

Luthers individuelle Eschatologie

Von Werner Thiede

I Christus im Glaubensleben

1 Das Gewicht des Glaubens vor dem Tode

»In der Theologie Luthers steht der Gedanke an den Tod im Mittelpunkt.«¹ Wenngleich Carl Stange in diesem Satz den wahren Mittelpunkt der Theologie Luthers erkennt, so sieht er immerhin die Bedeutung eines Themas, das im Denken des Reformators gewiß nicht am Rande angesiedelt war. Es prägte entscheidend die »starke eschatologische Gesamthaltung« (Horst Stephan),² ohne die Luther nicht recht verstehbar ist. Angesichts dessen ist es erstaunlich, daß dieses Thema zusammen mit dem der »letzten Dinge« in der bisherigen Lutherforschung weitgehend unberücksichtigt geblieben ist.³ Zwar pflegt man die »existentielle« Bedeutung des Todes im Zusammenhang der Lutherschen Rechtfertigungslehre zu beachten; doch zum eigentlichen Todesverständnis unter eschatologischem Aspekt liegen nur wenige Einzeluntersuchungen zu Teilfragen vor, die sich noch dazu in mehrfacher Hinsicht als korrekturbedürftig erweisen. Im übrigen wird Luthers Eschatologie – wenn überhaupt – als Nebenaspekt oder Anhang zu seiner Theologie behandelt. Die

ALD Paul ALTHAUS: Die letzten Dinge: Lehrbuch der Eschatologie. 4. Aufl. GÜ 1933.

BLGW Heinrich BORNKAMM: Luthers geistige Welt. 4., erw. Aufl. GÜ 1960.

BSLK DIE BEKENNTNISSCHRIFTEN DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE/ hrsg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 2 Bde. GÖ 1930.

ERO Desiderius ERASMUS ROTERODAMUS: Opera omnia .../ recognovit Joannes Clericus. Bd. 5. Nachdruck der Ausgabe Lugduni Batavorum 1704. Hildesheim 1962.

1 Carl STANGE: Luthers Gedanken über die Todesfurcht. B 1932, 7.

2 Horst STEPHAN: Glaubenslehre: der evangelische Glaube und sein Weltverständnis. 3. Aufl. B 1941, 229 (zitiert aus einem Kontext, der sonst nicht viel Kenntnis der Lutherschen Eschatologie verrät).

3 Vgl. Franz LAU in der Besprechung von Ulrich Asendorfs Arbeit (siehe unten Anm. 4): LuJ 36 (1969), 113.

einzig bisher vorliegende Monographie zur »Eschatologie bei Luther« von Ulrich Asendorf widmet der Frage des Todes nur wenige Seiten, ohne tiefer in diese Problematik einzudringen.⁴

Wenn daher im folgenden das Thema der individuellen Eschatologie bei Luther bearbeitet wird, stellt sich neben der Aufgabe einer gründlichen Sichtung der Quellen die einer versuchsweisen systematischen Klärung des reichhaltigen Gedankenmaterials. Wer meint, Luther sei kein systematischer Kopf gewesen, urteilt oberflächlich, fußt doch auf wesentlichen seiner theologisch-systematischen Leistungen die protestantische Theologie seit Jahrhunderten. Tatsächlich aber ist Luther – namentlich auch auf dem Gebiet der Eschatologie – in systematische Schwierigkeiten gekommen, weil er sich statt an die Autorität des Papstes nun an die des Wortes gebunden wußte und von daher die Vernunft der Heiligen Schrift und den altkirchlichen Bekenntnissen eher unter- als überzuordnen bereit war. Verschiedentlich hat er sich mit einem »nescio« definitiven Entscheidungen entzogen. Solche Fälle deuten jedoch nicht auf mangelnde systematische Urteilskraft hin, sondern auf einen für ihn unlösbaren Konflikt, der hervorgerufen ist durch widersprüchliche Aussagen der als Wort Gottes geschätzten Texte oder durch Widersprüche derselben zu systematischen Erkenntnissen, die er manchmal nicht fallen lassen konnte bzw. wollte. So verbirgt sich hinter Zurückhaltung, ja auch hinter manchen zugunsten von einzelnen Schriftaussagen gefällten Entscheidungen Luthers oft eine systematische Intention, die zwar angedeutet ist, aber nicht zum Zuge kommt.⁵ Wir werden deshalb nicht nur einen oberflächlichen Materialbefund zu erstellen, sondern gelegentlich auch verborgene Intentionen aufzuspüren und zu benennen haben, wobei sich historisches und dogmatisches Interesse überschneiden.

Luthers reformatorische Grundeinsicht hat in der Auseinandersetzung mit der Frage des nachtodlichen Zustands zunehmende Klärung gefunden, wobei zugleich ein problematischer systematischer Gedanke heranreifte. Gemeint

4 Ulrich ASENDORF: Eschatologie bei Luther. GÖ 1967. Zu Recht bedauert Lau »das nur gelegentliche Eingehen auf das, was in ein Lehrstück ›De novissimis‹ gehören würde« (aaO, 114).

5 Von daher dürfte der Satz von Albrecht PETERS zu verstehen sein: »Die Tragik der Reformation liegt wohl darin beschlossen, daß Luther selber die Eigenart seines Ansatzes nicht voll durchschaut hat« (ders.: Glaube und Werk: Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift. B 1962, 259, Anm. 6).

ist die Frage des Fegefeuers. Sie stand im Zusammenhang mit dem damaligen Ablasswesen, dessen Kritik durch Luther 1517 faktisch den historischen Anlaß zur Auslösung der Reformationsbewegung gab. In seinen 95 Thesen, der »Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum«, hatte Luther den Gedanken an ein Fegefeuer keineswegs aufgegeben, aber bereits einen leisen Entmythologisierungsversuch gemacht, indem er das Gewicht nicht auf jenseitige Orte und Zeiten, sondern auf innerliche Zustände legte.⁶ Mit der dinglich-magischen Ablassvorstellung konnte er sich trotz des von den Gegnern ausgeübten Druckes auch in den folgenden Monaten nicht anfreunden: »Ab die seelen ausz dem fegefewr getzogen werden durch den ablas, weyß ich nit [!], und gleub das auch noch nicht, ...«⁷ In seiner Verteidigungsschrift zu den 95 Thesen hält er fest: »Mihi certissimum est, purgatorium esse, ...«⁸ Offensichtlich ist er nicht nur von der kirchlichen Tradition, sondern auch von paranormalen Erfahrungsberichten eines Bekannten beeinflusst.⁹ In jener Zeit verfaßte er – ein Zugeständnis an den ihn drängenden päpstlichen Nuntius Karl von Miltitz – seinen »Unterricht auf etliche Artikel, ...«, in dem es heißt: »... ich weyß das war ist, das die armen seelen unsegliche peyn leyden und man yhn helffen schuldig ist mit Beten, fasten, almoßen und was man vormag. Was aber die peyn von art sey und ob sie alleyn zur gnugthuung adder auch zur besserunge diene, weyß ich nit, ...«¹⁰

Einen entscheidenden Schritt nach vorn bringt die Leipziger Disputation 1519 mit Johann Eck. Luther wird sich über die Unzulänglichkeit der scheinbaren Belegstellen für das Fegefeuer klar: »... volo, quod in universa scriptura non habeatur memoria purgatorii, ...«¹¹ Er folgert weiter: »Redditur autem aut bonum bonis aut malum malis post mortem. Medii sunt qui in purgatorio sunt, de quibus dicte auctoritates non loquuntur, ...«¹² Das Purgatorium

6 These 16: »Videntur infernus, purgatorium, caelum differre, sicut desperatio, prope desperatio, securitas differunt« (WA 1, 558, 25 f). Peters: »Das Widerfahrnis des Gottesgerichtes im Gewissen zersprengt die verobjektivierende Aussageweise der Scholastik« (aaO, 75).

7 WA 1, 246, 21 f (Ein Sermon von Ablass und Gnade, 1518). Die Formulierung bestätigt die obige Angabe, daß hinter »Nichtwissen« sehr wohl eine bestimmte Glaubensintention bei Luther verborgen sein kann.

8 WA 1, 555, 36 (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, 1518).

9 WA 1, 557, 33.

10 WA 2, 70, 15-18. Wieder das »nescio«, hinter dem doch eine deutliche Intention steht!

11 WA 2, 324, 10.

12 WA 2, 324, 19; vgl. 4, 133, 13.

beginnt für Luther sinnlos zu werden, weil die Heilige Schrift keine »Fegefeuer-Würdigen« kennt, sondern nach dem Tode nur Gute oder Böse. In diesem Gedanken, so Erich Vogelsang, »und nicht erst in der Bekämpfung des Meßopfers für die Verstorbenen liegt bei Luther der tiefste Ansatzpunkt zur völligen Überwindung der Fegefeuerlehre«. ¹³ In der Tat schreitet die Entwicklung fort. Vier Monate später schreibt Luther, wohl aufgrund der erwähnten Erfahrungsberichte seines Bekannten persönlich noch immer an der Wirklichkeit des Fegefeuers festhaltend: »... nescio tamen, si apud omnes Christianos sit. Hoc certum est, neminem esse h(a)ereticum, qui non credit esse purgatorium, ...« ¹⁴ 1522 äußert er die Überzeugung, paranormale Erscheinungen, die den Fegefeuer glauben stützen, seien »Teufelsbetrug«. ¹⁵ Ein Jahr später zeigt sich erstmals, daß Luther auch für sich persönlich Klarheit gefunden hat, doch erklärt er Fegefeuer gläubige nicht als Häretiker: »Ich waiß kain fegefeur zu halten, so kan ichs auch nit abschlahen, es steet in gottes gewalt.« ¹⁶ Während 1530 in Augsburg die Verhandlungen auf dem Reichstag hin und her gehen, schreibt Luther seine zornige Schrift »Ein Widerruf vom Fegefeuer«, in der er die Verurteilung des dem Rechtfertigungsglauben nicht entsprechenden Fegefeuer glaubens deutlich und endgültig ¹⁷ zum Ausdruck bringt. So weist er von der Schrift her die Unhaltbarkeit der Fegefeuerlehre auf, die etwa besagt, daß nur Gläubige überhaupt ins Purgatorium kämen. »Nu spricht hie der Text, das solche todten, so jm HERRN sterben, sind selig, Wie bitten sie denn fur die seligen umb gelt?« ¹⁸

Dieser knappe, nur Teilaspekte berührende Abriß der Entwicklung von Luthers Haltung zum Fegefeuer glauben zeigt, wie bedeutend in diesem Zusammenhang die Annahme wurde, daß jenseits des Todes eigentlich keine wesentliche Veränderung des Seelenzustandes mehr zu denken ist. Daraus folgte für Luther, daß alle das nachtodliche Schicksal betreffenden Entscheidungen – wenigstens in der Regel ¹⁹ – diesseits des Todes gefallen sein müssen.

¹³ Erich VOGELANG: Der angefochtene Christus bei Luther. B 1932, 39.

¹⁴ WA Br I, 554, 37f (218), an Georg Spalatin am 7. November 1519.

¹⁵ WA 10 III, 197, 5-11; vgl. 30 II, 385, 4-8 – 1530. In demselben Jahr kämpft er noch mit dem Fegefeuer glauben; vgl. WA Br 2, 422, 27f (449).

¹⁶ WA 12, 596, 33f; vgl. 11, 130, 26-29.

¹⁷ Äußerungen aus späterer Zeit bleiben streng ablehnend; vgl. z.B. WA TR 3, 539, 16 (3695), 1538; WA 35, 478, 27 – 1542. ¹⁸ WA 30 II, 376, 10f.

¹⁹ Siehe dazu allerdings unten Abschnitt V 3, speziell Anm. 292. 298.

Da nun nach reformatorischer Lehre Glaube oder Unglaube über ewiges Heil oder Unheil entscheiden, wobei der Glaube wesensmäßig Geschenk der sich offenbarenden Gnade Gottes ist, sind vor dem Tod vorhandener Glaube oder Unglaube scheinbar Anzeichen einer doppelten Prädestination vor Gott. »... sic dicet deus: Qui in hunc credit, habet vitam, qui non, est damnatus. Urteil ist längst gangen, Auff das urteil far ich dahin, ...«²⁰ Das Problem, das sich daraus ergibt, liegt auf der Hand. Albrecht Peters hat es treffend formuliert: »Alle Menschen sind dem Zornesfeuer des Gesetzes preisgegeben, ohne doch echt zur Christusgnade finden zu können, da diese an das durch Menschenmund verkündigte Evangelium gebunden bleibt. Die prädestinatianischen Worte der Schrift umgreifen deren heilsuniversalistische Aussagen ... Das Gesetz droht das Evangelium zu umklammern.«²¹ Ganze Völker, ganze Geschlechter wären, verglichen mit anderen, allein aufgrund geographischer oder geschichtlicher Umstände zur ewigen Verdammnis prädestiniert! Hat Luther das Kind mit dem Bade ausgeschüttet? Wie ist er mit Schriftstellen wie 1 P 3, 18f und 4, 6 und mit der Aussage des apostolischen Glaubensbekenntnisses »Descendit ad inferos« zu Rande gekommen? Bietet seine Theologie und Eschatologie nicht auch Ansätze in anderer Richtung? Diesen Fragen soll der abschließende Abschnitt V gewidmet sein, der Aussagen Luthers dazu zusammenstellen und reflektieren wird. Zunächst aber ist auf das Wesen des rettenden Glaubens vor dem Tode einzugehen, um dann zu zeigen, wie dieser Glaube durch Sterben und Tod bis hin zur Auferweckung durchträgt.

2 *Rechtfertigung als Entrechtung der Sünde*

Der Tod zählt nach Luther zusammen mit Gesetz und Sünde zu den größten Feinden des Christen.²² Die durchs Gesetz erkannte Sünde ist »vena«, »fons«, »stimulus virtusque mortis«.²³ Wo nun das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders durch Jesus Christus Glauben findet, ist alle Sünde vergeben und damit die Ursache des Todes ihrer Macht und ihres Rechts beraubt. Dennoch bleibt dem Christen der Tod ja nicht erspart, und der Zusammenhang von Sünde und Tod erweist sich für Luther auch in der Hinsicht, daß die Sünde nicht eher abgestorben ist als der »Sündenleib«.²⁴ Demnach bewirkt die Verge-

20 WA 41, 430, 1-3 - 1536.

21 Peters: Glaube und Werk: ..., 257; vgl. 240.

22 Vgl. WA 36, 585, 10f. 23 WA 5, 464, 34.

24 WA 5, 90, 14.

bung der Sünde noch keineswegs deren faktisches Aufhören, sondern sie bleibt gegenwärtig wie eine Naturmacht, nämlich einfach durch das Vorhandensein des sterblichen Leibes oder, wie Luther oft sagt, des Fleisches, das »wir noch am hals tragen«.²⁵ »...; vita haec non est habitatio iustitiae, ...«²⁶ Die »bößeneigung stirbt nit eer grundlich, das fleysch werde dan zu pulver und *new geschaffen*«.²⁷ Luther betrachtet von daher den leiblichen Tod als zu ersehende Befreiung, »weil der Antagonist des Geistlichen, das fleischliche Leben vernichtet ist« (Ingetraut Ludolphy).²⁸ Es gilt zu beachten, daß der Reformator also die Leibhaftigkeit der noch nicht eschatologisch vollendeten Weltwirklichkeit ontologisch nicht einfach nur als Schöpfung, sondern zugleich als von der Sünde bestimmt versteht.

