

Nancy Rahn

Frauenstimmen gegen den Tod.

Zur besonderen Sichtbarkeit weiblicher Klage in der klassischen syrischen Literatur*

Abstract

Syriac literature in Late Antiquity is a many-voiced choir filled with women's vocals. They appear as active parts of the liturgy and in vivid depictions of biblical women, giving a voice to Eve's grief, Mary's muddle, Sara's struggle.

This essay aims to shed light on the themes of suffering and death as resonated through women's voices in selected ancient Syriac texts. It is set out to be an exemplary excursion into the rich treasury of Syriac literature with its many aspects of gender and the exposure to mortality, affliction and death.

1. Einführung

Ruf den Toten nicht am Grab; er hört dich dort nicht, da er jetzt nicht dort ist. Suche ihn aber im Haus des Erbarmens; dort versammeln sich die Seelen aller Verstorbenen. Denn das ist der Ort, wo das Leben zu haben ist, mit dem sie sich stärken. Hier bewahrt man ihr Andenken und ihre Namen auf, im großen Buch Gottes, in dem alle enthalten sind.

Jakob von Sarug (gest. 521), aus dem Gedicht über die Messe für die Verstorbenen¹

Denkt daran meine Brüder: Wo seid ihr jetzt,
und wo werden wir morgen sein?
Heute redselig in der Wohnung
und morgen schweigend im Grab!
Selig, wer Tag für Tag daran denkt!

Ephraim der Syrer (gest. 373), aus dem 16. Hymnus über die Kirche²

„Bedenkt, dass ihr sterblich seid!“,

mahnt Ephraim der Syrer im 4. Jh. n. Chr. in seinem Hymnus über die Kirche. Den Tod bedenken, ihm eine Stimme geben und ihn so – jenseits von Geschwätzigkeit – sichtbar machen, nur Wanderer sein durch die Zeit vom Mutterleib zum Mutterleib zurück, das sind Kennzeichen der Kirche, wie Ephraim sie zeichnet.

Die Toten sollen sichtbar sein in der christlichen Gemeinde, im „Haus des Erbarmens“, dichtet Jakob von Sarug (auch Jakob von Batna genannt) 100 Jahre später. Ihr Name wird bewahrt, ihr Andenken, ihr Leben nicht der Unsichtbarkeit preisgegeben. Aber wie geschieht das? Und was haben Frauen in antiken syrischen Gemeinden und den in ihnen lebendig gehaltenen Texten damit zu tun?

Inmitten eines von verschiedenen Kulturen geprägten Kontextes entwickelte sich das antike syrische Christentum mit seiner Sprache, dem klassischen Syrisch.³ Zuerst gesprochen und geschrieben wurde dieser Dialekt des Aramäischen in Edessa, dem heutigen Urfa im Südosten der Türkei. Bald entwickelte er sich zu einer verbreiteten Sprache im Osten des Römischen Reiches, in Persien, und entlang der Seidenstrasse bis nach China. Die Sprache blühte vor allem unter Christinnen und Christen und ist in Literatur und Liturgie der syrisch-orthodoxen Kirchen bis heute lebendig. Neben einer beständigen Interaktion mit den sich entwickelnden und verändernden griechischen und lateinischen Kirchen⁴ bildete das syrische Christentum vielfach eigene Traditionen und spezifische Charakteristika aus. Dazu gehören auch Aspekte des Umgangs mit den überlieferten biblischen Texten.

In der Hoch-Zeit syrischer Literatur zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung widmete man sich mit besonderer Hingabe biblischen Frauengestalten. Syrische Autoren erweiterten, deuteten, bebilderten und kombinierten die alt- und neutestamentlichen Geschichten über Eva, Sara, Tamar, Potifars Frau, Jiftachs Tochter, Rut, Rahab, Maria, Elisabet, Anna, Martha und andere mehr. Eine besondere Rolle spielen dabei die Ahnfrauen in der Genealogie Jesu, vor allem nach der matthäischen Fassung, sowie Eva und natürlich Maria, die Mutter Jesu. Aber auch biblische Randgestalten rücken in den Fokus, rein statistisch weniger häufig, jedoch verbunden mit gewichtigen theologischen Aussagen, mit christlichen Hochfesten oder sogar Christus-Typologien. So zum Beispiel im Falle der Tochter des Jiftach aus dem Richterbuch und Susanna, deren unrechtmäßiges Leiden zu Gunsten des ganzen Volkes porträtiert wird. Die Autoren spürten Leerstellen der biblischen Erzählungen auf und entwickelten diese im wahrsten Sinne des Wortes zu Lehrstellen. Schweigen im Text wird als Anstoß zu theologischem Nachdenken genutzt und als Einladung verstanden, mit eigenen Worten in den Dialog der biblischen Figuren einzutreten.

