oldenburg
1667	23:320017E	Catharina Voss	Joachim Rachel ⁶⁵	Norden	Aurich
1667	23:267525Q	Graf Anton Günther von Oldenburg	unbekannt	Oldenburg	Oldenburg

⁶³ Die verwitwete Gräfin Juliane von Ostfriesland stirbt am 15.1.1659 auf ihrem Witwensitz in Westerhof am Harz und wird am 20.7.1659 zur Bestattung nach Aurich überführt. Zum Abschied des Leichnams hält Caspar Brinckman aus Clausthal als Pastor von Willershäusen und Westerhof diese Leichenpredigt. Für die anschließende Bestattung der Gräfin in der ostfriesischen Residenz in Aurich sind keine weiteren Trauerschriften nachweisbar.

⁶⁴ Da sich dieser Todesfall in Regensburg ereignet und der hinterbliebene Witwer brandenburg-kulmbachischer Beamter ist, kann angenommen werden, dass dieser Gelegenheitsdruck nicht aus einer nordwestdeutschen Offizin stammt, sondern vermutlich am Ort der Empfänger in Druck gegeben wird.

⁶⁵ Der Verfasser scheint ein Bekannter der Verstorbenen und ihrer Familie zu sein, stammt selbst aus Mecklenburg und schreibt von seiner neuen Wirkungsstätte als Rektor der Norder Lateinschule in die alte Heimat.

1667	23:320512U	Graf Anton Günther von Oldenburg	unbekannt	Oldenburg	Oldenburg
1668	12:126983R	Fürst Johann VI. von Anhalt-Zerbst	Peter Caspar Hupenius	Jever	Zerbst
1668	39:105981Q	Jonas Schröter	Nicolaus Probandt	Aurich ⁶⁶	Aurich
1669	39:139167F	Adolph Friedrich von Preen	Johann Busch	Norden	Aurich
1669	23:631458Z	Conrad Bode	Johann Glüsing	Lemwerder	Bremen
1672	23:301252B	Barbara Focke	Vollrath Bonhoff	Jever	Bremen
1673	23:267084U	Hilmar von Münchhausen	Johannes Lohrengel	Jever	Halberstadt
1673	39:117080V	Hilmar von Münchhausen	Johannes Lohrengel	Jever	Halberstadt
1674	3:650142H	Eckhard Tode	Otto Mencke	Oldenburg ⁶⁷	Leipzig
1675	1:682903B	Adam Tram	mehrere	Oldenburg ⁶⁸	Leipzig
1675	125:046303L	Adam Tram	mehrere	Oldenburg	Leipzig
1678	1:034813G	Gräfin Justine Sophie von Ostfriesland	Ludwig Jaspari	Aurich	Aurich
1679	23:301879A	Gerhard von Closter	Heinrich Oldewelt	Dornum	Emden
1679	23:267752X	Rudolph Breneisen	Kaspar Gottfried Schepler	Aurich	Aurich
1680	23:301903Q	Matthias Cadovius	Kaspar Gottfried Schepler	Aurich	Aurich
1680	23:301978Y	Heinrich Kercker	Anton Günther Gottfried	Sande	Oldenburg

⁶⁶ Da der Verfasser als Pastor von Wangenheim bei Gotha in Thüringen unterzeichnet und der Verstorbene als Pastor von Österbehingen und Reichenbach bei Gotha benannt wird, ist der Bezug nach Aurich bei diesem Gelegenheitsdruck nicht nachvollziehbar.

⁶⁷ Der aus Oldenburg stammende Gelehrte Otto Mencke widmet dem Tod eines Leipziger Universitätsangehörigen im Herbst des Jahres 1674 ein Epicedion in deutscher Sprache, das Timotheus Ritzsch in Leipzig als Einblattdruck herstellt. Mencke unterzeichnet als *von Oldenburg*, sodass er seine Herkunft betont. In den Betitelungen anderer Drucke erscheint er zumeist ausschließlich als Leipziger Professor.

⁶⁸ Der Student Adam Tram stammt aus Oldenburg und stirbt am 5.8.1675 in Leipzig. Unter den zahlreichen Beiträgern beider Gedichtsammlungen finden sich auch der zuvor genannte Oldenburger Otto Mencke, der sich an seinen verstorbenen Landsmann wendet, sowie Anton Günther Spießmacher, dessen Vorname ihn ebenfalls als aus Oldenburg stammend zu erkennen gibt. Tram stirbt *nach [...] hitziger Krankheit / endlich sanfft und selig* und wird am 9.8.1675 offensichtlich in Leipzig *mit einem ansehnlichem Leichen-Begängniß zur Erden bestättiget*.

1680	23:301980U	Heinrich Kercker	unbekannt	Sande	Oldenburg
1680	23:301982K	Heinrich Kercker	mehrere	Sande	Oldenburg
1681	23:301244L	Johann Glüsing	Johann Bernhard Veltmann	Lemwerder	Bremen
1681	12:123998X	Fürstin Sophie Auguste von Anhalt-Zerbst	Bernhard Scheer	Jever	Zerbst
1681	12:124002Y	Fürstin Sophie Auguste von Anhalt-Zerbst	mehrere	Jever	Zerbst
1681	125:034014 W	Fürstin Sophie Auguste von Anhalt-Zerbst	unbekannt	Zerbst	Zerbst
1682	1:041043Y	Anders Cord Voss	Conrad Heinrich Vogel	Diepholz	Oldenburg
1682	23:298835B	Magdalena Sibylle von Petkum	Gregor Michael	Oldenburg	Oldenburg
1682	23:298839G	Magdalena Sibylle von Petkum	Gregor Michael	Oldenburg	Oldenburg
1682	23:298845H	Magdalena Sibylle von Petkum	mehrere	Oldenburg	Oldenburg
1682	23:298853Z	Magdalena Sibylle von Petkum	Johann Bollmann	Oldenburg	Oldenburg
1682	23:306998H	Anna Henschen	Gregor Michael	Oldenburg	Oldenburg
1682	23:307001B	Anna Henschen	Gregor Michael	Oldenburg	Oldenburg
1693	12:123522K	Fürst Karl Friedrich von Anhalt-Zerbst	mehrere	Jever	Zerbst
1695	12:123517R	Fürst Karl Friedrich von Anhalt-Zerbst	Peter Caspar Hupenius	Jever	Zerbst
1696	1:038580F	Cajus Willehad Strömer	Heinrich Spätich	Oldenburg ⁶⁹	Bremen
1697	1:033468B	Christian Anton Adolf Prange	Edo Johann Bloete	Oldenburg	Oldenburg

⁶⁹ Der Pastor Cajus Willehad Strömer wirkte in schwedischen Diensten am Bremer Dom. Der als Beiträger genannte Pastor Heinrich Spätich schreibt aus dem benachbarten Oldenburg.

Das Requiem und die beiden Weltkriege

Tod – Erinnerung – Trost – Musik

Martin J.M. Hoondert

1. Das Requiem

Das Requiem ist eine der großen musikalischen Formen der christlichen Kultur, mit der sich Komponisten seit Jahrhunderten befassen.¹ Das Requiem ist nicht nur eine Reihe von Gesängen oder eine rituell-musikalische Form, sondern auch eine Art und Weise, mit dem Tod umzugehen.² Neben diversen anderen bedeutenden musikalischen Formen des Christentums – der Messe, der Passion und dem Stabat Mater – dürfte das Requiem wohl eine der eindringlichsten sein.

Die ‚klassische‘ Totenmesse, wie man sie aus der Gregorianik kennt, entstand im Karolingischen Reich – oder dem, was wir heute so bezeichnen. Ein besonderer Gottesdienst unmittelbar vor einem Begräbnis war in Rom bis ins 10. Jahrhundert unüblich, in Gallien dagegen bereits im 7. und 8. Jahrhundert durchaus gebräuchlich – wobei die Texte der Gesänge jedoch nicht festgelegt waren. In alten Manuskripten finden sich verschiedene Varianten dieser Texte; erst mit dem Konzil von Trient (1545-1563) wurden diese schließlich festgelegt, und proklamiert, dass sie als verbindlich für die ganze Kirche zu gelten hatten.

Die gregorianische Totenmesse besteht aus neun vertonten Teilen:

1. Introitus: Requiem
2. Kyrie
3. Graduale: Requiem
4. Tractus: Absolve, Domine
5. Sequentia: Dies irae, dies illa
6. Offertorium: Domine Jesu Christe
7. Sanctus
8. Agnus Dei
9. Communio: Lux aeterna

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) veränderte sich die inhaltlich-theologische Sicht auf die Begräbnisliturgie, und in der Folge wurde

¹ Laurenz Lütteken, *Messe und Motette*, Kassel 2002, S. 83-102.

² M. Hoondert, Modern requiem compositions and musical knowledge on death and afterlife, in: Th. Cattoi & Ch. Moreman (eds.), *Death, Dying and Mysticism. The Ecstasy of the End*. New York 2015, S. 235-246.

auch die gregorianische Totenmesse modifiziert.³ Die auffallendste Änderung ist die Streichung der Sequenz *Dies irae*⁴ und die Einfügung eines Alleluia:

1. Introitus: Requiem
2. Kyrie
3. Graduale: Requiem
4. Alleluia: Requiem
5. Tractus: Absolve, Domine
6. Offertorium: Domine Jesu Christe
7. Sanctus
8. Agnus Dei [...] dona eis requiem (sempiternam) oder miserere nobis/dona nobis pacem
9. Communio: Lux aeterna

Viele Komponisten haben das Requiem vertont,⁵ wenn auch in der Regel nicht alle oben aufgeführten Teile; oft fügten sie ein *Libera me* hinzu, einen Gesang, der auf die Absolution am Ende des Gottesdienstes folgt, und ein *In paradisum*, das erklingt, während der Sarg mit dem Verstorbenen aus der Kirche zum Begräbnisplatz getragen wird. Die früheste mehrstimmige Vertonung des Requiems, die überliefert ist, stammt von dem flämischen Komponisten Johannes Ockeghem und wird auf das Jahr 1461 oder 1483 datiert.⁶

Die polyphonen Vertonungen des Requiems (ab dem 15. Jahrhundert) wurden für den Einsatz in der römisch-katholischen Kirche komponiert: Bei Begräbnissen, Gedenkgottesdiensten und am Feiertag Allerseelen (2. November).⁷ Im 19. Jahrhundert änderte sich das: Die Requiem-Vertonungen von u.a. Berlioz (1837), Brahms (1868), Verdi (1874), Britten (1962), Ligeti (1965), Penderecki (1980) und Webber (1984) wurden für den Konzertsaal komponiert, nicht für eine liturgische Verwendung.⁸ Die Verlegung vom Kirchenraum in den Konzertsaal befreite die Komponisten vom vorgegebenen Rahmen der Liturgie und eröffnete ihnen die Möglichkeit, sich von den vorgeschriebenen Texten zu lösen. Einige Komponisten ließen Teile der lateinischen Texte weg. So vertonte Gabriel Fauré in seinem *Requiem* (1893) nur den letzten Vers des *Dies irae*, das *Pie Jesu*, und auch im Offertorium ließ er ein paar Worte weg. Durch diese Eingriffe in den Text und seinen musikalischen Umgang mit dem Material lässt er eine theologische

³ Werkgroep voor Liturgie Heeswijk, *Door de dood heen. Leer- en werkboek rond avondwake en uitvaart*, Heeswijk 1999, S. 146–149.

⁴ Martin Hoondert, De dag des oordeels. Het *Dies irae*, in: Frank G. Bosman (Hrsg.), *Hemel en hel. Beelden van het hiernamaals in het westers christendom*, Heeswijk 2012, S. 105–121.

⁵ Pieter Bergé (Hrsg.), *Dies Irae. Kroniek van het requiem*, Leuven 2011; Robert Chase, *Dies irae. A guide to requiem music*, Lanham 2003; Alec Robertson, *Requiem: music of mourning and consolation*, New York / Washington 1967.

