

IRMGARD WILHELM-SCHAFFER

## Der »theologisierte Tod«

(/ Christliche Heilsangst und ihre Bewältigungsversuche in  
konfessioneller Perspektive

Zeitenwenden sind der Gegenstand dieser Tagung, weshalb eine Zeitenwende auch im Mittelpunkt der folgenden Betrachtung steht: der Tod als individuelle Zeitenwende. Die Deutung des Todes in Spätmittelalter wie Früher Neuzeit (dem Zeitraum meiner Betrachtungen) sah diesen als Übergang. Dieser Übergang war gemäß dem dominanten gesellschaftlichen Deuteschema der Zeit, der religiösen Deutung in ihrer kirchlichen Gestalt, ein Übergang vom irdischen ins jenseitige ewige Leben, oder – wendet man den Blick von der »Lebenszeit« auf die »Lebenswelt« – ein Übergang vom Diesseits ins Jenseits.

Seit es Menschen gibt, wissen sie um ihre Sterblichkeit. Da dieses Wissen immer auch Reflektion beinhaltet, gehört auch die Todesdeutung immer schon zur Einstellung zum Tod und somit auch zur Todesangst. Deutung und Bewältigung der Todesproblematik stellen ein zentrales Anliegen aller Religionen dar, vielleicht liegt in diesem Bereich sogar ein Hauptmovens für religiöses Verhalten. Dabei erweisen sich die religiösen Entwürfe als ein Konglomerat archaischer und neuerer – im Verlaufe der Geistesgeschichte später entstandener – Elemente.

Für das Feld der Todesdeutung sei hier beispielhaft die Erbsündenlehre des Augustinus angeführt. Sie erfüllt einerseits ganz konkrete Funktionen innerhalb der Rechtfertigungschristologie und ist insbesondere in der Perfektion ihrer Gestalt ein relativ neues und »theologisiertes« Konstrukt. Gleichwohl befriedigt sie jedoch ein uraltes archaisches Bedürfnis: nämlich das Bedürfnis, den Ursprung des Todes mythisch aus einer menschlichen Verfehlung heraus zu erklären. Ähnliches gilt für die mit dem Tod verbundenen Ängste: Sie können sowohl systembedingte, neue Ängste sein als auch theologische Ausformulierungen bzw. Konkretionen archaischer Ängste, z.B. der Angst vor dem schlechten Tod, vor den Gefahren des Überganges oder vor der Macht, die der Tod verkörpert.

### I. Die These vom theologisierten Tod

Die Rede vom »theologisierten Tod«<sup>1</sup> anstelle einer »religiösen Dimension des Todes« mag zunächst unverständlich klingen, doch dient sie einer wichtigen Differenzierung: Sie verweist auf den Unterschied zwischen religiösen Konzeptionen von großer Breite einerseits und deren konkreter inhaltlicher Füllung und Ausgestaltung andererseits. In unserem Untersuchungszeitraum lag diese Ausgestaltung in den Händen der lateinisch

1 Vgl. hierzu Irmgard WILHELM-SCHAFFER, *Gottes Beamter und Spielmann des Teufels*, Köln u.a. 1999, 101–106.



geprägten christlichen Theologie des Mittelalters und der frühneuzeitlichen Konfessionen. Dies zeitigt ganz bestimmte Auswirkungen. Stellt z.B. Tod als »Übergang in ein Jenseits« das religiöse Grundmuster dar, so ist die konkrete Jenseitstopographie der scholastischen Theologie die inhaltliche Füllung. Ein weiteres Beispiel: der archaische Gedanke einer Gemeinschaft Lebender und Toter findet seinen Ausdruck in der kirchlichen Lehre von der *Communio Sanctorum* und der Glaube an eine herausragende Stellung bestimmter Toter findet seinen Niederschlag in der Praxis der Heiligenverehrung.

Die Rede vom »theologisierten Tod« hat aber noch eine weitere Funktion: Sie soll auf den Aspekt der Weiterentwicklung in der Todesdeutung verweisen. Durch die Konstrukte der Theologie wurden relativ unspezifische religiöse Vorstellungen und Ängste in eine theologische Form gebracht. Und in dieser Gestalt betraf sie bald nicht mehr nur die Schicht der Theologen, sondern prägte auch die breite Masse der Bevölkerung. Somit wurden die gesamtgesellschaftlichen Vorstellungen von Tod und Jenseits sowie die damit verbundenen Ängste und Hoffnungen theologisch überformt, also quasi »theologisiert«.

Zusammenfassend läßt sich also festhalten, daß »theologisierter Tod« zweierlei meint:

1. Die gesamtgesellschaftlich geteilten Deutungen des Todes beruhen auf theologischen Konstrukten. Diese gestalten, interpretieren, überlagern bzw. verändern archaische Bilder.
2. bezeichnet »theologisierter Tod« den Anteil theologischer Konstrukte an Ängsten und Hoffnungen im Umfeld des Todes.

Versucht man nun die »Theologisierung« zunächst ganz grob zu kennzeichnen, so gilt als Prämisse, daß die abendländisch christliche Religiosität ganz wesentlich lateinisch geprägt ist. Charakteristisch für dieses Christentum ist u.a. eine ausgeprägt ethische Ausrichtung der Religiosität. Diese manifestiert sich im Kontext der beiden Begriffe Sünde und Gnade. Um diese beiden Pole gruppieren sich die zeitgenössischen religiösen Ängste und Hoffnungen, auch die mit dem Tode verbundenen.

Weiterhin ist für die skizzierte Religiosität die Projektion dieser Ängste und Hoffnungen in ein Jenseits typisch. Konkret wird diese Objektivierung in den Bildern vom Jüngsten Gericht, von Himmel und Hölle und – bei zunehmender Differenzierung des Sündenbewußtseins und ethischer Verantwortlichkeit des Menschen – vom Fegefeuer. Kennzeichnend für die mit dem Tod verbundenen Ängste ist auf dem Hintergrund dieses Denkens nicht die Angst des Individuums vor dem Nichts – wie sie z.B. für die Moderne charakteristisch ist –, sondern vielmehr die Angst vor dem »Danach« in Gestalt einer »theologisierten« Angst vor der Verdammnis, dem geistigen, ewigen Tod. Der biologische Tod erscheint folgerichtig – trotz aller Radikalität seiner Erscheinung – in erster Linie als Moment des Überganges<sup>2</sup>. Er strukturiert die Lebenszeit des Menschen, markiert die Wendemarke von der kurzen irdischen Phase individueller Biographie zur Phase des jenseitigen ewigen Lebens. Dieses ist wiederum in einen Zeitraum des Wartens auf die Auferstehung und in einen mit dem Jüngsten Gericht beginnenden Zeitraum ewigen Lebens untergliedert<sup>3</sup>. Der Vorstellung von den beiden nur durch einen Übergang getrennten Lebenszeiten korrespondiert die Vorstellung von der Existenz

2 Ein Gedanke, der auch durch den zunehmenden Einfluß der griechischen Vorstellung von der unsterblichen Seele gestützt wird.

3 Zur Dichotomie von irdischer Zeit und jenseitiger Zeit im Mittelalter vgl. Aaron J. GURJEWITSCH, *Mittelalterliche Volkskultur*, München 1987, 210f., und DERS., *Die Darstellung von Persönlichkeit und Zeit in der mittelalterlichen Kunst und Literatur* (in Verbindung mit der Auffassung vom Tode und des Jenseits), in: AKG 71, 1989, 1–44, 1f.



zweier Lebenswelten, der irdischen wie der jenseitigen, deren Grenzen in beide Richtungen durchlässig waren. Dies bezeugen z.B. die zahlreichen mittelalterlichen Jenseitsvisionen und die Vorstellung von den auf der Erde ihre Sünden abbüßenden ›Armen Seelen‹<sup>4</sup>.