Die einschlägigen Texte, die auf kreative und sehr freie Art und Weise mit den kanonisch gewordenen Traditionen umgehen, lassen sich in allen literarischen Gattungen finden, die das klassische Syrisch zu bieten hat, also in Kommentaren zum biblischen Text, außerkanonischen Erzählungen die in großer Zahl in Umlauf waren, sowie auch in der reichen poetischen Literatur der syrischen Hymnen und Homilien.⁵

Wie vor allem die Arbeiten von Susan Ashbrook Harvey deutlich gemacht haben, verdienen die umwerfend kraftvollen, positiven Porträts biblischer Frauen in der antiken syrischen Literatur unsere exegetische, christentumsgeschichtliche und theologische Aufmerksamkeit. Syrische Autoren gaben Frauen eine Stimme, in Monologen, aber immer wieder auch in Dialogen mit den männlichen Protagonisten einer Erzählung. Frauen, die in den biblischen Geschichten selbst oftmals mit keinem oder sehr kleinem Redeanteil im Hintergrund agieren, werden in den Fokus gerückt. Die Frauenbilder dieser Geschichten gewinnen Farbe, ein „Ich“, eine Stimme.

Susan Ashbrook Harvey hat zudem darauf hingewiesen,⁶ dass in den liturgischen Feiern der frühen syrischen Gemeinden ein interessantes Phänomen breit belegt ist: Frauenchöre gaben den gottesdienstlichen Hymnen öffentlich ihre Stimme. Ab dem 4. Jh. n. Chr. sind nach Geschlechtern getrennte, in der Liturgie aber gemeinsam, zumeist im Wechselgesang wirkende Chöre in den syrischen Gemeinden im oströmischen Reich und in Persien belegt. Sie bestanden aus speziell beauftragten Frauen und Männern, sogenannten „Söhnen und Töchtern/Schwestern und Brüdern des Bundes“.⁷ Die syrische Liturgie brachte die biblischen Geschichten, ihre poetischen Erweiterungen und damit auch ihre ethischen, dogmatischen und poimenischen Deutungen demnach vielstimmig und einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu Gehör. Diese Frauen sangen kein bloßes Background-Halleluja, sondern Madrasche, d.h. sie verbalisierten die Grundlagen des Glaubens, die wichtigsten Geschichten und theologischen Lehrsätze. Der Gottesdienst war Ort des Lernens und vielsinnigen Erfahrens der biblischen Erzählungen und ihrer Auslegung, vermittelt durch die Stimme der Frauen – im doppelten Sinne.

Die Themen Klage und Tod, die den Fokus dieses Artikels bilden, spielen in beiden, miteinander eng verbundenen Bereichen, Text und Liturgie, eine wichtige Rolle. Im Rahmen eines durch das genannte Berner SNF-Projekt adressierten Forschungsfeldes, in dem nach den vielfältigen Beziehungen von Tod und Gender geforscht wird, möchte sich dieser Artikel einigen Ausschnitten aus der spätantiken syrischen Literatur zuwenden, in denen Aspekte dieser Beziehung zum Ausdruck kommen. Es wird gefragt, wie sie dem Tod, dem Leiden und Sterben eine Stimme geben, es sichtbar machen und welche Rolle dabei konkrete Frauen,

sowie, etwas allgemeiner, weibliche Metaphorik spielen.

Das Spektrum der für dieses Thema spannenden und relevanten Texte ist breit, selbst, wenn wir uns auf die Hoch-Zeit syrischer Literatur zwischen dem 4. und 7. Jh. beschränken. Dieser Artikel kann deshalb nur Miniatur-Einblicke bieten, die zum Weiterfragen und Aufnehmen der syrischen Frauenstimmen in den Dialog über die Geschichte des Todes mit ihrer Gender-Komplexität anregen sollen.

