

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

<i>Einleitung</i>	9
-------------------	---

– A –

THEOLOGIEGESCHICHTLICHE ZUGÄNGE ZUM GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN

<i>Totengebet im antiken Christentum</i> KATHARINA HEYDEN	23
<i>Warum für die Verstorbenen beten?</i> Literarisch-theologische und narrative Quellen zum Totengebet im Mittelalter ANDREA RIEDL	45
<i>Das Gebet für die Verstorbenen</i> Martin Luther und die Reformation im 16. Jahrhundert MARTIN HEIN	65
<i>Zwischen theologischer Argumentation und Kommunikation mit den Armen Seelen</i> 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

<i>Gottesdienstliche Feiern im Umfeld von Sterben und Tod</i> Begleiten – Begraben – Gedenken und ihre Formen religiöser Praxis in der römisch-katholischen Kirche JÜRGEN BÄRSCH	95
<i>Zeichen der Hoffnung</i> Fürbitte für die Toten und Totengedenken aus evangelischer Sicht MICHAEL MEYER-BLANCK	133

„ <i>In the midst of lyfe we be in death ...</i> “ Das Gebet für Verstorbene in der anglikanischen (und methodistischen) Tradition. Eine vorläufige Spurensuche in Lehre und Liturgie HANS-JÜRGEN FEULNER	159
<i>Praying for the Deceased in the Byzantine Tradition</i> Lex Orandi, Lex Credendi? PETER GALADZA & DANIEL GALADZA	193
<i>Zum Gedächtnis der Verstorbenen in der Prothesis</i> ELIAS HASLWANTER	223
<i>Gedächtnis der Verstorbenen in den Eucharistiefeiern der lateinischen Tradition</i> SEBASTIAN BRAUN	249
<i>Gedächtnis der Verstorbenen in den orientalischen Liturgien und Traditionen</i> THOMAS KREMER	277

– C –

SINNFRAGEN ENTLANG DES GEBETS FÜR DIE VERSTORBENEN

<i>Das große Stattdessen</i> Gebet, Trauer und Fürbitte aus kompenstationstheoretischer Perspektive RUPERT M. SCHEULE	307
„ <i>Gott ist meine toten Freunde</i> “ Das Gebet für die Toten aus systematischer Perspektive KLAUS VECHTEL SJ	323
<i>Windeinbrüche</i> Notizen zur Sprache des Gebets am Grab CHRISTIAN LEHNERT	345
<i>Die Verstorbenen zwischen Liturgie und Kultur</i> 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

Zwischen theologischer Argumentation und Kommunikation mit den Armen Seelen

Zur katholischen Fegfeuerlehre
auf dem Konzil von Trient und in der Frühen Neuzeit

KLAUS UNTERBURGER

„Am Mittwoch, dem dritten Tag, entartete die Mündliche zur schlechten Komödie“, so Joseph Bernhart (1881–1969) in seinen Erinnerungen in Bezug auf sein Rigorosum Anfang 1910 an der Würzburger theologischen Fakultät.¹ Die Fakultät war in zwei Lager gespalten und bekriegte sich in der Befragung des Promovendus gegenseitig; so hatte ihm Franz Xaver Kiefl (1869–1928), damals Mitglied der progressiven Gruppe, eine Frage gestellt, die sich gegen den konservativen Moraltheologen Franz Adam Göpfert (1849–1913) richtete:

„Kennen Sie den Höllen-Bautz?“ – „Ich weiß nur, daß er eine Art Baedeker durch die Hölle geschrieben hat.“ – „Ganz recht! Dieser Herr in Münster kennt sich da besonders gut aus. Als Dogmatiker weiß er natürlich genau, wo und wie die Verdammten untergebracht sind, aber wer und warum einer verdammt wird, kann man bei ihm nicht erfahren. Es gibt eben Dogmatiker, die nix von der Moral verstehen, und Moralisten – einen solchen kenne ich auch –, die nix von der Dogmatik verstehen. Das gleicht sich aus.“²

Hinter diesem Geplänkel über den „Höllentbau“, den Münsteraner Apologetikprofessor Joseph Bautz (1843–1917), steckte mehr als Rivalitäten und Bosheiten von Theologieprofessoren untereinander. Eine theologische Methode, eine Form, die letzten Dinge, die Hölle und das Fegfeuer seit dem Mittelalter zu beschreiben, war für einen großen Teil der katholischen Theologieprofessoren obsolet geworden; die Werke von Bautz galten als abstruse Anachronismen, die in methodischer und inhaltlicher Hinsicht sich keiner Auseinandersetzung mehr

¹ Joseph BERNHART, Erinnerungen, Bd. 1, hg. v. Manfred WEITLAUFF, Weissenhorn 1992, 482.

² Ebd., 482 f.

lohnnten, sondern nur noch Spott verdienten. „Man könnte viele Beispiele des Angriffs, der Verunglimpfung und des Spotts anführen“, so Harald Wagner, „die sich gegen Prof. Bautz richteten“³. Er lehrte seit 1877 als Professor für Dogmatik und Apologetik an der philosophisch-theologischen Akademie in Münster und hatte sich auf das Themenfeld der Eschatologie spezialisiert. Die Titel seiner Schriften machen sein Anliegen deutlich: die Lehre der scholastischen Theologie wiederzugeben bzw. deren Lehre dezidiert theologisch-spekulativ zu entfalten.⁴ Aus der Zeit gefallen wirkten sie insbesondere, da inzwischen der historische Umgang mit den Quellen des Glaubens ein anderer geworden war und die Theologie sich eine größere Selbstbeschränkung auferlegt hatte, besonders was das Aufstellen von Aussagen über die jenseitige Welt, v. a. von empirisch-naturwissenschaftlich deutbaren Sätzen, anging. Dazu kündigte sich bereits ein weiterer, tiefergehender Plausibilitätsverlust an, der dann im Laufe des 20. Jahrhunderts ein Kernelement der Säkularisierung werden sollte, indem auch unter Katholiken Jenseitsvorstellungen, Höllen- und Fegfeuerangst und das Bangen um das eigene Heil immer unwichtiger wurden und immer mehr als befremdlich galten.⁵

Im Folgenden sollen die wesentlichen Elemente der katholischen Fegfeuerlehre der frühen Neuzeit auf ihre Quellen hin untersucht werden, einerseits (1) die theologische Argumentation gegen die Infragestellung durch die reformatorische Theologie, dann aber auch diejenigen Elemente (2), die sich aus Privatoffenbarungen speisten bzw. durch diese verstärkt wurden. An der Fegfeuerlehre kann schließlich (3) exemplarisch in einer Schlussreflexion das Zusammenspielen von „first“ und „second church“, von hierarchischem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie auf der einen und populärer Frömmigkeit auf der anderen Seite deutlich gemacht werden. Gerade die Differenz und spannungsvolle Einheit zwischen beiden ermöglichte es dem Katholizismus lange Zeit, vorchristliche Jenseitsvorstellungen, aber auch menschliche Grunderfahrungen, zu integrieren.