## II. Die These vom ›Konfessionellen Tod‹

Die These vom ›theologisierten Tod‹ schließt eine Binnenthese ein, die These vom ›Konfessionellen Tod‹. Dieses Konstrukt berührt nicht die anthropologische Dimension der Todesproblematik und verleugnet auch nicht, daß zahlreiche gewichtige überkonfessionelle Kontinuitäten und neuere Entwicklungen existieren.

Es soll jedoch zum Ausdruck bringen, daß man in der Frühen Neuzeit angesichts des Todes sehr wohl spezifische konfessionelle Akzente zu setzen wußte. Ein exemplarischer Aufweis wäre an vielen Einzelfeldern zu belegen, z.B. anhand der Aussagen der Eschatologie zu Tod, Gericht, Himmel, Hölle, Fegefeuer<sup>5</sup>, an der unterschiedlichen Haltung der Konfessionen zum Tod ungetauft verstorbener Kinder<sup>6</sup>, an einer mit der Reformation einsetzenden Veränderung der Einstellung zu den Toten<sup>7</sup>, die sich u.a. im Friedhofs- und Begräbniswesen dokumentiert, an der voneinander abweichenden Einschätzung des Selbstmordes<sup>8</sup> oder auch an der Heilsangst und ihren Bewältigungsversuchen.

Im folgenden ist dieser letztgenannte Bereich zur Analyse des theologisierten und in Spuren auch des ›konfessionalisierten‹ Todes herausgegriffen, da er auch einige der anderen genannten Themen berührt.

## III. Christliche Heilsangst

Wenn von der christlichen Heilsangst, also der Angst um das Seelenheil gesprochen wird, ist nicht unbedingt die individuelle Angst, also die Angst eines einzelnen Individuums bezüglich seines zukünftigen Seelenheiles, gemeint. Daß Heilsangst auch die kollektive Angst im Sinne der Angst einer Gruppe als Ganzer, als Summe ihrer Individuen, bezeichnen kann, ist z.B. daran zu verdeutlichen, daß die mittelalterliche Zuhörerschaft einer Predigt über die Qualen der Hölle so ergriffen sein konnte, daß es zu spontanen Reaktionen wie Weinen, Schreien, Auseinanderlaufen usw. kam. Im weitesten Sinne kann Heilsangst auch die Angst einer Gesellschaft, einer Zeit – z.B. im Sinne einer allgemein verbreiteten apokalyptischen Grundstimmung – bezeichnen.

Diese Überlegungen zeigen, daß Heilsangst ebenso als ein fiktives Konstrukt aufgefaßt werden muß wie der ›theologisierte‹ und der ›konfessionalisierte Tod‹. Die Angst eines einzelnen Individuums läßt sich mit historischen Methoden nicht ermitteln, auch wenn einzelne autobiographische Aussagen Hinweise geben mögen. Mit ›Heilsangst‹ bezeichne ich zum einen eine theoretische systembedingte Haltung, zum anderen fasse

4 Eine Auswahl der bedeutendsten Visionen bietet: Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie, hg. v. Peter DINZELBACHER, Darmstadt 1989.

5 Vgl. WILHELM-SCHAFFER, Gottes Beamter (wie Anm. 1), 77–100.

6 Ebd., 132–137.

7 Ebd., 387ff.

8 Ebd., 383–387.



ich sie – an Jean Delumeaus Definition von kollektiver Angst orientiert – als Angst eines »x-beliebigen Menschens als anonymen Repräsentanten einer Gruppe« auf<sup>9</sup>.

Ich vertrete nun die These, daß die der lateinisch-christlichen Theologie innewohnende Todesdeutung die besondere Qualität von Todesangst in Mittelalter und Früher Neuzeit ausmacht und sie als solche ein interpretatives »Mehr« zu anderen Deutungen darstellt. In den Kategorien der Thanatopsychologie ausgedrückt wäre christliche Heilsangst die inhaltliche Füllung der Todesangstdimension »Angst vor Bestrafung« in dieser Zeit<sup>10</sup>. Dabei stellte sie allerdings nicht nur eine – beliebige – von vielen Todesangstdimensionen dar, wie dies in einer pluralen und säkularisierten Gesellschaft der Fall ist, sondern eine zentrale. Gleich, ob sie andere Anteile der Todesangst verdrängt oder nur zeitweise überlagerte, ihre nachweislich hohe Relevanz für Denken und Handeln der Menschen läßt sie als metaphysischen und – wegen der spezifisch christlichen Konkretion der Strafinstanz – christlichen Zusatz im Vergleich zu anderen Todeskonzepten erscheinen. Daß diese Einschätzung auch von den Zeitgenossen geteilt wurde, belegt folgendes Zitat Luthers, in dem er die Ängste von Christen und Heiden vergleicht: *Die Heiden habens besser quam nos [...] Christianus mus ausdermassen viel hertzleid haben, nempe innerlich leiden, schrecken, verzagen fur dem tod, gottes gericht, hel, iram*<sup>11</sup>.

Eine von Jean Delumeau in »La Peur en Occident«<sup>12</sup> entwickelte und in »Le Péché et la Peur«<sup>13</sup> ausdifferenzierte These inspirierte meine Überlegungen. Delumeau berichtet, er habe als Internatsschüler im Kollegium der Salesianer regelmäßig eine »Litanei für einen leichten Tod« beten müssen, die ihm folgende Botschaft übermittelt habe: »[...] nämlich die Tatsache, daß in den Augen der Kirche Schmerzen und die (vorläufige) Zerstörung des Körpers weniger furchtbar sind als die Sünde und das Fegefeuer. Der Mensch vermag nichts gegen den Tod zu tun, aber mit Gottes Hilfe kann er der ewigen Verdammnis entgehen. Von diesem Moment an ersetzte eine – theologische – Angst eine andere, die älter, tiefsitzender und spontaner war. [...] Dies war die Lektion, die mich die mit meiner Erziehung betrauten Mönche lehren wollten [...]«<sup>14</sup>.

Indem in der mittelalterlichen Theologie dem Gericht eine auf das Ungleichgewicht des Urteils abgestimmte Rolle zugewiesen wurde<sup>15</sup>, war die Voraussetzung dafür geschaffen, daß sich die Ängste nicht nur auf das anzunehmende Resultat des Gerichts, die Verdammnis, sondern auch auf das Gericht selbst beziehen konnten. Heilsangst konnte zu einem ganz wesentlichen Teil zur Gerichtsangst werden, da in ihr strukturell zwei zentrale Ängste zusammenkamen: die Angst vor den Folgen des Gerichts und Gottesangst in Gestalt der Angst vor dem strengen Richter, dessen Gerechtigkeit bzw. gar

9 Jean DELUMEAU, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, 2 Bde., Reinbek 1989, 27.

10 Eine Auflistung möglicher Todesangstdimensionen bietet Joachim WITTKOWSKI, *Psychologie des Todes*, Darmstadt 1990, 78f.

11 Martin LUTHER, *Predigt zu 1 Kor 15 Nr. 4* (6. Oktober 1532), WA 36, 535,4; 537,14f.

12 DELUMEAU, *Angst im Abendland* (wie Anm. 9).

13 Jean DELUMEAU, *Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident (XIII<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1983.

14 DELUMEAU, *Angst im Abendland* (wie Anm. 9), 45.

15 Eine Grundlage für diese Deutung liegt in der Theologie des Augustinus. Vgl. z.B. Aurelius Augustinus, *De civitate Dei XXI 12* (*Der Gottesstaat. De civitate dei*, übers. und hg. v. Carl Johann PERL, Paderborn u.a. 1979, 687): »[...] an einigen zeigt sich, was die erbarmende Gnade Gottes vermag, an den übrigen erweist sich die gerechte Strafe [...]. Im Zustand der Vergeltung befinden sich deshalb weit mehr als in dem der Gnade, weil gezeigt werden soll, was eigentlich allen gebühren würde.«



Zorn und Rache gefürchtet waren. Hinsichtlich der Gerichtsangst sind sich Mentalitäts- und Kunsthistoriker im Urteil einig: Im Verlaufe des Mittelalters kam es zu einer Aufwertung des Gerichtes generell und zu einer gleichzeitigen Betonung seiner schreckenregenden Momente. Hinweise in diese Richtung liefern nicht nur die Zunahme an Weltgerichtsdarstellungen<sup>16</sup>, sondern z.B. auch die Bedeutung der franziskanischen Sequenz »Dies Irae«, das mittelalterliche »Weltgerichtsspiel« – ein Typus des geistlichen Schauspiels –, und die »Weltgerichtspredigten« des 14./15. Jahrhunderts.