2. Themen und Texte

Eingebunden in die reiche bildliche und textliche Tradition des antiken Mittelmeerraums verwenden und komponieren auch syrische Autoren Klagelieder.⁸ Sie bearbeiten den geschehenen Tod von Menschen, aber ebenso tragisch gelebtes Leben, menschliche Verfehlungen, Sünde und Schuld, die als „dem Tode nahe sein“ auch als Prozess des Sterbens verstanden werden können. Vor allem die Poesie gibt der Trauer und dem Leid Ausdruck, zugleich aber auch den Hoffnungsfunken, gerade da, wo sie zu Lebensänderung und Umkehr auffordert. In der Liturgie dient der Vortrag solcher Texte der Erinnerung und Verarbeitung von erlittenem Verlust, der Seelsorge und zugleich der Erziehung und Lehre. Weibliche und männliche Märtyrer und Heilige finden dabei ebenso einen Platz wie verstorbene Glieder der Gemeinde. Dass man dieser Verstorbenen nicht so sehr auf dem Friedhof, an den Gräbern, sondern vielmehr und vor allem in der Gemeinde, während der Eucharistie gedenkt, ist vielen Autoren besonders wichtig.⁹

Biblische Frauenfiguren werden dabei in den unterschiedlichen Texten gezielt als Identifikationsangebote vorgestellt. Ein wichtiger Hinweis darauf ist die starke sprachliche Fokussierung vieler Hymnen und Homilien auf die 1. Pers. Sg., das „Ich“. Sängerin und Beter werden Teil der in der Liturgie nachempfundenen „Heilsgeschichte“, lassen sich identifizieren mit Glaubensvorbildern, persönlich und als Gemeinde bzw. Kirche. Die ritualisierte Klage ist dabei ein besonderer Ort solcher individueller und kollektiver Identitätsbildung. Sie war weithin Aufgabe von Frauen, ganz in der Tradition der biblischen Texte und ihrer Umwelt.¹⁰

So wird in syrischen Nacherzählungen des Wiedersehens von Joseph und seinem altgewordenen Vater Jakob in Gen 46, die liturgisch zur Aufführung kamen, Josephs Schwester Dina als Denkende, Fühlende, Sprechende und Handelnde in das Geschehen eingefügt. Sie übernimmt die Rolle derer, die in dieser dramatischen Situation der Klage und dem Tod, die seit dem Verschwinden Josephs die stetigen Begleiter der Familie waren, eine Stimme gibt. Sie ist die Klagefrau, die seit Jahren das Fehlen ihres Bruders in der Familie und der weiteren sozialen Gemeinschaft beklagt:

Ich ging (immer wieder) zu den Gräbern und weinte dort um dich, mein Bruder.
 Kein kürzlich Verstorbener war im Tal Hebrons, dessen Bahre ich nicht begleitete.
 Da ich klagte und weinte wegen dir!
 Am Beginn all meiner Klagen warst du es, den ich erinnerte, Joseph.
 Grenzenlos liebten mich die Hethiterinnen,
 weil sie dachten, ich weinte für ihre Verstorbenen, mein Bruder.
 Sie dankten mir – dabei weinte ich doch für dich!
 Und zu unserem Vater sagten sie: Dina, deine Tochter, Jakob, sie soll erinnert werden,
 da sie so viel weint und klagt zusammen mit uns, über unsere Toten.
 Groß ist ihre Liebe, sie schüttet ihr Erbarmen aus: gesegnet sei ihr Vater.

Dieses Beispiel, ein Narsai von Nisibis (gest. 503) zugeschriebener Text¹¹ zeigt einmal die Bedeutung der aktiven Erinnerung für das Sichtbarwerden menschlichen Sterbens und er illustriert zusätzlich die universale Dimension individueller weiblicher Klage in besonderer Weise. Er nimmt eine biblisch verankerte Dramatik, sowie eine Person auf, die im biblischen Bericht allerdings keine Rolle spielt. Hierin zeigt sich gleichsam ein doppeltes Sichtbar-Machen, nämlich Dinas und des Verlustes, das die Textpragmatik bestimmt. Eine ähnliche Figur findet sich in der syrischen Nacherzählung der Bindung Isaaks (Gen 22), in der Sara eine besondere Rolle zukommt. Sie wird als Frau und Mutter mit ihren Gedanken und Gefühlen sichtbar, ihre Monologe offenbaren Fragen, Zweifel und Einspruch.¹²

Tod und Klage werden dezidiert als nicht zu verschweigende Ur-Themen des Menschseins behandelt, wie die Aufnahme der biblischen Urgeschichte, der Genesis, bei syrischen Autoren zeigt. Hier findet sich Eva, deren Darstellungen in der syrischen Literatur durchaus polarisieren,¹³ in der weiblichen Hauptrolle.

Jakob von Sarug, am Übergang vom 5. zum 6. Jh. Bischof im heutigen Südostanatolien und einer der wichtigsten syrischen, dichtenden Theologen, lässt in einer seiner Homilien (Nr. 149, Nr. 147–150 sind Homilien zu Kain und Abel)¹⁴ Eva die Stimme der Klage erheben. Es ist eine zweigeteilte Klage. Eva beweint den Getöteten, ihren Sohn Abel, aber auch seinen Bruder, den Mörder Kain. Zudem überlegt sie, wie sie Adam wohl wird trösten können, wenn sie ihm die Hiobsbotschaft erst einmal überbracht hat.