³ Vgl. Harald WAGNER, Joseph Bautz – Hermann Eising – Erwin Iserloh. Fast vergessene Theologieprofessoren aus dem Bistum Münster, in: Dorothea SATTLER (Hg.), gedenken und gestalten. 1200 Jahre Bistum Münster, Münster 2005, 162–180, hier: 163.

⁴ Vgl. Joseph BAUTZ, Die Lehre vom Auferstehungsleibe nach ihrer positiven und speculativen Seite dargestellt, Paderborn 1877; DERS., Der Himmel. Speculativ dargestellt, Mainz 1881; DERS., Die Hölle. Im Anschluß an die Scholastik dargestellt, Mainz 1882; DERS., Das Fegfeuer. Im Anschluß an die Scholastik, mit Bezugnahme auf Mystik und Ascetik dargestellt, Mainz 1883; DERS., Weltgericht und Weltende. Im Anschluß an die Scholastik und die neuere Theologie dargestellt, Mainz 1886.

⁵ Vgl. Bernard SESBOÜÉ, Hors de l'Église, pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation, Paris 2004; Michael N. EBERTZ, Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche, Frankfurt a. M. 1998; DERS., Der Kampf um Hölle und Fegfeuer. Ein soziologischer Blick, in: ThPQ 167 (2019) 115–124.

1 Infragestellung und Verteidigung des Fegfeuers seit der Reformation

Die Fegfeuerlehre hatte sich im Hochmittelalter voll ausgebildet, dabei natürlich patristische Traditionen weiterführend: Als Kernelemente herausarbeiten kann man (1) vor allem die Existenz eines dritten Orts zwischen Himmel und Hölle, (2) die klare Differenz zwischen erstem und zweitem Gericht, verbunden mit der Sichtweise, dass das Fegfeuer in der Zwischenzeit zwischen beiden seinen Platz hat, (3) die Differenz zwischen schweren und lässlichen Sünden und zwischen Sündenschuld und Sündenstrafe, wie sie in der Bußlehre entwickelt wurde, (4) die Möglichkeit der sühnenden, passiven Reinigung dort und (5) die Möglichkeit von Suffragien durch die Lebenden, v. a. durch die hl. Messe. So richtig es ist, dass vor allem bei Augustinus (354–430) und bei Gregor dem Großen (ca. 540–604) die theologischen Grundlagen hierfür gelegt waren,⁶ so klar ist auch, dass erst das sich aus dem Mönchtum entwickelnde Bußsystem mit seinen Rationalitäten, die mittelalterliche allumfassende Stiftungspraxis, vor allem die Ausbildung der Votivmessen und die damit verbundene Klerikalisierung des Mönchtums und schließlich die Rationalität einer gezählten Frömmigkeit ihren mittelalterlichen Charakter voll zur Ausbildung brachten. Jacques Le Goff (1924–2014) hat deshalb, etwas verkürzt, von der Geburt des Fegfeuers aus dem Geist der mittelalterlichen Kaufleute gesprochen, da er einen gemeinsamen Wurzelboden der sich ausbildenden scholastischen Rationalität und des Rechnens der Kaufleute annahm.⁷ Mit der Purgatoriumslehre war der Wandel der Vorstellung über die Zwischenzeit zwischen persönlichem Tod und allgemeiner Auferstehung verbunden: Die Lehre der unmittelbaren Gottesschau der Gerechten und der damit verbundenen Aufgabe der Vorstellung eines Totenreiches (Hades) oder Totenschlafes hatte die Vollform der Purgatoriumslehre erst ermöglicht.⁸ Grundlage der Lehre war die Praxis, das Gebet für die Verstorbenen, der Ablass und die zu ihren Gunsten gelesenen Messen.

Kritik an der Vorstellung gab es bereits seit dem Mittelalter; grundsätzlich bei den Waldensern, für die die Vorstellung unbiblisch war.⁹ Andere kritisierten die mit dem Ablass verbundenen Vorstellungen oder – wie Erasmus von Rotterdam (1466/67 oder 1469–1536) – hielten die „gezählte Frömmigkeit“, die

⁶ Vgl. Arnold ANGENDT, Rez. zu: Jacques LE GOFF, Die Geburt des Fegfeuers, in: ThRv 82 (1986) 38–41; DERS., Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2009, 686 f. 695–698. 711; Andreas MERKT, Das Fegfeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt 2005.

⁷ Vgl. Jacques LE GOFF, Die Geburt des Fegfeuers [Original: La Naissance du Purgatoire, Paris 1981, übers. v. Ariane FOCKEL], Stuttgart 1984.

⁸ Vgl. Christian TROTTMANN, La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 289), Rom 1995.

⁹ Vgl. Gabriel AUDISIO, Die Waldenser. Die Geschichte einer religiösen Bewegung, München 1996, 64 f.

oft mit den Purgatoriumsvorstellungen verbunden war, für oberflächlich und veräußerlicht.¹⁰ Die Achillesfersen von Lehre und Praxis waren von Beginn an die biblische Begründung, die satisfaktorisch-sühnende Bedeutung des Leidens und die „gezählte“ Bußfrömmigkeit, die Umrechnungen bzw. Kommutionen von Strafen ebenso ermöglichte wie stellvertretende Buße oder stellvertretend geleistete wiedergutmachende Werke (Redemtionen).¹¹ Alle bedeutenden Strömungen der Reformation mit ihrer Betonung der Rechtfertigung allein aus Gnade und der Hl. Schrift als alleiniger Quelle des Gotteswortes lehnten deshalb die Fegfeuerlehre ab. Martin Luther (1483–1546) hatte zwar frühzeitig die spätmittelalterliche Ablass- und Bußpraxis kritisiert, die Fegfeuerlehre aber anfangs noch nicht explizit in Frage gestellt. In der Leipziger Disputation bekannte er sich sogar zu ihr, auch wenn er kritisch konstatierte, dass ein Schriftbeleg fehle.¹² Es war vor allem die Erfahrung der Anfechtung, die Verzweiflung angesichts von Sünde, Tod und Teufel, die den Menschen in Gewissensqualen stürze, was für ihn ein existentielles Vorausempfinden der Höllenqualen war, die man als existentielle Fegfeuererfahrung beim frühen Luther bezeichnen könnte.¹³ Dagegen lehnte Huldrych Zwingli (1484–1531) bereits im Jahr 1523 das Fegfeuer ab.¹⁴ Schriftgemäß sei es, dass der Mensch durch seinen Glauben gerettet werde, der ein Geschenk Gottes, aber persönlich und unvertretbar sei. Fürbitten für Verstorbene im Fegfeuer seien deshalb gegen die Schrift.¹⁵ Luther hielt gegen ihn eine maßvolle Fürbitte für die Verstorbenen für angemessen.¹⁶ Auch die Vorstellung Luthers, die Seelen schlafen bis zur Wiederkunft Christi, ein Zustand,

¹⁰ *Nam quid dicam de iis, qui sibi fictis scelerum condonationibus, suavissime blandiuntur, ac Purgatorii spatia veluti clepsydri metiuntur, secula, annos, menses, dies, horas, tamquam e tabula mathematica, citra ullum errorem dimetientes.* ERASMUS VON ROTTERDAM, *Laus stultitiae*, 40, zit. nach Μωρίας ἐγκώμιον sive laus stultitiae, übers. v. Alfred HARTMANN (Ausgewählte Schriften 2), Darmstadt 2016, 94.