⁶ Bergé, S. 57–63.

⁷ Martin Hoondert, 'All Souls' Day Requiem Concerts as Civil Rituals, in: *Questions liturgiques = Studies in Liturgy* 94, 2013, S. 330–346.

⁸ Vgl. Bergé.

Betrachtungsweise des Todes durchscheinen. „In seiner Praxis als Kirchenorganist hatte Fauré jahrelang unzählige klassische gregorianische Totenmessen begleitet. In seiner eigenen Vertonung wollte er nun nach eigener Aussage der Routine entfliehen, indem er eigene Akzente setzte. Nicht nur auf musikalischem Gebiet allerdings, sondern auch hinsichtlich der theologischen Betrachtungsweise des Todes wählte Fauré seinen eigenen Weg. Die erschreckenden Vorstellungen vom Jüngsten Gericht, welche den Requiem-Kompositionen von Verdi und Berlioz eine so dramatische Wirkung verliehen, wichen bei Fauré einer ruhigen, beinahe kontemplativen Atmosphäre“.⁹ Andere Komponisten verwendeten Texte aus anderen Quellen, als der römisch-katholischen Begräbnisliturgie. Ein gutes Beispiel dafür ist Johannes Brahms (1868), der für sein *Deutsches Requiem* Passagen aus dem Alten und Neuen Testament in der Luther-Übersetzung wählte. Wieder andere Komponisten kombinierten die lateinischen Requiemstexte mit solchen ganz anderer Provenienz: So integrierte Benjamin Britten in sein *War Requiem* (1962) einige, während des Ersten Weltkriegs von dem britischen Kriegs-Poeten Wilfred Owen verfassten Gedichte; John Rutter (1986) kombinierte Teile des lateinischen Requiem mit Texten aus der Anglikanischen Begräbnisliturgie, und Karl Jenkins (2005) fügte einige japanische Haikus ein.

Neben diesem ‚Transfer‘ vom Kirchenraum in den Konzertsaal und der damit einhergehenden Transformation von Form und Inhalt vollzog sich im Laufe des 20. Jahrhunderts aber noch eine zweite Entwicklung. In früheren Zeiten war das Requiem auf den individuellen Toten ausgerichtet, war in seiner rituellen Form ein Gebet für das ‚Seelenheil‘ des Verstorbenen. Im 20. Jahrhundert dagegen begegnen uns nun Vertonungen des Requiem, die auf den Tod von Vielen hin ausgerichtet sind, oft als Folge von Krieg, Völkermord oder Terror. Der Musikwissenschaftler Wolfgang Marx führt in der Zeitschrift *Mortality* diverse treffende Beispiele dafür an, u.a. das *Terezin Ghetto Requiem* (1998) des slowakischen Komponisten Silvie Boderova, das zum Gedenken an seine tschechischen und slowakischen Kollegen, die im Zweiten Weltkrieg ums Leben kamen, entstand. Oder das *Requiem auf Hiroshima* (1973) des deutschen Komponisten Siegfried Behrendt und das *Requiem for those who have died of AIDS* (1992) des Kanadiers Clifford Ford.¹⁰

In diesem Artikel möchte ich drei Requiem-Vertonungen besprechen, die mit den beiden großen Weltkriegen des 20. Jahrhunderts verbunden sind. Diese Totenmessen sind in den Niederlanden entstanden und erlebten hier ihre Uraufführungen. Dazu kommt, dass sie im Rahmen der Gedenkveranstaltungen zum Ersten und Zweiten Weltkrieg von neuem im Blickpunkt des Interesses stehen. Angesichts dieser Tatsachen stellt sich mir die Frage nach der Funktion oder

⁹ Vgl. Bergé, S. 185.

¹⁰ Wolfgang Marx, Requiem sempiternam? Death and the musical requiem in the twentieth century, in: *Mortality* 17, No. 2, 2012, S. 119-129.

den Funktionen des Requiems in unserer Kultur, in der das Gedenken als *civil ritual* so einen wichtigen Platz einnimmt.¹¹

2. Das Requiem und die großen Weltkriege des 20. Jahrhunderts: Drei Beispiele

2.1 Kees Andriessen

Am 24. Januar 1919 fand in der ‚Harmonie‘ in Hilversum die Uraufführung des *Requiem* des niederländischen Komponisten Kees (Cornelis) Andriessen statt.¹² Die Aufführung wurde am 29. August desselben Jahres in der Grote Kerk in Naarden wiederholt.¹³ In diversen Zeitungen erschienen Ankündigungen dieses zweiten Konzertes mit Andriessens *Requiem*, um ihm gebührende Aufmerksamkeit zu verschaffen. Am Tag nach dem Konzert in Naarden veröffentlichte das *Algemeen Dagblad* eine Rezension. Der Autor verweist darin auf den Beweggrund für die Komposition des Werks: Das Leid des ‚Großen Krieges‘. Über das *Requiem* selbst hält sich seine Begeisterung in Grenzen. Seiner Meinung nach ist das Stück ziemlich traditionell gehalten: „Man spürt in dieser Musik keine starke Persönlichkeit, keine forsche Schöpfungskraft“.¹⁴ Auch der Rezensent der Tageszeitung *Het Centrum* bleibt kritisch und findet das *Requiem* nicht überzeugend.¹⁵

Eine dritte Aufführung fand am 25. März 1938 in Hilversum statt. Auf dem Programm stand neben Andriessens *Requiem* auch das *Stabat Mater* von Antonin Dvorak. In der Ankündigung des Konzerts im *Gooi- en Eemlander* vom 21. März 1938 liest man, dass das Publikum der Aufführungen im Jahr 1919 von der Musik sehr beeindruckt gewesen sei:

Andriessens *Requiem* wurde zur Zeit des großen Weltkrieges komponiert und kurz darauf in Hilversum und in Naarden zu Gehör gebracht, und die stimmungsvoll schöne Musik dieses rührenden Totengesangs hinterließ einen tiefen Eindruck bei den Hörern.¹⁶

In der Kritik über dieses Konzert wird der Erste Weltkrieg als direkter Anlass zur Komposition dieses Requiems schon nicht mehr erwähnt. Der Rezensent bezeichnet das Werk als einen Ausdruck von Dank und Respekt gegenüber Gott.¹⁷

¹¹ Hoondert, All Souls' Day. Paul Post, Living memory tussen Zivielreligiös herdenken, kunst, healing en attractie: over de meervoudige identiteit van een Holocaustmuseum, in: *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 27, 2011, S. 87-111. Jos Perry, *Wij herdenken, dus wij bestaan: over jubilea, monumenten en de collectieve herinnering*, Nijmegen 1999.

¹² Gooi- en Eemlander, 25.1.1919.

¹³ De Tijd, 23.7.1919.

¹⁴ Algemeen Handelsblad, 30.8.1919.

¹⁵ Het Centrum, 1.9.1919.

¹⁶ Gooi- en Eemlander, 21.3.1938.

¹⁷ Gooi- en Eemlander, 26.3.1938.

Kees Andriessen (1865-1947) war in Hilversum und Umgebung ein bekannter Musiker, Dirigent und Komponist, der seine Ausbildung zum Musiker von seinem Vater (Kees Andriessen sen.), Richard Hol (1825-1904)¹⁸ und Bernhard Zweers (1854-1924)¹⁹ erhielt. Sein *Requiem* komponierte er 1918 als Reaktion auf die Schrecken des Krieges. Denn obgleich die Niederlande nicht an diesem Krieg teilnahmen, war man doch über das Leid, das er verursachte, gut informiert. Flüchtlinge – insbesondere aus Belgien – fanden in Holland Aufnahme. Andriessen wollte mit seinem *Requiem* den Wunsch nach Ruhe und Frieden ausdrücken. Im Programmheft der Aufführung im Jahr 1938 kann man lesen: „Der Komponist schrieb dieses Werk unter dem Eindruck des schrecklichen Weltkrieges und stellte sich vor, dass die gesamte Menschheit um Ruhe und Frieden fleht“.²⁰

Andriessens *Requiem* besteht aus zehn Abschnitten: Den neun Teilen der klassischen Totenmesse und einem *Libera me*. Auffallend ist die Besetzung der Komposition, die neben Holz- und Blechbläsern ein Solistenquartett (SATB), einen gemischten Chor (SATB) und einen Männerchor (TTBB) verlangt. Darin spiegelt sich die lebendige Chorkultur des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wider, die Andriessen als Dirigent selbst mitgestaltete.²¹ Der Komponist verwendet in seinem Werk Motive aus der gregorianischen Totenmesse; insbesondere der Beginn des Introitus (f-g-f) ist ein immer wiederkehrendes Motiv.

Im Rahmen des Gedenkens an den Ersten Weltkrieg vor 100 Jahren sollte Kees Andriessens *Requiem* im Mai 2015 wieder aufgeführt werden. Die Initiative zu dieser Aufführung ging auf seine Enkelin Joke Reinders-Andriessen zurück, die der Stiftung Studiecentrum Eerste Wereldoorlog (Studienzentrum Erster Weltkrieg) die Partitur angeboten hatte.

2.2 Hans Lachman

Am 4. Mai 1960 wurde das *Requiem* des deutsch-niederländisch-jüdischen Komponisten Hans Lachman im staatlichen Radio gesendet. Es wurde vom Klein Radiokoor und dem Radio Kamerorkest unter Leitung von Maurits van den Berg²² aufgeführt und ist vermutlich im Dezember 1959 mitgeschnitten worden.²³ Lachman komponierte sein *Requiem* zum Gedenken an Pfarrer Henri Vullings

¹⁸ Eduard Reeser, *Een eeuw Nederlandse muziek*, Amsterdam 1950, S. 165-170.

¹⁹ Reeser, S. 206-214.

²⁰ Programmheft 1938, Privataarchiv J. Reinders-Andriessen.

²¹ Jan Lamme, *Toonkunst Hilversum 130 jaar, 1882-2012. Wel en wee van een gerenommeerd koor*, Hilversum 2012. Jozef Vos, Nationale kunst en lokale sociabiliteit. De Nederlandse mannenzangvereniging in de negentiende eeuw, in: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 112, No. 3, 1997, S. 364-381. Ders., Twee eeuwen Nederlands koorwezen (I en II). Toonkunst in nationaal en lokaal verband, in: *Toonkunst-nieuws*, No. 1 en 2, 1999, S. 34-40. Ders., *De spiegel der volksziel. Volksliedbegrip en cultuurpolitiek engagement in het bijzonder in het socialistische en katholieke jeugdidealisme tijdens het interbellum*, Nijmegen 1993.

²² Vgl. auch: Danny Nootboom, *100 jaar, De Stem des Volks! Van strijdlid tot oratorium*, Amsterdam 1998. Nieuw Israelietisch Weekblad, 13.5.1960.

²³ Vgl. http://wiki.muzeekschatten.nl/wiki/Hans_Lachman (aufgerufen am: 27.5.2014).

(1883–1945), der zwischen 1939 und 1945 Gemeindepfarrer in Grubbenvorst (Limburg) war, und dort auch zu den Organisatoren von Versteckmöglichkeiten in der Provinz Limburg gehörte. Auch Lachman, seine Frau und sein Sohn überlebten den Zweiten Weltkrieg nur dank Vullinghs Hilfe. Vullinghs selbst jedoch wurde gegen Ende des Krieges festgenommen und verstarb am 9. April 1945 im Konzentrationslager Bergen-Belsen.

