

Lothar Vogel

Luthers Purgatoriums-Vorstellung in den Ablassthesen

In seiner Arbeit über die „Geburt des Fegefeuers“ aus dem Jahre 1981 hat der französische Historiker Jacques Le Goff eindrücklich beschrieben, wie das postmortale Purgatorium im späten Mittelalter Teil einer regelrechten „Geographie“ des Jenseits geworden ist.¹ Dieses Jenseits erschien als der Welt der Lebenden in verschiedener Hinsicht verbunden. Generell ist die durch Buße zu leistende Jenseitsvorsorge als zentrales Element der „Frömmigkeitstheologie“ des 15. Jahrhunderts herausgearbeitet worden.² Was nun das Fegefeuer betrifft, so galt es als postmortaler Ort der nachträglichen, jedoch vom Seelenheil nicht ausschließenden Abgeltung der Strafen für jene Sünden, die im Bußsakrament vergeben, für die jedoch während des Erdenlebens keine Kompensationen geleistet worden sind. Analog dazu konnte auch der Ablass, d. h. der kirchlich erteilte Erlass von Sündenstrafen, sowohl diesseits als auch jenseits der Todesgrenze Anwendung finden. All dies bedeutete aber, dass die lateinisch-westliche Theologie der vom Papst verkörperten Kirche Einflussmöglichkeiten zumindest in einem Bereich der postmortalen Sphäre, nämlich im Fegefeuer, zuschrieb, dessen Seelen als noch der *ecclesia militans*, d. h. der Kirche der Lebenden, und noch nicht der himmlischen *ecclesia triumphans* zugehörig erachtet wurden. Nach einigem Zögern hatte sich das Papsttum diese Zuschreibungen im Laufe des 15. Jahrhunderts definitiv zu Eigen gemacht.³ Gerade die Unschärfe der Todesgrenze drückte sich jedoch auch in existentiellen und auf das Erdenleben angewandten Deutungen von Fegefeuer und Hölle aus.⁴ Dies war der theologische Sachstand, von dem aus sich von 1517 an der Ablassstreit entwickelte.

1 Luthers Haltung zum Fegefeuer als postmortalem Bußort

Martin Luther war geistlich und theologisch in der von Le Goff beschriebenen „Geographie“ aufgewachsen. In den 95 Thesen und den sie erläuternden „Resolutiones“ stellte er das postmortale Fegefeuer als solches nicht in Frage, auch wenn es mit

1 Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981, S. 10.

2 Vgl. Berndt Hamm, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis*, Tübingen 1982 (Beiträge zur Historischen Theologie 65), S. 156–175.

3 Vgl. Herbert Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, Freiburg-Basel-Wien 1978 (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3), S. 203–209.

4 Siehe dazu unten Abschnitt 3.

seiner Bußkonzeption im Grunde unvereinbar war.⁵ In der Auseinandersetzung mit Johannes Eck auf der Leipziger Disputation von 1519 erklärte Luther dann einerseits, dass ein biblischer Beleg für diese Vorstellung nicht vorhanden sei, und bekannte zum anderen, dass er „stark glaube“, ja „wisse“, dass es existiere, und daher nicht als Förderer der Griechen und Hussiten gelten wolle.⁶

Während beispielsweise Ulrich Zwingli das Fehlen von Schriftbelegen schon 1523 zur expliziten Verwerfung des Fegefeuers genügte,⁷ blieb Luther noch einige Zeit zögernd in seinem Urteil. Gerade in der Auseinandersetzung mit Zwingli erachtete er es 1528 zwar nicht als „not“, an das Fegefeuer zu glauben, schloss daran aber die Konzession an, dass grundsätzlich Gott in seiner Allmacht in der Lage wäre, die Seelen auch nach ihrer Trennung vom Leibe zu quälen. Dementsprechend hielt er auch eine maßvolle Fürbitte für die Verstorbenen, auch wenn es für sie kein biblisches Zeugnis gebe, für nicht sündhaft.⁸ Erst im Jahre 1530 veröffentlichte er dann seinen „Widerruf“, mit dem er das Fegefeuer mit scharfen Worten verwarf.⁹ Über die im gleichen Jahr von Melanchthon verfasste Apologie des Augsburger Bekenntnisses ging die Ablehnung des Fegefeuers als nicht schriftgemäß und daher illusorischer Lehre in das lutherische Bekenntnis ein.¹⁰ In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass Luther in seinen Ablassthesen und den „Resolutiones“, d. h. ihren „Auflösungen“ bzw. Erläuterungen von 1518, eine positive Fegefeuer-Deutung entwickelte, die bislang in der Forschung wenig Beachtung gefunden hat.¹¹ Diese Deutung

⁵ Besonders deutlich ist dies in den Thesen 8 und 22 samt ihren „Resolutiones“: Martin Luther, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 127 Bde., Weimar 1883–2009 (Weimarer Ausgabe = WA), hier Bd. 1, Weimar 1883, S. 229–238, hier S. 233f.; ders., *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, in: ebd., S. 522–628, hier S. 545 u. 571.

⁶ Ders., *Disputatio Iohannis Eccii et Martini Lutheri Lipsiae habita*, in: WA 2, 1884, S. 250–383, hier S. 323f.

⁷ Ulrich Zwingli, Auslegen und Gründe der Schlussreden, in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Leipzig 1905ff. (Corpus Reformatorum 88ff.), hier Bd. 2, 1908, S. 1–457, hier S. 425, wo – allerdings erst 1523 – die Ausführungen zum Fegefeuer als „fahlen“ beurteilt werden.

⁸ Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis*, in: WA 26, 1909, S. 241–509, hier S. 508. Zwingli, *Amica exegesis, id est: expositio eucharistiae negotii, ad Martinum Lutherum*, in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke 5, 1934, S. 562–758, hier S. 716, nahm dies zum Anlass, Luther der Inkongruenz zu zeihen.

⁹ Ders., *Widerruf vom Fegefeuer*, in: WA 30/2, 1909, S. 360–390.

¹⁰ Die Apologie der Confessio Augustana, hg. von Christian Peters/Rafael Kuhnert, in: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, hg. von Irene Dingel, Göttingen 2014, S. 227–709, hier S. 480/482 (dt.) u. 481/483 (lat.); vgl. Vorschriften, Buße (wie Anm. 3), S. 210.

¹¹ Vgl. jedoch Notger Slenczka, „Allein durch den Glauben“: Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum Umgang mit einem Problem jedes Menschen?, in: Christoph Bultmann/Volker Leppin/Andreas Lindner (Hg.), *Luther und das monastische Erbe*, Tübingen 2007 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39), S. 291–315, hier S. 301–306.

soll hier dargestellt und auf ihre theologiegeschichtlichen Vorläufer befragt werden. Zuletzt soll kurz verfolgt werden, welches Geschick dieses Denkmodell in den späteren Schriften des Reformators gehabt hat.

