Andrea Riedl | Elias Haslwanter | Hans-Jürgen Feulner (Hgg.)

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN



Zugänge aus Theologie und Praxis

Aschendorff Verlag

Riedl, Haslwanter, Feulner (Hgg.)
Das Gebet für die Verstorbenen

Andrea Riedl, Elias Haslwanter, Hans-Jürgen Feulner (Hgg.)

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN

Zugänge aus Theologie und Praxis

Aschendorff Verlag

Münster
2025

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Technischen Universität Dresden,
des Fachbereichs Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien,
der Stiftung Pro Oriente, Sektion Graz,
der Erzdiözese Salzburg,
der Diözese Sankt Pölten,
der Diözese Graz-Seckau,
der Diözese Eisenstadt,
des Erzbistums Bamberg,
des Bistums Trier,
des Bistums Eichstätt,
des Bistum Basel,
und des Österreichischen Liturgischen Instituts

Coverabbildung: Reidersche Tafel; Darstellungen der Auferstehung und Himmelfahrt des jugendlichen Christus; Elfenbein, ca. 400 n. Chr., Provenienz Rom oder Mailand; Bestand des Bayerischen Nationalmuseums München (MA 157).

ISBN 978-3-402-24963-5
ISBN 978-3-402-24964-2 (E-Book PDF)
DOI https://doi.org/10.17438/978-3-402-25119-5



This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY), which means that the text may be used, provided credit is given to the author. For details go to http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2024 Andrea Riedl, Elias Haslwanter, Hans-Jürgen Feulner. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 9

– A –
Theologiegeschichtliche Zugänge zum Gebet für die Verstorbenen

Totengebet im antiken Christentum
Katharina Heyden 23

Warum für die Verstorbenen beten?
Literarisch-theologische und narrative Quellen zum Totengebet im Mittelalter
Andrea Riedl 45

Das Gebet für die Verstorbenen
Martin Luther und die Reformation im 16. Jahrhundert
Martin Hein 65

Zwischen theologischer Argumentation und Kommunikation mit den Armen Seelen
Zur katholischen Fegfeuerlehre auf dem Konzil von Trient und in der Frühen Neuzeit
Klaus Unterburger 77

– B –
Das Gebet für die Verstorbenen in Liturgie und Ritus

Gottesdienstliche Feiern im Umfeld von Sterben und Tod
Begleiten – Begraben – Gedenken und ihre Formen religiöser Praxis in der römisch-katholischen Kirche
Jürgen Bärsch 95

Zeichen der Hoffnung
Fürbitte für die Toten und Totengedenken aus evangelischer Sicht
Michael Meyer-Blanck 133

„In the middest of lyfe we be in death …“
Das Gebet für Verstorbene in der anglikanischen (und methodistischen) Tradition. Eine vorläufige Spurensuche in Lehre und Liturgie
Hans-Jürgen Feulner 159

Praying for the Deceased in the Byzantine Tradition
Lex Orandi, Lex Credendi?
Peter Galadza & Daniel Galadza 193

Zum Gedächtnis der Verstorbenen in der Prothesis
Elias Haslwanter 223

Gedächtnis der Verstorbenen in den Eucharistiefeiern der lateinischen Tradition
Sebastian Braun 249

Gedächtnis der Verstorbenen in den orientalischen Liturgien und Traditionen
Thomas Kremer 277

– C –
Sinnfragen entlang des Gebets für die Verstorbenen

Das große Stattdessen
Gebet, Trauer und Fürbitte aus kompensationstheoretischer Perspektive
Rupert M. Scheule 307

„Gott ist meine toten Freunde“
Das Gebet für die Toten aus systematischer Perspektive
Klaus Vechtel SJ 323

Windeinbrüche
Notizen zur Sprache des Gebets am Grab
Christian Lehnert 345

Die Verstorbenen zwischen Liturgie und Kultur
Lateinamerika und der Tag der Toten
Juan Rego 359

Traditionsabbrüche
Das „Gebet für Verstorbene“ im Spiegel katholischer Gesang- und Gebetbücher
Ansgar Franz 383

Verstorbenen-Beziehung als personalisierte Hoffnung über den Tod hinaus
Ottmar Fuchs 411

– D –
Orte und Vollzüge des Gebets für die Verstorbenen

Stummgemachten Stimme geben
Beten für die Verstorbenen in der KZ-Gedenkstätte Dachau
Ludwig Schmidinger 439

Stillwasser
Susanne Wübker 453

Totengedenken und Totengebet in evangelisch-freikirchlicher Tradition
Eine Reflexion frei evangelischer Gemeindewirklichkeit samt Impulsen für eine neue Praxis
Jochen Wagner 465

Worte, die trösten – Feiern, die tragen – Begegnungen, die begleiten
Trauerfeiern – zwischen Trost für die Hinterbliebenen und Hoffnungszusage für die Verstorbenen
Felicitas Ameling 485

Liturgie am Lebensende
Sterben und Tod als narrative Elemente im Spielfilm
Thomas Bohrmann 497

„Gib ihr deinen Frieden“
Praxiserfahrungen am Sterbeort und Grab
Cornelia Egg-Möwes 511

Abkürzungsverzeichnis 521
Autor:innen 527

Das Gebet für die Verstorbenen

Martin Luther und die Reformation im 16. Jahrhundert

Martin Hein

Vorverständigungen

Die Frage, ob und in welcher Weise aus reformatorischer Perspektive für Verstorbene gebetet werden kann (oder sogar soll), impliziert einige Annahmen, über die vor einer näheren Befassung mit der Thematik eine Verständigung notwendig ist.