¹¹ Zu letzterer vgl. ANGENENDT, *Geschichte* (s. Anm. 6), 632–639.

¹² Martin LUTHER, *Disputatio Iohannis Eccii et Martini Lutheri Lipsiae habita*, in: WA 2, 250–383, hier: 323 f.

¹³ DERS., *Assertio omnium articulorum* (1520), in: WA 7, 111 f.; vgl. Horst BEINTKER, *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519–21* (ThA 1), Berlin 1954; Erich VOGELSANG, *Der angefochtene Christus bei Luther* (AKG 21), Berlin – Leipzig 1932. Zu Martin Luthers Haltung vgl. auch die Beiträge von Martin Hein (S. 65–76) und Michael Meyer-Blanck (S. 133–137) in diesem Band.

¹⁴ Vgl. Huldrych ZWINGLI, *Auslegen und Gründe der Schlussreden*, in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. 2, hg. v. Emil EGLI (CR 89), Leipzig 1908, 14–457, hier: 42. Vgl. auch ebd., 414–434.

¹⁵ Vgl. DERS., *De vera et falsa religione* (1535), in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. 3, hg. v. Emil EGLI (CR 90), Leipzig 1914, 628–912, hier: 857 f.

¹⁶ Vgl. Martin LUTHER, *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis*, in: WA 26, 241–509, hier: 508. Dies kritisierte Zwingli als inkonsistent: Huldrych ZWINGLI, *Amica exegesis*, id est:

der nicht zeitlich zu denken sei,¹⁷ lehnte Zwingli kategorisch ab: Die Seele sei geistig und deshalb immer wach.¹⁸ Auch Johannes Calvin (1509–1564) lehnte die Vorstellung eines Seelenschlafes ab; nach dem Tod erfahren die Seelen sofort die Seligkeit Gottes oder sein verdammendes Gericht, bis zum Endgericht freilich erst im Status einer sicheren Erwartung.¹⁹ Die Fegfeuerlehre war für Calvin eine unbiblische Lästerung Christi, da Christi Blut Genugtuung geleistet habe, was menschliche Genugtuungswerke ausschließe.²⁰ Der Brauch, der in der Alten Kirche aufgekommen sei, für die Verstorbenen zu beten, werde nicht von allen Vätern gutgeheißen; er galt ihm als ein Eindringen der menschlichen Schwäche, von vorchristlicher Religiosität, in die kirchliche Praxis und widerspreche dem Wort Gottes.²¹ 1530 dann die Wende auch bei Luther: Nunmehr lehnte auch er die Existenz eines Fegfeuers kategorisch ab.²² Den Gebrauch der gängigen alt- und neutestamentlichen Belegstellen (v. a. 2 Makk 12,38–45; 1 Kor 3,15) unterzog er einer eingehenden Kritik. Von der Veste Coburg aus sorgte sich Luther, Philipp Melanchthon (1496–1560) werde in Augsburg zu viel Zugeständnisse machen. Als dann die Ausgleichsverhandlungen gescheitert waren, lehnte auch Melanchthon die Fegfeuerlehre explizit als nicht schriftgemäß in seiner Apologie der *Confessio Augustana* ab.²³

Mit der Fegfeuerlehre war die kirchliche Praxis der Messstipendien, des Ablasses und des fürbittenden Gebets für die Verstorbenen in Frage gestellt; so war klar, dass das Konzil von Trient darauf antworten musste. Die drei argumentativen Knotenpunkte – Schriftbeweis, satisfaktorische Wirkung menschlichen Leidens und menschlicher Werke und die Möglichkeit der fürbittweisen Zueignung für andere – mussten behandelt werden. Im Juni 1547 hatten die päpstlichen Legaten in Bologna den Theologen Auszüge aus der Bannbulle gegen Luther, *Exsurge Domine* (1520), vorgelegt, sieben Artikel zum Ablass und

expositio eucharistiae negotii, ad Martinum Lutherum, in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. 5, hg. v. Emil EGLI (CR 92), Leipzig 1934, 562–758, hier: 716.

¹⁷ Vgl. Werner THIEDE, Nur ein ewiger Augenblick. Luthers Lehre vom Seelenschlaf zwischen Tod und Auferweckung, in: Luther 64 (1993) 112–125.

¹⁸ Vgl. Huldrych ZWINGLI, Auslegen und Gründe der Schlussreden, in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. 2, hg. v. Emil EGLI (CR 89), Leipzig 1908, 14–457, hier: 432 f. Er richtete sich dabei vor allem gegen die Täufer.

¹⁹ Vgl. Johannes CALVIN, Psychopannychia (1534), in: Opera quae supersunt omnia, Bd. 4, hg. v. Wilhelm REUSS (CR 33), Braunschweig 1866, 165–232.

²⁰ Vgl. DERS., Unterricht in der christlichen Religion. Institutio christianae religionis. Nach der letzten Ausgabe übers. und bearb. v. Otto WEBER, Neukirchen-Vluyn 1997, 436–439 (3,5,6–9).

²¹ Ebd., 3,5,10 (WEBER 439–441).

²² Martin LUTHER, Widerruf vom Fegfeuer, in: WA 30/2, 360–390.