2 Luthers positive Purgatoriums-Vorstellung

Betrachtet man die 95 Thesen als ganze, so erscheint in diesem Text durchgehend – und sei es in kritischer Perspektive – die konventionelle Vorstellung vom Purgatorium als postmortalem Ort der Ableistung von Sündenstrafen.¹² In den Thesen 8–20 jedoch, deren *cantus firmus* die Begrenzung des kanonischen Rechts, samt den Bußkanones, auf die Sphäre der Lebenden ist, tritt daneben der Gedanke eines Purgatoriums, das sich auf dem Sterbebett, d. h. unmittelbar vor dem Übertritt in jenen anderen Bereich, vollzieht. Luthers Auffassung soll nun in der Weise ermittelt werden, dass die Thesen im Lichte der „*Resolutiones*“, d. h. ihrer nachträglich von ihm veröffentlichten „Auflösungen“ und Erklärungen interpretiert werden. Der textliche Grundbestand dieser Erklärungen muss als mehr oder weniger zeitgleich mit den 95 Thesen selbst betrachtet werden und lag im Frühjahr 1518 zum Druck bereit.¹³ Allerdings verschob sich die Veröffentlichung bis in den August desselben Jahres.¹⁴ An manchen Stellen sind eine Umformung und ein Wachstum des Textes im Rahmen der sich verschärfenden Auseinandersetzungen um den Ablass deutlich erkennbar.¹⁵ Für die hier verfolgte, im Kern frömmigkeitgeschichtliche Fragestellung können die Thesen und die „*Resolutiones*“ aber als Einheit betrachtet werden.

Die achte These nun, nach der die Bußkanones allein für die Lebenden gelten und sie nicht den auf die – von den Lebenden unterschiedenen – „Sterbenden“ angewandt werden dürfen, bot in den „*Resolutiones*“ den Anlass zu einer intensiven Erörterung der Grenzen des kirchlichen Rechts. Einleitend formuliert Luther in der *Resolutio* der achten These zwei aus der Schrift abgeleitete Grundsätze. Zum einen beruft er sich auf Röm 7,1f., wonach der Tod die Bindung des Menschen an das „*Ge*-*setz*“ aufhebt; zum andern setzt er das nach Psalm 119,89f. ewige Gotteswort dem kanonischen Recht gegenüber, das – wie jedes positive Gesetz – nach allgemeinem

12 Vgl. die Thesen 22, 25, 29, 82–84: WA 1, S. 229–238.

13 Vgl. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Briefwechsel, 18 Bde., Weimar 1930–1985 (= WA.B), hier Bd. 1, 1930, S. 135–141 (Nr. 58); zur Datierung vgl. Franz Lau, Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag. Sachstandsbericht und Versuch einer Weiterführung durch Neuinterpretation von Dokumenten, in: Luther-Jahrbuch 34 (1967), S. 11–59, hier S. 49f.; Martin Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1981, S. 212 (mit Anm. 69).

14 Vgl. WA.B 1, S. 189–191 (Nr. 87).

15 Vgl. beispielsweise Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 5), S. 532f., 536, 542 (zur dritten, fünften und siebten These), wo die Überarbeitung schon formal ins Auge fällt.

Konsens an spezifische Zeitumstände gebunden sei. Als Beleg dafür verweist Luther auf den Kerntext des *Corpus Iuris Canonici* selbst, nämlich auf das *Decretum Gratiani*.¹⁶ Zugleich ist dabei zu beachten, dass er mit der Zuweisung des gesamten kanonischen Rechts in die Sphäre menschlicher Rechtssetzung in der im 15. und frühen 16. Jahrhundert ausgesprochen differenzierten Diskussion um die Verhältnisbestimmung göttlichen und menschlichen Rechts¹⁷ eine geradezu extreme Position einnimmt. Als „offenkundig“ leitet Luther aus ihr ab, dass die in den Bußkanones angegebenen Fristen und Maße allein auf das Erdenleben zu beziehen seien und durch den Tod aufgehoben würden, „durch den der Mensch in ein ganz anderes Leben übertritt, in dem er weder fastet noch weint noch isst noch schläft, zumal er dann keinen Leib hat“. Als kirchliche Autorität führt er an dieser Stelle Jean Gersons Warnung vor mehr als lebenslangen Ablassfristen an.¹⁸ Es folgen zwei polemische und für unsere Fragestellung nicht unmittelbar relevante Argumente: eine Erörterung der *intentio* des kirchlichen Gesetzgebers, wonach der Papst selbst die Verstorbenen als nicht an sein *forum* gebunden betrachten würde, sowie ein Seitenhieb auf die kanonischen Normen allgemein, „durch die heute die elende, einst so freie Kirche Christi bedrückt wird“.¹⁹

Wichtiger für die hier verfolgte Fragestellung ist Luthers anschließender Hinweis, dass schon nach geltendem kirchlichen Recht Kranke, selbst wenn sie nicht im Sterben liegen, von bestimmten kirchlichen Normen (z. B. Fastenvorschriften) ausgenommen sind. Mittels einer Argumentation *a fortiori* stellt er daher die Geltung der kanonischen Bußvorschriften für Sterbende in Frage.²⁰ Den Gedanken, dass deren nicht abgeleistete Bußstrafen ein postmortales Purgatorium eben gerade erforderlich, weist er daraufhin mit dem Argument zurück, dass es sich um rein kirchliche, d. h. positive und innerweltliche Normen handle. Ferner zieht Luther das Rechtsprinzip heran, wonach derjenige, der eine schwerere als die ihm auferlegte Strafe erleidet, nach den Grundsätzen des *meritum* und des Naturechts die betreffende Sanktionen abgeleistet hat; in diesem Sinne decke der Tod als Maximalstrafe jede andere Bußleistung ab. Andernfalls wäre die kanonische Strafe höher als die Todesstrafe, was der Schrift widerspräche (Ps 116,15: „Der Tod seiner Heiligen ist wertgehalten vor dem Herrn“) und auch in Frage stellen würde, ob die Märtyrer mit Christus oder

¹⁶ Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 15), S. 545; vgl. *Decretum Magistri Gratiani*, Dist. 29, in: *Corpus Iuris Canonici*, hg. von Emil Friedberg, Bd. 1, Leipzig 1879, Sp. 106f.

¹⁷ Zu den kulturgeschichtlichen Implikationen vgl. Paolo Prodi, *Homo europaeus*, Bologna 2015, S. 111–115; in der religiösen Abwertung jeglicher positiver Rechtsetzung näherte sich Luther tatsächlich an Hus an: vgl. Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, hg. von Samuel Harrison Thomson, Cambridge 1956, S. 174–176 (Kap. 19A–C), freilich mit völlig andersartiger Terminologie.

¹⁸ Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 5), S. 545f.

¹⁹ Ebd., S. 546.

²⁰ Ebd.: „De facto infirmis corpore, et si non sunt morituri, tolluntur Canones, tam poenitentiales quam morales.“.

vielmehr noch im Fegefeuer seien. Schließlich verweist Luther noch auf den Kirchenvater Cyprian, um die Begrenzung der Buße auf die Lebenszeit zu verteidigen.²¹ Zusammenfassend ver wahrt er sich gegen den Vorwurf einer Abwertung des Ablusses mit der für seine Theologie kennzeichnenden Aussage, dass er es vorziehe, die auf die Sündenstrafen bezogenen Ablässe zu schwächen, anstatt das Kreuz Christi – als zentrales Heilsereignis der Sündenvergebung und Kriterium lebenslanger Bußexistenz – zu entleeren.