Wen soll ich beweinen – den Toten oder den Lebenden?
 Soll ich Mitleid empfinden für Abel oder soll ich um dich klagen, Kain?
 Soll ich trauern um Abel oder soll ich um dich klagen, Kain?

Es gibt keinen Trost für mich hinsichtlich dessen, der ermordet wurde und
 fortgeworfen,
 und da ist kein Trost in dem, der noch lebt aber Leid ertragen muss.
 Der Tod Abels und dein Leid, Kain – ja, sie umgeben mich.
 Zwischen dem Blut des Toten und dem Zittern des Lebenden – ich zerbreche!¹⁵

Der ansonsten unbekannte syrische Autor Symmachus berichtet zusätzlich, dass Eva um Abel an seinem Grab, um Kain aber im Haus klagte – für lange Zeit.¹⁶ Die Klage prägte das Leben Evas in der Erinnerung der syrischen Poeten.

In diesen und ähnlichen Texten begegnet Eva als klagende Mutter zweier Söhne, aber auch als Mutter der Menschheit, ja, allen Lebens, als אַם כּל הַי (vgl. Gen 3,20).

So, wie das Verbrechen Kains, der zum ersten Städtebauer wurde, in der Linie der Menschheitsgeschichte steht, ist auch die Klage Evas *unsere* Geschichte, das scheinen die syrischen Texte um diese menschliche Urgeschichte herum sagen zu wollen. Evas Klage, eine weibliche Stimme, illustriert menschliche Grunderfahrungen von Trauer um Verlust, tragischem Leben und Tod, sowie der Hoffnung auf Trost.

Die Kombination von Eva mit anderen Größen ist typisch für die syrische Literatur.¹⁷ Sie begegnet natürlich zusammen mit Adam, aber auch in Kombination mit allen Frauen, der Menschheit und gemeinsam mit der weiblichen Figur, die in der syrischen Literatur wohl die meiste Verehrung erfährt, der Mutter Jesu, Maria. An einigen Stellen treten beide Frauen in der bekannten, einfachen Korrelation auf: Die eine brachte den Tod, die andere das Leben, die eine die Sünde, die andere die Erlösung. In vielen Texten ist das Verhältnis aber komplexer.¹⁸ Hymnen beschreiben eine Mutter-Tochter Beziehung, eng, emotional, in der vor allem das untrennbar mit Leiden und Tod verbundene Thema des Trostes eine tragende Rolle spielt. So in einem anonymen Hymnus:¹⁹

Der Jungfrau Weinstock brachte Trauben hervor,
 deren Wein süß ist.
 Adam und Eva klagten,
 sie erfuhren Trost in ihrer Trauer,
 gekostet haben sie die Medizin des Lebens,
 sie erfuhren Trost in ihrer Trauer.

Und etwas später:

Die Tochter stützte die Mutter, die gefallen war,
und weil sie sich selbst mit Feigenblättern der Scham bekleidet hatte,
wob ihre Tochter und gab ihr ein Ehrengewand.

Eva erscheint als paradigmatisch Klagende, Maria verkörpert den Trost und die Hoffnung auf Leben trotz und jenseits von Leid und Tod. So werden die Themen Tod und Klage fundamental in die in der Liturgie nachempfundene Geschichte Gottes mit den Menschen eingeschrieben und mit zentralen Frauenfiguren dieser Geschichte verknüpft.

Als klagende Mütter erscheinen nicht nur Eva und Maria,²⁰ dieses Bild ist vielmehr auch anwendbar auf die Kirche und sogar die ganze Erde. Das zeigt in besonderer Deutlichkeit ein Gedicht des syrischen Poeten Cyrillonas. Über ihn selbst ist bis auf die sechs von ihm verfassten Gedichte aus einer syrischen Handschrift des 6. Jahrhunderts, durch die wir Cyrillonas kennen, keine Information erhalten geblieben. Gedichtet hat er mit großer Wahrscheinlichkeit am Ende des 4. Jahrhunderts in Edessa, was sich über seine Bemerkungen zur Hunnenbedrohung ableiten lässt. S. Landersdorfer, der die Gedichte 1912 aus dem Syrischen ins Deutsche übertragen hat, schreibt in seiner Vorrede: „...seine Poesie ist in hohem Grade originell, kraftvoll, erhaben und tiefsinnig, wenn auch vielleicht etwas zu sehr mit kühnen und sonderbaren Metaphern überladen.“ Gerade diese „kühnen und sonderbaren Metaphern“ sowie ihr freier aber feinsinniger Umgang mit überlieferten (biblischen) Traditionen machen die Dichtung des Cyrillonas zu einem traditions- und rezeptionsgeschichtlich hochinteressanten Korpus.