Das betrifft zunächst ganz fundamental das Verständnis des Todes selbst: Sofern aus einer streng materialistischen Sicht Sterben und Tod ausschließlich als ein naturhaftes innerweltliches Geschick aufgefasst werden,[1] das das absolute Ende menschlicher Existenz markiert, wird ein Gebet für Verstorbene obsolet, weil sich ohnehin jede Vorstellung von Transzendenz und Transzendierung der Todesgrenze verbietet. Es bleibt allenfalls das Totengedenken, das sich in entsprechender – auch ritualisierter – Memorialkultur niederschlagen kann, aber von einem Gebet für die Toten strikt zu unterscheiden ist (und seinerseits auch unterschieden werden will). Denn das Gebet für Verstorbene setzt explizit Gott als personales Gegenüber des Menschen voraus und richtet sich an ihn – in der Gewissheit, dass er im Gebet in menschlichen Worten angeredet werden kann

[1] Dazu schon Gerhard Ebeling, Des Todes Tod. Luthers Theologie der Konfrontation mit dem Tode, in: ZThK 84 (1987) 162–194, hier: 168: „In der rein säkularen Perspektive, die heute so stark dominiert, daß sich auch der Christ ihrer Anziehungskraft und ihrem Ausschließlichkeitsanspruch kaum entwinden kann, gehört alles auf die gleiche Wirklichkeitsebene und unterliegt derselben Urteilsweise: im einzelnen durchaus pluralistisch, im Prinzip aber monistisch. Der Verstehenshorizont für Leben und Tod ist, grob gesagt, biologisch […]."

DOI 10.17438/978-3-402-25123-2

und dies „nicht nur *vernimmt*, sondern auch *versteht*“[2], und dass seine Handlungsmacht nicht mit dem Tod eines Menschen endet, sondern auch jenseits der Todesgrenze wirksam bleibt.

Für Luther und seine Zeitgenossen, ob nun altgläubig oder reformatorisch gesonnen, waren diese Voraussetzungen unstrittig. So gewiss der Tod phänomenologisch gesehen „ein Abschied ist von dieser Welt und von allen ihren Geschäften“, „soll man sich dann allein zu Gott richten, da der Weg des Sterbens sich auch [dort]hin kehrt und uns führt“[3]. Gott ist Grund und Ziel des Lebens jenseits des Todes! Diese Hoffnung speist sich aus dem Glauben an die Auferstehung Jesu Christi von den Toten: Denn Christus „ist das lebendige und unsterbliche Bild wider den Tod, den er erlitten, und doch mit seiner Auferstehung von [den] Toten überwunden in seinem Leben“.[4]

Vom Tod an sich spricht Luther also „uneigentlich“: Er blickt stets aus der Perspektive der geschehenen Auferstehung Christi auf das irdische menschliche Leben. Sie ist der entscheidende Erkenntnis- und Erschließungsgrund. Ohne den Auferstehungsglauben gäbe es keine Gewissheit eines neuen Lebens jenseits des Todes: Für uns Menschen heißt das wiederum, dass Christus „nicht allein für seine Person [...] auferstanden [sei], sondern [wir] so aneinander hängen, dass es uns gelte und auch wir in dem Resurrexit stehen und gefasst sind“[5]. So endgültig der Tod aus rein immanenter Sicht auch sein mag: Von Gott her gesehen ist er das mitnichten. Das ist für Luther biblisch bezeugt – und darauf beruft er sich fortwährend, auch gegen alle Einsprüche der Vernunft.[6]

Obwohl das *Dass* der Auferstehung des Menschen nach biblisch-neutestamentlichem Zeugnis grundlegend ist, wofür als Kardinalstelle die Ausführungen des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief heranzuziehen wären,[7] sind die Aussagen, *wie* (und *wann*) sich diese Auferstehung und das Sein bei Gott individuell vollziehen, vielstimmig und nicht auf eine einheitliche Linie zu bringen.[8] Ein

2 Martin Hein, Gebet und Geschichte, in: ZThK 117 (2020) 218–230, hier: 222. Zur Gebetstheologie insgesamt vgl. Michael Meyer-Blanck, Das Gebet, Tübingen 2019.

3 Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), in: WA 2, 685,4 f. und 20–22. Deutsche Zitate Luthers und anderer Texte des 16. Jahrhunderts werden leicht modernisiert.

4 Ebd., 691,15–17.

5 Predigten des Jahres 1533, Nr. 15 (Die dritte Predigt auf den Ostertag), in: WA 37, 68,7–9. Vgl. auch Predigten des Jahres 1545, Nr. 15 (Predigt am Tage Trinitatis), in: WA 49, 763,21–25: „Christi und unsere Auferstehung hängen aneinander. Ja, es ist einerlei Auferstehung. Wer nun zugibt, dass Christus von den Toten sei auferstanden, der kann mit keiner Weise wehren, dass wir nicht auch auferstehen sollten.“

6 Vgl. Hauspostille 1544, in: WA 52, 165,30–37.

7 Allein über 1 Kor 15 hielt Luther zwischen 11. August 1532 und 27. April 1533 siebzehn Predigten; vgl. WA 36, 478–696.

8 Vgl. dazu Michael Wolter, Die Auferstehung der Toten und die Auferstehung Jesu, in: Elisabeth Gräb-Schmidt – Reiner Preul (Hgg.), Auferstehung (MJTh 24), Leipzig

wesentlicher Grund dafür liegt darin, dass alles menschliche Reden hier nur im Modus innerweltlicher Analogie möglich ist, das erhoffte Geschehen einer Auferweckung des Menschen jenseits der Todesgrenze aber analogielos ist. Vorstellung und Sprache stoßen an ihre Grenzen.[9] Sobald versucht wird, die Vielfalt des näherungsweisen Redens vereinheitlichen und systematisieren zu wollen, kommt das zwar einem Bedürfnis nach Eindeutigkeit entgegen, führt aber in andere Aporien. Das gilt für die gesamte Traditions- und Rezeptionsgeschichte der biblischen Aussagen zu Tod und Auferstehung in den folgenden Jahrhunderten – also auch für das Reformationszeitalter.