Exemplarisch für die Gottesangst sei eine Offenbarung der Birgitta von Schweden angeführt:

»So wie der Fischer macht, der sieht, wie die Fische vergnügt und fröhlich im Wasser spielen, und dann den Angelhaken ins Meer auswirft und herauszieht, die Fische einen nach dem anderen fangend, nicht alle zugleich, sondern gemächlich hintereinander, und sie dann zu Tode bringt (*mittit eos in mortem*), bis er sie alle hat, so werde auch ich an meinen Feinden handeln, die in Sünden verharren. Denn nach und nach werde ich sie aus dem weltlichen Leben dieser Existenz holen [...] Und wenn sie im größten Vergnügen leben, dann werde ich sie des ewigen Lebens berauben und sie in den ewigen Tod schicken«<sup>17</sup>.

Die hier vorgenommene Übertragung des erschreckenden Gottesbildes auf Christus, die Umprägung von Gottesfurcht in Christusfurcht, war nicht nur auf wenige Visionäre beschränkt. Christi fast ausschließliches Auftreten als strenger Richter gilt als eines der »hervorstechendsten Momente« des damaligen Gerichtsgedankens<sup>18</sup>, und Luther äußert sich rückblickend: *Ich gedachte nur an die keule und an seinen gerichtsstuel, da ich doch sollte alle zuversicht, hertzliche freude und trost an ihm haben*<sup>19</sup>.

Der eigentlichen Bedeutung der Heilsangst, ihrer mentalitätsgeschichtlichen Relevanz, kommt man allerdings erst nahe, wenn man die volksnahen Vermittlungsmedien wie Predigt und Katechese sowie Zeugnisse der kirchlichen Kunst und der Volksfrömmigkeit betrachtet. Vor allem die anschaulichen Schilderungen der Höllenqualen in Predigten und bildlichen Darstellungen sind Legende. Ein Beispiel aus der Predigt des Kapuziners Martin von Cochem († 1712) möge genügen. Er führt mehrere Gründe an, warum das Höllenfeuer heißer und schrecklicher als alles Feuer auf der Erde sei: *erstens, weil es größer sei als alles Feuer auf der Erde, zweitens, weil es kein offenes, sondern in einem ungeheuren Ofen eingeschlossenes Feuer sei, drittens, weil es von lauter Pech und Schwefel unterhalten werde, und: Viertens ist noch etwas, was das höllische Feuer unaussprechlich heiß macht: nämlich der Odem Gottes [...] Da der allmächtige Gott mit seinem Odem das höllische Feuer anbläst, wie furchtbar muß dann dasselbe wüthen und toben. Der Odem Gottes ist ja stärker als alle Sturmwinde*<sup>20</sup>.

16 In einem Zeitraum von circa 600 Jahren verbreitete sich die Gattung Weltgericht von den Darstellungen der großen Kathedralen bis in die Kapellen der entlegensten Dörfer.

17 Birgitta von Schweden, *Revelationes* 7, 27, ed. Romae 1628, II, 246, zitiert nach DINZELBACHER, *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn 1996, 231f.

18 Vgl. Reinhard SCHWARZ, *Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität*, in: *GWU* 32, 1931, 526–553.

19 Mt 18–24 in *Predigten ausgelegt* (1537–1540): Das 19. Kapitel, WA 47, 344, 40f.

20 Die vier letzten Dinge, III. Teil, 2. Kap. (Neuaufgabe Brixen 1888, 140f); zitiert nach Franz-Josef NÖCKE, *Eschatologie* (Leitfaden Theologie 6), Düsseldorf 1982, 135f.



#### IV. Versuche des Ausgleichs

Auch die kirchlichen Weisen der Angstabwehr bzw. -bewältigung präsentieren sich als Gemenge von ›theologisierten‹ – d.h. vor allem auf die neuen theologischen Ängste bezogenen – Formen und von umfassenderen religiösen Deutemöglichkeiten und Handlungsweisen. Sie treffen also nicht nur die theologisierten Ängste, sondern sind ebenso als allgemeine – auf verschiedene Aspekte der Todesangst bezogene – religiöse Bewältigungshilfen zu verstehen.

An erster Stelle seien hier die Hoffnungen und Verheißungen<sup>21</sup> genannt. Den Medien der Vermittlungsebene kommt es zu, die relativ knapp und abstrakt formulierten kirchlichen Lehrinhalte zur Seligkeit der Frommen mit ›Leben‹ zu füllen. Denn: Wichtiger für den Gläubigen als die ›visio beatifica‹ sind die konkreten Konsequenzen, die sich aus der Gottesschau ergeben, kurz: die Verheißungen des Himmels. Allerdings erreichen hier die Predigten und Schilderungen der Katechismen nicht das Ausmaß und die Plastizität der Höllenschilderungen. Ein weiterer Versuch der Angstbewältigung liegt in der Schaffung von Gewißeiten. Da sich der mittelalterliche Christ seines Gnadenstandes als der Eintrittskarte in ein himmlisches Jenseits keinesfalls gewiß sein konnte, suchte er sich Gewißeiten zu schaffen. Durch vielfältige Vorkehrungen, die auch noch nach dem Tode greifen konnten und gewisse Mängel an seinem Heilsstande nachträglich korrigieren sollten, versuchte er Garantien fürs Jenseits<sup>22</sup> zu erhalten, zumindest seine Chancen zu verbessern. Vor allem seit der Etablierung des Fegefeuers explodierte diese Weise der Vergewisserung; die Mittel zur Leidensverkürzung bzw. -milderung konnten ja nicht nur für das eigene Seelenheil eingesetzt werden, sondern auch für das anderer.

Auch die körperliche Nähe zu den Heiligen durch ein Begräbnis ›ad sanctos‹ bzw. in der Nähe von Reliquien war eine noch nach dem Tode greifende ›Garantie‹. An die Heiligen wandte man sich allerdings bereits vor dem Tode, speziell zur Hilfe beim Übergang durch Gewährung eines guten Todes bzw. Abwehr des schlimmen plötzlichen Todes. Als mächtigste Patronin eines guten Todes galt Maria. Ihre diesbezügliche Funktion ist z.B. an der Hinzufügung des zweiten Teiles des Ave Maria ersichtlich: »Bitte für uns in der Stunde unseres Todes«. Es gab auch gegen einen plötzlichen Tod bzw. für einen guten Tod ›spezialisierte‹ Heilige; hier sind vor allem die zu den vierzehn Nothelfern gehörenden Heiligen Barbara und Christophorus zu zählen.

Zuletzt seien noch die Sicherung und Gestaltung eines guten Todes und Überganges genannt. Zentrale Voraussetzung jenseitigen Heiles ist für archaisches Denken ein gelungener Übergang ins Jenseits; dieser wiederum hat einen ›guten‹ Tod und eine entsprechende rituelle Gestaltung des Überganges zur Bedingung. Die christliche Version dieser Vorkehrungen liegt in der Sterbevorbereitung im Rahmen der Ars Moriendi, der Kunst des Sterbens, und im kirchlich gestalteten Beerdigungsritus vor<sup>23</sup>.

Von den genannten Reaktionsweisen gibt es Formen höherer und niedrigerer Affinität zu den spezifisch christlichen Ängsten. Zu den stark ›theologisierten‹ Formen sind vor allem einzelne konkrete ›Garantien fürs Jenseits‹ zu zählen, wie z.B. die Ars Moriendi, deren Genese und Gestalt sich allein der christlichen Variante von Todesangst

21 Vgl. WILHELM-SCHAFFER, Gottes Beamter (wie Anm. 1), 141–145.

22 Der von Philippe Ariès in seiner »Geschichte des Todes« geprägte Begriff Garantie kennzeichnet treffend das dem Handeln zugrundeliegende Verständnis von einer quasi automatischen, zwanghaften Wirkung der Riten und Vorkehrungen.