Daneben tritt hier ein weiteres, hermeneutisches Argument, nämlich die Befürchtung, der Vertretung einer fiktiven und deshalb die Kirche verwirrenden Lehre (*fictio*) angeklagt zu werden.²² Luther führt damit ein Realitätskriterium in die Diskussion ein, dem zufolge das „Kreuz“ auf der Seite des Wirklichen, der Ablass hingegen auf der des potentiell Irrealen zu stehen kommt. Bezogen ist dies nicht auf die Kirchenbuße an sich, sondern auf die Vollmacht der kirchlichen Institution zur Erlassung von Sündenstrafen und auf das Fegefeuer als postmortalen Bußort. Als Kriterium dafür tritt innerhalb der Argumentation ein Schriftprinzip hervor, das vom Gedanken einer autoritativen patristischen Tradition nicht völlig abgetrennt ist. Bemerkt sei, dass damit die Frage nach Ablass und Fegefeuer in das Spannungsverhältnis von *theologia crucis* und illusorischer *theologia scholastica* eintritt, das Luther in der Erörterung zur 58. These herausarbeitet, wo er die Wirkung der Verdienste Christi und der Heiligen auf den inneren Menschen *sine Papa* verteidigt.²³ Der geistliche Machtanspruch der kirchlichen Institution, die „scholastische Theologie“, welche auf der Heidelberger Disputation als *theologia gloriae* wiederkehrt,²⁴ und das kanonische Recht samt Ablass und Fegefeuer erscheinen damit als ein Komplex irriger Heilsversprechungen, denen Luther eine schriftgemäße und deshalb reale Alternative entgegenzusetzen sucht.

In den Thesen 9 –13 geht es um Themen, die im Rahmen der „Resolutiones“ weitgehend schon anhand der achten These erörtert worden sind. So behauptet These 11 (samt ihrer *Resolutio*), dass die kirchlichen Rechtskanones selbst keine Verwandlung der Kirchenbuße in Fegefeuer belegen, und These 12 konfrontiert die gegenwärtige Bußpraxis mit der altkirchlichen Sitte, die Absolution erst nach Ableistung der Buße zu erteilen.²⁵ Zum Kern unserer Fragestellung gelangen wir mit den Thesen 14 und 15. Die erstere erklärt, dass in einem Sterbenden die Unvollkommenheit seiner geistli-

21 Ebd., S. 546f.

22 Ebd., S. 548: „melius est viles haberi indulgentias quam aliquid in ecclesia docere, quod fictionis possit argui in ecclesiae confusionem“.

23 Ebd., S. 613. Dazu vgl. Lothar Vogel, Realistische und illusorische Theologie bei Martin Luther (bis 1518), in: *Lateranum* 83 (2017), S. 41–61.

24 Zu diesem Thema vgl. Jos E. Vercruyse, Luther's Theology of the Cross at the Time of the Heidelberg Disputation, in: *Gregorianum* 57 (1976), S. 523–548.

25 Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 5), S. 550f.

chen Gesundheit bzw. Liebe („imperfecta sanitas seu charitas“) eine Furcht auslöse, deren Ausmaß der Unvollkommenheit seines Zustandes entspreche. In der *Resolutio* hebt Luther im Sinne von 1. Joh 4,18 hervor, dass Furcht (im Sinne von Angst) und Liebe komplementäre Gegensätze sind. In jedem Menschen verbleiben jedoch Reste des „alten Adam“, bis dieser im Tode vergeht. Folglich ist es „notwendig“, mit einer auf die fleischliche *diffidentia* zurückgehenden Furcht zu sterben, bis die Liebe vollkommen wird – was dem Sterben bereits die Charakteristiken eines Läuterungsprozesses verleiht.²⁶

Noch deutlicher wird dies in der 15. These: „Diese schreckliche Furcht ist aus sich ausreichend zur Ableistung der Fegefeuer-Strafe (um von anderem zu schweigen).“ Die ausführliche Erörterung dieser These beginnt mit der (rhetorischen) Erklärung, nichts über „das Feuer und den Ort“ des Purgatoriums sagen zu wollen – dies freilich in dem Sinne, dass Luther erklärt, nicht zu wissen, wo es sich befindet. Ausdrücklich setzt er sich damit von Thomas von Aquin ab, der das Fegefeuer unter der Erde lokalisierte, und beruft sich stattdessen auf Augustin, der einerseits die Aufenthaltsorte der Seelen als der menschlichen Erkenntnis entzogen betrachtet und andererseits für seine verstorbenen Eltern gebetet hat.²⁷ Dieser Rückbezug auf den in Wittenberg als Symbolfigur einer theologischen Schulbildung herangezogenen Kirchenvater²⁸ dient Luther dazu, nicht als „picardischer“ Häretiker und Fegefeuer-Leugner dazustehen. Seine ganze Ambivalenz in dieser Hinsicht kommt allerdings in der rhetorischen Frage zum Ausdruck: „Selbst wenn es zur Zeit der Apostel kein Fegefeuer gegeben hätte, wie der lästige Picarde hochmütig behauptet, muss man deshalb einem Häretiker Glauben schenken, der vor gerade 50 Jahren geboren worden ist, und behaupten, dass der Glaube so vieler Jahrhunderte falsch gewesen sei?“²⁹ Der Begriff „Picarden“ wurde von Luther auf die in den 60er Jahren des 15. Jahrhunderts konstituierte Unität der böhmischen Brüder angewandt, die in der Tat aus dem Nichtvorhandensein von Schriftzeugnissen eine Ablehnung des Fegefeuers ableiteten und dabei in einer bis ins Waldenserum zurückreichenden Tradition der Infragestellung der katholischen Jen-

26 Ebd., S. 554f.

27 Ebd., S. 555.

28 Vgl. Markus Wriedt, *Via Augustini. Ausprägungen des spätmittelalterlichen Augustinismus in der observanten Kongregation der Augustinereremiten*, in: *Luther und das monastische Erbe*, hg. von Christoph Bultmann / Volker Leppin / Andreas Lindner, Tübingen 2007 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39), S. 9–38, hier bes. S. 35; Jens-Martin Kruse, *Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522*, Mainz 2002 (Veröffentlichungen des Europäischen Instituts für Geschichte 187), S. 49f.

29 Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 5), S. 555f.: „Quod si etiam tempore Apostolorum non fuisset purgatorium (ut superbit fastidiosus Pighardus), nunquid ideo credendum est haeretico vix quinquaginta annos nuper nato et fidem tot saeculorum falsam fuisse contendendum?“.

seitsgeographie standen.³⁰ Zudem hatten John Wyclif und Jan Hus das Purgatorium umgedeutet, indem sie von einer *ecclesia dormiens* als Durchgangsinstanz zwischen Tod und Auferstehung zur himmlischen Vollendung sprachen; das „Schlafen“ sollte zum Ausdruck bringen, dass die Seelen in dieser Phase nicht litten und nicht der Fürsprache der *ecclesia militans* der Lebenden bedürften, von der sie damit – anders als in der Katholizität – auch terminologisch abgesetzt waren.³¹ Seine Abgrenzung vom Hussitentum bringt Luther mit der emphatischen Erklärung, dass ihm das Fegefeuer „ganz gewiss (*certissimum*)“ sei,³² zum Ausdruck. Darin wird das orthodox-katholische Bildungsprofil des Wittenberger Theologen deutlich – auch wenn er schon in seiner Römerbrief-Vorlesung von 1515/16 das Bedürfnis hatte, seine Deutung christlicher Freiheit gegen den Verdacht der Nähe zu den „Picarden“ in Schutz zu nehmen.³³ Ferner zeigt Luthers Zeitangabe, dass er über die Grundzüge der Geschichte der Unität unterrichtet war.