Für unser Thema besonders ertragreich ist der Bittgesang für das Allerheiligenfest.²¹ Sowohl die Erde als auch die Kirche erheben hier – als Mütter – Klage gegen Gott aufgrund der Plagen, mit denen er sie in der letzten Zeit geschlagen hat: Hunnenkrieg, Regenmangel, Heuschreckenplage und Erdbeben. Gleich zu Beginn des Gedichts findet sich ein Hinweis auf den Gesang von Frauen und Männern im Wechselchor, der zudem die Bedeutung des „dem Leiden eine Stimme-Gebens“ in aus der Schrift abgeleiteten Bildern unterstreicht:

Auserwählte! Auserwählte!
Richtet das Herz auf, ergreift die Hände (der anderen)
und singt abwechselnd/einander antwortend das Lob,
tretet auf das Böse mit den Fersen der Stimme
und trampelt auf das Falsche mit den Erschütterungen der Luft!
Ein jeder fülle die Schleuder seines Mundes mit harten Kieseln von Lobgesängen aller
Art! (70–80)

Im Anschluss an biblische Vorbilder wird hier die Bedeutung des gottesdienstlichen Lobes illustriert. Lob und Anlass zur Klage treffen sich wie David und Goliath. Das bzw. der Böse wird, wie der Schlange in Gen 3,15 prophezeit, zertreten – nicht mit barem Fuß, sondern mit Stimmgewalt.

Lasst uns schärfen die Stimmen der Gebete
und ihnen entgegen ziehen mit der Rüstung des Geistes;
unser Flehen möge sich höher aufwärts schwingen als ihre Flügel,
unser Lob schneller aufsteigen als ihr Fuß. (120–130)

Auf die detaillierte, mit biblischen Motiven gespickte Schilderung des Unheils²² und den kollektiven Aufruf zu Klage und Lob wechselt die Perspektive. Ein „Ich“ spricht, eine Mutter. An solchen Stellen des Perspektivenwechsels kann man sich gut den Wechselgesang vorstellen, der das inszenierte liturgische Drama lebendig gemacht hat. Einige Zeilen später werden aus der einen Mutter zwei, identifiziert als Erde und Kirche.

Die Erde und die Kirche erscheinen, um vor dem Richter für ihre Kinder Fürbitte einzulegen,
wie Mütter voller Erbarmen;
zur Überzeugung bringen sie Tränen herbei.
Brüder, lasst uns ihre Worte anhören,
mit denen sie für uns flehen. (209f.)

In der Klage der Erde wird die mögliche Transparenz Evas als Mutter allen Lebens auf die ganze Erde hin deutlich. Die Erde ist es hier, die Abel geboren hat und gleich darauf „sein Blut trinken musste“ (239), wie Cyrillonas dichtet. Er bezieht sich dabei indirekt auf den biblischen Text, in dem das Blut Abels von der Erde/vom Ackerboden her zu Gott schreit (Gen 4,10) und „der Ackerboden aufgerissen hat seinen Mund, zu nehmen das Blut deines Bruders von deiner Hand“ (Gen 4,11).

Ich habe Adam geboren, auf dein Wort hin,
aber noch bevor ich fröhlich sein konnte über seine Geburt,
hast du dich erhoben, mich zu strafen (...)
Denn ich musste das Blut meines geliebten Abel trinken,
Kain hat es ausgepresst,
zu früh!
Und so bin ich von Beginn an bis auf diesen Tag immer voll von viel Leiden (...)
Hör auf mit der Plage,

denn ich bin eins mit dir,
 schlägst du mich, dann triffst du dich selbst (...)
 (220ff.)

Die Plagen die Leid und Sterben bringen, werden als Klagen aus der Perspektive der Erde vor Gott gebracht. Sie ist es, die von den Tränen ihrer Kinder getränkt wird, während der Regen, „die Milch der Himmelsbrüste“ (340), ausbleibt, die Heuschrecken und der Krieg wüten. Dabei identifiziert bzw. vergleicht sie sich mit anderen biblischen Gestalten, einerseits mit Hiob (170), gleich dem sie auf wenigsten etwas Erleichterung ihrer Leiden hofft, andererseits mit der „kranken Frau“ (200) die nach den Evangelienberichten allein durch die Berührung des Kleides Jesu geheilt wurde (Mk 5//Lk 8). Damit stellt das Gedicht die Erde als klagende Mutter in die Linie leidgeprüfter Männer und Frauen und integriert deren Erlebnisse. Nach diesen Schilderungen tritt die zweite Mutter auf, die Kirche, und mit ihr ihre Kinder, die Apostel und Märtyrer, später ausgeweitet auf alle Geschöpfe. Sie appelliert an Gottes Erbarmen, seine eigene Mütterlichkeit. Die Argumente, die dieses Erbarmen erwirken sollen, die gegen den Tod protestieren, schließen den Kreis des Gedichts: Überall wird Gottes Lob verkündet, sein Gebot gelehrt, sein Evangelium ausgebreitet – wie könnte er vor den Klagen der Menschen die Ohren verschließen und sie dem Tod preisgeben?