23 Vgl. WILHELM-SCHAFFER, Gottes Beamter (wie Anm. 1), 138–193, bes. 184–189 u. 207–248.



verdankt<sup>24</sup>. Die Beerdigungsriten dagegen sind in unserem Untersuchungszeitraum zwar spezifisch christlich – sogar in konfessioneller Differenzierung – ausgeformt, zählen aber zu den elementarsten religiösen Bewältigungsangeboten. Überall dort, wo Tod als Übergang erscheint, ist die Sicherung dieses Überganges mittels Beerdigungsriten Anliegen der Religion.

## V. Exemplarische Betrachtungen

### 1. Heilsangst als spezifisch christliche Todesangst nach Martin Luther

Um die Thematik der Konfessionalität wenigstens an einigen Punkten inhaltlich anzuzeißen, gehe ich nun zur exemplarischen Betrachtung einiger ausgewählter Beispiele über, wobei der Schwerpunkt auf dem Bereich der Theorie liegen wird, da sich so am besten Strukturen aufweisen lassen.

Am Beispiel von Martin Luthers Sermon von der bereitung zum Sterben von 1519 sei nun in einem weiteren Schritt die Heilsangst als spezifisch christliche Todesangst charakterisiert. In seinen Äußerungen zum Wesen der Todesangst und seiner Beurteilung dieses Phänomens unterscheidet Luther zwischen der Todesangst eines Christen und der eines Heiden<sup>25</sup>. Als heidnisch empfindet er nicht die Furcht vor dem Tod als Ende und Negation des physischen Lebens (*Denn sterben und tod zufliehen und das leben zuretten ist natürlich von Gott eingepflantz[..]*<sup>26</sup>), sondern die Leugnung von Hölle und Teufel sowie die Verdrängung des Todesgedankens im Leben: *Si mortui, so sein wir tod. Die [Heiden; d. Verf.] lesschen die hell rein aus, teufel. Ideo dicunt: Edamus et bibamus, heut und morgen sind. Das ist bauer und gemeins mans glaube*<sup>27</sup>.

Da Luther diese Sätze im Kontext seiner These *Die Heiden habens besser quam nos* äußert, werden an dieser Stelle die dort bereits genannten Elemente *tod, gottes gericht, hel, iram*<sup>28</sup> um den Teufel ergänzt und auf die christliche Todesangst bezogen. In weiteren Überlegungen Luthers findet dann auch noch der Aspekt der Verquickung mit dem Sündenbewußtsein Berücksichtigung, so daß alle Komponenten der mittelalterlichen, lateinisch geprägten Heilsangst vertreten sind.

Für die Todesstunde nimmt Luther nun eine Potenzierung dieser Ängste an. Im *Sermon von der bereitung zum Sterben* beschreibt er die Angst der Todesstunde als Zusammenwirken der einzelnen Komponenten, besonders der drei »Untugenden«: *Der seyn drey: die erste das erschrockliche bild des todts, die ander das graulich mannichfeltig bilde der sund, die dritte das untreglich und unvormeydliche bild der hellen und ewiges*

24 Allerdings verwirklicht auch sie ein archaisches Moment, insofern ihr ordnungsgemäßer Vollzug einen ›guten‹ Tod gewährleistet.

25 Der Begriff Heide meint sowohl die Gegner des Paulus in 1 Kor 15 als auch den Ungläubigen zur Zeit Luthers.

26 WA 23, 347, 6f.: »Ob man vor dem Sterben fliehen möge«, 1527.

27 WA 36, 540, 1–4 (Predigt zu 1 Kor 15, Nr.4 vom 6. Oktober 1532). Der Hinweis auf eine solche weite Verbreitung von Zweifeln an Hölle und Teufel ist einigermaßen überraschend. In der Forschung wird ihre Entstehung meist im Umfeld bzw. Vorfeld der Aufklärung angesiedelt. Vgl. hierzu z.B. Heinz D. KITTSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a. M./Leipzig 1991, 101ff: »II. Die Abschaffung der Hölle. 1. Kein Gott und kein Teufel: der Atheist Matthias Knutzen und die Sekte der ›Gewissener‹«.

28 WA 36, 537, 14f. (Predigt zu 1 Kor 15, Nr.4 vom 6. Oktober 1532).



verdammuß. Nu wechst ein yglichs auß dißsen dreyen und wirt groß und starck auß seinen zusatzen<sup>29</sup>.

Ebenso heftig und nach demselben Muster wie der eben geschilderte Gedanke drängt sich nach Luther in der Todesstunde das individuelle Sündenbewußtsein in den Vordergrund. Es wird so übermächtig, *das auch alle seyne gute werck zu sunden worden seynd* [Herv. d. Verf.]. *Auß dem dann muss folgen eyn unwillig sterben, ungehorsam gottis willen und ewiges vordammen*<sup>30</sup>. Hier wird also der Kern der Skrupulositas, der Teufelskreis von Werkfrömmigkeit und religiösem Zweifel formuliert. Zwei Faktoren sind nach Luther an dieser Entwicklung beteiligt. Da ist zum einen wieder der Teufel<sup>31</sup>, zum andern ist es das eigene »Gewissen«: *Da hilfft zu die blodikeit unßers gewissen, das sich selvs vor gott schemet und gewlich strafft*<sup>32</sup>.

Diese Verknüpfung von Gewissenserfahrung und Todesangst erfüllt im System der lateinischen Rechtfertigungslehre eine wichtige Funktion: Sie trägt dazu bei, die Empfindung des Sünderseins so weit zu steigern, daß sich der Mensch nur noch als nichts-würdig empfindet und in totaler Hilflosigkeit und Angst allein von Gottes Gnade Hilfe erwartet. Es handelt sich also um eine Betonung und Ausgestaltung der Prämisse eines passiven Rechtfertigungsgeschehens.

Die »Hölle« nun ist das letzte der drei großen *erschrocklichen bilder*. Auch sie wird »groß« durch *yhr zuvill ansehen und harttes bedencken zur unzeit*<sup>33</sup>. Auch hier geschieht dies u.a. aufgrund der Agitation des Teufels und auch hier ist noch ein weiterer Faktor beteiligt: *Da zu hilfft ubir die maß seer, das man gottis urteyl nit weyß [...]*<sup>34</sup>. Die Heilungewißheit lenkt also den Blick auf die Hölle und nimmt gleichzeitig diese Version jenseitigen Schicksales als die wahrscheinlichere an. Es handelt sich also nicht um eine echte Ungewißheit, sondern es zeigt sich die Tendenz zur »Unheilsgewissheit«. Daß sie die Möglichkeit der Verdammnis präferiert, erklärt sich aus ihrer Beziehung zum Sündenbewußtsein, von dem aus ja eine direkte Verbindung zu Zorn Gottes, Gericht und Verdammnis besteht.

Auch wenn die in Luthers *Sermon von der bereitung zum sterben* abgehandelten Aspekte Sünde, Gewissen, Heilungewissheit, Gottes Zorn, Jüngstes Gericht, Hölle, Teufel und Tod den traditionellen mittelalterlichen Komponenten der Heilangst entsprechen, so verdienen doch einige lutherische Akzente eine Hervorhebung. Die zentrale Rolle, die Luther dem Gewissen einräumt, ist Indikator eines höchst individuellen Sündenbewußtseins. Dieses erfährt zudem als subjektiv verstandenes »totalmenschliches Verdikt« eine Steigerung, die bis zum Selbsthaß geht<sup>35</sup>. Weiterhin erfährt die »Rolle des Teufels« bei Luther eine auffallend starke Gewichtung. Der Teufel ist allgegenwärtig, verstärkt dabei jede der angeführten Todesangstkomponenten und ist überdies konkrete

29 LUTHER, Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben, WA 2, 686, 32–36.

30 Ebd., WA 2, 687, 27–29.

31 Ebd., WA 2, 687, 20f.: *Da hatt der teuffell dan eyn bad funden, das er gesucht, da treybt er, da macht er die sund so vill und groß, [...]*.