Luthers eigentliche These jedoch folgt erst an dieser Stelle. Da nun zugestanden werden muss, dass in den Seelen der Sterbenden Angst und Schrecken herrschen, will er beweisen, dass dies die größtmögliche Purgatoriums-Strafe ist.³⁴ Implizit gibt Luther damit auf die Frage nach dem Ort des Fegefeuers eine Antwort: das Sterbebett. Diese Auffassung nun begründete er mit sechs Argumenten. An erster Stelle steht eine Kombination von *consensus omnium* und Schriftargument: Allgemein sei akzeptiert, dass die Strafen des Purgatoriums denen der Hölle entsprächen,³⁵ letztere seien aber in der Bibel als Furcht und Schrecken definiert (wofür Luther dann die entsprechenden Zitate anführt). Analog dazu wird an zweiter Stelle die unerträgliche Anschauung von Gottes Angesicht als die eigentliche Höllenstrafe der Ungläubigen charakterisiert. Drittens weist in die gleiche Richtung das Zeugnis der Kirche, die um die *replies* der Verstorbenen betet.³⁶ Es folgen nun drei Argumente, die auf den Erfahrungsgehalt der Theologie zielen. Zuerst führt Luther biblische Zeugnisse für Höllenerfahrungen im Erdenleben an, anschließend verweist er auf gegenwärtige Er-

³⁰ Vgl. Erhard Peschke, Kirche und Welt in der Theologie der Böhmischen Brüder. Vom Mittelalter zur Reformation, Berlin 1981, S. 57f. und 83 (zur Konstituierung der Unität).

³¹ John Wyclif, *Tractatus de ecclesia*, hg. von Johann Loserth, London 1886, S. 8 (Kap. 1F); Jan Hus, *Tractatus de ecclesia* (wie Anm. 17), S. 8 (Kap. 2A).

³² Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 5), S. 555.

³³ Vgl. ders., Die Vorlesung über den Römerbrief, in: WA 56, 1938, S. 494 (zur „Freiheit“ von äußerlichen Gebräuchen, die seines Erachtens bei den Brüdern eine legalistisch missgedeutet wurde). Vgl. aber auch den wiederholten Vorwurf eines hochmütigen, vom Teufel eingegebenen Rigorismus (Ders., *Dictata super Psalterium*, in: WA 55/II, 2000, S. 307 und 969 sowie die Charakterisierung der „Pighardi“ als „prae nimia ruditate nobis Teutonicis superbissimo fastidio indignati“ aus den Jahren 1518 in ders., *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo*, in: WA 1, S. 394–521, hier S. 425).

³⁴ Ders., *Resolutiones* (wie Anm. 5), WA 1, S. 556: „Igitur concessum est, horrorem esse in animabus: nunc probo, eum esse poenam purgatori vel maximam.“.

³⁵ Dazu vgl. Le Goff, *La naissance* (wie Anm. 1), S. 416–421.

³⁶ Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 5), S. 556f.

fahrungen dieser Art. Als Gewährsmann dafür zieht er Johannes Tauler heran. Seine deutschen Predigten, in denen sich seine Lehre auf das „Strafleiden“ konzentriert („quid aliud docet quam earum poenarum passiones“), erscheinen als Paradigma einer „soliden und aufrichtigen Theologie“, die Luther der illusorischen Scholastik entgegengesetzt.³⁷ Der theologische Gehalt dieses Verweises wird deutlicher, wenn man an dieser Stelle Luthers Römerbrief-Vorlesung von 1515/16 hinzuzieht. In der Auslegung von Röm 9,3 („Ich wünschte, verflucht und von Christus getrennt zu sein für meine Brüder“) bezeichnete er mit einem taulerschen Begriff die Furcht vor der *resignatio ad infernum* als Purgatoriumsstrafe. Anders als bei Paulus, der um seiner Brüder willen auf die Seligkeit zu verzichten bereit war, bleibe in jenen, bei denen die Liebe unvollkommen sei, ein selbstbezogener „amor concupiscentiae“, der allein durch eine überschwängliche Gnadeneingießung bzw. durch die Erfahrung („nisi experiatur in se“) und Annahme definitiver Heilsferne – ausgedrückt als Selbsthass („seipsum odisse“) im Sinne von Joh 12,25 – ausgetrieben werden könne. Wie bei Tauler, so stellt auch bei Luther der Kreuzestod Jesu Christi im Sinne von Gal 3,13 das Paradigma für diese Haltung dar.³⁸

Neben dem Verweis auf Tauler führt Luther in den „Resolutiones“ auch die innerliche Höllenerfahrung eines Anonymus an, mit dem er sich im Laufe des Gedankengangs identifiziert: Hätte diese Erfahrung nur das Zehntel einer Stunde gedauert, so wäre er daran zugrunde gegangen. Bei ihr treten der zornige Gott und die gesamte Kreatur der Seele in einer Weise gegenüber, dass es keinerlei innerlichen oder äußerlichen „Trost“ gibt: die Seele fühle, dass sie nicht erlöst werden könne, bevor die vollständige Bestrafung vollzogen sei – diese aber sei (im Sinne der Höllenstrafe) ewig. Genau darin werde sie mit dem gekreuzigten Christus eins. Abschließend führt Luther als kirchliche Zeugnisse dieser Erfahrung, am Eingang der Hölle zu stehen, verschiedene liturgische Gesänge aus der Totenmesse an.³⁹

In den folgenden Thesen werden aus dem hier entwickelten Denkmodell verschiedene Schlussfolgerungen gezogen. Zuerst (These 16) parallelisiert Luther die drei Orte der Hölle, des Fegefeuers und des Himmels mit den drei existentiellen Zuständen der „Verzweiflung“, der „Beinahe-Verzweiflung“ (*prope desperatio*) und der „Sicherheit“. Anschließend (These 17) beschreibt er das in diesem Sinne entwickelte Purgatorium als Zustand nachlassender Furcht und – dementsprechend – wachsender Liebe. Nur der von Furcht Bestimmte erlebe die Strafen aber als Last; wer hingegen liebe, empfinde sie als „süß“, d. h. anziehend. Unter Aufnahme von Augustins Dialektik parallelisiert Luther in diesem Sinne den „Buchstaben“ mit der Furcht und den

³⁷ Ebd., S. 557.

³⁸ Ders., Römerbriefvorlesung, WA 56, S. 391f.; vgl. dazu Walther Köhler, Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften, zunächst bis 1521, Teil 1, Abt. 1 [1900], Ndr. Hildesheim-Zürich-New York 1984, S. 246f.

³⁹ Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 5), S. 557f.

„Geist der Freiheit“ mit der Liebe.⁴⁰ Eine von außen, d. h. von der Kirche der Lebenden her eintreffende Intervention zur Reduzierung der Strafe erscheint aus diesem Blickwinkel nicht als hilfreich, sondern geradezu als unerwünscht.