Siehe, Hymnen ertönen im Munde der Kinder, und Frauen singen deine Psalmen!
 Siehe, an deinen glorreichen Festtagen sucht die Schöpfung mit ihren Kindern dich zu besänftigen! (640)

Wie eng die Bildbereiche von Geburt und Tod verknüpft sind, zeigt auch das Ende des Gedichts, das sich wiederum auf eine alttestamentliche Erzählung bezieht, die Begegnung zwischen David und der weisen, prophetisch gezeichneten Abigajil, die gegen den Tod ihre Stimme erhebt.

Siehe, deine Geschöpfe bringen wie Mütter ihre Bitten herein und legen sie dir vor!
 König David antwortete Abigajil. Und nachdem er geschworen hatte,²³ hörte er ihre Bitte.

Durch ihre Worte legte sich sein Zorn, und durch ihren Rat bereute er seine Wut.
 Um wie viel mehr wirst du also, Herr, deine Kirche erhören,
 welche mit ihren Kindern vor dir niedergeworfen daliegt!
 Deine Geburt, die ihnen zu Gunsten geschehen ist,
 möge dein Erbarmen gebären über deine Geschöpfe! (671–680)

Im letzten Vers tritt uns ein Beispiel für den häufigen Gebrauch von Geburtsmetaphorik durch

syrische Dichter und Denker entgegen. In der Liturgie war diese vor allem in Texten und Handlungen um die Taufe präsent. Das Taufwasser wird als Mutterleib verbildlicht, die Taufe selbst wird so zur Mutter der Christenheit, die nicht nur einmal gebiert, sondern bleibend tröstet und dem Tod entgegen zu treten vermag.²⁴ Gleichsam ist sie ein Zeichen des Protests gegen den Tod, ähnlich der Eucharistie, die im Hintergrund des eingangs zitierten Passus von Jakob von Sarug steht. Damit sind wir noch einmal verwiesen auf die Liturgie als Lehrhaus antiker syrischer Gemeinden, in dem das eigene Leben auf neu zu Gehör gebrachte Geschichten vergangener Leben trifft.

3. Abschluss

„Denn das ist der Ort, wo das Leben zu haben ist, mit dem sie sich stärken. Hier bewahrt man ihr Andenken und ihre Namen auf, im großen Buch Gottes, in dem alle enthalten sind.“²⁵

Das Sichtbar- bzw. Hörbarmachen von Frauenstimmen betrifft ein Doppeltes: die in den biblischen Texten angelegten Frauengeschichten und die real in der Gemeinde partizipierenden Frauen, die zum Sprachrohr vielfältiger Erfahrungen werden – auch und gerade wenn die überlieferten Texte sämtlich aus der Feder von Männern stammen.

Syrische Texte erzählen uns von Frauen, die weibliches Leiden und Sterben sichtbar machen. Die Texte lassen Frauen eine eigene Stimme finden, bieten ihnen einen Platz in der Liturgie, um in das polyphone Lied der Geschichte Gottes mit den Menschen einzustimmen. Männer und Frauen begegneten in syrischen Liturgien immer wieder dem Tod, der Klage über ihn in allen Facetten. Ebenso aber, vermittelt durch die biblischen und die in der Liturgie real-präsenten Frauen, begegneten sie der Hoffnung auf Leben, der Kraft der Erinnerung und der Macht der menschlichen Stimme.

* Diesem Artikel liegt ein Vortrag im Rahmen einer Tagung des SNF-Projekts „Tod und Gender“ zugrunde, die im April 2016 unter dem Titel „Die (Un)sichtbarkeit weiblichen Sterbens“ in Bern stattfand. Im Anschluss an diesen Vortrag richtet sich auch dieser Artikel an ein breiteres Publikum und versteht sich als Einblick in den Themenkomplex „Tod und Gender“ in der klassischen syrischen Literatur. Alle Texte in diesem Artikel sind eigene Übersetzungen der Autorin, an den entsprechenden Stellen wird auf die syrischen Originaltexte, sowie auf moderne Übersetzungen verwiesen, sofern solche vorhanden sind. Eine Vielzahl der Texte ist in verschiedenen Versionen auf der Website www.syri.ac einsehbar, einer wahren Fundgrube für das Studium syrischer Literatur.