Dieses ontologische »Zugleich« von creatura und peccatum im Fleisch wirft Probleme auf, deren Lösungsversuche, angefangen von den Flacianischen Streitigkeiten bis in die Gegenwart, hier freilich nicht Gegenstand der Untersuchung sein können. Dafür sei Luthers Verständnis wenigstens skizziert. Erlösung von der Sünde bedeutet für ihn zwar keineswegs Befreiung vom Geschöpfsein, doch im Eschaton Befreiung von der *jetzigen Gestalt* des Geschöpfseins. Daher ist der im Glauben gerechtfertigte Christ noch bis zum leiblichen Tode simul peccator. Anzeichen des simul-Gedankens begegnen bereits in den »Dictata super Psalterium« (1513-1515). Dort betont Luther, daß ein und derselbe gläubige Mensch als Geist und Fleisch zu bestimmen sei, weshalb der Gerechtfertigte immer noch ein zu Rechtfertigender bleibe.²⁹ Die simul-Formel findet sich wörtlich erstmals in der »Vorlesung über den Römerbrief« (1515/1516).³⁰ Zu R 4, 7 heißt es, die Gläubigen seien »peccatores in re, iusti autem in spe«.³¹ Der eschatologische Charakter der Rechtfertigung wird so zusammen mit dem eschatologischen Vorbehalt geltend gemacht: Die

25 WA 30 I, 190, 26 $\triangle$ BSLK, 685, 24f (Deutsch [Großer] Katechismus, 1529).

26 WA Br 2, 372, 86 (424), an Philipp Melanchthon am 1. August 1521.

27 WA 7, 211, 26f (kursiv vom Vf.).

28 Ingetraut LUDOLPHY: Die Natur bei Luther. L 1960, 79. (MS). – L, Univ., Theol. Fak., Habil., 1960; vgl. Paul ALTHAUS: Paulus und Luther über den Menschen: ein Vergleich. 4. Aufl. GÜ 1963, 78, der außerdem auf Calvin hinweist; deutlich auch bei Ole MODALSLI: Die Heidelberger Disputation im Lichte der evangelischen Neuentdeckung Luthers. LuJ 47 (1980), 33-39, bes. 36. 38.

29 WA 4, 364, 12-23.

30 WA 56, 272, 17.

31 WA 56, 269, 30.

iustitia ist verborgen und wesentlich aliena iustitia. Die zu Römer 7³² und später noch oft³³ wiederholte doppelte Totalbestimmung des einen gläubigen Menschen als simul et semel peccator et iustus, caro et spiritus hat in dieser Betonung die Tendenz, die bleibende Sündhaftigkeit des Menschen und so die bleibende Abhängigkeit von Christus zu unterstreichen. Damit wird freilich der Sünde eine anhaltende Macht im Christenleben zugestanden, der eine vorläufige Einschränkung der Macht des rechtfertigenden Christus entsprechen muß. Die beiden Totalbestimmungen können den Gedanken einer »Gleichberechtigung«, einer Halbierung nicht fernhalten: »Denn itzt bleiben wir halb und halb reine und heilig, ...«³⁴ In dieser Richtung entfernt sich Luther vom Paulinischen Denken.³⁵

Doch genügt dieser Befund nicht.³⁶ Gerade der eschatologische Bezug der Rechtfertigungslehre hat dem Reformator zunehmend verdeutlicht, daß Gleichzeitigkeit nicht auch Gleichmächtigkeit heißt. Als er in der Galaterbriefvorlesung von 1531 auf die Doppelbestimmung von peccator und iustus zu sprechen kommt, unterstreicht er: »Sed maior nostra iustitia ... quam peccatum nostrum, ideo per remissionem absorbentur omnia peccata.«³⁷ Die Vergebung ist also nicht nur gegenwärtig in spe (siehe oben), sondern in re. »... quod vivo in carne ... est larva vitae«³⁸: Das Fleisch, der Sündenleib, ist zur bloßen Maske des wahren Lebens veräußerlicht.

Das Fundament dieser tiefen Erkenntnis Luthers bildet sein christologisches Verständnis der simul-Formel. Ist doch der Logos selbst »Fleisch« geworden, und das heißt eben nicht nur Geschöpf, sondern schließt die Sündengestalt des vorfindlichen Geschöpfseins ein (vgl. R 8, 3). So ist Christus für Luther simul summe iustus et summe peccator.³⁹ Alfred Adam betont zu Recht, daß sich

32 WA 56, 343, 18f.

33 Zum Beispiel WA 2, 585, 31 – 586, 23 – 1519; 39 I, 564, 4-7 – 1539.

34 WA 30 I, 191, 3 $\triangle$ BSLK, 659, 7f (Großer Katechismus).

35 Vgl. Wilfried JOEST: Paulus und das Luthersche simul iustus et peccator. KD 1 (1955), 269-320, bes. 319.

36 »Die Lehre der Römerbriefvorlesung von der Sündenverfallenheit allen menschlichen Tuns, ..., ist nicht der ganze Luther« (Joseph LORTZ: Sakramentales Denken beim jungen Luther. LuJ 36 [1969], 9-40, bes. 18, Anm. 27).

37 WA 40 II, 86, 5-7 (In epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius, ex praelectione ... [1531] collectus, 1535).

38 WA 40 I, 288, 5-7; vgl. 36, 560, 20 – 561, 36 zu R 7, 24f.

39 WA 5, 602, 33.

erst im Licht der christologischen simul-Formel der tiefe Sinn der auf den Christen angewandten simul-Formel enthüllt.⁴⁰ Selbstverständlich weiß Luther dabei um die notwendige Differenzierung von Sündengestalt und Sündengehalt, ohne die das Erlösungswerk hinfällig wäre: In Christus »non fuit peccatum simul«.⁴¹ Die in und mit dem Glauben mir geschenkte Gemeinschaft mit Christus macht mich aufgrund der *communicatio idiomatum* in der Gegenwart bereits zu einer neuen Kreatur.⁴² »... fides facit ex te et Christo quasi unam personam, ..., quasi dicas te Christum, et econtra: ego sum ille peccator, ...«⁴³ Die Sünde ist dem Gläubigen in Christus etwas Fremdes, Äußeres geworden, das er in der Gemeinschaft mit Christus zwar noch trägt, aber eben »nec actione, in passione vere totum«.⁴⁴ Nicht nur unsere Gerechtigkeit ist *aliena extra nos*, sondern von uns selbst gilt: »nos extra nos«.⁴⁵ Christus hat uns zu unseren eigenen Feinden gemacht.⁴⁶ Wir finden bei Luther also beides: Auf der einen Seite bleiben wir bis zum Tode im Fleisch und damit simul *iusti et peccati*; auf der anderen Seite – und das ist sozusagen der Innenaspekt desselben Sachverhalts – beherrscht die *iustitia* derart den Christen, daß das peccatum nur noch Außenaspekt ist, und insofern gilt sogar der fleischliche Leib als geistlich vor Gott, »on das er mus gar seinen abschied haben von diesem zeitlichen leben, ...«.⁴⁷ Diese beiden Ausrichtungen finden sich auch in Luthers Gesetzeslehre.⁴⁸ Einerseits ist das Christenleben nicht ohne das Gesetz, andererseits eben doch *sine ira, sine lege*.⁴⁹ Der letztere

40 Alfred ADAM: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2: Mittelalter und Reformationszeit. 2. Aufl. GÜ 1972, 271.

41 WA 5, 604, 27.

42 Wenn Peter MEINHOLD: Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber. S 1936, 397, schreibt: »Das ewige Leben haben wir hier noch nicht in der Sache, sondern im Glauben und in der Hoffnung«, so übersieht er den Präsenzcharakter, den Luther dem im Glauben anwesenden Eschaton – bei gleichzeitigem eschatologischem Vorbehalt – beilegt, wie noch weiter deutlich werden wird. Jener Gegensatz ist gerade für den späteren Luther so nicht haltbar. – Auf die Literatur zur Simul-Formel einzugehen, würde hier zu weit führen; es sei nur auf Althaus: Paulus und Luther ..., und Joest: Paulus und das Luthersche simul ..., verwiesen.

43 WA 40 I, 285, 5-7. Der Erbsünde kann Luther eine Erbgerechtigkeit gegenüberstellen; vgl. 7, 552, 31-35. 44 WA 8, 91, 37; vgl. auch 92, 7 – 1521.

45 WA 40 I, 589, 8.

46 WA 2, 586, 17f.

47 WA 36, 665, 35f.

48 Vgl. Karl BARTH: Kirchliche Dogmatik. Bd. 4 III 1. Zollikon-ZH 1959, 427f.

49 WA 8, 107, 16 – 1521.

Aspekt fußt wieder auf der Betrachtung des Heilswerkes Christi. Gottes Sohn ist an meiner Statt unter dem Gesetz gewesen;⁵⁰ er hat mir das Gesetz getötet.⁵¹ »Tum peccatum est vita, tum lex est libertas, ...«⁵² »Die wahrhaftig in sich erkannte Sünde kann den Glauben an Gottes Güte nicht mehr erschüttern« (Vogelsang).⁵³ Ja so sehr sind Gesetz und Sünde entrechtet, daß Luther einmal demonstrativ schreiben kann: »... pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, ...«⁵⁴ Freilich vertritt der Reformator keinen Libertinismus, wohl aber die libertas eines Christenmenschen. Kraft der Gegenwart des Eschatons im Glauben ist ihm das Gesetz etwas Äußeres geworden,⁵⁵ wie ihm überhaupt diese Welt nicht mehr Heimat bedeuten kann.⁵⁶

3 *Rechtfertigung als Entrechtung des Todes*

Christus befreit den Gläubigen von Gesetz, Teufel und Tod zwar nicht äußerlich, aber innerlich, so daß er die Furcht vor diesen eschatologisch entrechteten Mächten nimmt.⁵⁷ Von daher vermag sie der Christ als Auswirkungen des Zornes Gottes zu erkennen und zu ertragen. Er wird der Todeswirklichkeit nüchtern in die Augen sehen: »Nu wir steen yetzund im todt drinnen, wenn wir nun herauß wöllen, so myessen wir sterben.«⁵⁸ Weiß er doch, daß für ihn der Tod, der durchaus als allergrößter Feind betrachtet wird, dank der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen nur noch ein Äußeres⁵⁹ darstellt: »... die da gleuben ..., sterben nymmermehr, ßondernn das natürlich leben wirt gestreckt ynß ewige leben, ...«⁶⁰ Der ontologische Gehalt solcher Aussagen muß beachtet werden. Der Glaubende lebt bereits in einem

50 Vgl. WA 20, 254, 37 – 255, 12f; 36, 693, 20f.

51 Vgl. WA 40 I, 276, 9f.

52 WA 40 I, 278, 7.

53 Erich VOGELSANG: Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung. B 1929, 121.

54 WA Br 2, 372, 84f (424).

55 Vgl. WA 39 I, 388, 14; 418, 8; 573, 13.

56 Vgl. WA 32, 308, 5-16; auch die eschatologisch konzipierte Anthropologie in 39 I, 175-177; zu I K 7, 29-31 vgl. 34 II, 111, 8-27.

57 Vgl. WA 57 III, 135, 5-11.

58 WA 10 III, 75, 31f; vgl. 42, 146, 25f: »Statim enim ab utero matris mori incipimus« – wovon die moderne Naturwissenschaft übrigens ein präzises Wissen hat.

59 Anschaulich ist besonders das Bild von der tauben Nuß WA TR 2, 597, 22f (2669 b).

60 WA 10 I I, 200, 6-8.

unsterblichen Wesen, nur der Leib ist noch nicht darin.⁶¹ Daran hält Luther bis ans Ende fest: »... erlosung haben wir nach der seelen, sterben auch auffn glauben, Aber der arm madensack ist noch todt und ungluck unterworffen, der sol auch mit, ...«⁶² Die eschatologische Antizipation verbindet sich notwendig mit dem eschatologischen Vorbehalt.⁶³ Auch das nur noch äußere simul von peccator und iustus, mors und vita verlangt nach Aufhebung.⁶⁴ Diese verheißt dasselbe Wort, welches schon in der Gegenwart die Fluchmächte zu nur mehr äußeren macht. Und das geschieht, indem es selbst den innersten Platz im Herzen des Glaubenden einnimmt. Weil Christus stellvertretend meinen Tod getragen hat,⁶⁵ kann mein Tod nicht mehr ohne seine Gegenwart sein: »... tum mors est vita, ...«, denn er ist der Tod des Todes.⁶⁶ In der Verbindung mit dem Auferstandenen habe ich bereits das Leben und bin nicht mehr in der Gewalt des Todes,⁶⁷ sondern Herr über Sünde, Tod und Teufel.⁶⁸ Luther vergißt, wie gesagt, nicht die Tatsache, daß wir »Media vita in morte ...« sind; doch angesichts des Evangeliums gilt: »Media morte in vita sumus«;⁶⁹ und diese Wirklichkeit ist dem Glaubenden näher als die Todeswirklichkeit. Es dürfte deutlich geworden sein, daß Rechtfertigung bei Luther wesenhaft als Einbruch des Eschatons in die vorfindliche Wirklichkeit verstanden ist, wobei der dynamisch-eschatologische Bezug in dem gekreuzigten, auferstandenen und an der Seite Gottes wirkenden Christus gründet. Daher erklärt Wilfried Joest, »daß die totalen Größen, die im Simul gegeneinander stehen, letzten Endes die beiden Welten sind: diese irdische und die mit der Auferstehung Jesu Christi anhebende Gotteswelt«.⁷⁰ Auch letztere ist eben in dem simul Gegenwart, ja die bedeutendere Gegenwart, weil ihr die wahre Zukunft gehört. So ist der mit dem Auferstandenen Verbundene bereits mit einem Bein aus dem Grabe

61 Vgl. WA 17 I, 346, 6f – 1525.

62 WA 49, 510, 26-28 – 1544.

63 Vgl. Wilfried JOEST: *Ontologie der Person bei Luther*. GÖ 1967, 340. 343.

64 Ebd, 345-347.

65 Vgl. WA 10 III, 154, 14-21.

66 Vgl. WA 40 I, 278, 7; 276, 5-9.

67 Vgl. WA 36, 549, 19-27.

68 Vgl. WA 10 II, 56, 28f. – Auch Erasmus konnte sich ähnlich ausdrücken; vgl. Desiderius ERASMUS ROTERODAMUS: *Liber quomodo se quisque debeat praeparare ad mortem*. (1533). In: ERO 5, 1296 C-E.

69 WA 40 III, 496, 16f.

70 Wilfried JOEST: *Gesetz und Freiheit: das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese*. 3. Aufl. GÖ 1961, 100; auch gut herausgearbeitet bei Asendorf: AaO.

heraus, daß »nicht mehr denn der lincke fus dahinden bleibt, Denn die sund ist jm schon vergeben und ausgetilget, Gottes zorn und helle ausgelesscht, und lebet bereit gar jnn und bey Christo nach dem besten stück (welchs ist der seele⁷¹) teilhaftig des ewigen lebens, ...«. ⁷² In der Gewißheit des Glaubens ist schon jetzt mein »gewissen und seel ... durch den tod und grab bey Christo jm himel, ...«. ⁷³ Der Begriff »Himmel« ist wie meistens bei Luther nicht quasi topographisch, sondern bewußtseinsmäßig verstanden: Wo Christus ist, da ist der Himmel, da ist Sieg, da ist Ewigkeit. Und umgekehrt ist da, wo Christus (noch) nicht als Erlöser wirkt, die Hölle, so daß auch das Leben der Nichtgläubigen grundsätzlich in seiner eschatologischen Ausrichtung gesehen wird. ⁷⁴ Hätte der Teufel nicht ein schuldbeladenes Gewissen, wäre er im Himmel. ⁷⁵ Da wir in der Tat gerechtfertigt sind, »ist unser wonung und wandel im Himel, leben alda wie Bürger, ob wir gleich mit dem leibe noch auff Erden sind, welcher denn hie in diesem leben durch das Creutz und den zeitlichen tod muß gepantzerfet [qualvoll geläutert] werden«. ⁷⁶ Der von Christus ausgehende Widerstand gegen die Sündennatur bedeutet für den Leib ebenso Qual wie die Erfahrung seiner ihm innewohnenden Hinfälligkeit. Beides aber betrachtet der Glaubende als Läuterung, ja als »purgatorium« in diesem Leben. ⁷⁷ Den Abschluß dieses »Fegefeuers« bildet das Sterben, der Tod, in dem das Simul zum Ende kommt. So ist denn der Tod »nicht *unser* Tod, da wir Heimat beim Vater haben, sondern der *Tod unserer Sünde*, das Ende unserer Zerrissenheit« (Heinrich Bornkamm). ⁷⁸

71 Zu diesem Begriff vgl. bisherige Zitate und bes. Abschnitt III 1. Ob hier und an ähnlichen Stellen Christumystik vorliegt, ist hier nicht zu untersuchen, hängt aber grundsätzlich davon ab, wie man »Mystik« definieren will.