²³ Philipp MELANCHTHON, Die Apologie der Confessio Augustana, in: BSLK 276 f. (DINGEL 480–483).

vier zum Fegfeuer.²⁴ Erörtert sollte werden, a) ob das Fegfeuer existiere und in der Schrift begründet sei, b) ob die Sündenstrafen bereits durch den Tod getilgt werden, c) ob die Seelen im Fegfeuer Verdienste erwerben oder sündigen können und ob sie Gewissheit über ihren gegenwärtigen und zukünftigen Heilsstatus haben und d) ob die Suffragien für die Verstorbenen biblisch begründet sind.²⁵

In Trient konnte man auf die Auseinandersetzung mit den Reformatoren der letzten Jahrzehnte zurückgreifen. Da Johann Eck (1486–1543) dafür gesorgt hatte, dass einzelne Elemente von Luthers Fegfeuerkritik in die Bannbulle *Exsurge Domine* aufgenommen wurden, und da Zwingli sehr früh das Fegfeuer gänzlich abgelehnt hatte, „gerieten Fragen um das Fegfeuer sehr bald in den Streit der Kontroverstheologie“²⁶. Diese hatte die Trienter Konzilsdebatte so bereits ein Stück weit vorbereitet. Unter dem Einfluss der Beschäftigung mit Luther hatte Thomas de Vio Cajetan (1469–1534) einen Traktat über das Fegfeuer geschrieben; er begründet in diesem, dass die Armen Seelen keine Verdienste erwerben können,²⁷ aber bereits die Gewissheit des künftigen Heils besitzen.²⁸ Bald versuchte man auch, die Einwände gegen das Fegfeuer zu widerlegen: So stand einerseits die Begründung der Fegfeuerlehre durch die Schrift und die Väter im Zentrum, gerade Friedrich Nausea (ca. 1480–1552) und Hieronymus Emser (1478–1527) betonten die patristische Tradition, die das Fegfeuer bezeuge.²⁹ Bereits 1525 war die Verteidigung des Fegfeuers aus der Feder des Münchener Franziskaners Kaspar Schatzgeyer (1463/64–1527) erschienen.³⁰ Er ging von der Differenz aus, die zwischen dem Tilgen der Schuld und dem Tilgen der Pein bestehe. Das Fegfeuer sei wegen der unvollkommenen Gerechten unbedingt von Nöten.³¹ Nicht nur den Bezug zahlreicher Bibelstellen auf das Fegfeuer verteidigte er, sondern auch die angefochtene Praxis der Seelenmessen

²⁴ Dubia de purgatorio et indulgentiis proposita examinanda theologorum (19. Juni 1547), in: Concilium Tridentinum, Bd. 6/1: Acta concilii Bononiensis a Massarello conscripta, Freiburg i. Br. 1964, 223 f.

²⁵ 1. *Esse purgatorium an habeatur in scriptura? Et si habetur, quibus in locis?* 2. *An reliquae peccatorum purgentur per mortem, ita ut purgatorio non sit opus?* 3. *An animae in purgatorio sint extra statum merendi seu peccandi, et an haberetur certitudinem suae salutis?* 4. *Suffragia pro defunctis habeantur in scriptura? Et si habentur, quibus in locis?* Ebd. 223, Z. 11–15.

²⁶ Vgl. Philipp SCHÄFER, Eschatologie. Trient und Gegenreformation (HDG 4/7c/2), Freiburg i. Br. u. a. 1984, 16.

²⁷ Vgl. Thomas de VIO CAJETAN, An in purgatorio possit esse meritum. Quaestio I de purgatorio, in: DERS., Quaestiones quodlibetales, Paris 1530, fols. 196^v–199^r.

²⁸ Vgl. DERS., An omnes animae in purgatorio sint certe de sua salute. Quaestio II de purgatorio, in: ebd., fols. 199^r–200^r.

²⁹ Vgl. SCHÄFER, Eschatologie (s. Anm. 26), 16 f.

³⁰ Vgl. Kaspar SCHATZGEYER, Vom fegfeür oder vollkommner Raynigung der außewölten, Das durch die gnugthuung Christi, das Fegfeür nit außgelescht ist, München 1525.

³¹ Vgl. ebd., fol. C 2^r.

für die Verstorbenen.³² Gegen Luthers Schrift von 1530, die das Purgatorium ganz leugnete, schrieb Eck schließlich eine Gegenschrift.³³ Alle Stellen, denen Luther einen Fegfeuerbezug abgesprochen hatte, wurden von Eck diskutiert. Er wollte zeigen, dass sie sehr wohl vom Fegfeuer handeln (2 Makk 12,46; Ps 66,12; Offb 14 und 1 Kor 3,15). Im Jahr 1546 veröffentlichte Johannes Cochläus (1479–1552) zwei Predigten gegen die neueren Leugner des Fegfeuers.³⁴ Gegen die Häresie möchte er auf das Schiff Petri, die Kirche vertrauen, dem die Fluten letztlich nichts anhaben können. Die Schriftgemäßheit der Fegfeuerlehre hätten inzwischen viele fromme Theologen erwiesen, etwa Eck, Nausea, Kaspar Schatzgeyer, Albert Pigge (ca. 1490–1542), Johannes Dietenberger (ca. 1475–1537) und Bartholomäus Arnoldi von Usingen (ca. 1465–1532). Luther und seine Gesinnungsgenossen wandten einen Fehlschluss an, da sie vom Fehlen des Wortes auf das Fehlen der Sache schlossen, denn mit derselben Methode könnte man auch leugnen, dass Paulus an die Gottheit Jesu geglaubt habe, da er im Ersten Thessalonicherbrief nicht das Wort „homouousios“ verwendet habe.³⁵ Cochläus führte für das Fegfeuer zahlreiche alt- und neutestamentliche Bibelstellen, aber auch zahlreiche Belege aus den Vätern, an. Paulus lehre in 1 Kor 3 ausdrücklich vom Fegfeuer.³⁶ So bestand unter den Gegnern der Reformatoren ein breiter Konsens über die Existenz des Fegfeuers, seine Notwendigkeit zur Tilgung lässlicher Sünden und Sündenstrafen und über die Angemessenheit der kirchlichen Praxis der Suffragien, während es, was die konkrete Deutung einzelner Bibelstellen anging, durchaus Abweichungen gab.³⁷

Diese Problemlage prägte dann auch die Debatte der Theologen auf dem Konzil von Trient. Zwischen ihnen bestand Einigkeit, dass man an der Fegfeuerlehre und der dahinterstehenden kirchlichen Praxis festhalten wollte. Dennoch kam es zu erbitterten Auseinandersetzungen, mit welchen Bibelstellen ein Schriftbeweis möglich sei oder ob das Fegfeuer nur indirekt über die Indefektibilität der Praxis der Kirche und durch Vernunftgründe erschlossen werden könne. Insbesondere die Auslegung von 1 Kor 3,15 war hochumstritten.³⁸ Der Karmelit Antonio Ricci sprach sich entschieden gegen die Verwendung als Beweis für die

³² Vgl. ebd., fols. E 2^r–I3^r.

³³ Vgl. Johannes ECK, Christenliche erhaltung der stell der geschrift, für das Fegfeuer, wider Luthers lasterbüchlin, Augsburg 1530.

³⁴ Vgl. Johannes COCHLÄUS, De animarum purgatorio igne epitome, contra novas sectas, quae Purgatorium negant, Ingolstadt 1546.

³⁵ Vgl. ebd., fol. B 3, 1.