Der Komponist Hans Lachman (1906–1990) wuchs in Berlin auf und zog 1934 nach Holland. Er arbeitete für den Hörfunk, aber auch als Arrangeur für diverse Ensembles,²⁴ als Pianist, Leiter des Melodia Sextet²⁵ und als Komponist. Im Nederlands Muziek Instituut liegen mehr als 60 Kompositionen von ihm.²⁶

Lachmans *Requiem* ist auch insofern außergewöhnlich, als dass er – als Jude – die römisch-katholische Totenmesse in lateinischer Sprache vertonte. Er bediente sich einer christlichen Form und eines christlichen Inhalts, um seinem Dank an Pastor Vullinghs Ausdruck zu verleihen. Sein *Requiem* nimmt außerdem einen besonderen Platz im Rahmen seines Oeuvre ein: Der Musikwissenschaftler Leo Samama und der Dirigent Patrick van der Linden haben diverse Kompositionen Lachmans miteinander verglichen und kommen zu dem Schluss, dass die kompositorischen Unterschiede zwischen dem *Requiem* einerseits und Lachmans sonstigen Werken andererseits sehr groß sind. In denjenigen, die sie untersucht haben, ist der Ausgangspunkt die chromatische Tonleiter; im *Requiem* sind es dagegen modale Skalen und es ist in einem polyphonen Stil geschrieben. Das kann man als Hinweis darauf verstehen, dass Lachman seine kompositorischen Schreibweise im *Requiem* an die ‚musikalische Lebenswelt‘ Vullinghs angenähert hat,²⁷ die durch die Gregorianik bestimmt war. Unter anderem, um den Gregorianischen Choral als Gemeindegesang in der Liturgie zu befördern, gründete Vullinghs 1928 das Ward-Institut.

Die Tatsache, dass Lachman ein *Requiem* zu Ehren Pastor Vullinghs komponierte, war jedoch auch Gegenstand der Kritik in jüdischen Medien. So schrieb der Journalist Leo Hoost am 13. Mai 1960 im *Nieuw Israelietisch Weekblad*:

Etwas anderes ist es, dass er Pfarrer Vullinghs nach unserem Dafürhalten vielleicht besser hätte ehren können, indem er beispielsweise Musik für einen jüdischen Gottesdienst komponiert hätte! Vor allem auch, weil Hans Lachman qua Lebensanschauung und –einstellung nicht die geringste Verbindung zum römischen Katholizismus hat, sondern sich im Gegenteil sehr klar bewusst ist, zum jüdischen Volk zu gehören.²⁸

²⁴ Nieuw Israelietisch Weekblad, 17.4.1953.

²⁵ Nieuw Israelietisch Weekblad, 19.2.1954.

²⁶ Den Haag, NMI 464.

²⁷ Information des Agnes Music Management, Mai 2014.

²⁸ Nieuw Israelietisch Weekblad, 13.5.1960.

Diese Bemerkung sorgte für Diskussionsstoff. Ein Leser des *Weekblad* schrieb einen Brief an die Redaktion, in dem er Lachmans *Requiem* verteidigte:

Besonders feinfühlig ist es von Herrn Lachman, anlässlich des Gedenkens an diesen Helden des Widerstands ganz aus seiner eigenen Haut zu schlüpfen und die Erinnerung an den Verstorbenen mit etwas zu ehren, das aus der Lebenssphäre stammt, die diesem Verstorbenen über alles lieb und teuer gewesen sein dürfte.²⁹

Hoost allerdings blieb bei seinem Standpunkt und wiederholte in der folgenden Ausgabe des *Nieuw Israelietisch Weekblad*, dass er es vorgezogen hätte, wenn Pfarrer Vullinghs durch jüdische Musik geehrt worden wäre.³⁰

Nach dem Konzert im Mai 1960 geriet Lachmans *Requiem* in Vergessenheit und wurde nicht mehr aufgeführt. Kürzlich jedoch wurde die Partitur in einer Orangenkiste im Schuppen von Hans Lachmans Sohn wiederentdeckt. Agnes van Haaften vom Agnes Music Management ergriff die Initiative, dieses Werk nun wieder erklingen zu lassen und bezog dazu u.a. den Katholischen Rat für Israel mit ein.³¹ Im Rahmen des Gedenkens an die Befreiung Grubbenvorsts im Jahr 1944 und zum Andenken an den Pfarrer Vullinghs wird Lachmans *Requiem* dort nun am 9. und 10. April 2015 wieder erklingen.³²

2.3 Roger Moreno Rathgeb

Am 3. Mai 2012 fand in Amsterdam die Uraufführung des *Requiem voor Auschwitz* des Sinti-Komponisten Roger Moreno Rathgeb statt.³³ Es spielten die Roma und Sinti Philharmoniker aus Frankfurt. Am nächsten Tag wurde die Aufführung im staatlichen Fernsehen ausgestrahlt. Rathgeb, der in der Schweiz geboren wurde, aber in Holland lebt, komponierte sein *Requiem* für alle Opfer des Konzentrationslagers Auschwitz,³⁴ wobei die Aufmerksamkeit sich – aufgrund der Aktivitäten, die rund um dieses *Requiem* organisiert wurden (Konferenz, Ausstellung) – vor allem auf den Genozid an den Sinti und Roma im Zweiten Weltkrieg fokussierte.³⁵

Rathgeb ist ein erfahrener Musiker, als Komponist jedoch Autodidakt, und betrachtet sein *Requiem* als „ein musikalisches Denkmal“.³⁶ Durch die Einbeziehung von sogenannten Zigeunertonleitern betont er seine Motivation zur Komposition dieses Stücks noch, das weit mehr Gedenkmusik, als ein geistliches

²⁹ Nieuw Israelietisch Weekblad, 20.5.1960.

³⁰ Nieuw Israelietisch Weekblad, 27.5.1960.

³¹ Vgl. <http://www.kri-web.nl/?s=Requiem> (aufgerufen am: 27.5.2014).

³² <https://www.trouw.nl/home/een-requiem-voor-mijnheer-pastoor-a61e2e8a/> (aufgerufen am: 19.3.2019)

³³ <http://www.requiemforauschwitz.eu> (aufgerufen am: 27.5.2014).

³⁴ Vgl. auch De Tweede Wereldoorlog in muziek via <http://www.wo2-muziek.nl> (aufgerufen am: 27.5.2014).

³⁵ Karen Polak, Teaching about the Genocide of the Roma and Sinti during the Holocaust. Chances and challenges in Europe today, in: *Intercultural Education* 24, No. 1-2, 2013, S. 79-92, hier 84.

³⁶ NRC Handelsblad, 28./29.4.2012.

Werk ist. Die ursprünglich religiöse Bedeutung der Texte geht dann auch in Rathgebs Interpretation unter, wie folgendes Zitat zu bestätigen scheint:

Ungeachtet der traditionellen Messentexte betrachte ich es nicht als ein religiöses Werk. Schauen wir das ‚libera me‘ an, die Befreiung aus dem Abgrund der Hölle. Da geht es um Auschwitz, das ist die Hölle.³⁷

Auch Kritiker betrachteten Rathgebs Komposition vor allem als ein Statement gegen den Genozid und die Unterdrückung von Sinti und Roma. Die Aufführung im Mai 2012 wurde gerade wegen dieses Statements in Kombination mit dem ethnischen Hintergrund des Komponisten und der Orchestermitglieder als beeindruckend erfahren. Außerdem waren Bilder und Zeugnisse von Auschwitz-Opfern Teil des Konzertes. Aus musikalischer Perspektive allerdings ist dieses *Requiem* nicht wirklich interessant, wie einer der Rezensenten bemerkt:

Große Emotion – Wut, Ohnmacht und Trauer beherrschen das Klangbild, aber qua Form und musikalischem Inhalt ist das Werk nicht sonderlich tragfähig. Harmonisch und melodisch passiert nicht viel, die Orchesterlinien sind dünn, die Chorpartien fragmentarisch, die Orchestrierung schwach. Am meisten jedoch fehlt ein roter Faden, der den einen Teil mit dem anderen verbindet und eine Struktur in all die Emotion bringt.³⁸

Die letzte Aufführung des *Requiem voor Auschwitz* fand am 30. Oktober 2013 in Tilburg statt; bislang sind keine weiteren geplant.³⁹

3. Das Requiem als Gedenkritual

Die drei oben aufgeführten Requiems-Vertonungen wurden als Reaktionen auf den Ersten bzw. den Zweiten Weltkrieg komponiert. Die geplante Wiederaufführungen von Andriessens und Lachmans *Requiem* und die erst kürzliche Aufführung von Rathgebs Werk passen in unsere Erinnerungs- und Gedenkkultur. Gedenkfeiern bilden ein wichtiges und dominantes rituelles Repertoire in unserem Kulturkreis; nicht umsonst gab der Historiker Jos Perry seinem Büchlein über das Gedenken den Titel *Wij herdenken, dus wij bestaan* (Wir erinnern uns, also sind wir).⁴⁰ Gedenkrituale sind tief in unserer Kultur verankert und man kann sie als eine Art von *civil ritual* betrachten; Rituale, durch die eine Gruppe oder Nation ihre Identität ausdrückt und intensiviert. *Civil rituals* haben eine soziale, verbindende und integrierende Funktion.⁴¹ Gleichzeitig geht es bei *civil rituals* im allgemeinen Sinne auch um Macht und *agency*. Wendet man das auf

³⁷ De Stentor, 3.5.2012.

³⁸ Brabants Dagblad, 5.5.2012.

³⁹ <http://www.requiemforauschwitz.eu> (aufgerufen am: 06.2014).

⁴⁰ Vgl. Perry.

⁴¹ Marcela Cristi, *From civil to political religion. The intersection of culture, religion and politics*, Waterloo 2001.

Gedenkfeiern an, dann stellen sich Fragen wie: Wer bestimmt, was man gedenkt oder wessen Vergangenheit wird im Gedenkritual rekonstruiert?⁴²

3.1 Ein Monument

Aus der Perspektive der sogenannten *memory studies* können wir die drei Requiem-Vertonungen als Monumente ansehen – nicht im räumlichen Sinne, aber als Monumente in der Zeit. Die Requiems von Andriessen, Lachman und Moreno Rathgeb sind Monumente, die in und durch die *performance* entstehen. Monumente sind durch physische, räumliche Präsenz charakterisiert: Das Monument steht da und seine Funktionen in Bezug auf die Erinnerung müssen durch wiederkehrende Rituale immer wieder neu aktiviert werden.⁴³ Ein gutes Beispiel ist etwa das Nationalmonument auf dem Dam in Amsterdam,⁴⁴ das normalerweise kaum auffällt und als Ruheplatz für Passanten dient: Menschen sitzen auf den Treppenstufen, Touristen machen Fotos. Die eigentliche Bedeutung dieses Monuments, inkl. seines ikonographischen Inhalts, wird dabei nicht oder kaum wahrgenommen. Am 4. Mai jedoch, dem Tag des nationalen Totengedenkens,⁴⁵ fungiert es als Ort der Erinnerung. Der Vollzug des Rituals (die Stille, die Anwesenheit des Königs, das Niederlegen von Blumenkränzen) aktiviert die Funktion des Nationalmonuments. Beim Requiem kann man aus der Perspektive der Aufführung an sich nicht zwischen ‚Monument‘ und ‚Ritual‘ unterscheiden: Es besteht zwar als Partitur, wird Musik aber erst durch die *performance*, die dann sowohl die Schöpfung des Monuments ist, als auch das Ritual, das die Funktionen des Monuments aktiviert.

Im allgemeinen Sinne kann ein Monument, verstanden als „Erinnerungszeichen“,⁴⁶ drei Funktionen erfüllen.⁴⁷ Erstens weckt seine Aufstellung – oder in diesem Falle die Aufführung eines Requiems – die Erinnerung an bestimmte Tatsachen. Ein Monument ist ein *lieu de mémoire* und richtet sich gegen das Vergessen.⁴⁸ Zweitens kann ein Monument eine heilende Wirkung für Menschen

⁴² Duncan Bell (Hrsg.). *Memory, trauma and world politics: reflections on the relationship between past and present*, Basingstoke 2010.

⁴³ Ries Roowaan, *Herdenken in Duitsland. De centrale monumenten van de Bondsrepubliek 1949-1993*, Amsterdam 1999, S. 42.