¹ Syrischer Text bei Bedjan, Paul, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, (5 Bände), I,

Paris/Leipzig 1902 (erneut aufgelegt 2006), 535ff.

² Akrostischer Hymnus, der den Namen „Ephräm“ bildet. Eine deutsche Übersetzung findet sich in Beck, Edmund, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ecclesia* (CSCO 199), Louvain 1960, 40–42.

³ Zu ersten Informationen über das antike syrische Christentum und seine Sprache eignet sich zum Beispiel Brock, Sebastian, *An Introduction to Syriac Studies*, revised 2nd edition, Piscataway 2006.

⁴ Der Vergleich mit Quellen aus anderen kirchlichen Traditionen ist nicht Thema dieses Artikels. Hier gäbe es spannende Fragen zu bearbeiten, zum Beispiel hinsichtlich des Umgangs mit den vorgegebenen biblischen Traditionen und der liturgischen Umsetzung dieser Texte sowie ihrer Bedeutung für das Themenfeld „Gender und Tod“.

⁵ Syrische Manuskripte aus dem 5. und 6. Jh. n. Chr. zeigen, dass in dieser Zeit sogar separate Schriftensammlungen unter dem Namen „Buch der Frauen“ kursierten, in denen die Bücher Rut, Ester, Judit, Susanna und manchmal auch Thekla zusammengestellt waren, vgl. Ashbrook Harvey, Susan, *Song and Memory. Biblical Women in Syriac Tradition*, Milwaukee 2010, 13.

⁶ Gebündelt zum Beispiel in Ashbrook Harvey, Susan, *Song and Memory. Biblical Women in Syriac Tradition*, Milwaukee 2010.

⁷ Ephraim nennt sie in seinen Hymnen über die Geburt Jesu, vgl. McVey, Kathleen, *Ephrem the Syrian: Hymns*, New York 1989, 94.183. Zu weiteren Belegen und Informationen s. Ashbrook Harvey, Susan, *Women’s Service in Ancient Syriac Christianity*, in: *Kanon* 16 (2001) 226–241 und dies., *Revisiting the Daughters of the Covenant: Women’s Choirs and Sacred Song in Ancient Syriac Christianity*, in: Hugoye. *Journal of Syriac Studies* 8.2 (Juli 2005), online einsehbar unter <http://syrc.com.cua.edu/Hugoye/Vol8No2/HV8N2Harvey.html>.

⁸ Vgl. zum Beispiel Suter, Ann (Hg.), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, New York 2008.

⁹ So Jakob von Sarug im bereits erwähnten Gedicht über die Messe für die Verstorbenen, s. Fußnote 2, aber auch Ephraim (zumindest ist der Text Ephraim zugeschrieben, die genaue Autorschaft ist nicht geklärt) in seiner *Madrasha* über die Verstorbenen, s. Assemanus, Stephanus Evodius (u.a.), *Santo Patris Nostri Ephraem Syri Opera omnia*, III.225–359, Rom 1732–1746, alle syrischen Texte mit lateinischer Übersetzung, online zugänglich unter <https://catalog.hathitrust.org/Record/009321317>.

¹⁰ Jaques, Margaret, (Hg.) *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike* (OBO), Freiburg CH/ Göttingen 2011. Darin zur biblischen Literatur Schroer, Silvia, *Biblische Klagetraditionen zwischen Ritual und Literatur. Eine genderbezogene Skizze* (83–102). Außerdem dies., *Trauerriten und Totenklage im Alten Israel. Frauenmacht und Machtkonflikte*, in: Berlejung, Angelika/Janowski, Bernd (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und seiner Umwelt* (FAT 64), Tübingen 2009, 299–321.

¹¹ Ps.-Narsai IV, englische Übersetzung in Brock, Sebastian, Dinah in a Syriac Poem on Joseph, in: Khan, Geoffrey (Hg.), *Semitic Studies in honour of Edward Ullendorff*, *Studies in Semitic Languages and Linguistics* 47, Leiden 2005, 222–235, hier 231. Syrischer Text bei Mingana, Alphonse, *Narsai doctoris syri homiliae et carmina*, Mosul 1905.

¹² S. dazu Brock, Sebastian, Genesis 22 in Syriac Tradition, in: Casetti, Pierre/Keel, Othmar/Schenker, Adrian (Hg.), *Mélanges Dominique Barthélemy* (OBO 38) Freiburg (CH) 1982, 1–30.