Entwicklungslinien

Während im Neuen Testament der Erwartungshorizont hinsichtlich des Lebens nach dem Tod als „ewiges Leben" ausführlich entfaltet wird,[10] findet sich für das Gebet der Lebenden für die Verstorbenen allenfalls (oder immerhin!) eine Belegstelle: 2 Tim 1,18a.[11]

Da in den Versen zuvor (V. 16 f.) von einem Mann namens Onesiphoros, der Paulus nahestand, nur in der Vergangenheitsform die Rede ist, könnte davon auszugehen sein, dass er bereits gestorben ist,[12] wenn ihm der Wunsch gilt: „Gebe ihm der Herr, dass er Barmherzigkeit finde bei dem Herrn an jenem Tage" (zu ergänzen: des Endgerichts). Dieser singuläre Tatbestand ist insofern bemerkenswert, als in den folgenden Jahrhunderten der Alten Kirche die Für-

2012, 55–75. Die Problemstellung beginnt bereits bei den frühesten Christen, die mit der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi noch zu ihren Lebzeiten rechneten, aber erleben mussten, dass sich diese Erwartung nicht erfüllte, sondern inzwischen Angehörige der Gemeinde vor der Parusie Christi starben. Hatten diese Verstorbenen Anteil an der verheißenen Gemeinschaft mit Christus? Oder umgekehrt: Hatten sie einen „Vorsprung" gegenüber den Lebenden? Paulus antwortet in 1 Thess 4,13–18 darauf, dass er die Gleichzeitigkeit (V. 17: ἅμα) der „Entrückung" von (zuvor auferweckten) Verstorbenen und Lebenden zu Christus hin betont. Das aber heißt: Die Gemeinde bleibt zusammen – aus Entschlafenen wie Lebenden. Vgl. dazu Traugott Holtz, Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK 13), Zürich u. a. 1986, 198–208; Stefan Schreiber, Der erste Brief an die Thessalonicher (ÖTBK 13/1), Gütersloh 2014, 255–260.

9 Zur Begrenztheit eines linearen Zeitdenkens hinsichtlich der neutestamentlichen Aussagen vgl. auch Luise Schottroff, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth (ThKNT 7), Stuttgart 2013, 22 f.

10 Vgl. Gerhard Dautzenberg, Leben IV., in: TRE 20, 526–530.

11 Verfasserschaft und Datierung des Briefes sind umstritten; vgl. Alfons Weiser, Der zweite Brief an Timotheus (EKK 16/1), Ostfildern 2003, 44– 63.

12 So die meisten Auslegungen zu 2 Tim 1,18a. Anders Weiser, Der zweite Brief an Timotheus (s. Anm. 11), 140.

bitte für Verstorbene in den Liturgien breiten Nachhall findet[13] – wir es also mit einem theologisch-liturgischen Erweiterungsprozess zu tun haben.

Er führte – über den biblischen Horizont hinausgehend – einerseits zur Vorstellung des Fegfeuers[14] als eines postmortalen Läuterungsortes, das der Reinigung der Seelen der Verstorbenen dienen soll, mithin also eines zeitlich-linear gedachten „Zwischenzustands" zwischen Tod und Endgericht. Fürbitten, Messopferfeiern, Stiftungen und Anniversarien für Verstorbene gewannen zunehmend an Bedeutung.[15] Andererseits verband sich seit dem hohen Mittelalter das Ablasswesen mit der Fegfeuervorstellung und eröffnete stellvertretende Bußleistungen Lebender für bereits Verstorbene, um deren „Zeit" im Fegfeuer zu verkürzen. Die schlussendliche Ökonomisierung des Ablasses in Gestalt des Ablass*handels* und die damit einhergehende Substituierung der Bußleistung durch entsprechende Geldzahlungen wurden nicht erst durch die Reformatoren kritisiert,[16] bildeten aber bekanntlich den Anlass für Luthers Intervention mit seinen 95 Thesen vom 31. Oktober 1517,[17] die eine Klärung der strittigen Ablassfrage zum Ziel hatten.

Luthers Anschauungen vom Geschick des Menschen jenseits des Todes

Luthers Kritik am Ablass in Theorie wie Praxis bedeutete zu diesem Zeitpunkt noch keine prinzipielle Bestreitung der traditionellen Vorstellung vom Fegfeuer.[18] Aber er verstand das Purgatorium schon früh nicht „lokal" als einen bestimmten „Ort"[19], sondern spiritualisierte es als eine Erfahrung mitten im Leben.[20] Erst 1530 bestritt Luther die Existenz des Fegfeuers grundsätzlich[21] und wandte sich scharf ebenso gegen alle Vereinnahmungen biblischer Texte zu dessen Be-

13 Vgl. in diesem Band den Beitrag von Katharina Heyden (S. 23–44).

14 Vgl. Ernst Koch, Fegfeuer, in: TRE 11, 69–78.

15 Vgl. in diesem Band den Beitrag von Andrea Riedl (S. 45–64).

16 Vgl. Gustav A. Benrath, Ablaß, in: TRE 1, 347–364, hier: 351–354.

17 Vgl. Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum, in: WA 1, 233–238.

18 Vgl. Unterricht auf etliche Artikel (1519), in: WA 2, 70,15–27 (allerdings schon mit deutlichen Zweifeln).

19 Vgl. Luther an Amsdorff (13. Januar 1522), in: WA.B 2, 422 f.,27–29: *Mea autem sententia de purgatorio sic habet, non quod certum locum arbitrer, ut Sophistae fingunt, aut omnes, qui extra coelum et infernum manent, in purgatorio esse arbitrer*. Zudem: Wer das Fegfeuer leugne, sei deshalb noch kein Häretiker; vgl. ebd., 423,38–40.