⁴⁴ J.C.H. Blom, Het leed, de vastberadenheid en de mooie vrede. Het Nationaal Monument op de Dam, in: N. van Sas (Hrsg.) *Waar de blanke top der duinen en andere vaderlandse herinneringen*, Amsterdam 2005, S. 191-211.

⁴⁵ Melissa de Valk, *Nationale dodenherdenking en bevrijdingsdag. Verleden, heden en toekomst*, unveröffentlichte Masterarbeit an der Universität Utrecht, Utrecht 2009.

⁴⁶ Im englischen Sprachraum unterscheidet man zwischen ‚memorial‘ und ‚monument‘. Im Deutschen spricht man von einem Denkmal.

⁴⁷ Vgl. für das hier folgende: Laurie Faro, Van een glimlach die voorbijkwam en het stille verdriet. Plaats en betekenis van monumenten voor levenloos geboren kinderen, in: *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 27, 2011, S. 7-28, vor allem 22-24.

⁴⁸ Willem Frijhoff, *De mist van de geschiedenis. Over herinneren, vergeten en het historisch geheugen van de samenleving*, Nijmegen 2011. Rob van der Laarse, *Bezeten van vroeger: erfgoed, identiteit en musealisering*, Amsterdam 2005. Das Konzept ‚lieu de mémoire‘ ist geprägt durch den französischen Historiker Pierre Nora, vgl. Pierre Nora, *Rethinking France*, 4 Bde., Chicago 2001.

haben, die von Verlust betroffen sind. Gedenkrituale, wie die Aufführung eines Requiems, können Teil der gemeinschaftlichen Verarbeitung eines Verlustes sein und kollektiven Trost spenden.⁴⁹ Drittens kann ein Monument als Anklage oder Protest dienen.

Obgleich diese drei Funktionen bei jeder der drei hier behandelten Vertonungen der Totenmesse vorhanden sind, kann man doch Akzentverschiebungen erkennen. Andriessens *Requiem* ist vor allem ein Gebet um Ruhe und Frieden. Durch die Komposition und Aufführung des Werks suchte der Komponist die Schrecken des Ersten Weltkriegs zu verarbeiten; an sich ist sein *Requiem* eine *coping*-Strategie. Er benutzt die Musik als einen Weg zum Frieden und trägt – zumindest ist das seine Intention – zu einem Prozess von politischem, sozialem und individuellem *healing* bei.⁵⁰ Lachmans *Requiem* ist in erster Linie Ausdruck der dankbaren Erinnerung an Pfarrer Vullinghs. Das *Requiem* von Moreno Rathgeb ist dagegen ein klares Beispiel für Protest: Er klagt die niederländische Gesellschaft an, den Genozid an den Sinti und Roma zu vergessen, und gleichzeitig wehrt er sich gegen den Krieg im Allgemeinen. Die *performance* seines Requiems steht ganz im Zeichen des „so etwas nie mehr“. An sich hat sein *Requiem* eine normative Wirkung, denn es bestärkt und verstärkt die Identität der Sinti und Roma und weist die niederländische Gesellschaft auf die Tatsache hin, dass ein nicht unbedeutender Teil der Geschichte des Zweiten Weltkriegs nach wie vor im Dunkel liegt. So verleiht Rathgeb dem, was vergessen oder verdrängt wurde, Klang und pflanzt damit die Erinnerungen in unser kollektives Gedächtnis ein.⁵¹

Dabei ist es übrigens wesentlich, zwischen den Intentionen des Komponisten und der Rezeption durch Hörer und Kritiker zu unterscheiden,⁵² was sich beispielsweise aus der Art und Weise, wie Andriessens *Requiem* 1938 rezensiert wurde, ersehen lässt: In der Kritik nach dem Konzert wird der Erste Weltkrieg gar nicht mehr erwähnt; es scheint, als sei das Werk kein Denkmal mehr für die Opfer des ‚Großen Krieges‘, sondern nur noch ein Requiem. Durch die (geplante) Wiederaufführung sowohl von Andriessens als auch von Lachmans *Requiem* werden, so scheint es zumindest, die Intentionen der Komponisten wieder in den Vordergrund gerückt und die Vertonungen wieder – und nachdrücklich – in ihre ursprünglichen Kontexte gestellt.

3.2 Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft

Die drei angeführten Funktionen des Monuments – Erinnerung, Trost und Heilung sowie Protest – können wir im Konzept ‚Anamnese‘ zusammenfassen.

⁴⁹ Paul Post, Albertina Nugteren en Hessel Zondag, *Rituelen na rampen. Verkenning van een opkomend repertoire*, Kampen 2002, S. 80.

⁵⁰ Olivier Urbain (Hrsg.), *Music and conflict transformation. Harmonies and dissonances in geopolitics*, London 2008.

⁵¹ Liedeke Plate en Anneke Smelik, Performing Memory in Art and Popular Culture. An Introduction, in: Dies. (Hrsg.), *Performing Memory in Art and Popular Culture*, New York 2013, S. 1-22, hier 11.

⁵² Roowaan, S. 38.

Anamnese bedeutet: In der Gegenwart mit dem Blick in die Zukunft der Vergangenheit gedenken. Auf das Requiem angewandt heißt das, dass die *performance* des Werkes in der Gegenwart tröstend und heilend wirkt, auf die Vergangenheit verweist (Erinnerung) und im Hinblick auf die Zukunft eine Änderung der Haltung zuwege bringen möchte (Protest). Im anamnetischen Handeln werden die drei Zeiten – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – zusammengebracht und aufeinander bezogen. Darin kann man eine Analogie zu der Art und Weise, wie wir Musik hören, entdecken.⁵³ Musik hören bedeutet, dass wir die einzelnen, messbaren Klänge als Bewegung wahrnehmen. Zu Musik werden Klänge erst, wenn man der nicht-messbaren Dynamik gewahr wird, wenn man hört, dass der eine Ton auf dem Weg zum nächsten ist. Diese dynamische Qualität der Töne eröffnet uns einen neuen Umgang mit der Zeit. Musik spielt sich in der Zeit ab, aber durch die Beziehungen zwischen den Tönen, die erwarteten und tatsächlich eintretenden Steigerungen und Abschwächungen, erfährt man Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichzeitig. Im ‚Jetzt‘ der Musik hören wir nicht nur die Töne, die schon erklingen sind, sondern antizipieren auch die, die noch kommen werden. Wir nehmen die Töne in einem Beziehungsnetzwerk von Tönen wahr, aber was wir konkret hören, ist immer ein ‚Jetzt‘, in dem Vergangenheit und Zukunft mitklingen. Oder anders gesagt: Im ‚Jetzt‘ der Musik erfahren wir die Zeit in ihrer ganzen Ausdehnung.⁵⁴

Die Hörerfahrungen vergangener Zeiten (1919, 1938 und 1960) sind schwer zu erforschen. Da sowohl zu Andriessens als auch zu Lachmans *Requiem* nur wenige Kritiken vorliegen, ist das ‚Jetzt‘ der Hörerfahrung nicht zu rekonstruieren. Anders ist das bei den Wiederaufführungen der beiden Werke und bei Rathgeb's *Requiem voor Auschwitz* (das auf YouTube zu sehen und zu hören ist und von dem darüber hinaus auch eine DVD erhältlich ist): Bei diesen Aufführungen wurden alle drei Werke jeweils in einen Bedeutungsrahmen gestellt und dank dieses Kontextes (Titel, Programmbuch, Gelegenheit) wusste man, dass sie die Erinnerung an die großen Kriege des 20. Jahrhunderts wecken möchten. An sich sollen die *performances* den Hörer überzeugen oder ihm etwas beibringen.⁵⁵ Doch geschieht das auch tatsächlich in dem Moment, in dem man der Musik lauscht, in ihr aufgeht und sich intensiv mit ihr befasst? Anders gefragt: Entspricht die anamnetische Wirkung der Musik derjenigen der *performance* als Ganzes? Ich denke, nein. Auch wenn diese drei Requiem-Vertonungen in die Vergangenheit weisen: Während man die Musik hört, kann man nicht anders als im ‚Jetzt‘ der Musik befangen zu

⁵³ Erik Heijerman, Muziek, taal en betekenis, in: Martin Hoondert, Anje de Heer en Jan D. van Laar (Hrsg.), *Elke muziek heeft haar hemel. De religieuze betekenis van muziek*, Budel 2009, S. 17–45, hier 23–24 und 39–40.

⁵⁴ Kathleen Harmon, *The mystery we celebrate, the song we sing. A theology of liturgical music*, Collegeville 2008, S. 33. Vgl. auch: Martin Hoondert, Muziek die er toe doet. Over de ervaring van muziek als betekenisvolle structuur', in: Roger Scruton, Vincent Meelberg en Martin Hoondert (Hrsg.), *Meer dan ontspanning alleen. Over het belang van muziek*, Budel 2010, S. 65–79.

⁵⁵ Richard Schechner, *Performance studies. An introduction*, New York / London 2006, S. 46–48.

sein. Zwar sind in diesem ‚Jetzt‘ die musikalische Vergangenheit und Zukunft präsent, doch nur auf einer rein kognitiven Ebene, mit Bezug zur Vergangenheit und Zukunft unserer Zeit. Es besteht durchaus eine Analogie zwischen dem Zeiterleben der anamnetisch-musikalischen Erfahrung einerseits und dem anamnetischen Zeiterleben der *performance* im Ganzen andererseits, aber sie fallen nicht zusammen, da die Musik schlicht nicht in der Lage ist, auf konkrete Geschehnisse in der Zeit zu verweisen. Musik im Allgemeinen – also auch Musik, die mit den großen Kriegen des 20. Jahrhunderts in Verbindung steht – versetzt uns, wenn wir ihr wirklich lauschen, immer ins ‚Jetzt‘. Diese Erfahrung ist befreiend. Oder, mit den Worten des großen Philosophen Schopenhauer – in der nicht-metaphysischen Neuformulierung von Peter Kivy:

Musik ist die einzige Kunst, welche die anschauliche Welt, in der wir leben, ausdrücklich nicht zum Gegenstand hat. So liegt ihre einzigartige, befreiende Kraft nicht in der Art dessen, was sie repräsentiert, sondern eben in dessen Abwesenheit.⁵⁶

Das Schöne und Besondere ist, dass wir diese befreiende Erfahrung mit den Hörern von damals, den Hörern von 1919, 1938, 1960 und 2012-2013 teilen. Wenn die Musik erklingt, sind wir frei – sobald sie aufhört, finden wir uns im Chaos der historischen Zeit wieder. Aber, wie ich vermute, auch als anderer Mensch; denn der Trost und der ethische Appell, die mit der befreienden Kraft der Musik einhergehen, dürften nicht ohne Wirkung bleiben.

Samenvatting

In dit artikel worden drie toonzettingen van het requiem besproken. Deze drie requiemzettingen, van respectievelijk Kees Andriessen (1918), Hans Lachman (1959) en Roger Moreno Rathgeb (2012), zijn verbonden met de twee grote oorlogen van de twintigste eeuw en zijn ontstaan en voor de eerste keer uitgevoerd in Nederland. Andriessen schreef zijn Requiem onder de indruk van de Grote Oorlog en beschouwde zijn compositie als een smeekbede om rust en vrede. De jood Lachman componeerde zijn Requiem ter ere van pastoor Vullings die zijn familie aan een onderduikadres had geholpen. Rathgeb wil met zijn Requiem voor Auschwitz aandacht vragen voor een vergeten groep slachtoffers: de Roma en de Sinti die in de Tweede Wereldoorlog zijn vermoord. Voor zowel het requiem van Andriessen als dat van Lachman werden in het kader van de herdenkingen van de Eerste en Tweede Wereldoorlog (respectievelijk 100 en 70 jaar geleden) uitvoeringen gepland. Het requiem van Rathgeb genoot vanaf de première in 2012 grote belangstelling. Dit roept de vraag op naar de functie(s) van het requiem in onze cultuur waarin herdenkingen zo'n grote plaats innemen. Is de uitvoering van

56 Zitiert in: Elmer Schönberger, *Het gebroken oor. Over muziek*, Amsterdam 2007, S. 36.

een requiem een manier van herdenken, een civil ritual? Kunnen we de uitvoering van een requiem beschouwen als een monument voor oorlogsslachtoffers?