72 WA 36, 581, 25-28. Von eschatologischer Relevanz ist auch Luthers Sakramentsverständnis, das im Rahmen dieser Arbeit nur angedeutet wird. Vgl. etwa Albrecht PETERS: Sakrament und Ethos nach Luther. LuJ 36 (1969), 41-79.

73 WA 36, 548, 26f.

74 Vgl. Joest: Ontologie ..., 289. 337f. 347; und siehe unten Abschnitt V 3.

75 Vgl. WA 44, 617, 30.

76 WA 46, 714, 25-28; vgl. WA TR 5, 219, 9f (5534): »... , bistu doch auch schon im hiemell!«; auch WA 34 II, 111, 4-7; 37, 74, 1-6.

77 WA TR 3, 539, 16f (3695). Vgl. Carl Friedrich GÖSCHEL: Der Mensch nach Leib, Seele und Geist diesseits und jenseits. L 1856, 68.

78 Heinrich BORNKAMM: Leben und Sterben. (1938). In: BLGW, 143; ebenso Paul ALTHAUS: Luthers Gedanken über die letzten Dinge. LuJ 23 (1941), 9-34, bes. 27.

II Christus im Sterben

1 Sterben in Furcht

Luther weiß um die natürliche Not des Sterbens. Der Mensch muß durch eine enge Pforte gehen,⁷⁹ ja er muß von dem bekannten Ufer dieses Lebens hinüberspringen in den Abgrund.⁸⁰ Doch eigentlich ist es das Fühlen des Zornes Gottes, was das Sterben so furchtbar macht.⁸¹ Von daher ist der Tod der Christen schrecklicher als der aller anderen Menschen oder Kreaturen, da sie besser als alle um Gottes Zorn wissen.⁸² So sieht Luther den Tod einerseits unter dem Aspekt des Gesetzes. Unter diesem Aspekt ist auch die Äußerung zu verstehen: »Ich sihe die exempla vngern, das man gern stirbt; ... Secundum spiritum stirbt man gern, secundum carnem aber heyst es: Ducet te alius, quo non vis.«⁸³ Daraus geht hervor, daß Luther die Wirklichkeit der caro und ihrer Nöte keineswegs ignoriert. Wie Christus⁸⁴ – aber eben bereits auf seiner Seite stehend! – »mussen wir auch mit dem tode vnd todesfursten odder todesamptman dem teufel kempffen, ...«⁸⁵ Luther kann ausführlich die terrores beschreiben, mit denen der Teufel gerade im Sterben aufwartet.⁸⁶ Er weiß von der Einsamkeit, die sich im Sterben breitmacht. Keiner kann da für den anderen einspringen.⁸⁷ »Hier ist jeder ganz er selbst, wie er es vor dem Richter des Jüngsten Gerichtes sein wird« (Asendorf).⁸⁸ So hart Luther auch die Wirklichkeit des Sterbens unter dem Aspekt des Gesetzes zeichnen kann, so großartig und sieghaft stellt er in etlichen Zeugnissen die andere Seite des Simul, die Lichtseite des Evangeliums heraus. Der schreckliche Tod ist für den Glaubenden durch den Gekreuzigten und Auferstandenen überwunden und »dafur gelassen ein klein tödlin, ja ein zucker tod, ...«.⁸⁹ Die Vollendung der mortificatio in morte, des gänzlichen Absterbens im Hinblick auf die Sünde,⁹⁰ ist ein gern ertragenes Durchleiden im Hinblick auf das Leben in Christus. »Ye

79 Vgl. WA 2, 685, 26f.

80 Vgl. WA 19, 217, 20f.

81 WA 19, 225, 29f.

82 Vgl. WA 40 III, 544, 6-10. 23-29; vgl. WA TR 3, 186 (3140).

83 WA TR 1, 177, 20-25 (408).

84 Vgl. WA 41, 522, 21; und siehe unten Abschnitt V 2.

85 WA 31 I, 151, 9f.

86 Vgl. WA 5, 620-622. Weiteres Material bei Hans-Martin BARTH: Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers. GÖ 1967, 143.

87 Vgl. WA 10 III, 1, 7.

88 Asendorf: AaO, 285.

89 WA 22, 101, 10.

90 WA 31 I, 170, 1.

tieffer und stercker der glawb, ye senffter der Töd ist, und ye weniger man in fueleth.«⁹¹

Allerdings wird der Glaube gerade im Sterben von Luther nicht nur als Kraft zur Überwindung der Furcht betont, sondern verobjektivierend als Erweis der ewigen Ausrichtung im Sinne der Prädestination.⁹² Je nachdem nämlich, ob einer im Sterben furchtsam den Tod oder aber gläubig das wahre Leben anschaut bzw. fixiert, dahin fährt er auf ewig.⁹³ Wer Christus den Retter nicht ergreift, ersäuft im Abgrund der Hölle.⁹⁴ Freilich will Luther mit derlei Aussagen zum Glauben ermuntern und anspornen, doch ist die Gefahr groß, daß durch sie der Glaube verkrampft und gleichsam zum Werk wird oder überhaupt in die grundsätzliche Ungewißheit und Furcht umschlägt, die Luthers Intention gerade fernliegt. Sein Rat, sich mitten im Leben bereits im Bedenken des Todes zu üben, solange dieser noch fern sei,⁹⁵ entstammt daher einer *ars moriendi*, die nicht auf der Höhe der Rechtfertigungsgewißheit steht.⁹⁶ Aber Luther ist auch zu tieferen Aussagen gekommen.

2 *Sterben ohne Furcht*

Gott läßt uns im Sterben nicht allein. Das erkennen wir daran, daß er seinen unschuldigen Sohn in Sterben und Tod gestellt hat. Christus ist »eben so wol angefochten mit des todts, der sund, der hell bild als wir«.⁹⁷ So läßt Gott »deyne anfechtung des tods, der sund, der helle auch ubir seynen sun gehen, und dich darinne tzu halten leret und sie unschedlich, darzu treglich macht«.⁹⁸ Alles liegt demnach an Gottes väterlichem Handeln, wird doch selbst der rettende Glaube von Gott geschaffen und erhalten.⁹⁹ So sendet Gott Engel, die

91 WA 9, 622, 4f; vgl. WA TR I, 92, 1-3 (213).

92 Siehe oben Abschnitt I 1, gegen Schluß.

93 WA 2, 686, 31 – 690, 32 (Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben, 1519).

94 Vgl. WA 45, 500, 24f.

95 Vgl. WA 2, 687, 11-13.

96 Eberhard JÜNGEL: Tod. 4. Aufl. S 1977, 161: »Sein ganzes Leben als Einübung in das Sterben hinzubringen ist ein Skandal.« Vgl. außerdem die kritische Bemerkung von Peters: Glaube und Werk: ..., 253, für Luther löse sich ansatzweise »der Vorgang im Bewußtsein des Sterbenden vom tathaften Ergreifen der Gnade ab«. Gegen Althaus: Luthers Gedanken ..., 24, ist bei Luther so auch eine gewisse »Psychologie der Todesstunde«, nicht nur eine »Theologie des Todesgeschehens« zu konstatieren. Allgemein zu dieser Thematik informiert Werner GOEZ: Luthers »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« und die mittelalterliche *ars moriendi*. LuJ 48 (1981), 97-114.

97 WA 2, 691, 25.

98 WA 2, 697, 19-21.

99 WA 2, 696, 21f.

»können gedancken unnd ursache ins Hertze eingeben, das der Mensch desto sanffter dahin fahre«. ¹⁰⁰ Speziell auch über das Scheiden der Seele vom Leib – »es scheidt sich vngern von eynander« – sagt Luther, daß es von Christus in seinem Todesleiden – man darf ergänzen: stellvertretend – überwunden sei. ¹⁰¹ Am Beispiel Epilepsiekranker macht Luther deutlich, daß die Seele es gar nicht spürt und fühlt, wenn der Körper stirbt. ¹⁰² Wohlgemerkt, dies wird christologisch begründet: »Christus wyll eyn got seyn der sterbenden, todten, armen, elenden, gefangenen. Do gehet ßeyne gotheyt an.« ¹⁰³

Freilich gibt es das Heil nicht ohne Christusbegegnung und -erkenntnis. Daß sie auch am Ende eines Lebens stehen und dies Ende leichtmachen kann, zeigt Luther in wiederholten Auslegungen am Beispiel von Simeon (L 2, 25-35). Nachdem dieser den Heiland gesehen hat, ist er »frohlich und wundscht im nicht ein augenblick zu leben, quia scit incepturam salutem, ubi mortuus«. Er »spricht nicht ›du last mich sterben‹, er nennet es ein faren und ablassen, ein siessen und seyberlichen schlaff«. ¹⁰⁴ Nicht auf eigene Werke zu blicken bringt Frieden, sondern auf Christum zu schauen: »...; sehen wyr yhn, so kunnen wyr frohlich sterben, ...«. ¹⁰⁵ Darum rät Luther in »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« nachdrücklich, dem Sterbenden Wort und Sakrament mitzuteilen. ¹⁰⁶ »Das thut verbum dei: Es macht ein sanfft leben et rugigen tod, Et gibt das ewige leben dazu.« ¹⁰⁷ So ist es noch in dem letzten Eintrag zu lesen, den Luther in eine Bibel machte: »Wenn ein mensch mit ernst Gottes wort im hertzen betrachtet, jm gleubet und darüber einschlefft oder stirbet, so sincket und fehret er dahin, ehe er sich des todes versihet oder gewar wird, und ist gewis selig im Wort, das er also gegleubet und betrachtet von hinnen gefaren.« ¹⁰⁸ Aufgrund eines Augenzeugenberichtes über Luthers Tod sagt Bornkamm: »Er ist genau so gestorben, wie er es unzählige Male für einen Christen ausgemalt hatte.« ¹⁰⁹ Justus Jonas schrieb wörtlich: Luther »entschlieff friedlich und sanfft im Herrn, wie Simeon singet«. ¹¹⁰

100 WA 34 II, 273, 19f.

101 WA 46, 311, 11; WA TR 3, 698, 7-10, bes. 9f (3904).

102 WA 17 I, 169, 22-25.

103 WA 34 II, 212, 32f.

104 WA 41, 1, 18f – 1535; 20, 255, 30f – 1526; vgl. 34 II, 277, 25f.

105 WA 20, 256, 27.

106 WA 2, 692-695.

107 WA 37, 21, 14f; 626, 1f (Predigten 1533/1534).

108 WA 54, 492, 32.

109 Heinrich BORNKAMM: Luthers Tod und Vermächtnis. In: BLGW, 316.

110 WA 54, 492, 22f.

3 Christus als Brücke

Wie der bisherige Quellenbefund schon zeigt, richtet sich Luthers eschatologische Hoffnung nicht einfach auf die Auferstehung, sondern auf das Durchhalten, ja die Läuterung der Christusgemeinschaft, welche freilich die Auferstehung mit beinhaltet. Es kommt ihm darauf an, daß Christus »stets bey und jnn uns sey und bleibe (sonderlich zu der stund, wenn dis leben auffhoret) und so nahe, das er allein in unsern hertzen sey, Welchs geschicht, so ich festiglich an jn glewbe, das er der Heiland sey, fur mich durch den tod gegangen zum Vater, das er mich auch dahin bringe, ...«. ¹¹¹ Christus will schon in diesem Leben unser Weg sein, und wenn wir dann im Sterben vor dem Abgrund stehen und den »Mordsprung thun aus diesem Leben in ein ander Leben«, ¹¹² spricht er: »... Ich wil die brucke sein und dich ubertragen, das du solt jnn einem augenblick aus dem tod unnd der hellen angst jnn jhenes leben komen, ...«. ¹¹³ Das »Wort« ist die Brücke von diesem Leben in jenes: »das wirth den menschen, so er daran hangeth, ubertragen, ehres einer merckt«. ¹¹⁴

In dem genannten Sermon von 1519 fordert Luther noch dazu auf, Engel, Heilige und die Mutter Gottes anzurufen; ¹¹⁵ später rückt er davon ab. ¹¹⁶ Was er aber beibehält, sind seine lebendigen Vorstellungen vom Dienst der Engel, die er sonderlich beim Thema Sterben zum Ausdruck bringt. Gott »befiehlt seynen Engeln, allen heyligenn, allen creatures, das sie mit yhm auff dich sehen, deyner seel warnemen und sie entpfahen«. ¹¹⁷ Er sorgt selber dafür, daß wir im Sterben nicht schreckliche Einsamkeit erfahren: »Auff daß wir uns nicht fürchten dürffen unnd gedencken, wir sein allein, bestellet Gott einen hauffen Engel, ...«. ¹¹⁸ Sie sind unsere Geleitsleute, die uns den großen Sprung tun helfen und genau wissen, wohin wir fahren sollen. ¹¹⁹ Luther kann den Vorgang des Sterbens mit dem der Geburt vergleichen: »... wenn das Kind geboren wird, weis es nit, wo es hin kömpt, Aber da seind die Frawen, die haben Mulden, Windeln (etc.) und fahen das Kind auff. Also fehet uns Gott selbst auff im

111 WA 45, 499, 11-15.

112 WA 34 II, 272, 26 - 273, 17.

113 WA 45, 499, 3f; vgl. unten Abschnitt III 3.

114 WA 9, 622, 1-3.

115 Vgl. WA 2, 696, 24f.

116 WA 32, 117, 19: Die Engel seien nicht anzubeten (1530).

117 WA 2, 697, 22-24.

118 WA 34 II, 283, 23f; 278, 21-31 - 1531; vgl. 2, 695, 17-20 - 1519.

119 WA 34 II, 280, 28f; 272, 25f.

Tode, aber er brauchet darzu seiner Mitgehülffen, der lieben Engel, Nicht, daß sie das Leben geben oder aus dem Tode führen, Sondern daß sie darzu helffen, daß die Seele auffgenommen und empfangen werde, wenn sie scheidet vom Leibe.«¹²⁰ So beschreibt Luther anschaulich das Wirken der Engel, nicht ohne es merklich vom eigentlichen Erlösungswerk Gottes in Christus abzuheben.

Bornkamm kommentiert Luthers Aussage vom Empfang durch die Engel, alle Heiligen und alle Kreaturen mit den Worten: »Die vorausgegangen sind, erwarten den Sterbenden mit Freuden.«¹²¹ Hier hat Bornkamm nicht zuviel gesagt, sondern eher zu wenig. Er unterstellt Luther schlicht zeithafte Vorstellungskategorien für die Welt jenseits des Todes, wenn er von den »Vorausgegangenen« spricht. Daß die Dinge doch komplizierter liegen, wird im folgenden aufzuzeigen sein.