20 Vgl. Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute (1518), in: WA 1,556,6 f. Dazu Koch, Fegfeuer (s. Anm. 14), 74: „Beschreibung von Fegfeuererfahrung und Erfahrung tiefster Anfechtung im Leben der Christen geraten in unmittelbare Nachbarschaft."

21 Vgl. Widerruf vom Fegfeuer (1530), in: WA 30/2, 388,4 f.: „Denn weil das Fegfeuer nichts ist noch kann beweiset werden […]".

gründung wie gegen die Annahme, durch Geldzahlungen in positiver Weise auf das Geschick der Verstorbenen im Fegfeuer Einfluss nehmen zu können.

Gleichwohl verblieb Luther in den Bahnen traditioneller anthropologischer Dichotomie und unterschied den natürlichen Menschen als ein Gebilde aus Leib und Seele.[22] Während nach dem Tod der Leib im Grab liegt, stellt sich konsequenterweise die Frage, was mit der Seele geschehe – vor allem unter der von Luther geteilten Voraussetzung ihrer Unsterblichkeit.[23] Wie sich die biblischen Aussagen zum Geschick des Menschen vor dem Jüngsten Tag nicht vereinheitlichen lassen, bleiben auch Luthers Aussagen schwankend. Zwar kann er davon sprechen, der Verstorbene sei nach dem Tod unmittelbar bei Christus im Himmel,[24] doch herrscht bei ihm die Vorstellung vor, die Seele existiere in einem Zwischenzustand, der allerdings gerade nicht zu lokalisieren sei. Metaphorisch spricht er von Abrahams[25] bzw. Christi[26] „Schoß" oder von einem zeitlosen „Schlaf", in dem sie sich befinde:

> „Darum heißt auch der Tod in der Schrift ein Schlaf. Denn gleichwie der nicht weiß, wie ihm geschieht, der einschläft und kommt zu Morgen unversehens. Also werden wir plötzlich auferstehen am Jüngsten Tage, dass wir nicht wissen, wie wir in den Tod und durch den Tod kommen sind."[27]

22 Ausführlich in: Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt (1521), WA 5, 550–553.

23 Vgl. Annotationes in Ecclesiasten (1532), in: WA 20, 70,23: *Neque enim potest ulla ratione humana convinci eius immortalitas, quia res est extra solem credere animam esse immortalem. In mundo non videtur nec intelligitur certo animas esse immortales*.

24 Vgl. Luther an Thomas Zink (22. April 1532), in: WA.B. 7,301 f.; auch Epistel am Ostermittwoch (1534), in: WA 21, 267,21–25.

25 Vgl. Vom Missbrauch der Messe (1521), in: WA 8, 535,34. An anderer Stelle identifiziert er Abrahams Schoß mit dem Wort Gottes, in dem der Mensch allein Ruhe finde, „bis dass er am Jüngsten Tag zur hellen Beschauung Gottes komme" (Predigten des Jahres 1522, Nr. 33 [22. Juni], in: WA 10/3, 191,14 f.; ebenso 192,18–20). Damit wird für den „Zwischenzustand" vollends die Vorstellung einer „Topographie" überwunden; vgl. Paul Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh [4]1975, 345.

26 Vorlesungen über 1. Mose von 1535–1545, in: WA 43, 361,3: *ingrediuntur omnes animae credentium in sinum Christi*.

27 Fastenpostille (1525), in: WA 17/2, 235,17–20 (Evangelium auf den Sonntag Judica). Vgl. auch sehr anschaulich: „Wir sollen schlafen, donec veniat und klopft an das Gräblein et dicat: D. Martine, surge. Ibi in momento surgam und werde ewig mit ihm fröhlich sein." (Predigten des Jahres 1533, Nr. 37 [28. September], in: WA 37, 151,8–10). Zu Luthers Vorstellung des „Schlafes" nach dem Tod s. Althaus, Theologie (s. Anm. 25), 346–348; Notger Slenczka, Christliche Hoffnung, in: Luther Handbuch, hg. v. Albrecht Beutel, Tübingen [3]2017, 484–492, hier: 491, und Reinhard Schwarz, Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion, Tübingen 2015, 199 f. Kritisch beurteilt sie Fritz Heidler, Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie (FSÖTh 45), Göttingen 1983, 173–175. Demgegenüber lehnte Johannes Calvin den Gedanken eines Seelenschlafs ausdrücklich

Die Seele ist also nicht wie der Leib tot, sondern lebendig, aber schlafend – „ohne Bewußtsein und Empfinden“[28].

Der Vergleich mit dem Schlaf ermöglicht Luther ein Zweifaches: Zum einen erlaubt er es, im Blick auf diejenigen, die im Vertrauen auf Christus gestorben sind, die Entmachtung des Todes und seiner Schrecken zu betonen. Der Tod ist nicht endgültig, sondern er „ist mein Schlaf worden“[29] und insofern nur ein Übergang. Zum anderen wird im Bild des Schlafes die Dimension der Zeit von der Perspektive der Ewigkeit her bedeutungslos: „Denn hier muss man die Zeit aus dem Sinn tun und wissen, dass in jener Welt nicht Zeit noch Stund sind, sondern alles ein ewiger Augenblick […].“[30]