“O krancke troost”

Poëzie en rouw in de Nederlandse letterkunde

Gillis Dorleijn

Egidius

Het bekendste rouwgedicht uit de Nederlandse letterkunde is tegelijkertijd ook zowat het oudste voorbeeld van rouwbeklag op rijm in de Nederlanden. Het gaat om het zogenaamde Egidiuslied uit het laat veertiende-eeuwse Gruuthusehandschrift.⁵⁷ Hier volgt de tekst:

Egidius waer bestu bleven
 Mi lanct na di gheselle mijn
 Du coors die doot du liets mi tleven
 Dat was gheselschap goet ende fijn
 Het sceen teen moeste ghestorven sijn

Nu bestu in den troon verheven
 Claerre dan der zonnen scijn
 Alle vruecht es di ghegheven

Egidius waer bestu bleven
 Mi lanct na di gheselle mijn
 Du coors die doot du liets mi tleven

Nu bidt vor mi ic moet noch sneven
 Ende in de weerelt liden pijn
 Verware mijn stede di beneven
 Ic moet noch zinghen een liedekijn
 Nochtan moet emmer ghestorven sijn

Egidius waer bestu bleven
 Mi lanct na di gheselle mijn
 Du coors die doot du liets mi tleven
 Dat was gheselschap goet ende fijn
 Het sceen teen moeste ghestorven sijn

⁵⁷ Zie voor nadere informatie <http://www.kb.nl/bladerboeken/gruuthusehandschrift> (27 augustus 2014).

Over dit gedicht is veel geschreven en het is oneindig vaak in bloemlezingen opgenomen.⁵⁸ Twee aspecten van de tekst verdienen aandacht, de inhoud en de vorm. Centraal staat de pijn van het lyrisch subject dat hij zijn vriend moet missen, want het was zo goed met zijn “gheselle” te verkeren. Er is wel een troost, want de gestorvene heeft het nu goed, hij is in de hemel opgenomen (“in den troon”) en daar is “vruecht”. Maar het is een troost met scherpe kantjes, want de ik moet nog op aarde blijven en daar “liden pijn”. Hij legt zich neer bij het onoverkomelijke, hetgeen wordt uitgedrukt in een sententie die een goddelijke wet verwoordt: “Het sceen teen moeste ghestorven sijn”. Qua vorm valt de hechtheid van de tekst op: een soort rondeel waarin verschillende regels worden herhaald met een beperkt aantal (twee) eindrijmklanken. Deze en andere vormkenmerken hangen natuurlijk samen met het feit dat de tekst een lied is (de muzieknootatie – zogenaamde streepjesnotatie – is overgeleverd, maar geeft maar gedeeltelijk een aanwijzing hoe de muziek feitelijk geklonken heeft).⁵⁹

Het Egidiuslied vertoont alle kenmerken van de rouwpoëzie. Brinkman plaatst het in het genre van de *déploration* of *planctus*.⁶⁰ Kenmerkend voor rouwpoëzie is dat er doorgaans drie elementen in zijn te vinden, het rouwbeklag, de lof aan het adres van de overledene (juist zijn goede kwaliteiten maakt het verdriet extra sterk) en de troost. Die drie elementen zouden, in de *planctus*, conventioneel aanwezig kunnen zijn, dat wil zeggen dat een dichter weet dat hij, als hij iets in dit genre schrijft, de snaren van rouw, lof en troost moet aanroeren. In de poëzie van renaissance, dus in de vroegmoderne tijd, zou er zelfs sprake zijn van een gereguleerd genre funeraire poëzie met specifieke, aan de retorica ontleende voorschriften, zoals Sonja Witstein in een indrukwekkende studie heeft betoogd. De drie elementen worden in de retorische theorie aangeduid als *luctus*, *laus* en *consolatio*.⁶¹ Tegelijkertijd kan je stellen dat in een uiting van rouwbeklag die drie elementen vanzelfsprekend, zonder navolging van modellen of toepassing van regels, aanwezig kunnen zijn: het zijn universele, antropologische categorieën en daarvan ga ik in het volgende uit.

Bij de uiting van rouw komt heel vaak, eigenlijk automatisch, de gedachte van de twee werelden aan bod. De overledene is in de andere wereld – in een christelijk wereldbeeld zoals dat onder het Egidiuslied ligt is dat natuurlijk de hemel – en de ik is in deze wereld, op aarde, zonder de overledene. Die wordt gemist. Het rouwgedicht (of -lied) heeft daarbij ook als functie de rouw, het verdriet, te kanaliseren en vormt in het geval van het Egidiuslied door zijn hechte structuur

⁵⁸ Herman Brinkman, Schoon onderworpen droefheid. Over opmars, resonantie en interpretatie van het Egidiuslied, in: Louis Peter Grijp en Frank Willaert (eds.), *De fiere nachtegaal. Het Nederlandse lied in de middeleeuwen*. Amsterdam 2008, pp. 129-147.

⁵⁹ Zie noot 1.

⁶⁰ Brinkmann, pp. 140-141.

⁶¹ S.F. Wittstein, *Funeraire poëzie in de Nederlandse Renaissance. Enkele funeraire gedichten van Heinsius, Hooft, Huygens en Vondel bezien tegen de achtergrond van de theorie betreffende het genre*. Assen 1969.

op zich een *consolatio*, doordat er gebruik wordt gemaakt van de rituele werking van taal (die zelf vaak muzikaal is met veel herhalingsfiguren) en van muziek.

In het volgende wil ik een beperkt aantal rouwgedichten uit de Nederlandse poëzie bespreken. Daarbij gebruik ik het hierboven kort omschreven kader dat ik hieronder nog eens schematisch herhaal. Spelen deze elementen of topoi, of ze nu gereguleerd zijn – dat wil zeggen tot een pakket voorschriften of geïnternaliseerde genrekenmerken behoren – of eerder universele, antropologisch met de rouwende mens verbonden categorieën uitmaken, inderdaad een rol in deze teksten?

Drie (universele) elementen:

- rouw (*luctus*) ← 2 werelden
- lof (*laus*)
- troost (*consolatio*) ← hechte vorm
→ sententie

“Du coors die doot”

Bijna vijfhonderd jaar na het Egidiuslied verscheen een gedicht dat alleen al blijkens de titel nauw met zijn Middelnederlandse voorganger is verbonden. Het is van Jan Eijkelboom (1926–2008) uit zijn bundel *Wat blijft komt nooit meer terug*.⁶²

Egidius

Ik zag je nooit, de laatste jaren.
Jij was in wetenschap verdiept,
het kunst- en vliegwerk dat je schiep,
en ik in kranten en in jonge klare.
Toch was je bij me als ik riep,
en soms vanzelf. Niet te bedaren
was ons plezier wanneer de zware
ernst der anderen werd uitgesliept.

Maar nu je dood bent mis ik je, altijd.
Misschien omdat de mogelijkheid
jou ooit terug te zien ontbreekt.
Misschien omdat ik 's nachts soms weet
dat je jezelf niet had vermoord
als ik je angst had aangehoord.

De intertekst functioneert op de achtergrond, onder meer via de *laus*: ook dit gedicht is een vriendschapsgedicht en de vriend was net als Egidius voor de

⁶² Amsterdam 1979.

anonieme zanger goed gezelschap, de vriend kwam als het nodig was (“als ik riep”) of soms zomaar, en samen vormden ik en vriend een bondgenootschap tegen de wereld. De in de titel vervatte naam gaat als een soort metonymia voor vriend en vriendschap fungeren, en vooral voor de door de dood verloren vriend. Daarmee wordt de *luctus* geïntroduceerd die we verder vooral in de tweede helft aantreffen in het “missen”, en niet zomaar missen, maar “altijd”, definitief in de tijd. Maar ook in ruimte, want hier komt de topos van de twee werelden opzetten: de dood scheidt de gestorvene van de ik. Het tragische voor de situatie in dit gedicht is dat die gescheidenheid (de twee werelden) zich ook al begon voor te doen toen de vriend nog leefde: elk van de twee vrienden was bezig zich gaandeweg in een eigen wereld, die van wetenschap respectievelijk journalistiek overgoten met alcohol, te isoleren. Het leven vormde zo een voorafspiegeling van wat zich na de dood van ‘Egidius’ zou voltrekken. De dood is natuurlijk definitief; de grens tussen de twee werelden is niet meer te slechten – de mogelijkheid “jou ooit terug te zien” is er niet meer –, maar tijdens het leven zou die opgeslotenheid praktisch te doorbreken zijn geweest. Dat gebeurde niet of te zelden. Extra schrijnend is dan het besef dat als de ik wel zijn eigen wereld had verlaten en zijn vriend in de zijne zou hebben opgezocht de dood, de zelfmoord, vermeden had kunnen worden. In plaats van *consolatio*, die anders dan in het Egidiuslied volledig ontbreekt, is er schuldbesef over het eigen falen en over het verraad van wat de ik zo dierbaar is, de vriendschap.

Nog twee intertekstuele signalen verdienen de aandacht. In het kunst- en vliegwerk zit een verwijzing naar een dichtbundel van Jan Emmens, *Kunst- en vliegwerk* uit 1957. Deze dichter en kunsthistoricus pleegde inderdaad zelfmoord, in 1971. En dan krijgt de titel ‘Egidius’ extra verwijfskracht: in het lied staat immers “Du coors die doot”, jij koos de dood. In de receptiegeschiedenis van het Middelnederlandse lied, is deze regel inderdaad herhaaldelijk gelezen als een toespeling op de zelfverkozen dood van Egidius⁶³ en die betekenis roept de Egidiusverwijzing bij Eijkelboom ook zonder meer op. Hoewel deze zelfmoordinterpretatie op een verkeerde vertaling van het Middelnederlands berust – de regel betekent in feite zoiets als ‘jij smaakte de dood’ – die in het geheel niet past in het middeleeuws wereldbeeld (zelfmoord was taboe, van een zelfmoordenaar zou nooit gezegd worden dat hij in de hemel was opgenomen),⁶⁴ kunnen we de strekking die “Du coors die doot” in Eijkelbooms gedicht krijgt, in lijn dus met vele eindnegentiende- en twintigste-eeuwse interpretaties, als een vruchtbare mislezing beschouwen.

Wat in dit rouwgedicht ontbreekt is, als gezegd, de *consolatio* – en misschien is dat heel modern, Eijkelboom verkeerde in een gesecculariseerde wereld, zonder hemels perspectief. Maar er is wel de troost van de vorm. Het gedicht is een hecht sonnet, dat tegelijkertijd subtiel onnadrukkelijk is in zijn vormvertoon. Het eindigt

⁶³ Brinkmann, pp. 133-147.

⁶⁴ Brinkmann, pp. 133-147.

heel adequaat met het gevoel dat altijd zal blijven hangen, de schuld om het eigen tekortschieten.

Een hemels perspectief

Boven suggereerde ik dat in de laat-moderne tijd, zeg de twintigste eeuw, de *consolatio* via een beroep op de aanwezigheid van de gestorvene in een hiernamaals, vanwege de toenemende ontkerkelijking zeldzamer werd, daarmee implicerend dat het in religieuze tijden anders gesteld zou zijn. Nemen we de grootste Nederlandse dichter van de zeventiende eeuw, Joost van den Vondel (1587-1679). In rouwgedichten van hem – hij zou na een doperse start met remonstrants vervolg in 1641 ook nog eens Rooms worden, en dat in een calvinistisch Holland – zullen we dat hemelse perspectief zeker aantreffen! Niet altijd, blijkt:

VITVAERT VAN MIJN DOCHTERKEN.