Eben dies ist Gegenstand der 18. These, nach der es keine Schrift- oder Vernunftargumente für die Auffassung gibt, dass die Seelen im Fegefeuer keine Verdienste erwerben und nicht in der Liebe wachsen könnten. Der Sinn dieser These ergibt sich aus der Paradoxie, die Luther in diesem Zusammenhang in den „Resolutiones“ entwickelt. Zum einen setzt er sich, wie schon in der *Resolutio* zu These 17, gegen ein Verständnis des Purgatoriums als „Werkstatt“ zur Ableistung von Strafen ab; vielmehr drückt er im Modus eines Glaubensbekenntnisses seine Überzeugung aus, dass eine Erlösung aus dem Leiden im Fegefeuer nur in der Weise erfolgen kann, dass die Seele – durch eine erneute Gnadeneingießung, auf die er in diesem Zusammenhang schon in der Römerbrief-Vorlesung Wert legte – beginnt, Gottes Willen, der sich in der Bestrafung ausdrückt, mehr zu lieben als sie die Strafe fürchtet. Die einzige denkbare Alternative wäre, dass entgegen dem bisher Gesagten im Fegefeuer, anders als in der Hölle, kein „Entsetzen vor den Strafen“, sondern ihre in Gottesliebe gegründete Annahme herrsche – dann aber wäre auch die Fürbitte für die Verstorbenen, die Luther also zu bewahren sucht, „vergebens“.⁴¹ Zum andern jedoch stellt Luther unter Berufung auf das Schriftzeugnis das Vorhandensein eines dritten postmortalen Zustands zwischen Himmel und Hölle erneut generell in Frage und leitet daraus die gleichwertige Legitimität seiner prämortalen Deutung ab.⁴² In These 19 schließlich befasst er sich mit der Heilsgewissheit der im Fegefeuer befindlichen Seelen. Aus konventioneller Sicht ist diese gegeben, handelt es sich doch um eine Durchgangsstation zur Seligkeit. Luther setzt dem seine existentielle Deutung als Zustand der Beinahe-Verzweiflung entgegen und führt zu deren Gunsten Belege der kirchlichen Tradition an. Wichtiger ist jedoch, dass Luther in diesem Zusammenhang die Ablässe nochmals als eher schädlich charakterisiert: Anstatt die Furcht zu verringern, verstärken sie sie, da sie die Strafen als hassenwert erscheinen lassen.⁴³ Aus alledem folgt, dass Luther in These 20 das Ablasswesen ganz auf innerweltliche und als menschliche Rechtsetzung zu deutende Kirchenstrafen begrenzen will – ihre Ausweitung über die Todesschwelle hinaus reicht seiner Ansicht nach nur bis zu den Scholastikern Thomas von Aquin und Bonaventura zurück und ist damit als illusorisch zurückzuweisen.⁴⁴

⁴⁰ Ebd., S. 558–560.

⁴¹ Ebd., S. 562: „nisi dixeris, quod purgatorium non habeat terrorem poenarum, ac per hoc nec similem inferno contra predicta, atque tunc frustra oramus pro eis quas audimus volentes et amantes esse poenarum suarum sine timore.“

⁴² Ebd., S. 563f.

⁴³ Ebd., S. 566.

⁴⁴ Ebd., S. 568; kennzeichnend ist, wie Luther zum Zitat „Si indulgentiae solum Canonicas poenas dicuntur remittere, hoc est indulgentias nimis vilificare“ des Kanonisten Nicolò de’ Tudeschi (Panormitanus) des 15. Jahrhunderts Stellung bezieht: „Itaque ne viles sint indulgentiae, magis placuit fingere

3 Theologiegeschichtliche Voraussetzungen von Luther Fegefeuer-Deutung

Wie bereits angedeutet, verstand Luther seine Fegefeuer-Deutung als schriftgemäßen Gegenentwurf zum konventionellen Denkmodell, das er aus der Scholastik ableitete, ohne dabei der Purgatoriumsleugnung der „Picarden“ zu verfallen. Als Autoritäten, auf die er sich beruft, erscheinen – nach der Bibel – Augustin, Johannes Tauler, Jean Gerson sowie ausgewählte Beztige auf das Kirchenrecht und die Liturgie. In der Tat lässt sich im 14./15. Jahrhundert eine Entgegenständlichung und existentielle Umdeutung des Fegefeuers als eines prämortalen seelischen Zustandes bei verschiedenen Autoren beobachten. Tauler beschrieb nicht nur die Buße als einen Prozess, in dem der Gläubige die verdiente Strafe, bis hin zur Hölle, anzunehmen lernt,⁴⁵ sondern bezeichnete zudem die bußfertige Selbstprüfung als ein ins Erdenleben vorgezogenes Fegefeuer, welches eine Jahrzehntelange, das Leiden aller Märtyrer übersteigende Purgatoriumsstrafe zu ersetzen vermöge.⁴⁶

Die von Luther bekanntlich sehr geschätzte und Tauler zugeschriebene „Theologia deutsch“ beschrieb dann die geistliche Vollkommenheit als eine „Freiheit“ sowohl von Angst (vor Strafe und vor der Hölle), als auch von Hoffnung (auf himmlische Belohnung).⁴⁷ Wie Christi Seele in die Hölle fahren musste, um in den Himmel zu gelangen, so muss diesem Text zufolge der Mensch eine Höllenerfahrung durchlaufen, die sich durch Selbstverurteilung und eine Trostlosigkeit auszeichnet, in der er es für recht hält, dass sich alle Kreatur gegen ihn stellt – eine von Luther in den „Resolutio-nes“ explizit aufgenommene Formulierung. An diesen Zustand hängt die „Theologia deutsch“ allerdings die Verheißung, dass wer in der Zeit eine solche Höllenerfahrung mache noch in diesem Leben auch einen Vorgeschmack des Himmelreichs erfahren werde.⁴⁸ In gewisser Hinsicht noch näher bei Luther ist eine Aussage Jean Gersons in seiner *ars moriendi*, denn sie spricht ausdrücklich von der Buße auf dem Sterbebett und hält unter diesen Bedingungen eine so vollkommene *contritio* für möglich, dass durch sie sämtliche Sündenstrafen getilgt, das Purgatorium antizipiert und der direkte Zugang zum Himmelreich eröffnet werden. Biblischer Beleg dafür war ihm der

quod nesciunt, cum nullum sit periculum animarum, si indulgentiae etiam nihil essent, nedum viles, miserrimum vero sit, animabus figmenta et illusiones praedicare, etiam si indulgentiae utilissimae essent.“ Zur Bedeutung der Scholastik für die Ausweitung der Ablasslehre in den postmortalen Bereich vgl. Le Goff, *La naissance* (wie Anm. 1), S. 319–385; Vorgrimler, *Buße* (wie Anm. 3), S. 205–209.

⁴⁵ Ferdinand Vetter (Hg.), *Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, Berlin 1910 (Deutsche Texte des Mittelalters 11), S. 45f. (Nr. 9).

⁴⁶ Ebd., S. 399 (Nr. 74).

⁴⁷ *Theologia deutsch*, in: Anonimo Francofortese, *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, a cura di Marco Vannini, Mailand 2008, Kap. 10, S. 86.