III Christus im »Zwischenzustand«

1 Unsterblichkeit der Seele

Für den Menschen ist mit dem Tode nicht einfach alles aus – das steht für Luther grundsätzlich fest.¹²² Tatsächlich lehrt er die (erst ausdrücklich 1513 dogmatisierte) Unsterblichkeit der Seele, doch ist seine Auffassung nun genau zu untersuchen, zumal die intensive Diskussion zwischen Stange und Althaus¹²³ sowie vereinzelte spätere Stellungnahmen m. W. in dieser Frage keine Lösung gebracht haben, die dem Befund bei Luther gänzlich gerecht würde. Auch Peter Meinhold hat es sich mit seiner These, »daß Luther nicht von der ›Unsterblichkeit‹ der Seele gesprochen« und »für die Seele einen Todeszustand angenommen« habe,¹²⁴ zweifellos zu leicht gemacht. Zunächst einiges zum Begriff der »Seele«, den Luther keineswegs immer im gleichen Sinn benutzt hat und über dessen Problematik er sich selber klar gewesen ist. Wenn er trichotomisch Geist, Seele und Leib unterscheidet (nach 1 Th 5, 23), kommt der Seele eine Art Mittlerfunktion zu, sie ist quasi der Geist nach der Natur hin; jeweils für alle drei Größen zusammen aber gilt dann die *theologische*

¹²⁰ WA 34 II, 275, 23-29.

¹²¹ Bornkamm: Luthers Tod ..., 318.

¹²² Vgl. WA 36, 600, 28f.

¹²³ Vgl. die römisch-katholische Darstellung dieser Diskussion bei Ansgar AHLBRECHT: Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart. PB 1964, 26-44, bes. ab 33.

¹²⁴ Meinhold: AaO, 398.

Differenzierung nach Fleisch und Geist.¹²⁵ Wie bisher schon deutlich wurde, unterscheidet Luther lieber dichotomisch Leib und Seele, sich auch hierin an der Lehrtradition orientierend. »Seele« bedeutet bei diesem Sprachgebrauch den nicht sichtbaren, durchaus ontologisch gedachten »Teil« als »ein stück des menschen, wie wir deutschen die Seele heissen«.¹²⁶ Als Exeget kennt Luther die andersartige Bedeutung des alttestamentlichen Begriffs נֶפֶשׁ, der die Lebendigkeit des ganzen Menschen, ja das leibliche bzw. leibhafte Leben bezeichnet.¹²⁷ Und schließlich bietet er eine mehr theologisch gewichtete Bestimmung von »Seele«, die sich an die dichotomische anlehnt, den Akzent aber auf die *prinzipielle eschatologische Gottesbezogenheit* des Menschen legt: »... homo secundum corpus seculorum est in seculo presenti, secundum animam autem in seculo futuro. Utrumque enim capit et participat.«¹²⁸

Von daher ist die Frage nach der Unsterblichkeit der menschlichen Seele anzugehen. Als Ausgangspunkt mag folgendes bekannte Zitat dienen, obschon der Begriff »anima« darin nicht vorkommt: »Cum solo homine loquitur. Ubi igitur et cum quocumque loquitur Deus, sive in ira, sive in gratia loquitur, is certo est immortalis.«¹²⁹ Meinhold nimmt an, daß Luther hier »die den Tod überdauernde Beziehung meint, ... Gott ist wirklich allein im Glauben; denn soviel einer glaubt, soviel hat er«.¹³⁰ Daß es um eine Beziehung geht, liegt freilich auf der Hand, doch Meinhold droht dem Fehlschluß zu erliegen, als bewirke der Glaube die Wirklichkeit Gottes, während es bei Luther grundsätzlich umgekehrt ist. Die Interpretation Meinholds erweist sich schon daran als unzutreffend, daß unser Zitat die von Gott dem Schöpfer gesetzte Beziehung zum Menschen unabhängig von dessen Glauben oder Unglauben meint. Althaus, der Luther als Vertreter einer Unsterblichkeitslehre kennt, will bei ihm eine Unsterblichkeit der Seele im theologischen und eine im philosophisch-psychologischen Sinn (unter-)scheiden.¹³¹ Im Blick auf unser Zitat schreibt er,

125 WA 2, 585, 31-33; vgl. 7, 550, 20 – 551, 24.

126 WA 36, 659, 27f; zu WA TR 5, 219, 3-17 (5534) siehe unten Abschnitt IV 3.

127 WA 36, 659, 26-36; 24, 68, 10.

128 WA 57 III, 98, 28f; vgl. auch die »Disputatio de homine«, 1536, bes. These 35 (39 I, 175-177).

129 WA 43, 481, 32-34. Diese Stelle zitiert auch der römisch-katholische Theologe Alois WINKLHOFER: Das Kommen seines Reiches. F 1959, 31.

130 Meinhold: AaO, 396 (mit Bezug auf WA 44, 713, 26).

131 Vgl. Paul ALTHAUS: Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther: zur Auseinandersetzung mit Carl Stange. GÜ 1930, 20 f. 33. Zu Recht hebt Althaus eine in der Frühzeit Luthers sich

Luther lehre eine Unsterblichkeit »freilich nicht mit ontologischer, sondern mit theologischer Begründung«.¹³² Richtig ist an dieser Beobachtung wiederum, daß die Begründung selbst theologischer Art ist; falsch ist die Intention, den ontologischen Aspekt auszuschließen. Tatsächlich hat Althaus behauptet, daß »nach Luther auch die ›Seele‹ (im psychologischen Sinne) im Tode stirbt«.¹³³ Dieser Auffassung entspricht annähernd die von Werner Elert und damals z.B. auch von Helmut Thielicke vertretene Ganztod-Lehre,¹³⁴ von deren Vorstellungen aber Luther sich doch abhebt.

Zur Begründung verweisen wir zunächst auf bereits angeführtes Material, etwa auf den Satz, daß die Seele das beste Stück des Menschen sei, oder auf die von Luther nicht nur bildhaft gemeinte Aussage, daß mit Gott die Engel im Sterben »auff dich sehen, deyner seel warnemen und sie entpfahen«.¹³⁵ Wichtig scheint uns ferner der Unterschied zu sein, der für Luther vorliegt, wenn er von der Auferstehung des Fleisches ex nihilo, hingegen von der Auferweckung der Seele aus dem – noch zu erläuternden – Schlaf spricht.¹³⁶ Entscheidend aber ist nun die *Begründung* für die ontologisch-psychologische Unsterblichkeit der Seele. Und zwar fällt diese bei Luther christologisch aus. Christi stellvertretender Tod ist so kräftig, daß »er alle [!] andere todten getauft hat, das sie sollen nicht todten, sondern schleffer heissen, ...«¹³⁷ Deshalb fordert Luther auf: »... tecket zu morte Christi omnium aliorum hominum mortem et facite

noch an der Tradition orientierende Auffassung hervor. WA TR 3, 698, 4-6 (3904) zeigt die spätere Polemik gegen Aristoteles gerade in dieser Hinsicht.

132 Paul ALTHAUS: Retraktionen zur Eschatologie. ThLZ 75 (1950), 253-260, bes. 254.

133 Althaus: Unsterblichkeit ..., 20.

134 Vgl. Werner ELERT: Der christliche Glaube: Grundlinien der lutherischen Dogmatik. 5., erneut durchges. und erg. Aufl./ bearb. von Ernst Kinder. HH 1960, 513; Helmut THIELICKE in der Aussprache mit Althaus: Retraktionen ..., 257. Thielicke läßt später eine leichte Modifikation in dieser Hinsicht erkennen; vgl. etwa Helmut THIELICKE: Der evangelische Glaube: Grundzüge der Dogmatik. Bd. 3: Theologie des Geistes: ... Tü 1978, 550. Althaus hat die Ganztodthese nie in ihrer radikalen Form vertreten; vgl. z.B. seinen »Vorbehalt gegen Thielicke« in der Aussprache zu Althaus: Retraktionen ..., 260.

135 Siehe oben Anm. 71. 117.

136 WA 36, 241, 24-28; 43, 147, 9f (vgl. 4-6): ex nihilo! Meinholds Ansicht, daß »Schlaf« nur ein Bild für den wirklichen Tod (also auch der Seele) sei (aaO, 398), beruht auf einseitiger Interpretation Luthers, wie schon der folgende Beleg zeigt; vgl. auch unten Abschnitt IV 1.

137 WA 36, 241, 17f – 1532. Erasmus: AaO, lehrt, Christi Tod habe aus unserem Tod ein Tor nicht ad inferos, sondern ad coelum gemacht (ERO 5, 1300 A).

tam magnam, ut der andern anzusehen sey ein somnus.«¹³⁸ Von daher ist die Unsterblichkeit der Seele auch noetisch nur von Christus her recht zu lehren – dann aber in der Tat zu *lehren*. Schlicht und klar kann Luther sagen: »... , Was ists, das wir uns viel bekümmern umb andere odder gleich selbs sterben und begraben werden? Stirbt doch nur ein mensch und dennoch nicht der gantzte mensch, sondern das ein stück allein, der leib, ...«¹³⁹

In diesem Zusammenhang ist nochmals auf Texte zu verweisen, in denen Luther auf das Phänomen der Epileptiker zu sprechen kommt. Ihnen macht es nicht einmal etwas aus, mit Feuer in Berührung zu kommen, »est enim anima alibi«.¹⁴⁰ Das gilt nun von Epileptikern unabhängig davon, ob sie Christen sind oder nicht. Allerdings fährt Luther fort: »Sic anima non sentiet, quando corpus morietur, ideo mors Christianorum dicitur somnus.« Hier ergibt sich wieder die Frage: Muß man nicht vor dem Tod im Christusglauben stehen, um zur Unsterblichkeit zu gelangen? So hat Stange das Fortleben der Ungläubigen nach dem Tode für Luthers Auffassung in Abrede gestellt.¹⁴¹ Wie wir aber gesehen haben, bietet Luther (theologisch und christologisch begründete) Aussagen von der faktischen Unsterblichkeit der Seele aller Menschen, wobei er freilich den Gerichtsgedanken und die spezielle Verbindung des Christusglaubens mit der Unsterblichkeit¹⁴² keineswegs aufgegeben hat. Den damit verbundenen Problemen wird im einzelnen noch nachzugehen sein.

Ein weiterer Unterschied zu einer rein philosophischen Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele besteht für Luther wie für die kirchliche Sicht überhaupt in der eschatologischen Einbeziehung des Leibes. Er kann mit Bezug auf 1 K 15 regelrecht von der Unsterblichkeit des Leibes reden,¹⁴³ wobei er freilich an dessen Auferstehung am Jüngsten Tag denkt. Eine »Auferstehung« allein des Geistes bzw. der Seele wird abgelehnt.¹⁴⁴ Die Seele vermag der Teufel nicht festzuhalten, aber den Leib behält er ein, bis er ihn am Ende dieser

138 WA 36, 241, 6-8 / 23-28; vgl. 252, 9f; 547, 22-27.

139 WA 36, 241, 25-28.

140 WA 17 I, 169, 22-24; vgl. 44, 812, 34f.

141 Stange: AaO, 36; dazu siehe unten Abschnitt V. – Althaus gibt freilich zu bedenken, daß es für Sünder keine Unsterblichkeit geben könne (ALD, 104).

142 Vgl. WA 17 I, 346, 6 – 1525.

143 Vgl. WA 36, 644, 23f. Von einer »Unsterblichkeit durch Auferweckung« (Althaus: Retraktionen ..., 256) darf bei Luther nur hinsichtlich des Leibes gesprochen werden.

144 WA 36, 631, 18-24 (1532).

Welt hergeben muß und Leib und Seele wieder zusammenkommen.¹⁴⁵ Von diesem Denken aus stellt sich die Frage nach einem »Zwischenzustand« der leiblosen Seele bis zum Jüngsten Tag. Wolfgang Trillhas sieht unscharf, wenn er behauptet, »daß die Reformatoren in keiner Weise der Spekulation über das Geschick des Menschen nach dem Tode Raum gegeben haben«.¹⁴⁶

2 Schlaf der leiblosen Seele

Gegen Stange hat Althaus mit berechtigten Belegen und Begründungen festgehalten, daß Luther die Anschauung von einem »Zwischenzustand« der leiblosen Seele vertritt.¹⁴⁷ Doch wie hat dieser ihn sich vorgestellt, zumal die traditionelle Fegefeuerlehre für ihn schließlich nicht mehr in Betracht kam? »Scriptura ubique dicit animas dormire, ...« – das war für ihn die grundlegende Antwort.¹⁴⁸ Aus exegetischen Gründen kam er so auf die einst schon durch einige Theologen der ostsyrischen Kirche vorgetragene Lehre vom Seelenschlaf.¹⁴⁹ Diese Vorstellung legt ein Leben der Seele nahe, ohne daß der Leib – wie ja scheinbar auch nicht beim natürlichen Schlaf – beteiligt ist. Solches Leben kann – wie etwa im Traum – innerlich erfüllt sein und bedeutet dennoch nicht jenes faktische Wachsein, zu dem die aktive Beteiligung des Leibes gehört. Der Leib fällt mit dem Sterben ab; zurück bleibt also die unsterbliche Seele in einem Schlafzustand – »bis wir am jüngsten tage an leib vnd seele aufferweckt vnd verkleret werden. In des aber sind wir vmb des zeitlichen tods willen von Christo nicht gescheiden, sondern vnser Herr als warer Gott vnd mensch, ..., ist bey vns, ...«¹⁵⁰ Insofern der Tod des Leibes noch wirksam ist, muß dieses Interim äußerlich noch der Todesmacht zugerechnet

145 WA 36, 584, 18-21; vgl. 39 II, 386, 5 f.

146 Wolfgang TRILLHAAS: Dogmatik. 3. verb. Aufl. B; NY 1972, 456; ebd., 456 f stellt er kurz die Lehre vom Seelenschlaf vor, ohne darüber zu informieren, daß sie unter den Reformatoren von Luther vertreten wurde.

147 Vgl. Althaus: Unsterblichkeit ..., 34, Anm. 1; auch ders.: Retraktionen ..., 254.

148 WA II, 130, 26 f – 1523. Zur exegetischen Frage vgl. Paul HOFFMANN: Die Toten in Christus. 3. Aufl. MS 1978; dort weitere Literatur.

149 Adam: AaO 2, 291, dessen Begründung den Akzent unzutreffend setzt. – ALD, 140, weist auf verwandte Züge in Mohammeds Eschatologie hin. Mir fiel ferner die Strukturähnlichkeit mit der Vorstellung PSEUDO-PHILOS auf (vgl. das nur lateinisch erhaltene »Liber antiquitatum biblicarum« 3, 10; 19, 12; 50, 7); HOFFMANN: AaO. 187 f., belegt die Vorstellung eines Todesschlafes schon bei Homer, Plato u. a.

werden, doch dem völligen Wegfallen von Gesetz und Sünde entspricht bereits seelisch die »ewige ruge und freude«.¹⁵¹ Es ist ein »tieffer schlaff«¹⁵² – und ein »süsse[r] Schlaff«.¹⁵³ Luther hat das körperlose Bewußtsein im Blick, weshalb er raumzeitliche Kategorien zu dessen Beschreibung ablehnt. An irgendwelche Orte denkt er in der Frühzeit, in der er noch an der Existenz des Fegefeuers festhält,¹⁵⁴ ebensowenig wie späterhin.¹⁵⁵ Ausdrücklich bemerkt Luther: »Dört ist kain zeyt, derhalben kan auch kain besunder ort sein und seind weder tag noch nacht.«¹⁵⁶ Adam und die alten Väter werden in der Auferstehung denken, sie wären vor einer halben Stunde noch im Leben gewesen.¹⁵⁷ Wie Thielicke in seiner Dogmatik richtig bemerkt, »möchte Luther durch das Gleichnis des Schlafes zu verstehen geben, daß die Toten aus dieser Zeitlichkeit herausgetreten seien, so daß auch das Interim ... kein Zeitproblem mehr bildet.«¹⁵⁸ Positiv kann das Wort Gottes genannt werden als das Wort des Schöpfers und Erlösers, worin die Seele ruht. Auf das Wort hin gilt es zu sterben, um darin bewahrt zu werden bis zum Jüngsten Tag. »Abrahams Schoß« ist dafür nur ein Bild: »Denn es ist eben dasselb wort, das zu Abraham und zu uns gesagt ist: ...«¹⁵⁹

Gemäß seiner Auffassung, daß sich in der Regel bereits vor dem Tode das endgültige Schicksal im Sinne einer doppelten Prädestination erweist,¹⁶⁰ stellt sich für Luther die Frage nach dem Wie eines Zwischenzustandes für die Verdammten. Schlafen sie auch oder beginnen die Höllenqualen sofort? Er antwortet auf diese Alternative mit einem »nescio«.¹⁶¹ Doch steht dahinter die eigentliche Intention, grundsätzlich für alle Verstorbenen, also auch für die Verdammten, den Seelenschlaf anzunehmen; unsicher machen ihn offensichtlich nur einige Bibelstellen, die auf anderes hindeuten. Sie veranlassen ihn, mit wenigen Ausnahmen zu rechnen: »...; verisimile autem, exceptis paucis

150 WA TR 5, 85, 14-19 (5356 a); vgl. WA 36, 547, 34-39 und unten Abschnitt IV 1.

151 WA 28, 193, 28f.

152 WA 36, 547, 37f; 35, 478, 14.

153 WA 35, 478, 14; WA Br 6, 213, 15f (1876) – 1531.

154 Vgl. WA 1, 555, 29 – 1518; WA Br 2, 422, 27f (449) – 1522.

155 Vgl. WA Br 2, 422, 5f (449), noch kurz vor dem Abschied von der Fegefeuvorstellung; WA 44, 516, 23f, wo er allerdings »Scheol« und »infernus« unterscheidet (524, 21-29).