Linear gedacht, folgt auf Todesschlaf, Auferweckung der Seele und Vereinigung mit dem verwandelten Leib[31] das Jüngste Gericht mit doppeltem Ausgang: die Verstoßung in die Hölle oder die Aufnahme zu Gott in das „ewige Leben“. Luther weigert sich allerdings, dies alles in bunten Szenarien zu imaginieren.[32] Entscheidend ist für ihn: Gott will uns „auferwecken und verklären viel heller und schöner, wie jetzt keine Kreatur auf Erden ist“[33]. Auch hier muss Luthers Sprache notgedrungen metaphorisch werden, um die jenseitige Wirklichkeit überhaupt ausdrücken zu können: Christus verbindet sich mit den Erlösten als der „schöne Bräutigam“: Er ist „die ewige Gerechtigkeit, ewige Stärke und ewiges Leben, Summa: eitel, ewig unbegreiflich Gut, das kein Herz nimmer genug fassen und bedenken [kann], und beide, Engel und Menschen, in Ewigkeit daran zu schauen haben“[34].

ab – so schon im Titel seiner erstmals 1534 erschienenen Schrift „Vivere apud Christum non dormire animos sanctos, qui in fide Christi decedunt, Assertio“ (meist zitiert als „Psychopannychia“); vgl. dazu Takashi Yoshida, Calvin's Eschatology in Its Historical and Exegetical Context [unveröff. Dissertation Calvin Theological Seminary, Grand Rapids/MI], 2015, 140–156. URL: https://digitalcommons.calvin.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1061&context=cts_dissertations [Abruf: 26. Februar 2024].

28 Althaus, Theologie (s. Anm. 25), 347.

29 Luthers Lieder Nr. 13 (Mit Fried und Freud fahr ich dahin), in: WA 35, 439,1.

30 Predigten des Jahres 1522, Nr. 33 (22. Juni), in: WA 10/3, 194,10–12.

31 Zu Luthers Verständnis der Auferstehung des Leibes und deren Veranschaulichung vgl. Predigten des Jahres 1532, Nr. 13 (Predigt am 4. Adventssonntag, 22. Dezember), in: WA 36, 638–648; in eine lesbare Fassung übertragen von Ebeling, Todes Tod (s. Anm. 1), 189–194.

32 Vgl. WA.TR 3, 276,26 f., Nr. 3339. Ein „eigentliches Interesse an der Apokalyptik als Ausmalung künftiger Schrecken des Weltuntergangs oder der Seligkeit des Paradieses findet sich bei Luther nicht“ (Slenczka, Hoffnung [s. Anm. 27], 491).

33 Predigten des Jahres 1532, Nr. 12 (Predigt am 2. Adventssonntag, 8. Dezember), in: WA 36, 638,23 f.

34 Predigten des Jahres 1536, Nr. 12 (24. April), in: WA 41, 555,12–15.

Die Abschaffung der Totenmesse

Luthers Theologie ist Christologie[35] – auch hinsichtlich der eschatologischen Hoffnung, ob sie nun das Ziel der Welt als Ganze oder den einzelnen verstorbenen Menschen betrifft. Alle, die im Glauben allein auf die Erlösung durch Christus vertrauen, dürfen gewiss sein, dass ihnen die Verheißung des ewigen Lebens gilt. Die Exklusivität des *solus Christus* ist für Luther entscheidend.[36] Unter dieser Voraussetzung werden für ihn wie für die anderen Reformatoren sämtliche Bemühungen der Lebenden, durch Totenmessen, Anniversarien oder fromme Stiftungen in positiver Weise auf das weitere Geschick der Verstorbenen einzuwirken und für sie einen vollkommenen Ablass bei Gott zu erwirken, nicht nur überflüssig, sondern all dies verdunkelt aus Luthers Sicht als menschliches „Werk"[37] geradezu den Glauben an das Heil der Menschen allein durch Christus:

> „Demnach haben wir in unsern Kirchen die päpstlichen Gräuel wie Vigilien, Seelenmessen, Begängnisse, Fegefeuer und alles andere Gaukelwerk, [das] für die Toten getrieben [wird], abgetan und gänzlich ausgefegt. Und wollen unsere Kirchen nicht mehr Klagehäuser und Leidstätten sein lassen, sondern, wie es die alten Väter auch genannt [hatten]: Koemiteria, das heißt: für Schlafhäuser und Ruhestätten halten. Singen auch kein Trauerlieder noch Klagegesang bei unseren Toten und Gräbern, sondern tröstliche Lieder von Vergebung der Sünden, von Ruhe, Schlaf, Leben und Auferstehung der verstorbenen Christen. Damit unser Glaube gestärkt und die Leute zu rechter Andacht gereizt werden."[38]

Diese grundsätzliche Ablehnung ist reformatorische *communis opinio*. Sie findet durch Philipp Melanchthon Eingang in das Augsburger Bekenntnis (CA) von 1530 und damit in das Corpus der lutherischen Bekenntnisschriften. Art. 24

35 Vgl. Schwarz, Luther (s. Anm. 27), 263: „Sobald die Christologie ins Wanken gerät, kann nicht mehr in christlich verantworteter Weise von Gott geredet werden; davon ist Luther fest überzeugt."

36 Vgl. De loco Iustificationis (1530), in: WA 30/2, 670, 4–8: *Imo si Christus remissionem peccatorum meruit, simul vitam nobis meruit […] Non enim secundum opera iusticiae quae fecimus nos, sed secundum misericordiam suam salvos nos fecit*. Auch: Predigten des Jahres 1534, Nr. 40 (1. Juni), in: WA 37, 421,19: *quod omnia beneficia in terris et vitam eternam per Christum*.

37 Widerruf vom Fegfeuer (1530), in: WA 30/2, 388,20 f.: dass „Vigilien, Messe, Seelenamt ein Werk sei, damit sich Gott soll versöhnen lassen".