De felle Doot, die nu geen wit magh zien,
Verschoont de grijze liën.
Zy zit om hoogh, en mickt met haren schicht
Op het onnozel wicht,
En licht, wanneer, in 't scheien,
De droeve moeders schreien.

Zy zagh'er een, dat, wuft en onbestuurt,
De vreught was van de buurt,
En, vlugh te voet, in 't slingertouwte sprong;
Of zoet Fiane zong,
En huppelde, in het reitje,
Om 't lieve lodderaitje:

Of dreef, gevolght van eenen wackren troep,
Den rinckelenden hoep
De straten door: of schaterde op een schop:
Of speelde met de pop,
Het voorspel van de dagen,
Die d'eerste vreught verjagen:

Of onderhiel, met bickel en boncket,
De kinderlijcke wet,
En rolde en greep, op 't springend elpenbeen,
De beentjes van den steen;
En had dat zoete leven
Om gelt noch goet gegeven:

Maar wat gebeurt? terwijl het zich vermaackt,
Zoo wort het hart geraackt,

(Dat speelzieck hart) van eenen scharpen flits,
 Te dootlick en te bits.
 De Doot quam op de lippen,
 En 't zieltje zelf ging glippen.

Toen stont helaas! de jammerende schaar
 Met tranen om de baar,
 En kermde noch op 't lijck van haar gespeel,
 En wenschte lot en deel
 Te hebben met haar kaartje,
 En doot te zijn als Saertje.

De speelnoot vlocht (toen 't anders niet moght zijn)
 Een krans van roosmarijn,
 Ter liefde van heur beste kameraat.
 O krancke troost! wat baat
 De groene en goude lover?
 Die staatsi gaat haast over.⁶⁵

Het gedicht stamt uit 1633 (Vondel was toen overigens nog niet tot de moederkerk overgegaan) en is geschreven naar aanleiding van de dood van Sara van den Vondel die op achtjarige leeftijd aan de pokken stierf.⁶⁶ Kern van de *laus* is het spel van het kind, dat nog niet aan het echte leven is toegekomen, al vormt het spelen met de pop een prelude – inderdaad letterlijk een voor-spel, een voor-spelen – op de zorgelijke volwassentijd (van het moederschap, waarvoor meisjes waren bestemd). Deze lof leidt echter niet tot een *consolatio*, maar tot *luctus*. Die begon natuurlijk al in strofe I met de klacht dat de dood onrechtvaardig genoeg de ouderen spaart en juist een kind treft; daaraan wordt in de laatste drie strofen uitvoerig lucht gegeven. De rouw wordt daar ook expliciet bij de speelgenoten van Saartje gelegd, die bij de uitvaart huilen om hun “kaartje” (afgeleid van *cara*, dierbare). Hier zien we weer de topos van de twee-werelden: de vriendinnetjes willen in Sara's wereld treden en ook dood zijn, maar, luidt de enigszins sententieuze uitspraak tussen haakjes, dat kàn nu eenmaal niet. Daarin zit misschien de *consolatio*, de wetmatigheid van Gods bestieren, zoals we dat ook bij het Egidiuslied zagen (het moest nu eenmaal zo zijn). Ook het begrafenisritueel kan tot troost strekken, de meisjes die een krans vlechten. Maar het is voor de observerende en dichtende ik een “krancke troost”, een zwakke troost, want die uitvaart, de jammerende schaar, de krans van rosmarijn, anders gezegd die “staatsi” is snel voorbij. En daarmee wordt opgeroepen, zonder het te noemen, datgene wat niet voorbij gaat: het verdriet van de ik die zijn kind verloren heeft. De troost zet

⁶⁵ Geciteerd naar de WB-uitgave opgenomen in de Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse letteren (DBNL): http://www.dbnl.org/tekst/vond001dewe03_01/vond001dewe03_01_0076.php (27 augustus 2014).

⁶⁶ Zie ook Wittstein, pp. 301-311.

misschien de *luctus* nog wel sterker aan. Opvallend is hoe dan ook dan nergens in het gedicht de troost die het christelijk wereldbeeld kan verschaffen aan bod komt: het hemels perspectief, het hiernamaals waar Saartje op haar vader wacht. Dat maakt dit rouwgedicht behoorlijk modern.

De vorm is bijzonder geraffineerd. De strofen waarin het spel wordt getekend leiden tot een climax, waarna het feit van het plotseling optreden van de dood extra ‘fel’ aankomt. Een effectieve inzet van de barokke antithese dus; deze stijlfiguur zien we eveneens in het subtiel woordspel aan het begin: “felle Dood” impliceert ‘zwart’ tegenover het ‘wit’ – de vrolijkheid en onschuld van de jeugd – en hierin voegt zich dan het grijs van de ouderen, wier blanke jeugd al zwarte trekken begint te vertonen, maar die desondanks gespaard worden. Effectief zijn ook de ‘iconische’ enjambementen die de betekenis onderstrepen: zoals “Den rinckelenden hoep / De straten door” (de beweging van de hoepel wordt door de regelafbreking versterkt) of “En wenschte lot en deel / Te hebben met haar kaartje” (juist de regelscheiding na ‘deel’ beklemtoont de onmogelijkheid daarvan en toont de gescheidenheid van de twee werelden). Ook het slot is iconisch: het gedicht dat over de dood gaat eindigt met een woord dat einde uitdrukt: “over”.

In memoriam matris

Tot dusver betrof de rouw een vriend of een kind. Een nog universeler categorie wordt natuurlijk uitgemaakt door ouders, want iedereen raakt die op een gegeven moment kwijt en kinderen, mag men hopen, niet. In memoriams van moeders en vaders zijn dan ook legio. Treffen we hierin nu ook de *luctus*, *laus* en *consolatio* alsmede de twee werelden aan? Een andere kwestie heeft te maken met het gegeven dat als een kind (hoe volwassen en oud dat zelf ook geworden is) zijn moeder of vader betreurt tegelijkertijd het hele eigen leven tot dan toe inclusief de, vaak complexe, verhouding tussen ouder(s) en kind wordt opgeroepen. De verhouding tijdens het leven bepaalt de aard van de rouw. Het volgende gedicht van M. Vasalis (1909-1998), uit de postume bundel met ongebundelde en nagelaten gedichten, *De oude kustlijn*, laat dat zien:⁶⁷

⁶⁷ Amsterdam 2002.

MOEDER

Er was niets, dacht ik altijd, denk ik nog,
 dat je niet kon. Heel mooie pakjes maken
 ritselend met bruin papier –
 de stroeve jampot opendoen, wonden verbinden
 gireren, condoleancebrieven schrijven,
 voorlezen, spreken in vijf talen, bijna
 verdronken honden uit het water halen
 levendig luisteren naar langdradige verhalen.
 Maar bij het einde van het lied zei je:
 ik kan het niet, liefde, ik kan het niet.
 En je bedoelde doodgaan. Uren door het mulle zand
 gestrompeld, houvast zoekend met je hand.
 Ook dat heb je tenslotte gekund,
 beminde. En aan het strand zal ik je later vinden.
 Laat me je vinden. Je kan het toch?

De *laus* overheerst hier en die heeft te maken met de bewondering van het kind voor de moeder: de moeder kan werkelijk alles. En dat alles kunnen wordt verduidelijkt door een opsomming waarin de humor niet ontbreekt vanwege de ongelijksoortigheid van de *res gestae* waarin daagse zaken de boventonen voeren. Zo heeft het kind de moeder natuurlijk ook het best gekend! Die opsomming wordt echter paradoxaal en iconisch onderbroken door te vermelden wat de moeder volgens haar zelf niet kon: doodgaan. Iconisch, omdat de opsomming van feiten die voor het leven staan inderdaad uitlopen op doodgaan, dat immers het laatste levensfeit uitmaakt (waarmee ook de paradox is gegeven). En uiteindelijk beheerste zij die *ars moriendi* toch ook. De *luctus* wordt indirect gegeven, via de observatie van het sterven – de hulpeloosheid uitgedrukt in het beeld van het strompelen door het mulle zand, en het hulp zoeken van de ouder bij het kind: “houvast zoekend met je hand”. Hierin zit overigens een topos van in memoriam-gedichten op ouders: de vaststelling dat de rollen van kind en ouder zijn omgedraaid.

De *consolatio* is nu gegeven in de twee werelden (die in eerdere teksten juist de rouw onderstrepten): er wordt gesuggereerd, gehoopt, dat het kind de moeder later zal vinden, “aan het strand”, een ideale plaats, die echter ook het “mulle zand” oproept waar de moeder al stervend in gestrompeld had. De laatste daad van de moeder, waartoe zij door haar kind wordt aangezet, is “Laat me je vinden.” Hierin zit een ongerijmdheid: de moeder wordt aangespoord tot een (actieve) daad die bestaat uit iets passiefs: zich laten vinden. De slotvraag – “Je kan het toch?” – heeft hetzelfde paradoxale en zwevende; hier is geen sterk door geloof geschraagd hemels perspectief, maar een vage, liefdevolle wens die haar eigen onmogelijkheid in zich bergt. De moeder heeft, nu zij dood is, niets meer te kunnen.

De dood en verzoening

Als een geliefde ouder sterft is dat zeer droevig, zoals het gedicht van Vasalis onderhuids toont, waarin immers sprake is van een innige verbondenheid. Maar erger is het misschien nog wel als de verhouding tussen ouder en kind tijdens het leven door ambivalentie of zelfs vijandschap werd gekenmerkt. Dan grijpt de dood van de ouder nog scherper in, omdat het kind niet alleen met de natuurlijke gang der dingen wordt geconfronteerd – al verdrietig genoeg –, maar ook met zijn eigen ambivalentie: ik ben droevig, want mijn vader gaat dood, maar ik haat die man en wat moet ik nu? De wereldliteratuur kent indrukwekkende staaltjes van die ingewikkelde ambigue rouwteksten en wat mij betreft hoort het volgende gedicht van Kees Ouwens (1944–2004) daar ook bij, uit zijn bundel *Van de verliezer en de lichtbron*:⁶⁸

IN MEMORIAM PATRIS

Mijn vader en ik hebben elkaar altijd aangekeken over
een wijdeste tussenruimte heen

Om de waarheid te zeggen: onze blikken meden elkaar
in dat niemandsland

Geen kamer, geen zaal, geen wereldruim bood plaats
genoeg voor onze gezichtsvelden, als zij zich in elkaar
uittrekten over een afstand, groter dan de horizon
binnen de perken kon houden

En onze ogen, als het niet om aan te zien was in een
vertrek – waar ik hem trof maar naar zijn vrouw vroeg in
de namiddag – dat ik niet naar zijn hand was gezet ook als
het zich toedroeg andersom: dat hij navraag deed naar mijn
moeder bij zijn binnenkomst, ontweken elkaar wegens de
landmijn, het stelselmatige toeval, de kans op het snijpunt
van hogere welvaart en mindere scholing dan te bekostigen
was na de oorlog, dat zij te laat voor elkaar opzij gingen,
het geweld uit de weg alle kanten op ijlings, waarlangs zij
elkaar maar konden ontgaan om elkaar te verdragen, als
die maar tegengesteld waren lijnrecht

Staande aan zijn bed heb ik zijn lijf aangegrepen
uiteindelijk om, waar hij dwars was komen te liggen in het
gedrang van zijn afweer, het recht te sjoeren in lijn met
zijn bedding, tot zijn wrak in de stroomrichting lag van de

⁶⁸ Geciteerd naar de bibliofiele uitgave Utrecht 1996. In 1997 verscheen er een uitgebreide versie van de bundel bij Meulenhoff, met varianten. Ik geef de voorkeur aan de eerste versie.

dingen hun loop, zoals men het uitdrukt, en waarvan mij
getoond werd, dat het onvermijdelijk is dat zij
hun gang nemen.