³⁶ Vgl. ebd., fol. E 2, 1.

³⁷ Vgl. SCHÄFER, Eschatologie (s. Anm. 26), 16–19.

³⁸ Vgl. Theobald FREUDENBERGER, Die Bologneser Konzilstheologen im Streit über 1 Kor 3,11ff. als Schriftzeugnis für die Fegfeuerlehre, in: Erwin ISELOH – Konrad REPGEN (Hgg.), Reformata Reformanda, Bd. 1 [FS Hubert JEDIN], Münster 1965, 577–609.

Fegfeuerlehre aus, was ihm schwere Vorwürfe und Verdächtigungen einbrachte. Bei Paulus sei von der Prüfung der Lehre die Rede; die Lehre der Apostel müsse doch nicht im Fegfeuer erprobt werden.³⁹ Dagegen argumentierten die Franziskaner besonders scharf, da Johannes Duns Scotus (1265/66–1308) seine Fegfeuerlehre auf diese Paulusstelle gegründet hatte, aber auch die Dominikaner, für die Cajetans Auslegung maßgebend war, distanzierten sich von Ricci.⁴⁰

Dort, wo es um die Verteidigung und die Grundlagen der kirchlichen Praxis ging, bestand hingegen Konsens, so bei der Wirksamkeit der *suffragia* und der Ablässe; diese gründen auf der wechselseitigen Liebe und Hilfeleistung im mystischen Leib Christi. Ebenso bestand Konsens bei den Lehren, dass die Sündenstrafen noch nicht ipso facto durch den Tod getilgt würden und dass die Armen Seelen selbst nicht mehr sündigen könnten. Umstritten war hingegen die Frage, ob sie Verdienste erwerben können, was v. a. Theologen aus dem Franziskanerorden lehrten, da auch die Armen Seelen in der Liebe seien und für uns eintreten.⁴¹ Von vielen anderen wurde dies abgelehnt, da Verdienste die Wahlmöglichkeit des Bösen und die Überwindung der Versuchung dazu voraussetzten; eine solche Meinung würde die *suffragia* der Kirche aushöhlen und käme so nur den Häretikern zugute.⁴² Mit der Vertagung des Konzils 1549 blieben diese Fragen vorerst in der Schwebe.

Als alle Beteiligten Ende des Jahres 1563 auf ein schnelles Ende des Konzils drängten, war die Lehre vom Fegfeuer noch immer nicht endgültig behandelt. Die päpstlichen Legaten nahmen sie nun bezeichnenderweise von den Glaubensgegenständen, die es noch zu beraten galt, weg und integrierten die Thematik in die zu verabschiedenden Reformdekrete. Innerhalb dieser, die die kirchliche Praxis normieren sollten, wurde ein sehr allgemeiner und unspezifischer Text nahezu ohne Diskussion und gemeinsam mit Erklärungen zur Heiligen- und Reliquienverehrung und zu den Ablässen verabschiedet:

Cum catholica Ecclesia, Spiritu Sancto edocta, ex sacris Litteris et antiqua Patrum traditione in sacris Conciliis et novissime in hac oecumenica Synodo docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvare: praecipit sancta Synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam a sanctis

³⁹ Vgl. Antonio RICCI, Votum de purgatorio sub iudicio s. matris ecclesiae (25. Juni 1547), in: Concilium Tridentinum, Bd. 6/2: Vota patrum et theologorum originalia in Concilio Bononiensi prolata vel in scriptis data quotquot inveniri potuerunt, Freiburg i. Br. 1972, 235–241 (Nr. 74), hier: 236 f.

⁴⁰ Vgl. FREUDENBERGER, Bologneser Konzilstheologen (s. Anm. 38), 608.

⁴¹ Vgl. SCHÄFER, Eschatologie (s. Anm. 26), 38 f., v. a. Anm. 42.

⁴² So v. a. der Augustinereremit AUGUSTINUS VON MONTE ILCINO, Votum (6. Juli 1547), in: Concilium Tridentinum. 6/2 (s. Anm. 39), 358–366, hier: 363–365, v. a. 363, Z. 44–364, Z. 3.

Patribus et sacris Conciliis traditam, a Christifidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant.

„Da die katholische Kirche, vom Heiligen Geist belehrt, aufgrund der Heiligen Schriften und der alten Überlieferung der Väter auf den heiligen Konzilien und zuletzt auf diesem ökumenischen Konzil gelehrt hat, es gebe einen Reinigungsort, und den dort festgehaltenen Seelen werde durch die Fürbitten der Gläubigen, vor allem aber durch das wohlgefällige Opfer des Altares geholfen: so gebietet das heilige Konzil den Bischöfen, sorgsam darum bemüht zu sein, dass die von den heiligen Vätern und den heiligen Konzilien überlieferte gesunde Lehre vom Reinigungsort von den Christgläubigen geglaubt, festgehalten, gelehrt und überall verkündet werde.“⁴³

Hier wurde der Glaube an die Existenz des Fegfeuers und an die Wirksamkeit der Suffragien zwar bekräftigt, ein konkreter Schriftbeweis aber nicht geführt. Auch eine Klärung der Frage nach dem Zustand der Armen Seelen erfolgte nicht; stattdessen wurde die kirchliche Praxis verteidigt. Dazu schließt sich eine Aufforderung an, dass vor dem „ungebildeten Volk (*rudem ... plebem*)“ keine schwierigen oder spitzfindigen Fragen zu erörtern seien und alles unterbleiben soll, was nicht der Erbauung, sondern nur der Neugier, dem Aberglauben oder der Habsucht diene.⁴⁴ Es ging um die Verteidigung der kirchlichen Praxis mit- samt deren theoretischer Implikationen, nicht mehr um eine Begründung und Durchdringung der Lehre.

Dennoch bedeutete die nachtridentinische Zeit eine Periode der Festigung der theologischen *opinio communis*.⁴⁵ Diese wird von Robert Bellarmin (1542–1621) in seinen Kontroversen vorgetragen: Hier wird die Begründung aus Schrift und Tradition, wie sie in der Kontroverstheologie erarbeitet wurde, gebündelt. Die Notwendigkeit des Fegfeuers ergebe sich angesichts der Gerechtigkeit Gottes aus der Differenz zwischen Sündenschuld und Sündenstrafe und aus dem Wesen von lässlichen Sünden. Bellarmin differenziert zwischen der verbindlichen Lehre der Kirche und dem Konsens der scholastischen Theologen, etwa darüber, dass es sich um ein wahres und eigentliches Feuer handle oder dass es sich im Inneren der Erde in der Nähe der Hölle befinde. Verdienste können die Armen Seelen keine erwerben, wohl aber könne ihr Läuterungsleiden verkürzt werden durch die Suffragien der Kirche. Dies ergebe sich aus der Verbundenheit innerhalb der Gemeinschaft der Kirche.⁴⁶

⁴³ KONZIL VON TRIENT, Sessio 25, Dekret über den Reinigungsort (3./4. Dezember 1563) (DH 1820).