32 Ebd., WA 2, 687, 19f; vgl. auch die Predigt zu 1 Kor 15, Nr. 4, WA 36, 538, 25ff.

33 LUTHER, Eyn Sermon von der bereytung zum sterben, WA 2, 688, 1f.

34 Ebd., 2f.

35 Vgl. LUTHER, Die 95 Thesen über den Ablass (Oktober 1517), These 4 (zitiert nach: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. III, hg. v. H. A. OBERMAN, Neukirchen <sup>2</sup>1985): »Die Strafe währt also, solange der Haß gegen sich selbst (das ist die wahre Buße im Innern) währt, nämlich bis zum Eingang ins Himmelreich.«



Todesursache<sup>36</sup>. Dabei verfolgt und plagt er insbesondere die Christen<sup>37</sup>. Die Druckbearbeitung Crucigers macht diesen Zusammenhang besonders anschaulich, ohne dabei Luther zu verfälschen: *Das aber der Teuffel die Christen ermordet und durch allerley plage sie wuerget, das thuet er allein darumb, das sie gleuben und Christen sind, Denn [...] wie wol er den andern auch ir lohn gibt, Aber diesen ist er sonderlich feind und dencket sie zu wuergen, jhe ehe jhe besser, schleicht in tag und nacht nach und hat nicht ruge, bis er sie mordet und weg reumet, Und brauchet dazu allerley plage, krieg, schwert, feuer, wasser, pestilentz, frantzosen, tropff, rote rhur etc [...]*<sup>38</sup>.

In welche Richtung Luthers Aussagen zu diesem Zusammenhang interpretiert wurden – falls nicht doch dem Druckbearbeiter entsprechende Äußerungen Luthers vorlagen – zeigt eine andere Stelle der Druckbearbeitung: [...] *jhe fromer leut, Jhe ehe gestorben, Denn soll Gott einen fromen menschen erhalten, das er lange lebe, da gehoret ein sonderliche krafft und macht zu, groser und stercker denn beide, menschen und des Teuffels, sonst ist er wol so bitter bose, das er sie schlachtet und wurget alle auff einen hauffen wie die armen schlacht schafe*<sup>39</sup>.

An dieser Passage ist zweierlei interessant: zum einen die Ansicht, der Teufel unterscheide sogar noch innerhalb der Christenheit – sozusagen nach ›Frömmigkeitsgraden‹ – zum andern die Tatsache, daß die Macht des Teufels hier so stark aufgewertet wird, daß er für Gott quasi einen ebenbürtigen Gegner darstellt. Versucht man, die spezifisch christliche Todesangst lutherischer Ausprägung auf einen Kernspruch zu reduzieren, so eignet sich dieser, von G. Ebeling als Schlüssel zu Luthers Theologie der Konfrontation mit dem Tod bezeichnete Satz: *Doppelt habe ich den Tod verdient: Gott gegenüber als Sünder und dem Satan gegenüber als Heiliger*<sup>40</sup>.

Nimmt man das oben skizzierte individualisierte und verstärkte Sündenbewußtsein sowie die veränderte Rolle des Teufels als Konnotation an, erschließt sich die volle Dimension dieses Satzes und damit der Todesangst lutherischer Prägung. Läßt man – vor einer abschließenden Bewertung – die spezifisch lutherischen Bewältigungsansätze zunächst noch außen vor, steht fest: Wer als Rezipient lutherischer Theologie diesen Ansatz verinnerlichte, für den mußte sich Todesangst – zunächst – zwangsläufig steigern.

## 2. Selbstmord aus religiösen Motiven

Die mögliche Wirkung religiöser Ängste war in Mittelalter wie Früher Neuzeit vielfältig. Sie konnten ein Entgegensteuern, wie z.B. durch die Suche nach »Garantien fürs Jenseits«, bewirken, sie konnten ein massives Abwehrverhalten hervorrufen, sie konnten aber auch zur Verzweiflung bis hin zum Selbstmord führen.

Im 16. Jahrhundert beginnt die theologische Elite, religiöse Ängste als verhaltensrelevant aufzufassen. Eine solche Angst, die potentiell bis zum Selbstmord führen konnte, läßt sich z.B. in den Endzeitängsten der Zeit festmachen. In einer Predigt vom 10. De-

36 LUTHER, Predigt zu 1 Kor 15, Nr.10 (17. November 1532), WA 36, 608, 5f: [...] *Teufel semper, semper jecht us, ut müssen sterben [...]*.

37 Der Grund für diese besondere Verfolgung der Christen liegt darin, daß der Teufel auf diese Weise Christus bekämpft. Vgl. die Predigt zu 1 Kor 15, Nr. 5 (13. Oktober 1532), WA 36, 545, 1–3: [...] *diabolus illum verbrennt, ersaufft und all hertzleid, wir müssen herhalten. Non gilt uns, sed Christo, cui lebenter vellet regnum destruere.*

38 Zwo Predigt uber der Leiche des Kurfürsten Hertzog Johans zu Sachsen: Die Ander Predigt, WA 36, 263, 27–33.

39 Predigt zu 1 Kor 15 Nr. 4 (6. Oktober 1532), WA 36, 542, 23–26.

40 WA Tr 3, 123, 24–26 Nr. 2970a (12.2.1533).



zember 1531 bezieht sich Luther auf die damals beobachtbare Steigerung dieser Ängste. Auch er deutet wie viele seiner Zeitgenossen zahlreiche astronomische und klimatische Ereignisse als göttliche Zeichen und konstatiert, daß diese *zeichen auff dem wasser und auff erden [...] sonderlich solch grosse flut, die land und leut erseufft, als neulich zu Rom und im Nidderland [...] viele zur Verzweiflung führen: So gehet jhe das auch starck im schwang, das viel leute sind, den so angst und bange ist, das sie dahin gehen und verza-gen [...] wie man bis her viel leut gefunden hat und noch teglich mehr höret, die der Teufel reitet und plagt mit anfechtung und verzweivelung, das sie sich selbs henken oder sonst umbbringen for grosser angst*<sup>41</sup>.

Das hier angesprochene Phänomen des Selbstmordes aus Endzeitängsten – und damit aus religiösen Ängsten – heraus verweist auf ein anderes zeitgenössisches Phänomen: den vermuteten Anstieg von Selbstmorden und den dabei erhöhten Anteil von Protestanten.

Von der theologischen Elite der Frühen Neuzeit wurden nicht nur verstärkt religiöse Motive für Selbstmorde wahrgenommen bzw. vermutet, sondern es wurde auch die Vermutung geäußert, daß die größere Häufigkeit des Selbstmordes bei Protestanten ›systembedingt‹ sei, daß das protestantische ›Sündersein‹ und die Aufwertung des Gewissens diese enormen religiösen Ängste verursachten, die sogar zum Selbstmord führen konnten. Diese Möglichkeit zog nicht nur die katholische kontroverstheologische Polemik in Betracht. Auch Lutheraner äußerten selbstkritisch den Verdacht, daß ihr Glaube im Gegensatz zum katholischen Glauben so »hochgespannt« sei, »daß ihre Gläubigen am Rande des Abgrundes stünden«, und daß so mancher Gläubige wohl nur einen Teil der Botschaft Luthers verstand bzw. sich zu Herzen nahm<sup>42</sup>.