Door mijn voorbehoud heen naar hem toegebogen,
riep ik zijn verlorenheid aan met het woord dat ik mij
niet heugde hem gezegd te hebben ooit, en dat,
lettergreep ongelijkkluidend herhaald, als een tweeling
uit mijn mond viel, en geheten was: Papa

En zijn gezicht, de ogen gesloten, liet zich de eer betonen
van mijn stem, en nam die aan met een glimlach, gereed
en verzoenlijk als die van de zuigeling, uit zijn wieg
verheven ver voor het omkeren van de rollen, en lieflijker,
neem ik aan, dan deze kon opbrengen toen

De eerste vier strofen tekenen, in het typische Ouwensiaanse idioom, de afstand tussen zoon en vader. Hierbij wordt de hyperbool niet geschuwd: “wijdste tussenruimte”, “niemandsland”, “Geen kamer, geen zaal, geen wereldruim”, “een afstand, groter dan de horizon binnen de perken kon houden”. Ook de vervreemdende formulering van het in letterlijke zin familiale is treffend: de ik vraagt de vader “naar zijn vrouw”, in plaats van naar waar “mijn moeder” is; de vader antwoordt navenant. En dat terwijl zij elkaar niet aankijken, want hun blikken ontweken elkaar “wegens de landmijn” die onder hun verhouding lag. Als er een confrontatie zou dreigen – via enig contact – dan zou die mijn ontploffen en zou “het geweld”, de totale oorlog uitbreken. Vandaar dat zij elkaar met alle kracht vermeden en elkaar uit de weg gingen. Tijdens het leven zijn ‘de twee werelden’ al aanwezig. Maar juist als de dood optreedt en de een het veld ruimt wordt het probleem manifest.

Die dood en het probleem vinden we de tweede helft van het gedicht waarin heel concreet het sterfbed wordt geschetst. Aan de vader wordt “afweer” toegeschreven en de zoon kent zichzelf “voorbehoud” toe, wat allebei houdingen zijn die te maken hebben met hun relatie tijdens het leven: ze willen niets van elkaar weten. Maar de dood brengt een oplossing van het jaren durende conflict. De zoon buigt zich naar de vader toe, door “mijn voorbehoud” heen (hier wordt op schitterende wijze een abstract woord geconcretiseerd), en helpt zijn vader sterven, hij grijpt diens lichaam en ook al is er van de kant van de vader afweer – tegen de zoon, maar ook tegen de dood – hij weet toch de vader “in lijn met zijn bedding” te brengen: de vader eerst als een rivier die in de juiste stroomrichting wordt gebracht en daarna als een vaartuig, “een wrak” (de vader is immers ziek en gaat ten onder), die op de rivier de natuurlijke, onvermijdelijke loop naar zijn bestemming zal gaan nemen.

De zoon doet meer, op het moment van het sterven spreekt hij zijn vader voor het eerst van zijn leven aan (voor zover hij zich althans kan herinneren) met het woord waarmee (kleine) kinderen normaal hun vader aanspreken: “Papa”. De vader reageert op zijn beurt in de laatste strofe. Hij láát zich toespreken, de afweer is verdwenen, hij accepteert de toenadering. Hier zien we weer het motief van de omkering van de rollen – kind en ouder veranderen van functie, zoals we dat ook bij Vasalis zagen. De vader is nu “de zuigeling” die uit zijn wieg wordt “verheven” door de stem van de zoon, die als de vader is die zijn pasgeborene baby uit de wieg haalt. Inderdaad “het omkeren van de rollen”. En die glimlach van de stervende die als een pasgeborene is, is “lieflijker” dan die van de zoon, toen die zelf baby was en door zijn vader uit de wieg werd gehaald. De schuld van het conflict tussen vader en zoon wordt daarmee ook bij de zoon zelf gelegd.

In dit gedicht zijn *luctus*, *laus* en *consolatio* totaal in elkaar verstrengeld. De aangrijpende gebeurtenis tijdens het sterfbed, het contact, biedt troost – er is eindelijk een oplossing – maar tegelijk maakt dat het verdriet, de rouw, om iemand die je haat ook mogelijk – en de lof geldt de stervende/gestorvene, die de verzoening voltooit, maar tevens in feite “lieflijker” is dan de ik vroeger zelf was, waarmee de rouw via schuldgevoel weer wordt aangezet.

Van “altijd maar” naar “nooit meer”

Tot dusver heb ik het accent vooral gelegd op inhoudelijke kwesties, in het bijzonder op de aanwezigheid van topoi als *luctus*, *laus* en *consolatio*, de twee werelden en ‘het omkeren van de rollen’. Wel heb ik steeds geprobeerd ook vormelementen aan te wijzen, zoals stijlfiguren, iconiciteit (waarin de vorm iets uitdrukt van de inhoud, zoals bij de enjambementen bij Vondel) en beeldspraak (ik wijs hierbij nog eens op de aangrijpende concretisering bij Ouwens). Uiteindelijk is het echter in de vormgeving van de rouw en wat die met zich meeslept waarin de rechtvaardiging en de functie van rouwpoëzie gelegen zijn. Het schrijven, lezen of uitspreken van een rouwgedicht heeft een rituele functie, het kanaliseert de gevoelens, het levert bij de dood van iemand die je na stond, vlak na het sterven, bij de uitvaart, bij het daarna verder leven een aanknopingspunt voor de uiting van verdriet en wellicht voor het begin van de verwerking van de rouw. Op internet zijn hele verzamelingen te vinden van rouwpoëzie, vaak geschreven door amateurs ter gelegenheid van het overlijden van een dierbare, soms ook gevuld met teksten van dichters van naam die voor een rouwaankondiging of uitvaartplechtigheid bruikbaar zijn. Als diep verdriet is vormgegeven draagt dat bij aan troost, ook als de *consolatio* inhoudelijk ontbreekt.

Een gedicht dat de werking van dit taalritueel mooi illustreert is ‘Lamento’ van Remco Campert (1929), uit de bundel *Rechterschoenen*.⁶⁹ Wat er over blijft is inderdaad alleen taal; in zijn herhalingen, hernemingen en lege plekken als rusten

⁶⁹ Amsterdam 1992.

lijkt de tekst zelfs op muziek (de titel verwijst ook naar een muzikaal genre, de klacht die in zeventiende-eeuwse opera's de droefenis van de heldin – “de klare klacht van de verlaten vrouw” om met J.H. Leopold te spreken – aan de orde stelt). ‘Lamento’ is niet voor niets herhaaldelijk en op verschillende wijzen muzikaal uitgevoerd en is oorspronkelijk ook geschreven om door (jazz)muziek begeleid te worden.⁷⁰ Het werkt dan ook vooral als het voorgelezen wordt.

De *luctus* betreft een jij waarvan de ik dacht dat die “altijd maar” (... zou leven, vullen wij dan aan). De topos van de twee werelden wordt opgeroepen, want de implicatie is natuurlijk dat de jij, de ander, niet altijd leeft en dood is gegaan. Maar wie die jij precies is blijft onduidelijk. Beter gezegd, de jij blijkt misschien ook wel de ik zelf te zijn. Het gaat niet (alleen) om de dood van de ander, maar ook om de dood in ons allen, dus ook in de ik, over de dood in het leven. Je denkt eeuwig te leven, maar de dood (van een ander) wijst je op de sterfelijkheid van iedereen, ook die van jezelf. Dat in elkaar schuiven van die twee perspectieven (jij/ander en ik) en van die twee zijnstoestanden (leven en dood) wordt heel geraffineerd in de herhalingen en de ontwikkelingen in die herhalingen uitgedrukt. Het gedicht begint met de tijdruimtelijke aanduiding “Hier nu” van waar de ik zich ophoudt. Dit ‘hier nu’ lijkt eeuwig te zijn. Maar er wordt aan geknaagd, want in de volgende regel wordt het onderworpen aan “ik dacht”, wat zowel de gedachte uitdrukt maar ook de mogelijkheid van een negatief alternatief insluit. Als je zegt ‘ik dacht altijd dat ...’ is de implicatie ook ‘ik dacht altijd dat ..., maar het blijkt niet zo te zijn’. Zo speelt het hele gedicht zich af in twee paradigma's, opnieuw twee werelden: die van leven en dood, met deze kanttekening dat de tweede wereld in de eerste binnendringt en zich ervan meester maakt, heel geleidelijk maar onstuitbaar. Dat geleidelijke proces geeft het gedicht in zijn ontwikkeling vorm:

LAMENTO

Hier nu langs het lange diepe water
dat ik dacht ik dacht dat je altijd maar
dat je altijd maar

hier nu langs het lange diepe water
waar achter oeverriet achter oeverriet de zon
dat ik dacht dat je altijd maar altijd

dat altijd maar je ogen je ogen en de lucht
altijd maar je ogen en de lucht
altijd maar rimpelend in het water rimpelend

⁷⁰ <http://www.vn.nl/Standaard-Media-Pagina/Remco-Campert-en-Benjamin-Herman-een-soort-verbondenheid.htm> (27 augustus 2014).

dat altijd in levende stilte
 dat ik altijd zou leven in levende stilte
 dat je altijd maar dat wuivend oeverriet altijd maar

langs het lange diepe water dat altijd maar je huid
 dat altijd maar in de middag je huid
 altijd maar in de zomer in de middag je huid

dat altijd maar je ogen zouden breken
 dat altijd van geluk je ogen zouden breken
 altijd maar in de roerloze middag

langs het lange diepe water dat ik dacht
 dat ik dacht dat je altijd maar
 dat ik dacht dat geluk altijd maar

dat altijd maar het licht roerloos in de middag
 dat altijd maar het middaglicht je okeren schouder
 je okeren schouder altijd in het middaglicht

dat altijd maar je kreet hangend
 altijd maar je vogelkreet hangend
 in de middag in de zomer in de lucht

dat altijd maar de levende lucht dat altijd maar
 altijd maar het rimpelend water de middag je huid
 ik dacht dat alles altijd maar ik dacht dat nooit

hier nu langs het lange diepe water dat nooit
 ik dacht dat altijd dat nooit dat je nooit
 dat nooit vorst dat geen ijs ooit het water

hier nu langs het lange diepe water dacht ik nooit
 dat sneeuw ooit de cipres dacht ik nooit
 dat sneeuw nooit de cipres dat je nooit meer

Die twee paradigma's, die voor de twee werelden staan, breng ik hieronder in schema. In de eerste kolom staan de woorden die met het leven, het nu, het altijd te maken hebben in de tweede kolom staan woorden die aan dat nu en altijd knagen, die een verandering uitdrukken die dus het eeuwig hier en nu aantasten. Met pijltjes geef ik aan als een element uit het hier en nu op zich al een 'bewegingselement' vooronderstelt. Daarbij reken ik ook het raadselachtige "dat altijd van geluk je ogen zouden breken" – mogelijk een tijdloze, orgastische ervaring, maar via 'breken' ook duidelijk gericht op verandering en zelfs destructie. "je okeren schouder altijd in het middaglicht" geeft een eeuwige-zomerervaring, maar "okeren" duidt ook op een verkleuring van de schouder, hetzij doordat die

door de zon is gebruind hetzij doordat de zon aan het ondergaan is en alles, ook de schouder, donkerder maakt. Ten slotte staan in paradigma II woorden die tegenover “zon”, “warmte” en “zomer” staan, namelijk “vorst”, “ijs” en “sneeuw”. Het paradoxale is dan dat deze woorden op zich even ‘eeuwig’ en onveranderlijk zijn als sommige woorden uit paradigma I, maar dan in het negatieve. Niet voor niets verschijnen deze woorden pas aan het eind van het gedicht: het leven lijkt eeuwig, maar verandert permanent richting niet-leven, altijd wordt nooit en dat nooit is nog definitiever dan altijd. Of anders gezegd, het gedicht beschrijft het proces van ‘altijd maar’ (de gedachte eeuwigheid van het leven, die een illusie is) naar het ‘nooit meer’ (het besef dat het leven nooit meer terugkomt en dat de dood eeuwig is). De “cipres” is een symbool dat in elk van de twee paradigma’s verschijnt: het is de boom die eeuwig leeft, maar ook de boom die, juist daarom, symbool staat voor de dood (en voor eeuwig leven na de dood, maar dat wordt in ‘Lamento’ niet gethematiseerd):

Hier en nu	dacht
[leven, moment]	
altijd	
lange diepe water	
oeverriet	
zon	
ogen	
lucht	
rimpelend→	[verandering, beweging]
levende stilte	
wuivend→	[verandering, beweging]
huid	
middag	
zomer	
ogen breken→	[verandering, beweging]
geluk	
roerloze middag	
het licht	
okeren schouder→	[verandering, beweging]
kreet→	[verandering, beweging]
hangend	
vogelkreet→	[verandering, beweging]
nooit→	nooit
	vorst
	ijs
	sneeuw
cipres	cipres
	nooit meer

De *luctus* overweegt in ‘Lamento’, maar er is ook *laus*: het vieren van het leven zolang dat nog kan: “altijd maar”, “zomer”, “middag”, “huid”, “zon”. En de *consolatio* zit, als gezegd, vooral in het uitspreken van het gedicht zelf, in de troost van de vorm.