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Vgl. SCHÄFER, Eschatologie (s. Anm. 26), 59–62.

⁴⁶ Vgl. Robert BELLARMIN, Streitschriften über die Kampfpunkte des christlichen Glaubens, Bd. 6: Ueber die Kirche, welche im Reinigungsorte ist [übers. v. Viktor Philipp GUMPOSCH], Augsburg 1848.

2 Jenseitsvisionen und Privatoffenbarungen

Bereits auf dem Tridentinum wurde als Argument für das Fegfeuer von einem Theologen angeführt, dass die Verstorbenen den Menschen erscheinen würden, was etwa Gregor der Große bezeuge.⁴⁷ Bei allen Völkern werde für die Verstorbenen gebetet.⁴⁸ Hierauf rekurrierten auch die nachtridentinischen Theologen.⁴⁹ Bei ihnen war das Bewusstsein durchaus lebendig, dass sich die abendländische Fegfeuerlehre auch den Jenseitsvisionen und Privatoffenbarungen seit dem Mittelalter verdankte.⁵⁰

Tatsächlich waren seit der Antike über Visionsschilderungen Bilder und Vorstellungen, die auch im religionsgeschichtlichen Umfeld verbreitet waren, im Christentum rezipiert worden, trotz einer mitunter ausgeprägten Skepsis bei den Theologen.⁵¹ Wirkmächtig war dann vor allem Buch IV der Dialoge Papst Gregors des Großen, der als Papst und anerkannter Theologe den von ihm gesammelten Erfahrungsberichten aus dem Jenseits, von den Freuden des Paradieses, der jenseitigen Läuterung und den Feuerqualen der Hölle, Autorität verliehen hatte. Nach Arnold Angenendt (1934–2021) vollzog Gregor damit „eine Öffnung für ein weitverbreitetes Religionsmaterial. [...] Augustins Protest, noch formuliert aus dem klaren Bewußtsein, Theologie von aller Fabelei scheiden zu müssen, begann zu verhallen. Und so beförderte gerade ein Papst, Gregor der Große, das Einstürmen religionsgeschichtlichen Urmaterials.“⁵² Sinnlich-realistische Vorstellungen von einem Kampf mit Dämonen, von einem Totenmeer und konkreten geographischen Regionen, von Abrahams Schoß, in dem die Seelen der Gerechten ruhen, die Verbindung zum Diesseits und die Hilfe, die durch Gebet, Almosen und Fasten und v. a. das Messopfer den Seelen zu Teil wird, charakterisieren frühmittelalterliche Jenseitsschauen;⁵³ sie stehen – ebenso wie die Darstellung des Fegfeuers und der Armen Seelen – in engem Zusammen-

⁴⁷ 12^a *ratio ex infinitis vere signis et revelationibus factis sanctis Dei ut b. Gregorio, b. Patricio, b. Brigittae. Si enim ab expertis licet in aliis scientiis argumentari, ergo in veritatibus fidei, quae sunt favorabiliores.* Claude LE JAY – Alfonso SALMERON, *Summarium sententiarum theologorum super articulis de purgatorio*, in: *Concilium Tridentinum*, Bd. 6/3, Freiburg i. Br. 1974, 281, Z. 1–3.

⁴⁸ Ebd., 281, Z. 8–282, Z. 29.

⁴⁹ SCHÄFER, *Eschatologie* (s. Anm. 26), 60.

⁵⁰ Vgl. Peter DINZELBACHER, *Visionen und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 2017.

⁵¹ Vgl. ANGENENDT, *Geschichte* (s. Anm. 6), 695.

⁵² Ebd., 697 f.

⁵³ Vgl. August RUEGG, *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der „Divina Commedia“*. Ein quellenkritischer Kommentar, 2 Bde., Einsiedeln – Köln 1945.

hang mit der sich ausbildenden mittelalterlichen Totenmemoria.⁵⁴ „Wo sich die Dogmatik in Schweigen hüllte oder zu wenig Anschauung bot, da lieferten die Jenseits-Reisen Material: das Schicksal der Verstorbenen, Lohn und Strafe, letzte Bußmöglichkeiten sowie Hilfe seitens der Angehörigen.“⁵⁵

Höhe- und Wendepunkt solcher Visionen war das 12. Jahrhundert, da seither die Theologie und die offizielle Kirche wieder kritischer wurden. An die Stelle der Jenseitsreise trat die Erscheinung, Empfänger waren seither vor allem Ordensfrauen und fromme Reuerinnen.⁵⁶ Gertrud von Helfta (1256–1301/2) spürte, wie ihr Gebet helfen konnte, den Armen Seelen Linderung zu verschaffen oder sie sogar ganz aus dem Fegfeuer zu befreien.⁵⁷ Katharina von Genua (1447–1510) wurde selbst ins Fegfeuer mystisch entrückt: Nachdem die Seelen die Erde verlassen, erkennen sie im persönlichen Gericht, weshalb sie im Purgatorium noch leiden müssen.⁵⁸ Ihr Traktat über das Fegfeuer war zurückhaltender: Entscheidend sei der Zustand des menschlichen Willens in der Todesstunde. Es ist der Feuerofen der göttlichen Liebe, dessen Feuerstrahlen auf die Seelen herabschießen und sie reinigen. So wird bei der Patriziertochter aus Genua, der ein Ordenseintritt verweigert worden war, die aber nach ihrer Abkehr von der Welt im Jahr 1473 sich ebenso wie ihr Ehemann im dritten Orden des hl. Franziskus dem Gebet und der Krankenpflege widmen wollte, die Bedeutung der Suffragien zwar nicht geleugnet, aber doch relativiert: Entscheidend sei allein das Heilswirken Gottes an den Seelen.

Erscheinungen der Armen Seelen und die Erfahrung, ihnen durch das Gebet helfen zu können, prägten aber auch die nachtridentinische Spiritualität zahlreicher Religiösen. Selbst die in Bezug auf Visionen zurückhaltende Teresa von Avila (1515–1582), die als heiligmäßige Schriftstellerin und Reformerin selbst wieder Vorbild und Modell für das Leben unzähliger Ordensfrauen wurde, berichtet immer wieder von Visionen, in denen sie sah, wie die Seelen Verstorbener im Fegfeuer leiden und wie man ihnen zu Hilfe eilen könne. In ihrer *Vida* beschrieb sie das folgendermaßen:

⁵⁴ Vgl. Karl SCHMID – Joachim WOLLASCH (Hgg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (MMAS 48), München 1984; Rainer BERNDT (Hg.), *Wider das Vergessen, für das Seelenheil. Memoria und Totengedenken im Mittelalter* (ErS 9), Münster 2013; Susanne WEGMANN, *Auf dem Weg zum Himmel. Das Fegfeuer in der deutschen Kunst des Mittelalters*, Köln u. a. 2003.