⁴⁸ Ebd., Kap. 11, S. 88, 90.

zur Rechten Jesu gekreuzigte Schächer (Lk 23,43: „Heute wirst du mit mir im Paradies sein“).⁴⁹

Sowohl in der Konzentration auf das Sterbebett als auch in einigen Details sind Luthers Gedankengänge zudem in der „Himmlischen Berggrube“ seines Ordensbruders und mutmaßlichen Lehrers Johannes von Paltz vorgebildet, der seinerseits den Ausführungen des Johannes von Dorsten folgte. In einem ausführlichen Traktat über „die Annahme und rechte Verwendung des Todes, um sich die Vergebung von Strafe und Schuld zu verdienen“, bedient sich Paltz eines Zitats des Wilhelm von Auvergne, um zu belegen, dass für den Christen der Tod einen besonderen Reichtum darstelle, durch den er das Himmelreich erwerben könne. Unter Berufung auf Thomas von Aquin erläutert er diesen Wert damit, dass der Tod als schlimmstmögliche Bestrafung alle anderen Strafen abzulösen vermag – ein Argument, das, wie gesehen, von Luther in den „Resolutiones“ aufgenommen wird. Anschließend verwendet Paltz den Schächer zur Rechten sogar als Paradiigma, um zu beschreiben, dass ein recht „verwendeter“ Tod von Strafe und Sündenschuld befreit. Entscheidend dafür sind seine beginnende Gottesfurcht sowie die Anerkennung seiner Schuld und der Rechtmäßigkeit seiner Bestrafung, welche ihn *ex puris naturalibus* eine ansatzweise Gerechtigkeit erwerben ließen. Unter Berufung auf die „Summa Halensis“ erklärt Johannes von Paltz, dass der Schächer damit getan habe *quod in se est*, worauf die göttliche Hilfe die Disposition zum Gnadenempfang vollzogen habe.⁵⁰ In diesem Kontext erweist sich Paltz als klarer Vertreter des „Attritionismus“, demzufolge der Mensch aufgerufen ist, aus seinen natürlichen Kräften zu einer vorläufigen Reue (*attritio*) zu gelangen, die erst durch die – normalerweise an den Vollzug des Sakraments gebundene – Zuwendung der göttlichen Gnade zu einer heilsamen Reue im Vollsinne (*contritio*) verwandelt wird.⁵¹ In anderem Zusammenhang kann Paltz sogar behaupten, dass genau darin die besondere Gelegenheit der Sterbestunde bestehe: Da Gott eine *attritio* nur nach Maßgabe der vorhandenen Kräfte des Menschen erwarte, sei die geforderte Vorbereitung auf dem Sterbebett besonders gering. Die Frage nach der Ableistung der verbleibenden Sündenstrafen wird dort allerdings nicht aufgenommen.⁵² Allerdings hebt Paltz bei seiner Auslegung des Schächers zur Rechten hervor,

⁴⁹ Vgl. den Verweis auf Jean Gerson, *De arte moriendi* I,3 bei Berndt Hamm, Luthers Anleitung zum seligen Sterben vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen *Ars moriendi* [2005], in: Ders., *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, S. 115–163, hier S. 125.

⁵⁰ Johannes von Paltz, *Werke*, Bd. 1: *Coelifodina*, hg. von Christoph Burger/Friedhelm Stasch, Berlin-New York 1983 (Spätmittelalter und Reformation 2), S. 209.

⁵¹ Dazu Thorsten Dietz, *Der Begriff der Furcht bei Luther*, Tübingen 2009 (Beiträge zur Historischen Theologie 147), S. 51–55; vgl. Johannes von Paltz, *Werke*, Bd. 3: *Opuscula*, hg. von Christoph Burger u. a., Berlin-New York 1989 (Spätmittelalter und Reformation 4), S. 418 (Collatio funeralis I, 1486).

⁵² Paltz, *Coelifodina* (wie Anm. 50), 290: „Et de quanto infirmior, de tanto minor requiritur attritio, quia dominus deus non requirit tantam praeparationem ab infirmo sicut a sano, et non requirit tantam praeparationem a multum infirmo sicut a modicum infirmo.“

dass dieser nicht um Erlassung seiner Strafe gebeten, sondern sie als gerecht anerkannt und gehofft habe, durch sie seine Schuld vor Gott abzuleisten.⁵³ Der Gedanke der notwendigen Annahme des Leidens als gerechter Strafe erweist sich damit als weitreichender Konsens, der von Tauler bis Paltz reicht.

Im Jahre 1515 – und damit nur wenige Jahre vor Abfassung der Ablassthesen – verfasste Luthers Ordensoberer und Förderer Johannes von Staupitz eine deutschsprachige *ars moriendi*, die sich von Paltzens Ausführungen tiefgreifend unterscheidet. Grundsätzlich war Staupitz – anders als Paltz – ein „Kontritionist“, aus dessen Sicht eine wahrhaftige und zum Heil führende Buße allein im Verdienst Christi begründet sein konnte.⁵⁴ Dementsprechend zeichnet er den Todeskampf nicht als günstige Gelegenheit des Heilserwerbs, sondern als „Anfechtung“, die sich gerade bei den Frommen oft als schwerer als im davorliegenden Leben erweist. Theologische Grundmotive der Erörterung sind dabei der Verweis auf das Kreuz Christi, dessen Leiden stets noch größer als das des Angefochtenen gewesen sei,⁵⁵ sowie die Mahnung zur „Gelassenheit“ im Sinne Taulers.⁵⁶ Besonders interessant für die hier verfolgte Fragestellung ist das zehnte Kapitel, in dem Staupitz die Anfechtung durch die irdischen Bindungen (Frau, Kinder, Freunde) behandelt, die der Sterbende aufgeben muss. Genau diese Trennung wird als fegefeuermäßige Qual beschrieben: „Dise anfectung hitzet auß eigner natur / das fegfewer / in dem das sie die sele an das fleisch leimet.“⁵⁷ Angesichts dessen mahnt der Autor, die Sterbenden zwar zu besuchen und nicht alleine zu lassen. Dies solle aber dazu dienen, zwischen gottlosem Sterben und frommem Tod unterscheiden zu lernen: unter dem Kreuze könne man „den todt des todes“ erleben – eine weitere von Luther aufgenommene Formulierung. Den Sterbenden solle man dabei zur Annahme des Kreuzes und zum Verzicht auf weltlichen Trost zu ermutigen – was offenbar auch als Warnung davor gemeint ist, ihn emotional noch stärker an die irdischen Bindungen zu fesseln.⁵⁸ Das 13. Kapitel zählt dann 15 „Begierden“ des frommen Sterbenden auf, die nach und nach die irdischen Bindungen überwinden – bis hin zur „begirde der ewigen rue“: Wo diese erscheint, so Staupitz, „vorschwindt die helle / vorlischt das fegfewer / vorgeht das

⁵³ Ders., *Opuscula* (wie Anm. 51), S. 420f. (*Collatio funeralis I*, 1486).

⁵⁴ Vgl. Markus Wriedt, Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther, Mainz 1991 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 141), S. 206.