Ein Beispiel: Der Katholik Johannes Oldecop berichtet in seiner Hildesheimer Chronik aus dem Jahre 1556, daß die lutherischen Prediger viele wahre Exempel von Selbstmorden anführten. Und alle, die sich in diesem Jahr selbst getötet hätten, seien lutherische Bürger und Bürgerinnen gewesen und keine Katholiken<sup>43</sup>. Dieser Sachverhalt wird deutlich kontroverstheologisch ausgeschlachtet, wenn behauptet wird, die Evangelischen *fallen und gerathen zum öfteren in große Kleinmütigkeit und Verzweiflung dermaßen, daß ihrer viele – wie die Lutherischen deshalb gedrungen worden, ein besonderes Trostbüchlein für dergleichen Leute ausgeben zu lassen, will aber nichts helfen – sich selbst mit Stricken, Messern und andern Gelegenheiten den Tod anthun [...] alles daher, daß ihr neuer Glaube und ihre Augsburgische Konfession eine trockene Cistern ist, und das sie weder rechten Saft des reinen göttlichen Wortes noch wahre Kraft und Macht der hl. sieben Sakramente haben*<sup>44</sup>.

41 LUTHER, Predigt vom 10.12.1531, WA 34/2, 463, 10–14; 16–21.

42 H.C. Erik MIDELFORT, Selbstmord im Urteil von Reformation und Gegenreformation, in: Die katholische Konfessionalisierung, hg. v. Wolfgang REINHARD u. Heinz SCHILLING (RST 135), Münster 1995, 296–310, 298.

43 Chronik des Johan Oldecop, hg. v. Karl EULING (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart CXC), Tübingen 1891, 390: *De lutherschen predikanten hir to Hildensem foerden des vele exempel in, wodane wie de minschen sik sulvest hengeden, ersteken und sik sulvest von dem levende to dem dode bringen. Und dat is ware, segge ik. Awer de sik also in dussem jare hir to Hildensem sulvest erworget und ummegebracht hebben, dat sint alle luthersche borge oder borger-schen gewesen und neine papisten alse ware christen,[...]*.

44 Etliche wichtige Ursachen, warumb in Augsburgischer Confession gefährlich zu leben und zu sterben, begedruckt mit Bekehrung Joannis Harennit, Ingolstadt 1587, 108; zitiert nach MIDELFORT, Selbstmord (wie Anm. 42), 305.



Aus protestantischer Sicht stellen sich die Ursachen natürlich anders dar, doch meint z.B. auch der Superintendent von Brandenburg, Andreas Celichius selbstkritisch, daß die übertriebene Betonung des Gesetzes durch einige Prediger den Glauben Sanftmütiger zerstöre. Wenn es dann im Gefolge des Zweifels an Gottes Güte zu Selbstmorden komme, werde offensichtlich, daß einige *unserer* (lutherischen) Leute keinen Trost mehr aus der evangelischen Religion schöpfen könnten; mit der Konsequenz, daß einfache Christen die reine Lehre verwerfen würden<sup>45</sup>. Auch Luther hatte bemerkt, daß bei seinen Anhängern die durch Anfechtungen – auch durch die im reformatorischen System eigentlich als Ausgangspunkt geforderte Selbstbeziehung – hervorgerufenen Ängste eine selbstzerstörerische Qualität erreichen konnten. Deutlich wird dies z.B. an dem Fall des Dr. Kraus aus Halle, eines Rates des Erzbischofs Albrecht von Mainz. Kraus beging 1527 Selbstmord, weil er die Anklage Christi vor seinem Vater so fürchtete<sup>46</sup>. Vorausgegangen war, daß er auf Befehl des Bischofs wieder das Abendmahl in einer Gestalt eingenommen hatte. In zahlreichen Briefen an treue Anhänger bemühte sich Luther nun, solchen Entwicklungen entgegenzusteuern, indem er Hilfestellung bei Anfechtungen, Ängsten und Schwermut – bis hin zur Todessehnsucht reichend – zu geben versuchte<sup>47</sup>. In einem Brief an Jonas von Stockhausen (1532) rät er diesem, den Gedanken, die bei ihm zu einem *uberdrus des lebens und begirde des todes* führen, nicht zu trauen: Da sie *dem willen Gottes ungehorsam* sind, sind sie *gewislich vom teuffel ynn ewr hertz mit gewallte geschoffen und gedrungen* [...] er müsse *der halben* [...] *feste da wider stehen und widerumb mit gewallt sie leiden oder aus reissen*<sup>48</sup>. Noch besser sei es allerdings, wenn es gelinge, die teuflischen Anfechtungen zu ignorieren – ein Verhaltensmuster, das Luther ja auch schon im Umgang mit den Anfechtungen im Rahmen der *Ars moriendi* empfahl<sup>49</sup>. Stockhausens Frau rät Luther u.a., ihren Mann nicht alleine zu lassen und ihn auf vielerlei Weise abzulenken<sup>50</sup>.

Warum aber sind nun die Protestanten und unter ihnen besonders die ›Sanftmütigen‹ und ›Frommsten‹ von diesen Anfechtungen so stark betroffen? Dies liegt in der bereits angesprochenen Charakteristik der reformatorischen Rechtfertigungslehre begründet. Luthers spezifisches Erlösungsmodell, die individualistisch gewendete Rechtfertigungschristologie, funktioniert nur, wenn der Mensch – und zwar als Individuum – ganz und

45 Andreas CELICHIUS, Nützlicher und notwendiger Bericht. Von den Leuten, so sich selbst aus angst, verzweiffelung oder andern ursachen entleiben und hinrichten, Magdeburg 1578, R 5 verso, nach MIDELFORT, Selbstmord (wie Anm. 42), 302f. – Weitere Beispiele lutherischer Prediger und Theologen bei Nikolaus PAULUS, Der Selbstmord im 16. Jahrhundert, in: Wissenschaftliche Beilage zur Germania (Berlin), Jahrgang 1896–97, Nr. 1, 5–8.

46 Martin LUTHER, ›In epistulam S. Pauli ad Galatas Commentarius‹ [1531] 1535, WA 40/1, 320: *Idem anno domini 1527 accidit illi misero Doctori Hallensi Kraus qui dicebat: Ego negavi Christum. Ideo iam stat coram patre et accusat me. Illam cogitationem praestigijs Diaboli captus tam fortiter conceperat, ut nulla adhortatione aut consolatione, nullis divinis promissionibus pateretur eam sibi excuti, atque ita desperavit et se ipsum miserrime occidit.*

47 Eine Zusammenstellung solcher Briefe bietet Theodore G. TAPPERT, Luther, Letters of Spiritual Counsel (Library of Christian Classics 18), Philadelphia 1955, 82–108, 115–138.

48 WA Br. 6, Nr. 1974, 386, Z. 14–17.

49 WA Br 6, Nr. 1974, 387, Z. 43–45: *Aber der aller beste rat uber allen rat ist, Wenn yhr nicht uber all mit yhn kempffen mochtet, Sondern kundet sie verachten und thun, als fulet yhr sie nicht [...].*

50 WA Br 6, Nr. 1975, 388, Z. 9–11, 389, Z. 17–19: *Sehet aber ia drauff, das yhr den Man kein augenblick allein lasset, auch nichts bey yhm, da mit er yhm mocht schaden thun; Einsamkeit ist yhm eitel gifft, dar umb treibt yhn der teuffel daselbs zu. [...] Was yhr thut, So lassts nicht einsam noch still umb yhn sein, das er nicht yhn die gedanken sincke, Schadet nicht, ob er druber zornig wird.*



gar sündig ist und nichts von sich selbst erwarten kann; der Ort dieser fundamentalen protestantischen Erfahrung ist die Verzweiflung. Sie ist die Prämisse für die darauffolgende spezifisch protestantische Befreiungserfahrung, die Erfahrung von Gottes unverdienter Gnade in der Zueignung von Christi Verdienst<sup>51</sup>. Für die ›Sanftmütigen‹ wie die ›Frommsten‹ besteht an dieser Nahtstelle die Gefahr, daß sie zerbrechen, in der Verzweiflung stecken bleiben. Diese Ängste konnten noch verstärkt werden durch Luthers konkrete Auffassung vom Teufel<sup>52</sup> und durch sein Gottesbild: Zu seinem Bild eines gerechten Gottes – bisweilen erscheint er gar als Rächergott – gehört ein gehöriges Maß an Gottesfurcht, die er auch – oft im Zusammenhang mit dem Hinweis auf teuflische Anfechtungen – immer wieder in Predigten und in seinen Tischreden einfordert und befördert<sup>53</sup>.