⁵⁵ ANGENENDT, *Geschichte* (s. Anm. 6), 702.

⁵⁶ Vgl. DINZELBACHER, *Visionen* (s. Anm. 50).

⁵⁷ Vgl. GERTRUD VON HELFTA, *Legatus divinae pietatis* 2,16; 2,22; 4,35 u. ö., zit. nach GERTRUD DIE GROSSE, *Gesandter der göttlichen Liebe. Nach der Ausg. der Benediktiner von Solesmes übers. v. Johannes WEISSBROT*, Freiburg i. Br. u. a. 2001, 64–68. 107–114 u. ö.

⁵⁸ Vgl. *Der heiligen Katharina von Genua Büchlein vom Fegfeuer*, Augsburg 1842.

„Eine weitere Schwester in diesem meinem Haus starb noch. Seit ihrem achtzehnten oder zwanzigsten Lebensjahr war sie immer krank gewesen, aber eine große Dienerin Gottes, war gern im Chorgebet und sehr tugendhaft. Ich glaubte sicher, daß sie nicht ins Fegfeuer kommen würde, weil sie viele Krankheiten durchgemacht hatte, sondern daß sie sich mehr als genug Verdienste erworben hätte. Als ich noch vor ihrer Beerdigung beim Chorgebet war, vielleicht vier Stunden nach ihrem Tod, erkannte ich, daß sie aus demselben Ort herauskam und in den Himmel einging.“⁵⁹

Eine andere Karmelitin, Maria Magdalena von Pazzi (1566–1607), die aus einer hochadeligen Florentiner Familie stammte und dort in den Karmel eintrat, schrieb ebenfalls ihre Visionen nieder und diktierte – gestützt auf diese – auch Mahnungen an die kirchliche Hierarchie. Ihre visionären Erfahrungsberichte sind voll von Episoden, in denen sie durch ihr Gebet Armen Seelen helfen konnte und in der Folge in den Himmel auffahren sah.⁶⁰ Die Münchener Karmelitin Anna Maria Lindmayr (1657–1726) war wiederum von Teresa von Avila und Magdalena von Pazzi tiefgehend geprägt. Erst spät war es ihr gestattet, in den Karmel einzutreten. In ihren erst kürzlich vollständig transkribierten autobiographischen Aufzeichnungen nehmen nicht nur beide Vorbilder, sondern auch der Umgang mit den Armen Seelen und das Bemühen, ihnen durch Gebete zu Hilfe zu eilen und ihre Leidenszeit zu verkürzen, einen breiten Raum ein: Die Armen Seelen gaben sich ihr immer wieder im Diesseits zu erkennen.⁶¹

Da sich diese Kette ohne Schwierigkeiten fortsetzen ließ, ist es nicht verwunderlich, dass Bautz seiner Abhandlung über das Fegfeuer den Untertitel gab: „Mit Bezugnahme auf Mystik und Asketik dargestellt.“⁶² Im Vorwort führte er aus: „Mystische Erscheinungen: Wunder, Visionen, Offenbarungen sind nichts Auffallendes, sie sind etwas Selbstverständliches, sie sind die naturgemäße Frucht des übernatürlichen Lebens auf seiner höheren Stufe.“⁶³ Zwar bestehe

⁵⁹ TERESA VON AVILA, *Das Buch meines Lebens*, hg., übers. und eingel. v. Ulrich DOBHAN – Elisabeth PEETERS (Gesammelte Werke 1), Freiburg i. Br. 2001, 580 (Nr. 38,29).

⁶⁰ Vgl.: „Diceva del’purgatorio, ce Jesu gli voleva mostrare tutte le pene che patiscono quele benedette anime. [...] E andava dicendo con voce compassionevole e mesta queste parole: ‚Pietà, pietà, misericordia. O Sangue, descend e libera queste anime!‘ [...] “. Maria Magdalena de’ PAZZI, *Tutte le opere. Dai manoscritti originali*, Bd. 5: Probatione, Parte Prima, hg. v. Giuliano AGRESTI, Florenz 1965, 48 f. Im Fegfeuer werden die Seelen auch von Dämonen gequält (vgl. ebd., 49 f.). Auch ihren verstorbenen Bruder sah sie im Fegfeuer und sprach mit ihm (vgl. ebd., 42).

⁶¹ Vgl. Fridold Thilo Andreas HEPP, *Maria Anna Josepha a Jesu Lindmayr. Autobiographien und Tagebücher der Jahre 1699 bis 1704* [unveröff. Dissertation Universität Augsburg], 2023. In Auszügen auf noch unsicherer Quellengrundlage: Maria Anna LINDMAYR, *Mein Verkehr mit den Armen Seelen. Aus dem Tagebuch einer Carmelitin*, Stein am Rhein ³1980.

⁶² Vgl. BAUTZ, *Fegfeuer* (s. Anm. 4).

⁶³ Ebd., VII.

keine Pflicht, an Privatoffenbarungen zu glauben. Dennoch erklärt die Kirche auch mitunter positiv, dass einzelne Heilige das Charisma der Prophetie besessen haben. Auch wenn sich Menschliches einmischen könne, verdienen sie als Ausfluss des göttlichen Lebens der Heiligen Glauben.⁶⁴

„Wir nennen nur einige Namen, und zwar gerade aus der Zahl derjenigen, deren Visionen und Offenbarungen wir in unserem Schriftchen hier und da verwerthet haben. Im vierzehnten Jahrhundert begegnet uns die h. Gertrud, Mechtild, Brigitta, Katharina von Siena; im 15. Jahrhundert die h. Francesca Romana und Katharina von Genua; im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert die h. Maria Magdalena von Pazzis, die ehr. Franziska vom heiligen Sacramente und die gottselige Lindmayr, im achtzehnten Jahrhundert Franziska von den heiligen fünf Wunden und Maria Crescentia, in unseren Tagen die gottselige Katharina Emmerich. Die Wunder der Mystik bilden eine Kette, die sich licht und hell durch die Jahrhunderte der Kirche zieht, von der Gegenwart zurück bis in das graue, christliche Alterthum.“⁶⁵

3 Ausblick: Die offizielle Kirche und die populäre Frömmigkeit

Man kann nicht sagen, dass die beiden Stränge, die Lehre der Theologen und Konzilien und die Jenseitsschauungen und Bilder der Frommen, im Gegensatz standen; vielmehr ergänzten und stärkten sie sich. Die Visionen korrespondierten mit den in den Klöstern gehaltenen Predigten, in die auch die offizielle Theologie einging. Auf der anderen Seite integrierte die Frömmigkeit religionsgeschichtlich weit verbreitete Bilder und Vorstellungen, besonders den Kontakt mit den Verstorbenen, und machte die abstrakten eschatologischen Lehren anschaulich. Wichtiger Träger des Glaubens an das Fegfeuer und die Praxis, den Armen Seelen zu Hilfe zu eilen, waren die Armen-Seelen-Bruderschaften.⁶⁶ Diese kirchliche Praxis des Gebets für die Toten und des Messopfers für sie war nicht nur die Grundlage der Fegfeuerlehre, sondern auch der Rahmen der Jenseitsvisionen. Diese bekräftigten die Überzeugung von der Realität des Fegfeuers, mochten auch die Bibelstellen, die es belegen, nicht ganz eindeutig sein.