156 WA 12, 596, 28-30; dazu vgl. unten Abschnitt IV 3.

157 WA 12, 596, 28-30; auch 14, 71, 3f; 36, 349, 8-11.

158 Thielicke: Der evangelische Glaube, 549.

159 WA 10 III, 192, 6f; vgl. 191, 14-27.

160 Dazu siehe oben Abschnitt I 1 und unten Abschnitt V.

161 Vgl. WA 12, 596, 34-38 – 1523; 44, 524, 27f.

omnes dormire insensibiles.«¹⁶² Dieses »empfindungslose« Schlafen auch der Bösen steht übrigens nicht unbedingt im Widerspruch zu Luthers Auslegung von L 16, 19-31, die gerne als Beleg dafür angeführt wird, daß das böse Gewissen ohne das Wort Gottes den Zwischenzustand ausfülle und so quasi als leiblose Hölle zu denken sei.¹⁶³ Aber Luther betont in diesem Zusammenhang erneut, daß zwischen Tod und Jüngstem Tag »nicht zeyt noch stund sind, sondern alles eyn ewiger augenblick«.¹⁶⁴ Darum verlegt er das an sich jenseitige Gespräch zwischen dem Reichen und Abraham in die Todesstunde und die Todesnöte.¹⁶⁵ Stellt sich Luther aber – von zeitlichem Denken her – die Frage nach dem Zustand im Interim, so geht also seine eigentliche Intention dahin, für alle Verstorbenen tiefen Schlaf anzunehmen. Damit entgeht er der Gefahr, dem Zwischenzustand ein quantitatives, nur zu Spekulationen veranlassendes Gewicht beizumessen.

3 Inhalt und Sinn der Vorstellung vom Seelenschlaf

Die von Luther entwickelte Vorstellung vom Seelenschlaf ist keineswegs in sich einheitlich. Wer aus dem Quellenmaterial nicht willkürlich auswählt, kommt um die Problematik widersprüchlichster Aussagen nicht herum. Auf der einen Seite redet Luther von dem Schlaf, der »so tieff, ut non traum«;¹⁶⁶ »omnes dormire insensibiles«.¹⁶⁷ Und auf der anderen Seite erklärt er: »Anima autem non sic dormit, sed vigilat, et patitur visiones, loquelas Angelorum et Dei.« Der Widerspruch zwischen empfindungs- und bewußtlosem Schlaf dort und wahrnehmendem, höchst erfülltem Schlaf hier ist auch nicht beseitigt, wenn Luther hinzufügt: »Ideo somnus in futura vita profundior est, quam in hac vita, et tamen [!] anima coram Deo vivit.«¹⁶⁸ Hinzu kommt, daß mitunter dieselbe Terminologie (Himmel, Freude, ewiges Leben u.ä.) auf den erfüllten Seelenschlaf und auf das Leben nach der Auferweckung angewandt wird.¹⁶⁹

162 WA Br 2, 422, 22f (499).

163 So zunächst WA 10 III, 192, 15-23.

164 WA 10 III, 194, 10-12. Allerdings kann er sich doch nicht ganz des zeithaften Denkens erwehren, indem er sich auf die Frage einläßt, ob der reiche Mann »heute noch« leide.

165 WA 10 III, 192, 24 – 193, 16; vgl. unten Anm. 173.

166 WA 36, 252, 10.

167 WA Br 2, 422, 23 (499).

168 WA 43, 360, 27-30. – Der verstorbene Abraham »cognovit trinitatem personarum« (479, 28f). Den Kontext dieser Stelle hat Meinhold – aber eben ohne die hier angeführten Worte – zitiert, um dann behaupten zu können: »Mit dem Tode hört das Bewußtsein auf« (aaO, 397).

169 Vgl. z.B. WA 28, 193, 33 (Kontext 25-33) mit 195, 25 (Kontext 194, 29 – 195, 25).

Quellenkritik (Meinhold) oder historisch-biographische Kritik (Althaus) sind hier nicht die angemessenen Methoden, um die hinter den paradoxen Aussagen Luthers stehende Intention zu ergründen; das ist vielmehr eine systematische Aufgabe.

Zum rechten Verständnis der Aussagen vom empfindungs- und bewußtlosen Seelenschlaf zwischen Tod und Auferweckung muß man sich unbedingt vor Augen halten, daß es für Luther solch ein Interim kategorial eigentlich gar nicht gibt. Er macht radikal ernst damit, daß Raum und Zeit als Gestalten dieser noch nicht erlösten Schöpfungswirklichkeit mit dem Sterben für die Seele enden.¹⁷⁰ Das bedeutet für den Reformator aber nicht Ende, Diskontinuität, Ganztod, sondern Umbruch ins unmittelbare Eschaton. Demnach geht für das Subjekt im Sterben bereits am Horizont der jüngste Tag auf. In der Tat weiß Luther beides zusammen zu sehen: »In agone enim mortis et novissimo Iudicio ... tu stabis ad Tribunal Christi ...«; jeder »wirt fur sich antwortenn an seinem sterben und Jungsten tag, ...«.¹⁷¹ Auf diesem Hintergrund lassen sich nun jene unterschiedlichen Äußerungen als die eines Mannes verstehen, der mit seinem Denken nicht nur Jahrhunderte geprägt hat, sondern mit derartigen Erkenntnissen seiner eigenen Zeit um Jahrhunderte voraus war.

Wie sollte er solche Vorstellungen seinen Zeitgenossen mitteilen, die weit davon entfernt waren, von den raumzeitlichen Kategorien abstrahieren zu können? Er mußte hier auf ihr Anschauungsvermögen, d.h. aber auf ihre an der Zeitkategorie orientierte Fragestellung hinsichtlich eines Zwischenzustandes Rücksicht nehmen.¹⁷² Die Vorstellung vom Schlaf der Verstorbenen konnte er vielen, wenn auch nicht allen vom Tode handelnden Bibelstellen entnehmen; sie wurde nun entsprechend ausgebaut und angewandt. Wollte Luther auf die abstrakt-spekulative Frage nach dem Inhalt des Zwischenzustandes antworten, ohne im Einzelfall seine eigentliche Erkenntnis zu formulieren, so konnte und mochte er die ontologische Redeweise mit Hilfe der Vorstellung vom Seelenschlaf nicht aufgeben. Er sprach dann aber eben vom

¹⁷⁰ Siehe unten Abschnitt IV 3.

¹⁷¹ WA 40 II, 154, 13 f; vgl. 37, 150, 34 f; 6, 617, 6; vgl. auch die Belege unten in den Abschnitten IV 1 und 3. Dabei denkt Luther individuelles und universales Endgericht nicht unterschieden.

¹⁷² Auf ein anderes Beispiel solcher Rücksichtnahme, dort von Althaus und Peters bestätigt, kommt Abschnitt V 2 zu sprechen. Vgl. auch WA TR 3, 697 (3904): »hoc non publice praedicandum ...«

bewußtlosen Schlaf, um die Raumzeitlosigkeit wenigstens derart zum Ausdruck zu bringen.

Manche, wiederum nicht alle eschatologischen Bibelstellen ließen und lassen sich nun freilich nicht auf solche Weise erklären. Am Beispiel der Auslegung von L 16, 19-31 wurde bereits deutlich, wie Luther eine Erklärung versuchte, indem er die keineswegs als Bewußtlosigkeit geschilderten Qualen des reichen Mannes statt in einen spekulativen Zwischenzustand in die Agonie des Sterbens verlegte.¹⁷³ Was aber vom reichen Mann gilt, sollte das nicht auch auf den armen Lazarus anzuwenden sein? In der Tat ist für Luther Christus bereits im Sterben da und spricht: »... Ich wil die brucke sein und dich ubertragen, das du solt jnn einem augenblick aus dem tod und der hellen angst jnn jhenes leben kommen, ...«¹⁷⁴ Hier ist an das oben in den Abschnitten I 2 und 3 Ausgeführte zu erinnern, wonach das Eschaton bereits im Leben des Glaubenden gegenwärtig ist. Das »Wort«, das der Christ kennt und glaubt, ist dasselbe, das seine Seele im Sterben durchträgt und die Brücke bildet »von dißem leben in gehnes«.¹⁷⁵ In diesem Wort ruht er im Zwischenzustand. Doch verstehen wir nun, daß Luther mehr im uneigentlichen Sinn die Vorstellung vom Zwischenzustand anwendet. Sachgemäß bedeutet für ihn »Zwischenzustand« soviel wie Übergang der vom irdischen Leib scheidenden Seele aus der Zeit in die Ewigkeit. Sterben und Tod bezeichnet Luther daher als »porta« und als »transitus de humanitate ad divinitatem, de mundo ad patrem, de miseria ad gloriam«.¹⁷⁶

Dabei ist das Wort, das durch den Tod hindurchträgt und im Endeffekt zur Auferstehung ruft, selbstverständlich personal verstanden. Wenngleich die eschatologische Herrlichkeit für Luther das Sein der Schöpfungsdinge nicht auflöst, sondern erst recht erfüllt, so ist doch ihr Wesen geistig – die von Gott ausgehende persönliche Liebe. Schon in diesem Leben werden die Begriffe »Himmel« und »Hölle« von Luther zur Beschreibung des Glaubens bzw. Unglaubens angewendet und »in reinen Terminis des Verhältnisses des Selbst

173 Offensichtlich wußte Luther um Fälle von grauenhaf, primär seelisch gequält Sterbenden, wie sie empirisch ja in der Tat vorkommen können (zu Unrecht wird in einem Großteil der modernen thanatologischen Literatur einseitig vom »schönen Sterben« gesprochen; dazu bei anderer Gelegenheit mehr).

174 WA 45, 499, 3f.

175 WA 9, 622, 1f.

176 WA 57 III, 232, 3f. Ähnlich kann Erasmus: AaO, den Tod »janua aeternae vitae« nennen (ERO 5, 1295 B).

zu Gott definiert¹⁷⁷. Ganz personal kann er sagen: »Tu, Non coelum, paradisus«, und zwar gerade im Blick auf den Zwischenzustand: »... ipse est habitaculum nostrum, ...«¹⁷⁸. Es ist eben nicht an raumzeitliche Kategorien gedacht, wenn von »Christi Schos oder Paradis«¹⁷⁹ die Rede ist. Wird die Vorstellung vom Seelenschlaf doch als »Zustand« vor der Auferweckung veranschaulicht, so wird sie ganz im Eschaton selbst verankert: Da in Christi oder des Vaters Schoß zu schlafen bereits die nur noch nicht wahrge- nommene Wirklichkeit der ewigen Gottesherrschaft voraussetzt, ragen Zwischenzustand und Vollendungswelt ineinander. Luther kann deshalb den regierenden Christus im Paradies wohl von den in Christus Schlafenden unterscheiden¹⁸⁰ und doch dieselben Begriffe wie »ewiges Leben«, »ewige Freude« u. ä. gleichermaßen auf den Zustand vor wie nach der Auferweckung anwenden. Wenn er in einem Kondolenzbrief versichert, die Verstorbene sei »in coelum et aeternam vitam erepta[...]¹⁸¹«, so ist dies gleichermaßen auf den Seelenschlaf »in der ewigen Ruge Christi«¹⁸² wie auf den Transitus in die Auferstehungswelt hin interpretierbar – zumal sich beides in dynamisch- teleologischer Bewegung überlappt. Entscheidend ist, »das wir durch jn sollen aus dem jamer tal gefurt werden und komen, da er ist«.¹⁸³

Zeigt freilich schon die erwähnte Auslegung von L 16, 19-31, daß es Luther selbst nicht leicht fiel, seine Erkenntnis von der Zeitlosigkeit jenseits des Sterbens konsequent durchzuhalten,¹⁸⁴ so sind es vollends die Geschichten von der Erscheinung des Mose und des Elia, die den Exegeten zu zeithaften Vorstellungen nötigen. Hierher gehört die oben zitierte Aussage, daß die schlafenden Seelen Visionen haben und Gott und Engel reden, also befehlen hören. Ebenda begegnet auch eine anschaulich-räumliche Ausdrucksweise:

177 Joest: *Ontologie* ..., 338. Die Feststellung gilt aber nicht in jedem Falle.

178 WA 40 III, 498, 11. 7. Die Verstorbenen scheinen gleichweit im »Leben« zu sein wie die Glaubenden auf Erden; vgl. 36, 564, 14-16.

179 WA 35, 478, 15. 180 Vgl. WA 43, 362, 30. 35.

181 Vgl. WA Br 10, 228, 41f (3829), an Justus Jonas am 26. Dezember 1542.

182 WA Br 6, 213, 15f (1876).

183 WA 36, 565, 26f; vgl. WA TR I, 500, 5 (987): »... iam vivit cum Christo. Sie hat iren sprung gethan, ...«

184 Siehe oben Anm. 164. – Althaus: *Unsterblichkeit* ..., 37, zieht daraus fragwürdige Schlüsse, die ihn etwas irreführen: So kann er den transitus-Charakter des Zwischenzustands nicht erkennen; siehe unten Abschnitt IV 3.

»Sic anima post mortem intrat suum cubiculum ...« Denn: »Ita potest Deus excitare Heliam, Mosen etc. ...«¹⁸⁵ Das soll also erklären helfen, wie Gott die Erscheinungen des Elia, des Mose, Abrahams¹⁸⁶ u. a. bewerkstelligt hat. Derlei Vorstellungen haben insofern ihr gedankliches Recht, als der Christus, in dem die Seelen schlafen, der Herr der Ewigkeit wie auch der Zeit ist.