Waren denn die Protestanten mit ihrer höchst individuellen Sündenangst alleine gelassen?

Diese Frage stellt sich um so dringlicher angesichts der nachweislich nachlassenden Bedeutung der ›praktischen‹ Bewältigungsformen im Protestantismus. Bis auf das Gebet und die rituelle Gestaltung des Begräbnisses blieb wenig von den alten Formen und was davon blieb, erfuhr eine der neuen Lehre gemäße Umdeutung und Umformung.

Gerade diese Tatsache zeigt allerdings an, daß man den Beitrag der ›Theorie‹ an der Todesbewältigung nicht vernachlässigen darf. Im Aufweis von theologischen Hoffnungsinhalten sind grundsätzlich Regulative zu religiösen Ängsten angeboten. In den systemimmanenten theoretischen Bewältigungsangeboten dürften auch am ehesten Entsprechungen zu den ›theologisierten Ängsten‹ zu erwarten sein: Individualisierte Heilsängste forderten – und erhielten wohl auch – ein entsprechendes Angebot. Neben den persönlichen Handlungsmöglichkeiten, die die rituelle Praxis bot, gab es auch individualisierte Jenseitshoffnungen als ›intellektuelle‹ Offerte, und neben den ›praktischen‹ Gewißheiten der Garantien fürs Jenseits bestand zumindest die Möglichkeit der Glaubensgewißheit.

Nachdem in der vorangegangenen Darstellung vor allem die angststeigernden Momente in der lutherischen Theologie gegenüber der mittelalterlichen – und später im tridentinischen Katholizismus weitergeführten – Lehre und Praxis zur Sprache gekommen sind<sup>54</sup>, sei abschließend der Bewältigung der Heilsangst bzw. der ›theologisierten‹ Todesangst bei Luther kontrastiert.

51 Luther formulierte die positive Einschätzung der Verzweiflung u.a. 1525 in seiner Schrift ›De servo arbitrio‹ (WA 18, 1908, 551–787, 719): *Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua.*

52 WATr 1, Nr. 222, Z. 9–11: *Fiunt autem huiusmodi exempla, das uns unser Herrgott damit weysen wil, das der Teuffel ein herr sey, [...].*

53 WATr 1, Nr. 222, Z. 16–18: *Viel von denen, so sich selbs ums Leben bringen, die werden [...] vom Teufel getrieben und von ihm getödtet, wie die Leute von Straßenräubern, [...] Wenn solche Exempel nicht bisweilen geschähen, so fürchteten wir unsern Herrn Gott nicht.* WATr 2, Nr. 2597, Z.1–5: *Qui se ipsos suspendunt vel occidunt, vim patiuntur a Satana, ut is, qui a latrone occiditur. [...] Und der Teuffel mus zuzeiten ßo hartt sein, et talia exempla proponi hominibus, alioqui nemo Deum timeret.*

54 Es gäbe genauso gut auch Beispiele für eine potenziell angstreduzierende Wirkung der lutherischen Lehre: z.B. die veränderte Einschätzung der Bedeutung von Todesstunde und Todesart, die Umdeutung des ›dies irae‹ in den ›lieben jüngsten Tag‹, die veränderte Haltung zum Tod ungetauft verstorbener Kinder. Vgl. hierzu WILHELM-SCHAFFER, Gottes Beamter (wie Anm. 1), 194–198, 59f., 133–137.



Luther selbst ist die Bewältigung solcher Ängste offensichtlich gelungen: [...] *denn wiewohl myr Gott die Gnade gegeben hat, das ich den Todt nicht so forchte, wie ich verzeytten thette, [...]*<sup>55</sup>. Christliche – und selbstverständlich auch die hier vorgestellte protestantische Todesinterpretation – hat nicht nur eine Wirkrichtung. Sie verursacht nicht nur eine Steigerung von Todesangst durch ihren interpretativen Zusatz, sondern sie bietet auch Möglichkeiten, eben dieses theologisch geformte ›Mehr‹ durch systemimmanente Gegenkonzepte zu bewältigen. Mit den Worten Luthers gesprochen: Der Mensch kann den Ängsten immer ein »Aber« gegenüberstellen: *Unusquisque zittert furm tod, sed volo das schrecken tragen und haben a christo. Ich werd erlöst*<sup>56</sup>.

Wie stellt sich nun das »Aber« des christlichen Glaubens bei Luther inhaltlich dar? Sind seine Bewältigungsansätze andere als die mittelalterlichen? Zunächst ist festzuhalten, daß Luther die bestehenden Bewältigungsversuche ›Heiligung‹ und Erwerb von Garantien fürs Jenseits explizit ablehnt. Den Weg, über eigenes Handeln im Leben die zentrale Todesangstkomponente Heilsangst zu eliminieren, hat Luther an sich selbst als ungeeigneten und sogar angststeigernden Weg erfahren; wieder verbalisiert Luther indirekt den Teufelskreis der Skrupulositas: [...] *Wie ich an mir selbs gefuelet habe, da ich wolt ein heiliger monch sein und am fromsten war, [...], so sind wir alle in dem unflat gesteckt der eigen heiligkeit und gemeinet, wir solten mit unserm leben und wercken Gottes gericht stillen und den himel verdienen, Und doch damit nichts ausgericht, den das wir nur sind erger und diesem tag [Jüngster Tag] feinder worden, [...]*<sup>57</sup>.

Auch die Ars Moriendi wird von Luther trotz aller Berührungspunkte abgelehnt: *Multi libri prius scripti, quomodo ad mortem praeparare debeamus: merus error et homines bedrubter worden*<sup>58</sup>. Sie stellt wesentlich ein aktives Entgegenwirken der Todesangst gegenüber dar und gehört somit zur gleichen Kategorie von Bewältigungsansätzen.

Es stellt sich nun die Frage, inwieweit sich Luthers Bewältigungsansätze von den mittelalterlichen Ansätzen unterscheiden. Sind sie der rigiden Ablehnung entsprechend vollkommen konträr? Unterscheiden sie sich nur dort, wo sie veränderte Todesangstkomponenten betreffen? Oder akzentuieren sie traditionelle Inhalte nur anders und passen sie der veränderten Situation an?

Die wesentlichen Inhalte lutherischer Bewältigungsansätze wurden bereits vorgestellt: Positive Umdeutung der Todesangst, Sakramentsempfang oder zumindest Begehren der Sakramente, eine durch Demut, Geduld und williges Leiden gekennzeichnete innere Haltung angesichts des Todes, Glaube im Leben und ein verstärktes Innwerden der Glaubensinhalte, speziell des Todes Christi, in der Todesstunde sind keine neuen Inhalte. Der Kern der Glaubensaussage liegt im Glauben an den gnädigen Gott und in der Zueignung (*imputatio*) der Verdienste Christi. Spezifisch lutherisch ist die Aus-

55 LUTHER, Zwey keyserliche uneynige und wydderwertige gepott den Luther betreffend WA 15, 255, 4.

56 Predigt zu 1 Kor 15, Nr. 6 (20. Oktober 1532), WA 36, 560, 4f. 561, 5f.: *Sed Christianus: Ich sterb wol ungerne. Sed quia Christus vult, libenter, [...]* 564, 4–6: *Ideo ibi trost so gros et maior quam illic trawren und schaden. Si fur stilt 10 aureos et alius dat 100. Satan wurgt dir corpus, der vol frantzosen etc. ein groer schaden. Christus dat corpus pulchrius sole.*

57 Predigt zu 1 Kor 15, Nr. 5 (13. Oktober 1532), WA 36, 553, 37–554, 29 (Druckversion 553,15–554, 3); Predigt zu 1 Kor 15 Nr. 1 (11. August 1532), WA 36, 505, 36–506, 2 (Druckversion 505, 4–8): *Denn ich bin auch ein solcher fromer Mönch gewest wol funffzehen jar, noch habe ichs noch nie kein mal keinen dazu bringen mit alle meinen Messen, beten, fasten, wachen, keuschheit, das ich bette konnen sagen: Nu bin ich gewis, das mir Gott gnedig sey odder nu hab ichs versucht und erfahren, das mich mein orden und steng leben geholfen hat und gen himel foddert, [...]*

58 Predigt am 18. Sonntag nach Trinitatis, WA 41, 699,13f.



schließlichkeit und Konsequenz, mit der Luther im »Für Dich« der Todüberwindung Christi die alleinige Bewältigungsmöglichkeit sieht, und die passive Zueignung: Der Gerechte wird gerecht »gemacht«, kann also den Teufelskreis der Skrupulositas verlassen, indem er nicht mehr unablässig Werke der Frömmigkeit tun muß.