38 Die Vorrede zu der Sammlung der Begräbnislieder (1542), WA 35, 478,26–479,2. Zur Ablehnung der Totenmesse schon: Ein Sermon von dem neuen Testament (1520), in: WA 6, 370,35–371,20; An den christlichen Adel deutscher Nation, in: WA 6, 444,22–445,6 (mit deutlicher Kritik an den Geldzahlungen), und Widerruf vom Fegfeuer (1530), in: WA 30/2, 375,21–378,20.

CA schließt explizit aus, dass die Messe als ein „Opfer […] für andere Lebendige oder Tote, ihre Sünde wegzunehmen“[39], betrachtet werden könne.

1531 führt Melanchthon in seiner „Apologie der Confessio Augustana“ zu Art. 24 CA im entsprechenden Unterabschnitt „Von den Messen für die Toten“ diese ablehnende Auffassung weiter aus.

Wesentlich für seine Argumentation ist, dass er hinsichtlich der Totenmesse weder einen biblischen Anhalt noch einen ausdrücklichen Befehl Gottes ausmachen kann.[40] Ja, es sei geradezu „unverschämt“[41], das Abendmahl, bei dem man des Todes Christi gedenke und das den Glauben der Kommunikanten stärke, auf die Toten zu beziehen. Da Sünde und Tod allein durch den Glauben an Christus überwunden würden, könne „die Messe den Toten keineswegs ex opere operato helfen“[42], also durch den bloßen Vollzug etwas bewirken. In der Konsequenz bedeute das: „So die Messe nun nicht eine Genugtuung ist weder für Strafe noch Schuld ex opere operato, so folgt, dass die Messe, die man für die Toten hält, unnütz und nichts sei [...]. Nun ist es ein Gräuel, in der Kirche Gottesdienst an[zu]richten ohne alle Gotteswort, ohne alle Schrift.“[43]

Im Zusammenhang der Texte, die zu Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche wurden, sind auch die von Luther verfassten „Schmalkaldischen Artikel“ einschlägig, die – Ende 1536 geschrieben und diktiert – 1538 im Erstdruck erschienen. In überaus harscher Diktion fällt er ein eindeutiges Urteil über alle kirchlichen Zeremonien, die den Verstorbenen zugutekommen sollen:

> „Da hat man mit Seelenmessen, Vigilien, dem siebten, dem dreißigsten und jährlichen Begängnis, zuletzt mit der Gemeindewoche [= Woche nach Michaelistag] und Allerseelentag und Seelenbad ins Fegefeuer gehandelt, dass die Messe schier allein für die Toten gebraucht ist, so doch Christus das Sakrament allein für die Lebendigen gestiftet hat. Darum ist das Fegefeuer mit all seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für lauter Teufelsgespinst zu achten. Denn es ist auch wider den Hauptartikel, dass allein Christus und nicht Menschenwerk den Seelen helfen soll. Ohne das uns sonst nichts von den Toten befohlen oder geboten ist. Deshalb mag man es wohl lassen, wenn es schon kein Irrtum noch Abgötterei wäre.“[44]

Die beiden letzten zitierten Sätze eröffnen trotz aller prinzipiellen Zurückhaltung, die Luther an den Tag legt, zumindest ansatzweise die Möglichkeit, jenseits aller Formen, die für ihn unter das Verdikt ‚Werke‘ fallen, im Gebet für Menschen, die unmittelbar zuvor gestorben sind, bei Gott einzutreten.

39 BSLK 94 f. (Dingel 146).
40 Vgl. BSLK 373 (Dingel 656).
41 BSLK 374 (Dingel 656).
42 BSLK 374 (Dingel 656).
43 BSLK 375 (Dingel 658).
44 BSLK 419–420 (Dingel 732).

Das persönliche Gebet für Verstorbene

Unter welchen Bedingungen kann Luther dies konzedieren?[45] Die persönliche Fürbitte ist zwar kein biblisch begründetes Gebot, aber eben deshalb auch nicht grundsätzlich verboten: „Darum niemand dran sündigen kann, der nicht für sie bittet. Denn was Gott nicht geboten hat oder verboten hat, daran kann sich niemand versündigen."[46] Damit ist die Haltung zum Gebet für die Verstorbenen allerdings nur *via negativa* ausgesagt: Es ist nicht notwendig!

Was aber könnte *für* solch ein Gebet sprechen? Wo läge seine *positive* Begründung? Luther schließt sie unmittelbar an: „Weil Gott uns nicht hat wissen lassen, wie es um die Seelen steht und wir ungewiss sein müssen, wie er's mit ihnen mache, wollen und können wir denen nicht wehren noch zu Sünden machen, die da für sie bitten."[47] Es ist dieses Gebet also schlicht ein Akt des Vertrauens zu Gott, das seinem Urteil aber nichts vorwegnehmen soll, sondern die Verstorbenen ihm anheimstellt.

Luther formuliert selbst ein solches Gebet, das seines Erachtens den genannten Bedingungen Rechnung trägt – und er formuliert es ebenso kurz wie zurückhaltend-konditional: „Lieber Gott, ist die Seele noch in dem Stand, dass ihr zu helfen ist, so bitte ich, wollest ihr gnädig sein."[48]

Dennoch zeichnet Luther sogleich eine Restriktion ein:

> „Und wenn du das einmal oder zweimal getan hast, so lass es gut sein und befiehl sie Gott [an]. Denn Gott hat verheißen, er will uns hören, was wir bitten. Darum, wenn du einmal oder drei gebeten hast, sollst du glauben, dass du erhöret seist, und nicht mehr bitten, auf dass du Gott nicht versuchst oder ihm misstraust."[49]

45 Etwa im Unterschied zu Calvin, der auch die private Fürbitte für Verstorbene ablehnt: Institutio III,5,10, zit. nach Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion / Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausg. übers. und bearb. v. Otto Weber, Neukirchen-Vluyn ^{6}1997, 440 f.