Aufgrund unserer Untersuchung müssen wir Althaus widersprechen, wenn er schreibt: »Luther tröstet nicht mit dem Hinweis auf einen seligen Zustand vor dem jüngsten Tage, sondern allein mit dem jüngsten Tage.«¹⁸⁷ Nur ganz vereinzelte Ausnahmen gesteht er zu. Demgegenüber haben wir nachgewiesen, daß Luther in erster Linie mit der Christusgemeinschaft tröstet, auf die der Gläubige im Tode und nach dem Tode vertrauen und hoffen darf. Deshalb kann der Reformator sehr wohl auch mit Christi Schoß, der ewigen Ruhe im Wort u. ä. trösten, also mit dem Zwischenzustand, wobei dieser im dynamischen Sinne eines *transitus* verstanden sein und der ausdrückliche Hinweis auf die Auferstehung sogar fehlen kann. Althaus ist zu dem ungenauen und einseitigen Ergebnis gekommen, weil er den transitus-Charakter des Zwischenzustands nicht deutlich erkannt und so ein »erfülltes« Interim nicht für möglich gehalten hat. Er schreibt: »Luther faßt dieses Leben bei Christus im Himmel offenbar nicht, wie das Mittelalter und später die Orthodoxie, als einen vorläufigen Zustand auf, also auch nicht als leiblos.«¹⁸⁸ Daß es aber tatsächlich um die leiblose Seele gehen kann, die bereits bei Christus im Himmel lebt, ist schon dargelegt worden. Luther läßt Christus einmal spre-

¹⁸⁵ WA 43, 360, 34-36.

¹⁸⁶ Vgl. J 8, 56f. Hier kann ein weiteres Beispiel für zeithafte Veranschaulichung von Vorgängen im Zwischenzustand angeführt werden: der heilsgeschichtlich wirksame Wechsel vom »Schoß Abrahams« zum »Schoß Christi« (vgl. WA 43, 359, 11-25). Doch im Grunde denkt Luther daran, daß die Väter prinzipiell im Schoß Abrahams (10 III, 191, 24) als im Schoß dessen ruhen, der bereits das Wort von Christus geglaubt hat (191, 15-23), und darum in Christo (40 III, 499, 15f). Es ist oft zu beobachten, wie er als Exeget zu systematisieren, die Texte – wenn und soweit möglich – mit seinen Vorstellungen in Einklang zu bringen versucht.

¹⁸⁷ ALD, 141; ähnlich ders.: Luthers Gedanken ..., 17. Diese Auffassung ist insofern einseitig, als Luther zwar den Begriff des »Schlafens« ganzheitlich, d. h. auch auf den Leib anwenden kann (vgl. WA 36, 547, 32f), dabei aber doch den Schlaf der Seele nicht als Zerstörung der Seele versteht, während ja der Leib zerstört wird; beides ist eindeutig belegt.

¹⁸⁸ Althaus: Retraktionen ..., 255. Der Text, auf den sich Althaus dort beruft, kommt unten in Abschnitt IV 3 zur Sprache.

chen: »Da sollen sie hin komen, meine lieben Christen, das sie nicht allein bey mir seien, sondern auch jnn ein klar und hell anschawen komen meiner herrligkeit, ...«¹⁸⁹ Hier sind deutlich ›Zwischenzustand‹ und Auferweckung in ihrem dynamischen In- und Nacheinander angesprochen.

Was die lutherische Orthodoxie betrifft, so hat sie die Vorstellung vom »Seelenschlaf« und zumal dessen transitus-Charakter nicht recht verstanden oder gar nicht aufgenommen. Üblich ist (teils nachwirkend bis heute) die Vorstellung von einem Zwischenzustand, in welchem die Seelen der Verstorbenen in wacher Seligkeit bei Gott auf die Auferstehung ihrer Leiber¹⁹⁰ warten. Das Entsprechende gilt für Calvin, der höchstens den Schlaf des Leibes, keinesfalls aber den der Seele zugestehen wollte.¹⁹¹ Luther selbst freilich kennt kein Warten und Ersehnen der wachen Seelen.¹⁹² Denn erstens haben die in Christus Schlafenden bereits in der transitus-Gemeinschaft ewige Freude, und zweitens bleibt ihnen in diesem Übergang zum Warten sozusagen gar keine Zeit.

IV Christus in der Auferstehung

1 Die Auferweckung von Leib und Seele

»Das heist nicht schlauff, der tod ist, sed qui certo resurget.«¹⁹³ Der Seelenschlaf zielt auf die Auferweckung »an leib und seele.«¹⁹⁴ Durch die Auferstehung des Leibes erwacht die Seele zur vollen Bewußtheit, »zur hellen beschawung

¹⁸⁹ WA 28, 194, 29-31; vgl. 10 III, 191, 13-15 und oben Anm. 150.

¹⁹⁰ Heinrich SCHMID: Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche: dargestellt und aus den Quellen belegt. 7. Aufl. GÜ 1893, 462: »Irrtümlich sind also die Lehren von einem Zwischenzustande der Seele, einem Zustande, in welchem die Seele weder selig noch unselig, etwa wie im Schlafe sich befände; ...« Hier ist »Zwischenzustand« in einer speziellen (wohl Luther einseitig rezipierenden) Weise verstanden und meint nicht überhaupt das für die Orthodoxie selbstverständliche Sein der leiblosen Seele. Von daher kommt aber Trillhaas: AaO, 464, zu der in dieser Form irreführenden Aussage, die Orthodoxie lehne den Zwischenzustand ab.

¹⁹¹ ALD, 142f.

¹⁹² Gegen Althaus, z.B. Luthers Gedanken ..., 17. Mir ist jedenfalls kein Beleg bekannt, der dies zum Ausdruck brächte. Ein Hinweis auf WA TR 3, 698, 7-10 (3904) wäre nicht berechtigt, da dort nur von der prinzipiellen Zusammengehörigkeit von Leib und Seele und dem schweren Abscheiden der Seele im Sterben, nicht aber von einem Sehnen im Zwischenzustand die Rede ist. Für 5, 219, 11-17 (5334) sei nochmals auf unten Abschnitt IV 3 verwiesen.

¹⁹³ WA 46, 470, 17f; vgl. 36, 547, 29f.

¹⁹⁴ WA TR 5, 85, 15 (5356a) – 1540.

Gottis«, »jnn ein klar und hell anschawen ... meiner herrligkeit«. ¹⁹⁵ Nicht ganz richtig sieht Althaus, wenn er schreibt, es richte sich »bei Luther die ganze Spannung und Hoffnung des Glaubens ... auf die Auferweckung durch Christus, die den (ganzen) Menschen lebendig macht, nicht nur seinen Leib ...«. ¹⁹⁶ Denn die Seele wird nur geweckt, nicht lebendig gemacht (geschweige denn neu geschaffen, wie Meinhold behauptet hat) ¹⁹⁷. Anders ist es mit dem Leibe, der »ex nihilo emerget«. ¹⁹⁸ Es gibt zwar manche drastisch-anschaulichen Aussagen Luthers, nach denen die im Grabe verfaulenden Leichen die Samenkörner sind, »die da bald sollen daher wachsen, unsterblich und unverweslich«. ¹⁹⁹ Doch im Grunde liegt ihm nicht an der Identität der speziellen Leibesmaterie, sondern nur an der wirklich leiblichen Neugestaltung aufgrund der Verwandlung der alten Gesamtmaterie der vergehenden Welt: »... , also wirt hymel und erden am iungsten tag mit allen elementen und was allenthalben ist, durchs fewr zuschmeltzt und zupulvert werden, sampt aller menschen corper, das nichts denn eyttel fewr allenthalbenn seyn wirt, unnd alsbald drauff alles widderumb new auffs aller schonest geschaffen, das unßer corper hell leuchten werden wie die Sonne, ...«. ²⁰⁰ Wie konkret Luther die Leiblichkeit der Vollendeten malt, zeigen die Reihenpredigten über 1 K 15. ²⁰¹ Insofern liegt das eigentliche Gewicht am Jüngsten Tage auf der »Aufferstehung des leibs odder leichnams«. ²⁰² Dann wird der Tod restlos besiegt sein – und damit auch die Macht des Teufels, der über die zeitlichen Dinge herrscht und den toten Leib einbehalten hat. »Darumb mus Christus, damit er dem Teuffel seine macht an seinen Christen zustöre, auch leiblich den tod gar abthuen, Wie er jtz schon geistlich an jnen thueth, das sie jn durch den glauben überwinden und das leben jnn im ergreifen bis an den Jüngsten tag, ...«. ²⁰³ So wird die im Glauben schon über die Hälfte vollbrachte Auferstehung ²⁰⁴ vollendet. Damit kommt der Weg zum Ziel, der mit der Taufe beginnt und mit dem

195 WA 10 III, 191, 15; 28, 194, 30f; 195, 25f; 36, 660, 32-34.

196 Althaus: Luthers Gedanken ..., 17.

197 Vgl. Meinhold: AaO, 398.

198 WA 43, 147, 10f.

199 WA 36, 644, 20-24.

200 WA 10 I 2, 116, 17-21; vgl. WA TR I, 566, 5-9 (1149); WA 36, 584, 27-29.

201 WA 36, 478-696 – 1532.

202 WA 30 I, 191, 15 $\triangle$ BSLK, 659, 28f.

203 WA 41, 119, 14-17.

204 Vgl. WA 36, 549, 13f; 563, 6-9.

Abendmahl begleitet wird, wobei die Sakramente in ihrer Leibbezogenheit die Auferstehung vorbereiten.²⁰⁵ Zugleich ist mit Vogelsang zu unterstreichen: »In der Auferstehung vollendet sich die Gleichförmigkeit des Christen mit Christus« – nämlich hinsichtlich des verklärten, unsterblichen Leibes.²⁰⁶ Auch der Leib Christi als seine Gemeinde erscheint am Jüngsten Tag in seiner Totalität. Zugunsten des eschatologischen Miteinander²⁰⁷ lehnt Luther die zeitlich orientierte Vorstellung ab, daß Christus in seiner Auferstehung die vor Golgatha verstorbenen Väter »alle mit sich neme« und »das er die Christen, so nach jm sterben wurden, sonderlich nach einander aufferweckte, ...«. ²⁰⁸ Gilt vom Zwischenzustand noch, daß er ohne *differentia personarum* sei,²⁰⁹ so ist zum Ende ein gegenseitiges Wiedererkennen zu erwarten, welches Luther betont als Christus zu verdanken und durch den Heiligen Geist und die Gotteserkenntnis ermöglicht erklärt.²¹⁰

Aufgrund der genannten Äußerungen mutet es seltsam an, daß Stange dem Reformator die Ansicht unterstellt, das ewige Leben sei nicht körperlich.²¹¹ Er kommt zu dieser, Luther nicht entsprechenden Interpretation tatsächlich nur durch das Heranziehen einer falsch verstandenen Aussage Luthers. Es handelt sich um dessen Auslegung von Ps 90, 13: Gott »est Rex extra hanc corporalem nostram vitam, ..., extra mundum et invisibilis. Sequitur itaque etiam gratiam eius et vitam, quam ab eo postulamus, esse invisibilem et pertinere ad aliam vitam, quoad nos, et non quoad boves, ...«. ²¹² Der Sinn dieser Aussage besteht lediglich in der Abweisung einer rein innerweltlich orientierten Hoffnung. Von einem Desinteresse an einer wirklich leiblichen Auferstehung ist Luther weit entfernt.²¹³

205 WA 36, 666, 39 – 667, 15 f. – Vgl. Asendorf: AaO, 99; WA 45, 499, 13–19.

206 Vogelsang: Der angefochtene Christus ..., 96.

207 WA 36, 563, 22; 558. Althaus: Luthers Gedanken ..., 17, betont diesen Gedanken zu Recht.

208 WA 36, 566, 23 f; 40 III, 499, 14 f. Seltsam dagegen WA TR 3, 697 (3904), wo Luther wohl an Mt 27, 52 f denkt und diese exegetisch veranlaßte Spekulation nicht ohne ein »nescio« zu Ende bringt.

209 WA 44, 516, 24.

210 WA Br 10, 227, 19–21 (3829); WA 54, 489, 11–15.

211 Stange: AaO, 76.

212 WA 40 III, 578, 22. 28–30.

213 Der Reformator erweist sich hierin besonders eindeutig als Schrifttheologe, ohne deshalb aufzuhören, Systematiker zu sein. Neuere und neueste Spiritualisierungs- oder Umdeutungsversuche des biblischen Auferstehungsgedankens, der eine erneuerte Welt im Blick hat, sollten redlicherweise nicht mit Lutherzitaten geschmückt werden; vgl. auch den Beleg unten Anm. 241.

2 Auferstehung zum Gericht!

Luther lehrt die »auferstehung aller todten am Jüngsten tage, beyde der frumen und bösen, das ein iglicher daselbs empfahe an seinem leibe, wie ers verdienet hat, ...«. ²¹⁴ Das Jüngste Gericht kann nur noch den Endvollzug dessen bringen, was sich bereits vor dem Tode erwiesen hat, nämlich ob einer glaubend auf die Seite Gottes oder ungläubig auf die der Verdammnis gehört. Die Taten im Leben werden belohnt oder bestraft, so daß es zu Stufenunterschieden kommt, ²¹⁵ aber nur innerhalb der beiden großen Gruppen, in die die Menschheit geteilt wird. ²¹⁶ Modalsli erklärt: »Nicht den Glauben ergänzend oder ersetzend, sondern ihm untergeordnet und ihn bestätigend entscheiden die Werke im Jüngsten Gericht das große Entweder-Oder.« ²¹⁷

Daß Luther den Zwischenzustand der Verdammten als empfindungslosen Schlaf oder als Gewissensqualen im Tode oder im Sterben auszudeuten geneigt ist, haben wir bereits gesehen. Das bedeutet jedoch keineswegs, wie Stange will, der Jüngste Tag bringe »zu dem Urteil über die Gottlosen nichts Neues hinzu«, und die Hölle betreffe überhaupt nur die Seele, nicht den Leib. ²¹⁸ Im Unterschied zum Zwischenzustand ist der Vollendungszustand wieder welthaft-konkret zu denken. Die Hölle ist dann ein »sonderlicher ort«, ²¹⁹ wohin »der mensch mit leyb und seele« verstoßen wird. ²²⁰ Das Feuer des Jüngsten Tages wird Gerechte und Ungerechte trennen und Himmel und Hölle zuweisen. ²²¹ Merkwürdig mutet angesichts des Auferstehungsgedankens auch für die Verdammten an, daß diese dann als »mortui« bezeichnet werden. ²²² Ihr Schicksal ist »ewiglich sterben«. ²²³ Doch erklärt sich das als Qualitätsdenken im Unterschied zum »ewigen Leben«, vor allem aber aus der für Luther prinzipiellen Synonymität von ira dei und aeterna mors. ²²⁴ »Ira Dei est

²¹⁴ WA 26, 509, 13-15; vgl. 36, 555, 26-29; 556, 26-31. Der Verdienstgedanke fällt auf in 45, 324, 29-32; dazu im Folgenden.

²¹⁵ WA TR 3, 698, 14-17 (3904).

²¹⁶ Ole MODALSLI: Das Gericht nach den Werken: ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz. GÖ 1963, 89f.

²¹⁷ Ebd., 94.

²¹⁸ Stange: AaO, 37. 30.

²¹⁹ WA 19, 225, 34f.

²²⁰ WA 10 III, 192, 17f; 46, 311, 18.

²²¹ WA TR 1, 566, 15-17 (1149).

²²² WA TR 1, 566, 17.

²²³ WA 26, 509, 16. Die Wendung »ewiges Sterben« in dem Titel von Althaus (siehe oben Anm. 131) wird gern falsch als »ewiges Leben« zitiert (z.B. bei Asendorf: AaO, 289).