⁵⁵ Johannes von Staupitz, *Ein buechlein von der nachfolgung des willigen sterbens Christi [...]*, Leipzig 1515 (Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts VD 16, hg. von der Bayerischen Staatsbibliothek in München in Verbindung mit der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel, 25 Bde., Stuttgart 1983–2000, S 8697), fol. B iv r–v (Kap. 7). Die Edition in Johannis Staupitii opera quae reperiri potuerunt omnia / Johann von Staupitzens sämmtliche Werke, hg. von Joachim K. F. Knaaake, Potsdam 1867, Bd. 1: Deutsche Schriften, stand nicht zur Verfügung.

⁵⁶ Ebd., fol. E ii r – E iii r (Kap. 12).

⁵⁷ Ebd., fol. D ii r (die Abbreviationen sind stillschweigend aufgelöst worden).

⁵⁸ Ebd., fol. D ii r/v.

leiden / vnd stirbt der todt“.⁵⁹ Setzt man dieses Zitat zu Luthers wenige Jahre jüngeren Ausführungen in Beziehung, so fällt neben der Rede vom „Tod des Todes“ die Parallelisierung von Hölle und Fegefeuer im Rahmen einer existentialisierenden Deutung ins Auge. Zumindest metaphorisch erscheint das Purgatorium damit als ein im Sterben zu durchlebender Ablöseprozess, nicht als Teil einer Jenseitsgeographie. Dem entspricht in gewisser Hinsicht, dass die Sakramentsverwaltung (Eucharistie, Krankenölung, anschließende Totenmessen) in Staupitzens *ars moriendi* überhaupt keine Rolle spielt. Ohne Frage hat Luthers Deutung von 1517/18 damit bei seinem väterlichen Freund und Förderer ein Vorbild.

Nicht zu vergessen ist schließlich jedoch ein weiterer Bezug, auf den Walther Köhler im Jahre 1900 hingewiesen und den Alfred Eckert im Jahre 1979 näher beschrieben hat. Luthers *Resolutio* zur 15. These ist bis in Einzelheiten hinein als Auseinandersetzung mit einem Text der Böhmischen Brüder zu betrachten. Es handelt sich um die 1508 verfasste „*Excusatio fratrum Waldensium*“ des Lukáš von Prag, die vier Jahre später in einer antihussitischen Schrift in Leipzig im Druck erschienen war.⁶⁰ In diesem Text spricht Lukáš von zweierlei Arten von Fegefeuer: einem innerweltlichen und gewiss realen, das in dem Sinne in der Schrift belegt sei, dass in ihr das Erdenleben als Reinigungsprozess erscheint, und einem künftigen und „erfundenen“, das weder in der Schrift noch in der Alten Kirche bezeugt sei. Direkt im Anschluss daran entwickelt Lukáš anhand von Verweisen auf Thomas von Aquin und Augustin eine Argumentation, an der sich Luther, ohne den Prager im Wortlaut zu reproduzieren, im Detail orientiert.⁶¹

Excusatio fratrum Waldensium	Resolutio der 15. These (WA 1, S. 555)
[Verweis auf Fehlen von Schrift- und Väterbelegen für postmortales Purgatorium, dann:] & veteres doctores non confirmant, praecipue de loco, sed proxime novi quidam, non a longo tempore, ut Thomas Aquinas; is locum invenit in inferno.	Nihil de igne et loco purgatorii loquor, non quod ea negem, sed quod alia est illa disputatio nec a me nunc instituta, deinde quod nesciam, ubi sit locus purgatorii, licet B. Thomas illum sub terra esse putet.

⁵⁹ Ebd., fol. F ii r.

⁶⁰ Lukáš von Prag, *Excusatio fratrum Waldensium*, contra binas literas doctoris Augustini, datas ad Regem, in: Orthuinus Grotius (Hg.), *Fasciculus rerum expetendarum & fugiendarum*, London 1690, S. 172–189; vgl. Walther Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften*, zunächst bis 1521. Teil 1, Abt. 1: Die Ablassinstruktion, die Bullen, Symbole, Concilien und die Mystiker, Erlangen 1900, S. 173–176; Alfred Eckert, Einleitung, in: *Bekenntnisse der Böhmischen Brüder* (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente 1/III), Hildesheim – New York 1979, S. 36*–38*.

⁶¹ Lukáš von Prag, *Excusatio* (wie Anm. 60), S. 177f. (modifizierte Interpunktions).

Sed vetus doctor Augustinus aliter sensit, dicens: Locus purgatorii non est ostensus ...	Ego vero interim cum B. Augustino remaneo, scilicet quod receptacula animarum abdita sint et remota nostra cognitione.
<i>Kritik an Fürbitte für die Verstorbenen, deren Nützlichkeit aus avaritia gelehrt wird.</i>	<i>Erklärung, die Existenz des Purgatoriums sei ihm „ganz gewiss (certissimum)“, und Befürwortung der Fürbitte für die Verstorbenen nach dem Vorbild Augustins.</i>

Nur bemerkt sei, dass Lukáš seinerseits an dieser Stelle Lehrinhalte wiedergab, die bei den Böhmischem Brüdern seit Mikuláš von Pelhřimov belegt sind.⁶² Aus dieser Sicht kann man sagen, dass Luthers Revision der etablierten dreiteiligen und mit der Sphäre der Lebenden verknüpften Geographie des Jenseits sich auch anhand des Einflusses der Böhmischem Brüder hat inspirieren lassen. Die Antwort, die Luther in den Ablassthesen und den „Resolutiones“ zu geben suchte, ist im Sinne eines Mittelwegs zwischen einer konventionellen, aber nicht schriftgestützten Ansicht und einer glatten Leugnung des Purgatoriums zu verstehen, indem er unter Rückgriff auf Staupitz die Phase des Todeskampfes als vom Leben wie vom Tod zu unterscheidenden existentiellen Ort der Reinigung vorstellte. Das postmortale Fegefeuer tritt damit in den Hintergrund und verliert an Konkretheit, wird aber noch nicht als solches in Frage gestellt.

4 Das innerweltliche Fegefeuer in späteren Schriften Luthers

Was die Wirkungsgeschichte dieser existentiellen Deutung des Fegefeuers in Luthers Schriften betrifft, so ist zu erwähnen, dass sie 1518/19 in der literarischen Auseinandersetzung mit Johannes Eck nur am Rande eine Rolle spielte.⁶³ Auf der anschließenden Leipziger Disputation sah er sich dann aber genötigt, die Zuschreibung des Hussitismus für sich zu akzeptieren und theologisch aufzuarbeiten. Bemerkenswert ist, dass er dabei – neben Paulus und Augustin – Staupitz voll miteinbezieht.⁶⁴ Ohne dass die Frage nach dem Fegefeuer explizit aufgenommen würde, verlor nun, und noch mehr im Zuge seiner Lehrverurteilung seitens der römischen Kirche, die Suche jenes Mittelwegs, die für die 95 Thesen und die „Resolutiones“ kennzeichnend war,

⁶² Dazu vgl. Peschke, Kirche und Welt (wie Anm. 30), S. 57.

⁶³ Resolutiones Lutherianeae super propositiones suis Lipsiae disputatis, in: WA 2, S. 388–435, hier S. 423; vgl. Köhler, Luther (wie Anm. 38), S. 248f.