46 Predigten des Jahres 1522, Nr. 33 (20. Juni), WA 10/3, 194,26–28.

47 Ebd., 194,26–195,14.

48 Ebd., 195,21 f. Weitere kurze Gebetsvorschläge Luthers – noch unter der Voraussetzung der Existenz des Fegfeuers – lauten: „Erbarme dich auch aller armen Seelen im Fegfeuer, sonderlich N. und N. Vergib ihnen und uns allen unsere Schuld, tröste sie und nimm sie zu Gnaden." (Eine kurze Form, das Paternoster zu verstehen und zu beten [1519], in: WA 6, 17,11–13). Oder: „O allmächtiger Gott, ich erkenne deine Gewalt. Ich bitte dich für diese Seele – sie kann schlafen oder leiden. Ist sie im Leiden, so bitte ich dich: Ist es dein göttlicher Wille, dass du sie erledigst [= frei machst]." (Predigten des Jahres 1523, Nr. 19 [7. Juni], in: WA 12, 596,36–38). Oder 1528 in seiner großen Schrift „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis": „Lieber Gott, hat's mit der Seele solche Gestalt, dass ihr zu helfen sei, so sei ihr gnädig." (WA 26, 508,2 f.).

49 Predigten des Jahres 1522, Nr. 33 (20. Juni), in: WA 10/3, 195,23–27; ebenfalls Predigten des Jahres 1523, Nr. 19 (7. Juni), in: WA 12, 596,40; Vom Abendmahl Christi. Bekennt-

Die immer wiederholte Fürbitte – bis hin zu regelmäßigen Anniversarien – ist für Luther Ausdruck mangelnden Vertrauens und der letztlich irrige Versuch, auf Gottes Freiheit in eine bestimmte Richtung hin Einfluss nehmen zu wollen.

Luther begrenzt das Gebet für Verstorbene daher ausdrücklich auf den persönlich-privaten Raum: „Willst du für deines Vaters Seele, für deiner Mutter Seele beten, so magst du's tun daheim in deiner Kammer und das einmal oder zwei, und lass es danach genug sein […]."[50] Alles andere, vor allem die mit den Vigilien und Stiftungen verbundene Geldleistungen, sind für ihn „des Teufels Jahrmarkt"[51].

Aber Luthers Plädoyer – wenn schon ein Gebet für Verstorbene, dann eingeschränkt auf ein- oder zweimal – hat noch einen anderen Grund: Es ist die implizite Kritik am linearen Zeitdenken, das die Zeit als Streckung versteht. Dem scheint – rein sachlogisch – eine Wiederholung der Totengebete oft über Jahre hin zu entsprechen. Doch Gottes Ewigkeit ist gerade die Aufhebung der Zeit. Jenseits der Grenze des Todes geschieht für Luther alles in dem schon erwähnten „ewigen Augenblick"[52]. Das fortwährende Totengedenken mit seinen Gebeten für das Seelenheil der Verstorbenen nimmt genau diesen Punkt nicht ernst!

Das liturgische Gebet für Verstorbene

Beim Begräbnis nimmt die christliche Gemeinde mit Lob und Dank gegenüber Gott und in der Hoffnung auf die Auferstehung Abschied von einem ihrer Glieder.[53] Entsprechend wird es am Grab mit Gebeten und Liedern ausgerichtet. Die vorgeschlagenen Texte sind zumeist auf die anwesende *Gemeinde* bezogen, um deren Glauben im Angesicht des Todes zu stärken.

Luthers reservierte Haltung gegenüber der öffentlichen Bitte für die Verstorbenen hat dazu geführt, dass im 16. Jahrhundert in den lutherischen

nis (1528), in: WA 26, 508,4; ausführliche Begründung auch im Sendbrief an Bartholomäus von Starhemberg (1524), in: WA 18, 6,21–7,15.

50 Predigten des Jahres 1522, Nr. 59 (2. November), in: WA10/3, 409,9–11. Hieran schließt Luther erneut eine konditionale Gebetsformulierung an: „Lieber Gott, so die Seele in einem solchen Stand wäre, das ihr zu helfen stünde, lieber Gott, so erbarm dich ihrer und hilf ihr […]" (ebd., 409,11–13).

51 Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis (1528), in: WA 26, 508,5 f.

52 S. Anm. 30.

53 Vgl. Die Vorrede zu der Sammlung der Begräbnislieder (1542), in: WA 35, 479,3–5: „Denn es auch billig und recht ist, dass man die Begräbnis ehrlich halte und vollbringe, zu Lob und Ehre dem fröhlichen Artikel unseres Glaubens, nämlich von der Auferstehung der Toten."

Territorien nur sehr vereinzelt das gottesdienstliche Gebet für Verstorbene beim Begräbnis in die entsprechenden Ordnungen Eingang fand.[54]

Ein Beispiel dafür ist die 1566 erschienene Kirchenordnung „Für die Kirchen in dem Fürstentum Hessen". In ihr finden sich ganz am Ende die Anweisungen für die Durchführung eines Begräbnisses. Der Sarg wird vom Haus zum Friedhof geleitet. Dann singt die Gemeinde das Luther-Lied „Mitten wir im Leben sind / mit dem Tod umfangen".[55] Es folgen Leichenpredigt und Vaterunser. Im Anschluss daran soll folgendes Fürbittengebet gesprochen werden:

> „Allmächtiger Herre Gott, ein Vater unseres Heilands Jesu Christi, wir sagen dir Lob und Dank, dass du dein Gliedmaß, aber unser Mitglied in rechter Erkenntnis und Glauben dein und deines lieben Sohns Jesu Christi [ge]bracht und berufen hast, auch darin von diesem Jammertal der Welt in dein ewigs und herrlichs Reich gefordert und aufgenommen, befehlen derhalben nun hinfort solches dieser deiner Gnaden und Herrlichkeit, zu welcher du es in Christo aufgenommen hast, bitten von Herzen, du wollest deine Gabe und Hilfe, so du uns durch sein Absterben entzogen, durch andere reichlich erstatten, aber es bei unserm Herrn Jesu Christo, dem Heiland dieses elenden Lebens, reichlich ergötzen, auch uns alle im Glauben der seligen Auferstehung, zu der du uns in Christo berufen hast, stärken […]."[56]

Das Begräbnis endet mit einem abschließenden Segenswunsch für die Gemeinde.