²²⁴ WA 40 III, 579, 23; 487, 20; von daher sind Stellen wie 46, 315, 14f zu erklären.

infernus Diaboli et omnium damnatorum.«²²⁵ Hölle bedeutet demnach für Luther nicht nur schattenhafte Gottesferne, sondern intensiven Gotteszorn. Wenn Stange die Gottlosen im Tode einfach untergehen läßt, so muß er sich von dem falsch interpretierten Reformator sagen lassen, daß deren Hoffnung auf ein »Mausetot« jenseits des Sterbens trügt und vielmehr ewige Glut ihrer wartet.²²⁶ Althaus betont gegen Stange mit Recht, »daß für Luther aus der Gottesbeziehung des Menschen die Gewißheit nicht nur des ewigen Lebens, sondern auch des ewigen Todes folgt«.²²⁷

Nun ist es nicht so, daß Stange eindeutige Aussagen Luthers immer übersehen hätte, aber er interpretiert sie zum Teil in einer Luther nicht gerecht werdenden Weise. Ein weiteres Beispiel dafür ist seine Annahme, den Gottlosen bleibe eine Gottesbegegnung am Jüngsten Tag erspart, aufgrund des Satzes: »Non quod impii Deum videant aut vultum eius, quo modo pii videbunt, ...«²²⁸ Dabei steht hier lediglich, daß die Art und Weise unterschiedlich sein wird, in der Fromme und Gottlose Gott sehen werden. Eindeutige Aussagen Luthers zur Höllenpein versucht Stange dadurch zu entschärfen, daß er sie erstens als mythologisch bezeichnet und zweitens erklärt, Luther habe sie nicht im mythologischen Sinn verstanden.²²⁹ Doch hier war der Exeget viel zu treu der Schrift ergeben, als daß er Stellen wie Mt 25, 31-46 u. ä. nicht wörtlich genommen hätte. Zu Recht schreibt Althaus: »Er lehrt die Auferstehung der Gottlosen im Gehorsam gegen das Neue Testament und aus dem gleichen theologischen Grunde wie das Neue Testament.«²³⁰ Aber eben vom Neuen Testament her hat Luther gelegentlich auch Ansätze für eine universale Hoffnung erkennen lassen; dazu unten mehr.

3 *Der Anbruch der Auferstehung im Tod*

Der Gedanke vom Zwischenzustand als transitus von diesem Leben in das der Ewigkeit ist nun nochmals aufzugreifen und unter Einbeziehung der Auferstehung weiter auszuführen. Zunächst sei gründlicher als oben gezeigt, daß Luther klar erkannt hatte, daß jenseits des Todes die Kategorie der Zeit

225 WA 44, 617, 34.

226 WA 36, 616, 20f.

227 Althaus: Unsterblichkeit ..., 27; vgl. ebd, 55.

228 Stange: AaO, 36 zu WA 5, 590, 30; zu weiteren Beispielen vgl. Ahlbrecht: AaO, 40f.

229 Vgl. Stange: AaO, 30.

230 Althaus: Unsterblichkeit ..., 64.

entfallen muß. Er hatte sich bereits in frühen Jahren mit dem Problem der Zeit anhand von Augustintexten beschäftigt.²³¹ Der Gedanke, daß Gott als dem Herrn der Zeit alle Zeiten gleichermaßen nah sind, leuchtete ihm ein.²³² Daraus konnte er streng folgern: »... wenn man aufersteen wirt, so wurde es Adam und den alten vetern werden, gleich als weren sie vor einer halben stundt noch im leben gewest. Dört ist kain zeyt, ... Es ist vor got alles auff ein mal geschehen. Es ist nicht weder vor noch hinder, jhene werden nit ee kummen an den jungsten tag dann wir.«²³³ Wohlgemerkt, Luther meint nicht nur, das subjektive Empfinden scheine zeitlos, sondern objektiv: Dort ist keine Zeit.²³⁴ Er bekennt, das sei eine »subtile frage ... Denn hier muß man die zeytt aus dem synn thun unnd wissen, das ynn yhener wellt nicht zeytt noch stund sind, ...«²³⁵ Und er versucht, die Sache zu erklären: »Wyr kunnen durch unsere vernunft die zeyt nicht anders ansehen, denn nach der leng, müssen anfahren zu zelen vom Adam eyn iar nach dem andern bys auff den Jungsten tag. Fur Got ist es aber alles auff einem hauffen, ...«²³⁶ Diese Belege mögen genügen.²³⁷

In der Konsequenz bedeuten diese Gedanken den Anbruch der Auferstehung im Tode. Der Zwischenzustand schmilzt auf den Transitus vom Sterben zu dieser Auferstehung zusammen. Die Schwierigkeit dieser Vorstellung dürfte der Hauptgrund dafür sein, daß die Belege bei Luther sich zahlenmäßig in Grenzen halten und daneben üblichere Darstellungen stehen können. Außerdem kommen die biblischen Texte diesem Gedanken nicht allzuoft entgegen, was Luthers Vorstoß aber nicht verhindert hat. Zunächst sei nochmals an die Stellen erinnert, die »sterben und Jungsten tag« in eins sehen.²³⁸ Das »Gericht

231 Schon 1509; vgl. Asendorf: AaO, 293, Anm. 241.

232 Vgl. WA 9, 58, 15; auch unten Anm. 233. 236.

233 WA 12, 596, 26-31 – 1523; vgl. 36, 349, 8-12 – 1532; vgl. dazu Paul SCHÜTZ: Gesammelte Werke. Bd. 4: An den Menschen: vom Verstehen zum Verwandeltwerden. HH 1971, 139f.

234 Gegen Heinrich OTT: Die Antwort des Glaubens: systematische Theologie in 50 Artikeln / mithrsg. von Klaus Otte unter Mitarbeit von Peter Balser ... 2. Aufl. S 1973, 459; vgl. auch WA 10 I 2, 117, 18-25.

235 WA 10 III, 194, 9-11.

236 WA 14, 71, 10-13.

237 Althaus: Unsterblichkeit ..., 37, der lieber auf eine Stelle Gewicht legte, die Luthers Inkonsistenz zeigt, hat nach Belegen verlangt.

238 Vgl. oben Anm. 170f. Gut diesen Sachverhalt zum Ausdruck gebracht, aber einseitig das Gewicht auf den Gerichtsgedanken gelegt hat Peters: Glaube und Werk: ..., 49f; vgl. auch Stange: AaO, 8.

nach dem Tode« von H 9, 27 faßt Luther als »iudicium aeternum²³⁹ auf. Er denkt auch späterhin nicht an zwei verschiedene, ein individuelles und ein globales Gericht.²⁴⁰ Ein wichtiger Beleg für den auf den Himmel als Auferstehungswelt abzielenden Transitus ist die Aussage: »... non sola anima illuc abibit in coelum, sed etiam corpus, ...«²⁴¹ Von hier aus läßt sich der zeitlich relativ naheliegende, leicht mißverständliche Text aus den Tischreden verstehen: »... Abraham vivit. Deus est Deus vivorum. Wenn man nun wolt sagen: Anima Abrahae vivit apud Deum, corpus hic iacet mortuum, die distinctio ist ein dreck! Die will ich anfechten. Es mus heissen: Totus Abraham, der gantze mensch soll leben. Aber so reisset ir mir ein stuck vom Abraham vnd saget: Das lebet. So reden die philosophi: ... Da mus ein nerrische seel sein, wenn die im hiemel were, das sie des leibs begeren wolte!«²⁴² Althaus meint 1930, weil dieser Text sich gegen einen leiblosen Aufenthalt im Himmel wendet, spreche er für den Zwischenzustand und besage, daß dieser kein »Leben« sei.²⁴³ Dabei ist bereits übersehen, daß Luther, wie gezeigt wurde, einen leiblosen Schlafzustand im Himmel kennt und ihn durchaus mit dem Wort »Leben« umschreiben kann. Doch faßt Luther hier in der Tat scharf ins Auge: Es geht am Ende um den ganzen Menschen, der muß das Ziel des transitus sein. Der Text ist nur von der Annahme her zu verstehen, daß wegen des Wegfalls der Zeit jenseits des Todes die Auferstehungswelt zu denken ist. Abgelehnt wird die Auffassung von der Existenz der wachen Seele im Himmel,²⁴⁴ die dann ja – nämlich weil sie schon wach und bewußt bei Gott wäre – gar nicht mehr auf einen Leib angewiesen wäre und wunschlos glücklich sein müßte.²⁴⁵

Nur von diesen im Grunde sehr modernen Gedanken Luthers aus wird auch deutlich, daß die Bestreitung einer je individuellen Auferstehung nicht im Widerspruch steht zu dem Satz: »... quando mortui sumus, quisque suum

239 Bereits 1517; vgl. WA 57 III, 54, 7. Auf die Bedeutung der raumhaften Eschatologie des Hebräerbriefts und den Begriff »transitus« in der Vorlesung Luthers hat Asendorf: AaO, z. B. 115, hingewiesen; vgl. ebd. 294.

240 Vgl. WA 40 II, 155, 24 mit 154, 13.

241 WA 49, 510, 10 – 1544.

242 WA TR 5, 219, 11–17 (5534).

243 Althaus: Unsterblichkeit ..., 34f, Anm. 1.

244 Luthers Kritik trifft nicht nur Calvin und die Orthodoxie, sondern konkret die Scholastik; vgl. Erasmus: AaO (ERO 5, 1300 B. 1315 C).

245 Vgl. oben Anm. 208.

habebit extremum diem.«²⁴⁶ Es ist ja, wie gezeigt wurde, zugleich der Jüngste Tag aller. Darum bedeutet der Tod nicht Untergang, sondern alle (!) Heiligen und Kreaturen halten der hinübergehenden Seele die Hand unter.²⁴⁷ Luther nennt es »vera Christiana sapientia«, wenn einer versteht »hunc transitum, qui Christum offenbart, et novit, quod ex morte in vitam et it ad patrem, ...«.²⁴⁸ Ebenso markant wie eindeutig ist weiterhin die Stelle: »Pii dicunt: Seyt uns got wyl kummen, lyber sarck, liben wurme, libes grab ... Ich gehe yn eyn schoner Leben, do ich schoner byn den die ßonne.«²⁴⁹ Hierher gehört im Grunde auch der Satz: »Nu wir steen yetzund im todt dinnen, wenn wir nun herauß wöllen, so myessen wir sterben.«²⁵⁰ Denn es ist von theologischer Tragweite, Sterben und Tod wie Luther als »Geburt« zu verstehen und nicht noch der Vollendung einen ausgedehnten Zwischenzustand vorzuspannen, der philosophisch-religiösen Spekulationen Tür und Tor öffnet. Bei Luthers Auffassung wird diese Gefahr abgewehrt, indem das Wort als der »Ort« des Zwischenzustandes zugleich das zur Auferweckung rufende Machtwort ist.

Althaus war es, der besonders in einem Aufsatz im »Lutherjahrbuch 1941« über Luthers Gedanken zur Eschatologie deutlich gemacht hat, daß für Luther der Jüngste Tag unmittelbar nach dem Tode anbricht.²⁵¹ Bereits 1922 findet sich der systematische Gedanke in der ersten Auflage seiner Eschatologie angedeutet,²⁵² klarer durchgezogen in der vierten Auflage 1933.²⁵³ Interessanterweise wird derselbe Gedanke heute auch in der römisch-katholischen Diskussion gelegentlich vertreten.²⁵⁴ Doch hat Althaus den transitus-Charakter des »Zwischen«-Zustandes bei Luther nicht deutlich genug erkannt und von

246 WA 14, 71, 4f.

247 Vgl. WA 2, 695, 31-34. (Gegen Bornkamm: Luthers Tod ...; vgl. oben Anm. 121). Diese seelsorgerlich formulierte Aussage ist durchaus so zu nehmen, wie ihre Worte lauten, wie denn der Seelsorger grundsätzlich mit der Wahrheit zu trösten hat.

248 WA 41, 577, 33 - 578, 1.

249 WA 34 II, 212, 19-22. Der Vergleich mit dem oben bei Anm. 200 angegebenen Text zeigt, daß mit dem anderen Leben das der Auferstehung gemeint ist.

250 WA 10 III, 75, 31f.

251 Althaus: Luthers Gedanken ..., bes. 15f.

252 Althaus: Die letzten Dinge (hier 1. Aufl. 1922), 98; ebd, 99 spekuliert er noch über einen »Mittelzustand« angesichts der von mir unten in Abschnitt V behandelten Problematik.

253 ALD, bes. 135. 151f.

254 Vgl. Gisbert GRESHAKE; Gerhard LOHFINK: Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. 3. Aufl. FR 1978.

daher das »unausgeglichene Nebeneinander zweier Ausblicke«²⁵⁵ behauptet. Zwar hat Luther tatsächlich auch die Linien in die beiden Richtungen einer scheinbar mehr räumlich und einer mehr zeitlich orientierten Eschatologie ausziehen können, so daß sie sich desto mehr von einander entfernten und unterschieden, je intensiver das im Einzelfall geschah. Doch er wußte um den Wurzel- und Schnittpunkt, in dem sie letztlich eine Einheit für ihn darstellten. Diese Einheit aber verdankte er vor allem dem christologisch begründeten transitus-Gedanken.

V Christus in der Hölle

1 Christus im Totenreich!

Wie ernst Luther den Gedanken der Zeitlosigkeit im Zwischenzustand, als transitus gefaßt, angenommen hat, zeigen seine Schwierigkeiten angesichts der beiden Schriftstellen im 1. Petrusbrief, die von einer Predigt Christi bei den Geistern bzw. bei den Toten handeln. Veränderungen jenseits des Sterbens zieht Luther ungern in Erwägung; das Heil hängt für ihn an der Predigt durch Menschenmund und am Hören und Glauben zu Lebzeiten auf Erden, wie bereits gezeigt wurde.²⁵⁶ So bekennt er 1523: »... ich kan den verstand nicht annehmen, das den todten und verstorbenen das Evangelion soll gepredigt seyn, ...«²⁵⁷ Die Hadesfahrt Christi bringt er in seinem neugefaßten Vorstellungssystem nicht unter: »Das kan ich aber nicht wol gleyben, das Christus hynab gefaren sey zñ den seelen und hab yhn da gepredigt. ... Wilchem aber besser verstand wirt offfinbart, der folge dem selben.«²⁵⁸ Während er damit dem wörtlichen Verständnis der Schriftstellen nicht wehrt, tastet er sich selbst zu einer seinen Vorstellungen eher entsprechenden Interpretation vor. 1 P 3, 19f kommentiert er im Sinne einer Auffahrt in den Himmel und einer dortigen Predigt Christi an »... menschen seelen, unter wilchen menschen seelen unglewbige sind gewest zun zeyten Noe«.²⁵⁹ In diesem Zusammenhang klingt wieder sein auf Verunsicherung seines Denkens durch eine von ihm aner-

255 Althaus: Retraktionen ..., 257. So kommt es auch bei Asendorf: AaO, 294, heraus.

256 Siehe oben, vor allem am Ende von Abschnitt I 1.

257 WA 12, 376, 16f.

258 WA 12, 369, 19f. 26f; vgl. 367, 32 – 368, 2.

259 WA 12, 369, 28-30.

kannte Autorität wie die Bibel hindeutendes »nescio« an, wenn er bemerkt, daß »es nicht gewiss ist, wie sichs mit den toden helt, ...«.²⁶⁰ Angesichts 1 P 4, 6 ruft Luther aus: »Das ist aber eyn seltzamer wunderlicher text.«²⁶¹ Und nachdem er sogar textkritische Überlegungen angestellt hat, kommt er zu einer radikalen, in sein System nun stimmig passenden Uminterpretation: »... darumb ist es gesagt von menschen auff erden. ..., das der Herr Christus, nach dem er gen hymel ist gefaren, ym geyst kommen sey und ... den geystern gepredigt habe, so muss auch solche predig eyn geystliche predig seyn, ...«²⁶² Das heißt schlicht, Christus predige vom Himmel aus durch den Mund seiner Prediger auf Erden. Etliche Jahre später, nämlich in der »Genesisvorlesung«, findet sich eine wenngleich distanzierte Anerkennung der Schriftaussagen nach ihrem offensichtlichen Sinn. Fuhr Christus zu den Toten, »ut faceret novum et credulum Mundum ex incredulo? In hanc sententiam profecto Petri verba sonant, etsi ego de iis nihil pronunciem.« Im Grunde kann Luther nun nicht um ein Zugeständnis an die Stellen umhin, doch schränkt er die Predigt Christi ein als nur an die Toten gerichtet, die ohne eigene Schuld ungläubig geblieben waren, also an »infantes et alios, quos simplicitas sua impedit, ne possent credere, ...«. Nachdem dieser Gedanke aber in seinem eigenen Vorstellungssystem so nicht recht einzuordnen ist, fügt er wieder hinzu: »... quomodo hoc factum sit, nescimus, ...«²⁶³ So bleiben seine Bedenken bestehen.