¹³ Vgl. dazu den ausführlichen, mit Bildmaterial angereicherten Aufsatz von Ashbrook Harvey, Susan, *Encountering Eve in the Syriac Liturgy*, in: Doerfler, Maria/Fiano, Emanuel/Smith, Kyle (Hg.), *Syriac Encounters* (ECS 20), Leuven/Paris/Bristol 2015, 11–49.

¹⁴ Syrischer Text bei Bedjan, Paul, *Homiliae Selectae Mar Jacobi Sarugensis* V, Paris 1910, 1–61.

¹⁵ Syrischer Text bei Bedjan, Paul, *Homiliae Selectae Mar Jacobi Sarugensis*, V, Paris 1910, 45.

¹⁶ S. Symmachus, *Life of Abel*, Brock, Sebastian, *A Syriac Life of Abel*, LM 88 (1974) 472–485.

¹⁷ Zu weiteren Informationen und Literatur vgl. Ashbrook Harvey, Susan, *Encountering Eve in the Syriac Liturgy*, in: Doerfler, Maria/Fiano, Emanuel/Smith, Kyle (Hg.), *Syriac Encounters* (ECS 20), Leuven/Paris/Bristol 2015, 11–49.

¹⁸ Vgl. zusätzlich zum bereits genannten Aufsatz von Susan Ashbrook Harvey z.B. Anderson, Gary/Stone, Michael/Tromp, Johannes (Hg.), *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, Boston 2000 und Murray, Robert, *Mary, the Second Eve in the Early Syriac Fathers*, ECR 3 (1970) 372–384, sowie Norris, Pamela, *Eve: A Biography*, New York 1999.

¹⁹ Ediert bei Brock, Sebastian, *Bride of Light. Hymns on Mary from the Syriac Churches*, Moran ʿEthʿo 6, Kerala 1994, mit englischer Übersetzung.

²⁰ Die klassische Klageszene Mariens am Kreuz Jesu taucht in der syrischen Literatur nur spärlich auf, vgl. den anonymen Hymnus „Maria am Kreuz“, in englischer Übersetzung bei Brock, Sebastian, *Bride of Light. Hymns on Mary from the Syriac Churches*, Moran Èthʿo 6, Kerala 1994, 108–110.

²¹ In deutscher Übersetzung zugänglich in der Bibliothek der Kirchenväter, Emmenegger, Gregor/Born, Hans-Josef, *Syrische Dichter. Sämtliche Gedichte des Cyrillonas*, <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel2247.htm>. Der dort abgedruckte Text stammt aus: Landersdorfer, Simon, *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter: Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug* (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 6) Kempten/München 1912. Der syrische Text ist zu finden bei Bickell, Gustav, *Die Gedichte des Cyrillonas nebst einigen anderen syrischen Ineditis*, ZDMG 27 (1873) hier 583–591. Im Folgenden beziehen sich die Versangaben in Klammern auf diese Ausgabe.

²² Als Bezugstexte lassen sich hier vor allem die Klagelieder des Psalters sowie das Buch

Threni nennen.

²³ Hier wird angedeutet, dass Davids Vernichtungswunsch am Haus Nabals bereits feststand (Gen 25,22.34) – Abigajil findet trotzdem Gehör und kann ihn davon abhalten, in Blutschuld zu geraten (Gen 25,33). Die Übersetzung von Bickell/Landersdorfer (... er hörte ihre Bitte erst an, nachdem er ihr bereits deren Erfüllung zugeschworen hatte) ist an dieser Stelle missverständlich.

²⁴ S. dazu Ashbrook Harvey, Susan, *Feminine Imagery for the Divine: The Holy Spirit, The Odes of Solomon, and Early Syriac Tradition*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37 (1993) 111–139, bes. 121f., mit Beispielen aus verschiedenen Gattungen syrischer Literatur und Brock, Sebastian, *Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh*, in: Graffin, Francois (Hg.), *Symposium Syriacum, OCA Vol. 205* (1976), Rom 1978. Auch die Eucharistie tritt laut Jakob von Sarug und anderen syrischen Dichtern und Denkern effektiv dem Tod entgegen: in ihr werden die Verstorbenen erinnert und bewahrt, vgl. das Eingangszitat.

²⁵ Syrischer Text bei Bedjan, Paul, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, (5 Bände), I, Paris/Leipzig 1902 (erneut aufgelegt 2006), 535ff.

Nancy Rahn, Dipl. theol., ist Doktorandin am Institut für Bibelwissenschaft (AT) der Theologischen Fakultät an der Universität Bern.