Das Totenbrauchtum in katholischen Gegenden war tiefgehend von diesen Vorstellungskomplexen geprägt, etwa in Altbayern: Todesboten konnten einen baldigen Trauerfall ankündigen;⁶⁷ apotropäische Riten wurden praktiziert,

⁶⁴ Ebd., IX f.

⁶⁵ Ebd., VII f.

⁶⁶ Vgl. Marie-Hélène FROESCHLÉ-CHOPARD, *Les confréries du purgatoire aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in: Guillaume CUCHET (Hg.), *Fortune historique et historiographique d'un dogme (En temps et lieux 38)*, Paris 2012, 131–150.

⁶⁷ Vgl. Walter HARTINGER, „... denen Gott genad! Totenbrauchtum und Armen-Seelen-Glaube in der Oberpfalz, Regensburg 1979, 31–33; Sigrid METKEN, *Zeremonien des Todes. Sterberiten und Trauergepränge in München und Oberbayern*, in: DIES. (Hg.),

die böse Geister fernhalten und eine Wiederkehr der Armen Seelen der Toten verhindern sollten.⁶⁸ Neben dem Requiem wurden weitere Votivmessen für den Verstorbenen gelesen (Seelgerät; Jahrtagsämter).⁶⁹ Weihwasser galt als besonders heilsam für die Armen Seelen; mit ihm wurde nicht nur der aufgebahrte Leichnam besprengt, sondern auch die Armen-Seelen-Taferln, Hinterglasbilder, die es in vielen Häusern in der Oberpfalz gab.⁷⁰ Auch geweihtes Kerzenlicht linderte die Qualen der Seelen im Fegfeuer; dies ist die Wurzel der Laternen mit den Kerzen an vielen Gräbern.⁷¹ Schließlich konnten einem Arme Seelen aber auch begegnen und um Hilfe bitten und sich anderweitig zu erkennen geben, um von den Lebenden erlöst zu werden.⁷² Zugleich wurden sie um Hilfe angerufen.⁷³

Deutlich wird, dass das Totenbrauchtum der offiziellen Fegfeuerlehre einerseits entsprach, andererseits aber auch über diese hinausging, da es mit dem Erscheinen der Verstorbenen, der Angst vor deren Wiederkehr, aber auch sonst mit der Kommunikation mit diesen rechnete. Weit verbreitete außerchristliche Vorstellungen wurden mittels der Fegfeuerlehre in das Christentum integriert. Anders, als es die Mehrzahl der Theologen lehrte, konnte man beim Erlösen der Armen Seelen eine aktive, verantwortliche Rolle einnehmen; umgekehrt konnten die Verstorbenen im Diesseits eingreifen, konnte man zu ihnen seine Zuflucht nehmen. Nicht nur in der antiken Kirche wich die gelebte Frömmigkeit erheblich von der Doktrin und den Normen der offiziellen Kirche ab, die die theologischen Schriftsteller meist prägten, gerade auch in Bezug auf das Totenbrauchtum. Ramsay MacMullen hat deshalb eine „second church“ (des faktisch gelebten Glaubens) von der „first church“ (dem normativen Ideal) unterschieden.⁷⁴ Auch für spätere Epochen, bis weit ins 20. Jahrhundert hinein, ist diese Unterscheidung in Bezug auf die Deutung von Sterben, Tod und Sorgen für die Toten sinnvoll. Scheinbar unvereinbare Logiken konnten im traditionellen Katholizismus somit nebeneinander existieren: Während die Theologie die gesamte Erlösung Christus

Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern, München 1984, 72–95, hier: 72 f. Zum Ganzen vgl. Günther THOMANN, Die Armen Seelen im Volksglauben und Volksbrauch des altbayerischen und oberpfälzischen Raumes. Untersuchungen zur Volksfrömmigkeit des 19. und 20. Jahrhunderts, in: VHVO 110 (1970) 115–179; 111 (1971) 95–167; 112 (1972) 173–261.

⁶⁸ Vgl. HARTINGER, Gott (s. Anm. 67), 39–42; METKEN, Zeremonien (s. Anm. 67), 75 f.

⁶⁹ Vgl. HARTINGER, Gott (s. Anm. 67), 129–133.

⁷⁰ Vgl. ebd., 140 f.; Oliva WIEBEL-FANDERL, Der Fegfeuer- und Armenseelenkult, in: Sigrid METKEN, Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern, München 1984, 243–248, hier: 246 f.

⁷¹ Vgl. HARTINGER, Gott (s. Anm. 67), 141–144; METKEN, Zeremonien (s. Anm. 67), 92 f.

⁷² Vgl. HARTINGER, Gott (s. Anm. 67), 145–148.

⁷³ Vgl. WIEBEL-FANDERL, Der Fegfeuer- und Armenseelenkult (s. Anm. 70), 248.

⁷⁴ Vgl. Ramsay MACMULLEN, The Second Church. Popular Christianity AD. 200–400 (SBLWGRW. Suppl. 1), Atlanta 2009.

zuschrieb, konnten in der populären Frömmigkeit, ganz besonders aber in den Schauungen der visionären Mystikerinnen, die Armen Seelen aktiv (mit-)erlöst werden, auch wenn offiziell nur *per modum supplicationis*. Integrierende Grundvoraussetzung war die Teilhabe der Gläubigen am mystischen Leib Christi; da Christus Priester und Erlöser der Menschen ist, können alle Menschen daran teilhaben.

Wenn Technisierung bzw. Verwissenschaftlichung und Säkularisierung den Blick auf Sterben und Tod verändert haben, dann musste das deshalb die Plausibilität der gesamten christlichen Eschatologie betreffen. Die anfangs geschilderten Plausibilitätsverluste der offiziellen Eschatologie hängen damit zusammen, was schon Le Goff erkannt hat.⁷⁵ Auch in der Säkularisierung und Entchristlichung kann die *first* von der *second church* nicht einfach abgetrennt werden.

⁷⁵ Vgl. LE GOFF, Geburt (wie Anm. 7), 439 f.