⁶⁴ Vgl. seinen Brief an Georg Spalatin vom 14. 2. 1520: „Ego imprudens hucusque omnia Iohannis Huss et docui et tenui. Docuit eadem imprudentia et Iohannes Staupitz. Breviter: sumus omnes Hussitae ignorantes. Denique Paulus et Augustinus ad verbum sunt Hussitae“, WA.B 2, 1931, S. 42 (Nr. 254).

ihre Berechtigung. Die deutschsprachige *ars moriendi*, die der Reformator im Jahre 1519 veröffentlichte, rezipiert in vielerlei Hinsicht die Gedanken von Staupitz, beschränkt aber die existentielle Umdeutung einer postmortalen Sphäre auf die Hölle, ohne das Purgatorium zu erwähnen.⁶⁵ Vielmehr empfiehlt Luther nun, die Selbstanklage für das eigene Sündersein im „leben“ zu üben, sich im Sterben aber auf die evangelische Heilszusage zu konzentrieren, anstatt die Bußdimension zu vertiefen.⁶⁶ Aus seelsorgerlicher Sicht vollzog er damit einen bemerkenswerten Kurswechsel.

Es dauerte dann allerdings, wie eingangs erwähnt, bis ins Jahr 1530, dass Luther die Lehre vom Fegefeuer öffentlich widerrief. Noch 1528, in der Auseinandersetzung mit Zwingli, erklärte er, ein Fegefeuer „wol“ zu kennen, das implizit allerdings von dem als nicht notwendigen Glaubensinhalt definierten postmortalen Bußort unterschieden wurde und daher mit dem innerweltlichen Purgatorium der Anfechtung identifiziert werden kann.⁶⁷ Bemerkenswert ist auch, dass Luther einen Rest an Jenseitsgeographie insofern beibehielt, als er vom postmortalen Seelenschlaf sprach⁶⁸ – obwohl ihn dies in die Nähe der von ihm bekämpften „Schwärmer“ brachte. Calvin hingegen bestritt diese Vorstellung nachdrücklich und ließ dadurch die Diastase zwischen der Welt der Lebenden und einer geglaubten, nun definitiv jenseitigen Welt der Erlösten in Gottes Gegenwart noch stärker hervortreten.⁶⁹ In lutherischem Kontext hingegen blieb es möglich, dass über dem im Jahre 1551 errichteten Portal des Sitzes der Herren von Venningen im Kraichgau ein Gebet eingefügt wurde, das um Erlösung der *vigilantes*, d. h. der Lebenden, und um Schutz der *dormientes*, d. h. der Verstorbenen, bat.⁷⁰

⁶⁵ Luther, Ein Sermon von Bereitung zum Sterben, in: WA 2, S. 685–697; vgl. Austra Reinis, Reforming the Art of Dying. The *ars moriendi* in the German Reformation (1519–1528), Aldershot 2007, S. 46–82; Luise Schottroff, Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern (Refo500 Academic Studies 5), Göttingen 2012, S. 32–46.

⁶⁶ Luther, Ein Sermon (wie Anm. 65), S. 687; vgl. Reinis, Reforming (wie Anm. 65), S. 56f.

⁶⁷ Siehe oben Anm. 8.

⁶⁸ Dazu Berndt Hamm, Leib / Fleisch und Seele / Geist, in: Das Luther-Lexikon, hg. von Volker Leppin / Gury Schneider-Ludorff, Regensburg 2014, S. 378–381, hier S. 380; zur soteriologischen Bedeutung der Rede vom Tod als Schlaf vgl. auch Reinhard Schwarz, Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion, Tübingen 2015, S. 200 und 268.

⁶⁹ Dazu Thomas F. Torrance, Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation [1956], ND Eugene 1996, S. 93–98; Stanley S. MacLean, Resurrection, Apocalypse, and the Kingdom of Christ: The Eschatology of Thomas F. Torrance, Eugene 2012 (Princeton Theological Monograph Series 181), S. 111f.; Claire Gantet, Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte, Berlin-New York 2010 (Frühe Neuzeit 143), S. 45–47.

⁷⁰ Unter der Formel „Verbum Domini Manet In Aeternum“, mit der sich die lutherischen Reichsstände auf dem Augsburger Reichstag von 1530 präsentiert hatten, steht der Vierzeiler: „Salva nos Domine vigilantes / Custodi nos dormientes / Vt vigilemus in Christo / Et requiescamus in Pace“; Visualisierung im Vortrag von Kurt Andermann „Verbum Domini manet in aeternum. Ritterschaft und Reformation

Ein Brief Luthers an Nikolaus von Amsdorff aus dem Jahre 1538 mag das letzte Stück in dem hier entwickelten Puzzle darstellen. Angesichts einer Pestepidemie bestätigte Luther den Eindruck seines Briefpartners, dass die Menschen in tiefer Todesangst lebten und bot dafür folgende Erklärung an: „Je reicher die Verkündigung des Lebens, das in Christus ist, ergeht, desto größer ist im Volk die Todesangst: ob nun deshalb, weil man vorher, unter dem Papsttum, infolge falscher Hoffnung auf Leben den Tod weniger fürchtete, jetzt aber beim Bekanntwerden der wahren Hoffnung auf Leben spürt, wie unfähig die Natur dazu ist, dem Sieger über den Tod zu glauben; oder ob deshalb, weil Gott uns in unserer Schwachheit auf die Probe stellt und zulässt, dass der Satan in einer Sache, die doch gewiss ist, mehr wagt und vermag.“ Einst sei man zur Rechten „im Glauben an den Papst“ wie betrunken in wahnhafter Sicherheit vorangeschritten, nun hingegen schreite man zur Linken in überzogener Furcht.⁷¹ Nochmals wird die Veränderung also in ein geographisches Bild gefasst, was die Angemessenheit von Jacques Le Goffs Intuition unterstreicht.

Aus Sicht der Frömmigkeitsgeschichte beschreibt die Auseinandersetzung um Ablass und Fegefeuer jedenfalls nicht ein beliebiges Detailproblem, sondern erweist sich als Sonde eines mentalitätsgeschichtlichen Prozesses, der eine vertiefte Wahrnehmung der Sterblichkeit und der Unüberschreitbarkeit der Todesgrenze mit sich brachte. Als Dimension des Übergangs vom „Mittelalter“ zur „Neuzeit“ ist diese Transformation allerdings nur ungenau beschrieben, weil die Vernetzung von Diesseits und Jenseits, die sie hinter sich lässt, keineswegs in gleichem Maße für die gesamte als Mittelalter bezeichnete Epoche gilt. Vielmehr setzt bereits seit Ende des 14. Jahrhunderts parallel zu einer immer präziseren Ausarbeitung einer der institutionellen Kirche zugeschrieben Mittlerfunktion zwischen Diesseits und Jenseits eine Kritik an dieser Art von Ekklesiologie ein, die in der Tat als wesentliches Element dessen betrachtet werden kann, was man als „Reformation“ bezeichnet.

im Umkreis des Kraichgaus“ (20. 3. 2015, Mainz, auf der Tagung „Ritterschaft und Reformation“ der Evangelisch-theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz).

⁷¹ WA.B 8, 1938, S. 327–329 (Nr. 3277), hier S. 328; die Übersetzung orientiert sich mit geringfügigen Abweichungen an Gerhard Ebeling, Todesangst und Lebenshoffnung. Ein Brief Luthers, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 88 (1991), S. 181–210, hier S. 182f.