Insgesamt gesehen zeichnet sich diese Begräbnisordnung durch eine große Knappheit und Schlichtheit aus – darin anderen Begräbnisordnungen aus dem lutherischen Raum nicht unähnlich. Die ausdrückliche Fürbitte für die Verstorbenen rührt in diesem Fall wohl daher, dass man in der Landgrafschaft Hessen bestrebt war, „durch Rückgriff auf *altkirchliche* Traditionen eine gemeinsame, die verschiedenen reformatorischen Strömungen zusammenschließende Basis […] zu finden"[57]. Mit anderen Worten: Der Bruch vollzog sich in der Reformationszeit aufgrund des unterschiedlichen Verständnisses vom

54 Diesen auffälligen Tatbestand hat ausführlich untersucht und dokumentiert: Frieder Schulz, Die evangelischen Begräbnisgebete des 16. und 17. Jahrhunderts. Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur (II), in: JLH 11 (1966) 1–44.

55 Luthers Lieder, Nr. 24, in: WA 35, 453 f.

56 Emil Sehling (Hg.), Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. 8,1: Hessen, Tübingen 1965, 336 f.

57 Schulz, Begräbnislieder (s. Anm. 54), 30. Vgl. seine abschließende Einschätzung ebd., 41: „Man kann das Zeugnis reformatorischen Glaubens an den Gräbern eigentlich erst dann in seiner kühnen Kraft und zuversichtlichen Unmittelbarkeit erfassen, wenn man es mit der Gedankenwelt der vorher in der mittelalterlichen Kirche gebräuchlichen Gebete vergleicht. Da ging es um die *Rettung des Verstorbenen* von der Qual und Pein der Hölle, um die wenigstens teilweise Berücksichtigung seines Glaubensstandes im Gericht, um die Vergebung seiner Sünden und um die Aufnahme in das Reich ewiger Freude und Wonne. So wurde der ganze Begräbnisakt zu einem inständigen Gebet zu Gott um die Seligkeit des Toten."

Charakter der Messe, nicht unbedingt wegen einzelner Formulierungen, an die man auch weiterhin anknüpfen zu können glaubte.

Theologische Würdigung

Inzwischen ist die Fürbitte für Verstorbene auch im öffentlichen Gottesdienst der „evangelischen Kirche […] weithin fraglos etabliert und besteht nahezu selbstverständlich als Teil der Bestattung, gottesdienstlicher Abkündigungen oder Kasualfürbitten, im Rahmen eines eigenständigen Totengedenkens (vor allem am Totensonntag / Ewigkeitssonntag oder Altjahresabend) oder in einer Andacht nach Eintritt des Todes“[58].

Das mag zunächst in dem menschlichen Bedürfnis begründet liegen, die Beziehung zu dem Menschen, der gestorben ist, über die Grenze des Todes aufrecht zu erhalten und ihn Gott anzuvertrauen. Dass dies weder als Einwirkung auf Gott noch gar im Sinne des Versuchs einer Korrektur des gelebten Lebens missverstanden werden kann, liegt auf der Hand. In diesem Sinn sind die Fürbittgebete heute auch nicht formuliert. Sie sind kein Rückfall in vorreformatorisches Denken, sondern spiegeln in sich jene Begrenzung, die schon für Luther kennzeichnend war. Er vermochte aufgrund seines zeitgeschichtlichen Kontextes zumindest der gottesdienstlichen Fürbitte für die Verstorbenen nichts abgewinnen. Dabei wäre ein Eintreten dafür aufgrund seiner eigenen theologischen Voraussetzungen geradezu folgerichtig gewesen. Wie ist das gemeint?

Der Tod ist das Ende aller menschlichen Möglichkeiten. Das gilt zunächst für diejenigen, die gestorben sind. Es gilt aber ebenso für die Lebenden: Deren Gebet für die Verstorbenen fasst nicht nur das Wissen um die eigene Endlichkeit und Begrenztheit in Worte, sondern ist zugleich der Vollzug des Loslassens: Die Toten werden im Fürbittgebet aus den eigenen Händen und der eigenen Verfügungsmacht gegeben und dem souveränen Handeln Gottes anbefohlen, das nicht der Beschränkung der kreatürlichen Welt unterliegt.

Insofern kann gerade das Gebet für Verstorbene als eminenter Ausdruck reformatorischen Rechtfertigungsglaubens gedeutet werden,[59] der von jedem menschlichen „Werk“ absieht und in allem allein der Gnade Gottes um Christi willen vertraut. Diese soll nicht von den Verstorbenen gewendet werden, so wenig wie das für die Lebenden der Fall ist.

58 Johannes Greifenstein, Das Gebet der Lebenden für die Toten. Anmerkungen zur Fürbitte für die Verstorbenen, in: JLH 58 (2019) 8–26, hier: 8.

59 Vgl. Meyer-Blanck, Gebet (s. Anm. 2), 272 f.