Obwohl die Frage nach dem Internalisierungsgrad und der Funktionsfähigkeit der Bewältigungsansätze in der Todesnähe offen bleiben muß, möchte ich u.a. wegen der autobiographischen Aussagen Luthers und seiner veränderten Einschätzung des Jüngsten Gerichtes, der Todesstunde, der Todesart und des Todes den Todesangst reduzierenden Momenten in der lutherischen Theologie das größere Gewicht beimessen. Für die Rezipienten lutherischer Theologie besteht bei vergleichbarer Disposition und Problemstellung grundsätzlich die gleiche Möglichkeit der Todesangstbewältigung wie für Luther. Allerdings ist das »Ja-Sagen zum Ratschluß der ira-Dei«<sup>59</sup> ein schwieriger Weg<sup>60</sup>. Daher ist anzunehmen – und an Hand der religiös motivierten Selbstmorde von Protestanten auch nachweisbar – daß es nicht allen, die die angststeigernden Momente des individualisierten und ausgeweiteten Sündenbewußtseins übernahmen, gleichzeitig auch gelang, den lutherischen Weg der Todesangstbewältigung zu gehen. Das Reden von Teufel, Gericht, Zorn Gottes, Sünde, Gewissen und Tod übertrumpft leicht das Reden vom »dennoch« barmherzigen Gott<sup>61</sup> und kann somit für den Einzelnen eine Steigerung der Todesangst mit sich bringen. Eine Entscheidung darüber, welche der beiden Möglichkeiten der Todesangstveränderung die wahrscheinlichere bzw. häufigere bei den lutherischen Christen der Frühen Neuzeit war, läßt sich aus den theoretischen Überlegungen zu den prinzipiellen systemimmanenten Ängsten und Bewältigungsangeboten nicht fällen. Hierzu bedarf es einer im Rahmen dieses Aufsatzes nicht zu leistenden Einbeziehung des Handelns angesichts des Todes, z.B. der Gestaltung von Riten sowie der Analyse weiterer protestantischer Spezifika im Kontext der Einstellung zum Tod. Dazu zählen z.B. Äußerungen der Theologie zu lebensnahen Problemstellungen wie der Frage nach dem Schicksal der ungetauft verstorbenen Kinder.

Greift man abschließend noch einmal die Frage nach der protestantischen Alternative der Heilsgewissung auf, so kann man festhalten, daß Luthers persönliche Erfahrung mit der Skrupulositas, mit den angsterregenden und den als wirkungslos erfahrenen Elementen der praktischen Heilsgewissung zur Streichung der praktischen Heilsgewissung zugunsten eines in erster Linie intellektuellen Prinzips geführt hatte. Für den Protestanten gibt es nur die alles beherrschende Alternative von Glaube/Nichtglaube und daraus abgeleitet Seligkeit/Verdammnis. Da für den Gläubigen nur die Seligkeit als jenseitige Möglichkeit in Frage kommt, wird nach dieser Theorie die ganze Gewissungspraxis, vor allem die Praxis des Fegefeuers, hinfällig<sup>62</sup>. Daß die Bevöl-

59 Helmut THIELICKE, *Leben mit dem Tod*, Tübingen 1980, 226; Thielicke bezeichnet dies als Kern der lutherischen Todüberwindung.

60 WA 36, 446,12–447,1: *Sed credo in Iesum, est verum, sed difficile, das sich einer sol schwingen auff die blosse gnade gots.*

61 So wie es in der Predigt des Mittelalters die Rede von den Verheißungen des Himmels übertrumpfte.

62 »Erasmus, Luther, Zwingli und Calvin haben den materiellen Aufwand zum Wohl der eigenen Seele als unfruchtbare Verschwendung verspottet. Im reformatorischen Verständnis blieben die Almosen ganz auf die Bedeutung der Armenfürsorge eingeschränkt: Der Förderer sakraler Kunst galt nicht als ein Vorbild der *caritas*, sondern ihm wurde das Laster der *luxuria* unterstellt.« (Christine GÖTTLER, *Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation. Kirchliche Schenkungen, Ablass und Almosen in Antwerpen und Bologna um 1600* [Berliner Schriften zur Kunst 7], Mainz 1996, 16f.). Bei der grundsätzlichen Einordnung des Fegefeuers als eines Bewältigungsangebotes



kerung ihren Vordenkern nicht so schnell und radikal folgte, wie diese es wünschten, ist bekannt<sup>63</sup>. Allerdings läßt sich bereits im 16. Jahrhundert ein Rückgang des Stiftungswesens feststellen und die Praxis des für das Seelenheil verdienstlichen Almosengebens wich einer staatlich geregelten Armenfürsorge<sup>64</sup>. Dieser Bruch mit der bisherigen Frömmigkeitspraxis zeigt: Die Praxis folgte der Theorie und dokumentiert auf diese Weise die allmähliche Durchsetzung einer alternativen Todesdeutung.

erhebt sich die Frage: Wie äußerte sich sein Fehlen im Protestantismus, und worin bestand der Ausgleich? Zum einen darf angesichts möglicher Euphorie für die Fegefeuerlehre als Konstrukt eines zusätzlichen Heilsweges bzw. als Mittel zur Angstminderung nicht in Vergessenheit geraten, daß auch das Fegefeuer keine ›letzte Sicherheit‹ ermöglichte. Die ›Versicherungsmathematik‹ des Fegefeuers trieb die wildesten Blüten, da eine große Ungewissheit über die Strafen und ihre Vergeltung herrschte, und immer wieder galt es – ähnlich wie bei der skrupulösen Wiederholung der Werke zur Heiligung – neue Ablässe zu erwerben. Erst die Idee einer Rechtfertigung allein durch Gnade nahm solchen Konstrukten ebenso wie ihren Praktiken die Funktion. Doch es bleibt auch dann zumindest eine Frage, deren Beantwortung hier offen bleiben muß: konnte damit das elementare, der Fegefeuerlehre zugrunde liegende Bedürfnis, Einfluß nehmen zu können auf das eigene jenseitige Schicksal wie auf das der Menschen, um die man trauerte, befriedigt werden?

63 Die Details wären Gegenstand einer eigenen Untersuchung. In Puncto Heiligenverehrung sei nur darauf hingewiesen, daß z.B. im lutherischen Osnabrück, Waldeck und Kurbrandenburg das Fest des Erzengels Michael am 29. September als viertes dreitägiges Hochfest (neben Weihnachten, Ostern und Pfingsten) begangen wurde (Paul GRAFF, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus*, Göttingen 1921, 113f.). – Vgl. auch Ernst Walter ZEEDEEN, *Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, Münster 1959.

64 In Nürnberg z.B. wurde bereits 1522 eine neue Almosenordnung mit einem zentralen Almosenamts geschaffen. Diese Zentralisierung des Almosen- und Fürsorgewesens ermöglichte eine gleichmäßige Verteilung der Gelder. Vgl. Ulrich KNEFELKAMP, *Materielle Kultur und religiöse Stiftung in Spätmittelalter und Reformationszeit. Das Beispiel des Spitals*, in: *Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter* (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 12), Wien 1990, 95–108, 105f.