“geen kunstje zal zo ver”

Rouwgedichten drukken doorgaans het gevoel van een lyrisch subject uit, al dan niet namens een collectief. Maar wat indien het subject, het subjectieve gevoel, niet meer als uitgangspunt van poëzie wordt genomen, zoals bij postmoderne dichters? Zijn dan nog wel rouwgedichten mogelijk? Neem een dichter als Astrid Lampe (1955), van wie bekend is dat zij het gedicht niet ziet als een expressieve uitlaatklep voor particuliere gevoelens, maar die haar gedichten bij elkaar samplet uit materiaal (taal, beelden, situaties) die ze in werkelijkheid en fictie tegenkomt en daar in een creatieve *ars combinatoria* fragmentarische gehelen van maakt. Geen plaats dus voor de traditionele *luctus*, *laus* en *consolatio*.

Toch heet een bundel die in 2013 verscheen *Rouw met diertjes*.⁷¹ Is hier nu sprake van rouwpoëzie?

Er wordt in *Rouw met diertjes* inderdaad weer behoorlijk veel divers materiaal versneden, aan elkaar geplakt en rondgestrooid. Maar wie de bundel aandachtig leest ziet allerlei patronen: er gaat/is iemand dood en er is verdriet; er is ook troost, want een “pup / wipte als eerste over de rand van mijn bezopen hondenmand” en leidt even van het verdriet af. Zo blijven zelfs in gevonden taal- en beeldmateriaal de universele elementen van rouwpoëzie zich aandienen. Heel bijzonder zijn de laatste twee afdelingen van de bundel waarvan de gedichten volledig bestaan uit gesampelde bloemlezingen (een met negentiende-eeuwse Franse poëzie, de ander met Amerikaanse poëzie). Ik citeer het laatste gedeelte van de laatste afdeling:

[...]
 Hier is de buis niet groen geschilderd
 Hier sta ik, wormen stekend achter de kippenren.
 Teneinde iets nieuws te creëren
 O, los te breken. Al de grandeur
 In het Museum op de dag van gratis toegang voor het
 Landschap uit ons wegsuist en aan de horizon
 Verdwijnt in lange duisternis

veel te
 Groot is en kaal, snavelloos en blind.
 Wat de angst zou vergroten niet buiten te komen
 om kuit te schieten en daarna kreperen.
 in onze zeer eentonige verhevenheid.

⁷¹ Amsterdam.

„zwei Welten“ zum Zuge. Die/Der Verstorbene ist in der anderen Welt und die/der Trauernde ist in dieser Welt, auf der Erde, ohne die/den Verstorbene(n), die/der wird vermisst. Trauerpoesie gibt diesem Verlust eine Form. Das Schreiben, Lesen oder Vortragen eines Trauergedichts hat damit eine rituelle Funktion, es kanalisiert die Gefühle, es liefert beim Tod von jemandem, der einem nahe stand, kurz nach dem Ableben, bei der Beerdigung, beim Weiterleben danach einen Anknüpfungspunkt für den Ausdruck von Kummer und möglicherweise für den Beginn der Verarbeitung der Trauer. Bei einer Reihe von Gedichten der niederländischen Literatur vom Mittelalter bis zur Gegenwart wird untersucht, ob, und falls zutreffend, inwieweit diese Elemente und Funktionen eine Rolle spielen.

Historia Agriculturae

1. *De landbouw-enquête van 1800*. Deel I: Noord- en Zuid-Holland. Vragenlijst als bijlage. 1953.
2. *De landbouw-enquête van 1800*. Deel II: Zeeland, Noord-Brabant, Utrecht, Gelderland en Overijssel. Internationale landbouwhistorische bibliografie over 1951. 1954.
3. *De landbouw-enquête van 1800*. Deel III: Drenthe, Friesland en Groningen. 1956.
4. *Beschrijving der boerderijen op de kleilanden in Friesland door D. Fontein te Salvert, 1779-1835*. 1957.
5. *De landbouwkundige gegevens uit het Journaal der reize van den Agent van Nationale Economie der Bataafsche Republiek, J. Goldberg*. 1959.
6. *Bouwstoffen bibliografie Nederlandse landarbeider in de 19e eeuw*. I. 1962.
7. *Bouwstoffen bibliografie van de Nederlandse landarbeider in de 19e eeuw*. II. 1963.
8. *Beschreef Staat van de Meijerije (1794)* door Mr. C. van Breugel. 1965.
9. *Beschrijvende lijst van landbouwhistorisch belangrijke kaarten uit het archief der Genie in het Algemeen Rijksarchief te 's-Gravenhage* door T.W. Bieze. 1968.
10. *Een landbouwverktuigkunde-dictaat van de Landhuishoudkundige School te Groningen*. 1976.
11. W. Tijms, *Prijzen van granen en peulvruchten te Amhem, Breda, Deventer, 's-Hertogenbosch en Kampen*. 1977.
12. H. van Zon, *Bibliografie van op Nederland betrekking hebbende landbouw-historische literatuur verschenen in de jaren 1975 tot en met 1977*. 1978.
13. W.J. Formsa, *Beklemrecht en landbouw*. H. van Zon, *Bibliografie over beklemrecht*. 1981.
14. J. de Bruijn, *Plakkaten van Stad en Lande, 1594-1795*. 1983.
15. H. van Zon, *Bibliografie van literatuur over Nederlandse agrarische geschiedenis, verschenen in de jaren 1978 tot en met 1980, met aanvulling uit voorgaande jaren*. 1983.
16. H.M.F. Krips-van der Laan, *Praktijk als antwoord*. S.L. Louwes en het landbouwcrisis-beleid. 1985.
17. IJ. Botke, *Het 'Schrijf-boek' van Marten Aedsges (1742-1806)*. 1988.
18. *Noorderlicht: Berichten uit het verleden van Noord-Nederland*. Onder redactie van J.N.H. Elerie, M.A.W. Gerding en A.C. van Oorschot. 1988.
19. D. Pilat, *Dutch agricultural export performance (1846-1926)*. 1989.
20. W.H. Vermeulen, *Europees landbouwbeleid in de maak. Mansholts eerste plannen, 1945-1953*. 1989.
21. *'Den zedelijken en materiëlen toestand der arbeidende bevolking ten platten lande': een reeks rapporten uit 1851*. Verzorgd en ingeleid door J.L. van Zanden 1991.
22. *Het Oldambt deel II. Nieuwe visies op geschiedenis en actuele problemen*. Onder redactie van J.N.H. Elerie en P.C.M. Hoppenbrouwers. 1991.
23. *Een loopbaan in de landbouw. Twaalf portretten van markante figuren in agrarisch Nederland*. Onder redactie van P.C.M. Hoppenbrouwers. 1991.
24. Peter R. Priester, *De economische ontwikkeling van de landbouw in Groningen, 1800-1910. Een kwalitatieve en kwantitatieve analyse*. 1991.
25. P.C.M. Hoppenbrouwers, *Een middeleeuwse samenleving. Het Land van Heusden, 1360 - 1515*. 1992.
26. H.M.C. Gooren en L.J.B. Heger, *Per mud of bij de week gewonnen. De ontwikkeling van beloningssystemen in de Groningse landbouw, 1800-1914*. 1993.
27. R.F.J. Paping, *"Voor een handvol stuivers": Werken, verdienen en besteden: de levensstandaard van boeren, arbeiders en middenstanders op de Groninger klei, 1770-1860*. 1995.

28. P. Kooij e.a., *Where the twain meet, Dutch and Russian regional development in a comparative perspective 1800-1917*. 1998.
29. J. Kok e.a., *Levensloop en levenslot, Arbeidsstrategieën van gezinnen in de 19de en 20e eeuw*. 1999.
30. P. Kooij e.a., *De actualiteit van de agrarische geschiedenis*. 2000.
31. W. Tijms, *Groninger graanprijzen. De prijzen van agrarische producten tussen 1546 en 1990*. 2000.
32. H.M.L. Geurts, *Herman Derk Louwes (1893-1960) Burgemeester van de Nederlandse landbouw*. 2002.
33. *Belvedere en de geschiedenis van de groene ruimte*. Redactie M.A.W. Gerding. 2003.
34. P. Kooij e.a., *Where the twain meet again, New results of the Dutch-Russian project on regional development 1750-1917*. 2004.
35. S.M. van den Bergh, *Verdeeld land. De geschiedenis van de ruilverkaveling in Nederland vanuit een lokaal perspectief, 1890-1985*. 2004.
36. J.E. van Kamp, *Dien Hoetink. 'Bij benadering'. Biografie van een landbouw-juriste in crisis- en oorlogstijd*. 2005.
37. E.H. Karel, *De maakbare boer. Streekverbetering als instrument van het Nederlandse landbouwbeleid 1953-1970*. 2005.
38. M. Knibbe, *Lokkich Fryslân. Landpacht, arbeidsloon en landbouwproductiviteit in het Friese kleigebied 1505-1830*. 2006.
39. F.J. Dijksterhuis en B. van der Meulen, *Tussen coördineren en innoveren. De Nationale Raad voor Landbouwkundig Onderzoek, 1957-2000*. 2007.
40. W. Koster, *Baron op klompen : mr. B.W.A.E. baron Sloet tot Oldhuis (1807-1884): aan de hefboom tot welvaart*. 2008.
41. M.G.J. Duijvendak, e.a., *Groen onderwijs : terugblik en uitzicht naar aanleiding van het 100-jarig bestaan van de Vereniging voor Hoger Landbouw Onderwijs (1906-2006)*. 2008.
42. P. Kooij, *Town and countryside in a Dutch perspective*. 2010.
43. D.Th. Broersma, *Het groene front voorbij : de agrarische belangenbehartiging door LTO Nederland 1995-2005*. 2010.
44. E.H. Karel, *Boeren tussen markt en maatschappijessays over effecten van de modernisering van het boerenbestaan in Nederland (1945-2012)*. 2013.
45. C.J. Kuiken, *Het Bildt is geen eiland : capita cultuurgeschiedenis van een vroegmoderne polder in Friesland*. 2013.
46. M. Schroor, *Rurale metropool: bevolking, migratie en financiën van de stad Groningen ten tijde van de Republiek (1595-1795)*. 2014.
47. S.W. Verstegen, *Vrije wandeling. Het parlement, de fiscus en de bescherming van het particuliere Nederlandse natuurschoon: de Natuurschoonwet tussen 1924 en 1995*. 2017.