Dies zeigt sich ebenso an Luthers Stellung zu dem Satz »Descendit ad inferos – niedergefahren zur Hölle« aus dem »Apostolicum«. Hatte seit der Scholastik »infernus« Hölle bedeutet,²⁶⁴ so erkannte der Reformator nach diffizilen Übersetzungsarbeiten am Alten Testament spätestens 1530: »Infernus heisset alles, was es ist, da wir hin faren post vitam ...«²⁶⁵ 1540 gibt er zu: »Nu, den text mus man bleiben lassen, wie er lautet. ... Das glauben wir, wie das euangelium vnd das symbolum lautet. ... Wie aber diese predigt geschehen sey, sollen wir nicht wissen.«²⁶⁶ Von 1542/1543 ist schließlich als Kommentar

260 WA 12, 369, 22f; zu dem »nescio« siehe oben Abschnitt I 1.

261 WA 12, 375, 25.

262 WA 12, 376, 3; 368, 4f. 9f.

263 WA 42, 322, 30-32. 36; 323, 4. – Für die Annahme von Vogelsang: Der angefochtene Christus ..., 89, der Herausgeber Veit Dietrich habe Luther hier verfälscht, sehe ich keinen Anlaß, vgl. auch Peters: Glaube und Werk: ..., 247.

264 Paul ALTHAUS: Niedergefahren zur Hölle. Zeitschrift für systematische Theologie 19 (1942), 365-384, bes. 365.

265 WA 31 I, 318, 17.

266 WA TR 5, 84, 9f. 14f; 85, 4f [5356]; wieder das »nescio«!

zu dem betreffenden Satz aus dem »Apostolicum« überliefert: »Das soll man glauben! Das kunnen wir nicht vorsthen.«²⁶⁷ So hat Luther das Problem der Evangeliumspredigt im Totenreich, durch die alle Menschen erreicht werden könnten, nicht nur »offen«,²⁶⁸ sondern regelrecht ungelöst gelassen und hinterlassen. In dem Mangel einer deutlichen, die kosmische Weite der Christusbotschaft zu Geltung bringenden Antwort »ist unsere moderne evangelische Theologie durch Luther geprägt«.²⁶⁹ Dabei geht es hier um eine die gesamte Christusverkündigung mit ihrem universalen Anspruch betreffenden Anfrage, wie sie namentlich seit der Aufklärung zu Recht gestellt wird – zu Recht, weil darin den universalen Anspruch ernst nehmend.

2 *Christi »Höllenfahrt«*

Luther hatte etwa die halbe Zeit seines Wirkens hindurch die Aussage des »Apostolicums« »Descendit ad inferos« in der scholastischen Bedeutung verstanden, nämlich als Gang des Erlösers in die Hölle. Er kannte die Schwierigkeiten, die die scholastischen Theologen mit diesem Gedanken hatten und die sie zu lösen versuchten durch die Annahme, Christus sei nur der Wirkung nach, aber in seiner Heiligkeit nicht leiblich in der Hölle gewesen. Für Luther lagen die Probleme anders. Daß Christus stellvertretend und wirklich die Qualen der Hölle ertragen hat, ist ihm ein unverzichtbares Element seiner Rechtfertigungslehre und bedeutet »das tiefste Stück seiner Christologie und Kreuzestheologie« (Vogelsang).²⁷⁰ Aber die klare Placierung der Hölle jenseits des Zwischenzustands in die Ewigkeit verbietet Luther die Vorstellung, Christus sei zwischen Tod und Auferstehung leibhaft in der Hölle gewesen.²⁷¹ Die grundsätzliche Lösung ergibt sich für ihn durch die theologische Identifizierung von Hölle und (ewigem) Zorn Gottes, wie er sie auf Golgatha erblickt. Althaus erklärt: »Die Höllenfahrt Christi fällt also mit seiner Sterbensnot zusammen. Diesen Gedanken hat Luther von Anfang an bis in seine letzten Schriften vertreten.«²⁷²

267 WA TR 5, 219, 24 (5534).

268 So Vogelsang: Der angefochtene Christus ..., 89.

269 Peters: Glaube und Werk: ..., 244; vgl. aber immerhin ALD, 218.

270 Erich VOGELSANG: Weltbild und Kreuzestheologie in den Höllenfahrtsstreitigkeiten der Reformationszeit. ARG 38 (1941), 90-132, bes. 97.

271 Vgl. die frühe Äußerung in WA 4, 23, 9-12.

272 Althaus: Niedergefahren ..., 371.

Wir sehen sofort, wie dieses Verständnis der »Höllenfahrt« in den Rahmen seiner eschatologischen Vorstellungen paßt. Doch konnte er es damit nun nicht einfach bewenden lassen, da er immer noch auf die Frage antworten mußte, was Christus eigentlich zwischen Tod und Auferstehung getan hatte; hier bildete der Zwischenzustand Christi selbst das Problem.²⁷³ Zunächst – »donec meliora doctus fuero« – lautete Luthers Lösung: »Caro quidem eius requieverit in spe, sed anima eius infernum gustaverit.« Christi Seele erleidet jenseits des Sterbens fortgesetzt Höllenqualen.²⁷⁴ Später aber fiel die Antwort anders aus. Die Erklärung dafür dürfte m.E. das auf exegetischem Wege gefundene neue Verständnis des Begriffes »infernus« bieten, der nun nicht mehr »Hölle« bedeutete, sondern »alles, was es ist, da wir hin faren post vitam«.²⁷⁵ Demnach konnte der descensus ad inferos nicht ein fortgesetztes Erleiden von Höllenqualen meinen, sondern – nachdem diese am Kreuz erlitten waren – das siegreiche Ergreifen des Todes, der allerdings ohne diese Siegesfahrt der ewige Tod und damit tatsächlich die Hölle gewesen wäre. Daher erklärt Luther: »Das ist die heubtmeinung, quod Christus non propter se, sed propter nos ist zum andern mal inn die helle i. e. dominus factus supra Teufel, mortem, peccatum, hat eingenomen die herrschaft ... in inferis.« Und im Blick auf die scholastische Diskussion fügt er hinzu: »Ideo las farhen, an sit secundum substantiam vel operationem. Ipsi non sciunt nec ego. Hoc autem scire deo et fides niti, quod Christus sit factus in celo, terra et sub terris, ... dominus omnium.«²⁷⁶ Dabei ist sich Luther bewußt, daß Christus nicht in der leiblichen Hölle gewesen sein kann, die mit dem Jüngsten Tag anbricht. Das tut aber dem Stellvertretungswerk keinerlei Abbruch: »Ideo ist die recht helle nicht da, qui erit in extremo die, et tamen Christus ..., futuram iram, angst, gericht, kunfftig helle vicit.«²⁷⁷ Die Höllenfahrt wird als Befreiungswerk geschildert: »Ideo ghen hell gefaren, den schecher mit genomen und die alten veter erlöset.« Doch da dieses traditionelle Motiv allzusehr die von Luther im

273 Vgl. ebd, 373f. 379.

274 WA 5, 463, 32-34. Ich weise aber darauf hin, daß bereits eine frühe Notiz (1513?) im Hinblick auf L 23, 43 ein Leiden Christi nach dem Tod ablehnt (4, 487, 6-14); vgl. auch die genannte Interpretation von 1 P 4, 6 (12, 369, 28).

275 Siehe oben Anm. 265.

276 WA 46, 308, 15 – 309, 7 – von 1538. Ein weiteres Leiden nach dem Tod wird von Luther schließlich verworfen (310, 21-24).

277 WA 46, 312, 4-8.

Grunde überwundenen raumzeitlichen Vorstellungen enthält, fügt er hinzu: »Quomodo factum, nescio.«²⁷⁸ Im Grunde hat er den descensus ad inferos freilich längst »entmythologisiert« (Althaus).²⁷⁹ 1532 gibt er zu verstehen: »Si wil scharff da von reden, ist er nirgend hin gefarn (etc.). Er ist wol am kreuz, grab vel yhm himel blieben, vel noch hoher da von reden.«²⁸⁰ Genaugenommen war also Christi Seele bis zu seiner geschichtlichen Auferstehung selbst im transitus – doch das führt Luther nicht aus. Nur mit Rücksicht auf den Nachvollzug der Gemeinde hat er sein theologisches Anliegen vom Sieg Christi über Tod und Hölle noch in die drastischen Bilder der Höllenfahrt gekleidet.²⁸¹

Der Glaubende darf damit wissen: Christus hat für ihn Sterben, Tod und Hölle erlitten, so daß es keine Not und keinen Ort mehr geben wird, an dem nicht Gott und der Himmel gegenwärtig wären.²⁸² Es bleibt die Frage: Wenn Christus wie Gott überall der sich in Liebe schenkende Herr ist,²⁸³ wie mag da noch an eine ewige Hölle zu denken sein? Wir wollen abschließend Luthers Haltung angesichts dieser Problematik betrachten.

3 *Christus als Fegefeuer*

Wer auch nur wenig von Luthers Lehre weiß, dem ist in der Regel doch bekannt, daß er die doppelte Prädestination vertreten habe. Das allgemeine Bewußtsein um Luthers diesbezügliche Haltung stellt schon allein deshalb ein Zerrbild dar, weil es nur ganz wenige Belege für eine ausdrückliche Lehre der doppelten Prädestination bei Luther gibt. Demgegenüber finden sich mancherlei Aussagen und Züge in seiner Theologie, die jene Lehre in Frage stellen. Genaugenommen ist der Textbefund bei Luther ebenso zweigleisig wie in der Bibel selbst, auf der er fußt.

278 WA 46, 310, 12f.

279 Althaus: Niedergefahren ..., 383; Peters: Glauben und Werk: ..., 241.

280 WA 36, 161, 16f.

281 Vgl. Althaus: Niedergefahren ..., 378. 379, Anm. 1 (dort Belege). Bei Andreas OSIANDER D. Ä.: Gesamtausgabe. Bd. 3: Schriften und Briefe 1528 bis April 1530 / hrsg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß. GÜ 1979, 78, 28-36, findet sich ein Beispiel von Osianders Deutung der Höllenfahrt.

282 Vgl. neben bereits gegebenen Belegen auch das »simul« von infernus und coelum in WA 39 I, 523, 5-7.

283 Vgl. der Himmelfahrtspredigt von 1526 – WA 20, 382, 23-29: Christus ist in allen Bereichen dominus!

Mit derselben Klarheit, in der etwa Mt 25 die Menschheit am Jüngsten Tag in zwei Teile gespalten sieht, hat Luther bekennen können, daß im Gegensatz zu den guten Menschen »die bösen ewiglich sterben mit dem teuffel und seinen engeln, Denn ichs nicht halte mit denen, so da leren, das die teuffel auch werden endlich zu seligkeit komen«.²⁸⁴ Ebenda sagt er, Fromme und Böse würden in der Auferstehung je das erhalten, was sie verdient hätten: ewiges Leben oder ewiges Sterben. Das alles klingt sehr nach Gesetz und Verdienst statt nach Evangelium und Gnade. Wer wollte es schon wagen, sich etwa in dem Bild von Mt 25 einfach mit den Guten zu identifizieren? Geht es dort nicht vielmehr um Prinzipien als um individuelle Ewigkeitsurteile? Dem Satz freilich, daß die »teuffel« nicht auch zur Seligkeit kommen, ist unbedingt zuzustimmen. Dahinter nämlich steht die Tradition vom Engelsturz,²⁸⁵ der eine vollbewußte und also freie Entscheidung gegen Gott voraussetzt. Eine solche aber ist gerade im Sinne der Prädestination für Luther ausgeschlossen, der Gottes Vorherwissen mit Vorherbestimmen gleichzusetzen weiß.²⁸⁶ Menschen sind nun einmal nicht Teufel und können es auch per definitionem nie werden, wenn anders die Lehre vom *servum arbitrium* wahr ist. Luther hat dennoch vom künftigen Gericht geredet, mit derselben Notwendigkeit wie die Schrift. Denn solange ein Mensch nicht Christus erkannt hat und im Glauben steht, ist er faktisch unter dem Gesetz, d. h., er befindet sich auf einem Weg, der – würde keine Umkehr erfolgen – in der ewigen Verdammnis enden müßte. Insofern kann Luther vom gegenwärtigen Ungläubigen sagen, er sei in der Hölle.²⁸⁷ Den Gedanken eines zukünftigen doppelten Ausgangs hält Luther trotz seiner ihm bewußten Problematik freilich fest. Er gibt schließlich sogar zu, daß der doppelte Ausgang im Gericht unverständlich bleibe selbst noch im »Licht der Gnade«; erst einst im »lumen gloriae« werde das Geheimnis aufgedeckt werden.²⁸⁸ Doch meint er hier nur, daß dann einzusehen sein werde, warum Gott einen, ja den größeren Teil der Menschheit zu Gefäßen seines ewigen Zornes bestimmt habe – statt es wenigstens ein Geheimnis sein zu lassen, ob Gott überhaupt noch verdammen wird, nachdem er seinen Sohn stellvertretend hat die Hölle erleiden lassen. In dieser Hinsicht bleiben kriti-

284 WA 26, 509, 16-18; vgl. auch oben Abschnitt IV 2.

285 Vgl. etwa JOHANNES DAMASCENUS: *De fide orthodoxa* I II, 4.

286 Die Trennung von beidem noch WA 4, 370, 15; Identifizierung z.B. 18, 718, 15-32.

287 Vgl. oben Anm. 74.

288 WA 18, 785, 29-36.

sche Anfragen an Luther. Wäre der Zorn hier noch »opus alienum« oder nicht gleichermaßen »opus proprium« wie die Gnade? »Behält der deus absconditus das letzte Wort?«²⁸⁹ Hat nicht Stange recht, wenn er sagt: »Der Glaube an die ewige Pein der Gottlosen ist ein in das Jenseits übertragener Manichäismus«?²⁹⁰ Doch dies ist nicht der ganze Luther!

Es ist bemerkenswert, daß in andere Richtung gehende Äußerungen des Reformators sich nicht einfach von entsprechend anders lautenden Bibelstellen herleiten. Diese pflegt er entweder umzuinterpretieren oder zu vernachlässigen.²⁹¹ Doch neigt er gelegentlich dazu, »die Frage, ob auch jemand, ohne Glauben verstorben, selig werden möge«, offenzulassen.²⁹² Nicht genug damit: In seiner Theologie selbst gründen die Ursachen dafür, daß es auch Äußerungen bei ihm gibt, die auf universales Heil hinblicken. Gemeint ist seine Zentrallehre vom *servum arbitrium*, dem die *gratia irresistibilis* entspricht, so daß der Glaube reines Geschenk ist. Vogelsang schreibt: »Je mehr Luther die Wirksamkeit des Wortes und der Gnade betont, um so mehr drängt es ihn, entweder in die Richtung einer universalen Gnade ... oder andererseits in die Nähe einer unbedingten doppelten Prädestination.«²⁹³ Der Drang in Richtung einer universalen Gnade ist auch noch *nach* der Schrift »De servo arbitrio« zu spüren. 1526 sagt Luther, daß »alle in sünden entpfangen und geboren werden. Durch die sünd kompt uber sie Gottes zorn und der Todt, die fressen alle Menschen, wi heilig sie auch sein, darnach kompt die helle unnd der teufel, die verdammen ewiglichen [!], da soll nu Christus, ..., durch sein sterben und leiden die sünde der gantzen welt tragen und von Gottes zorn, dem tod, helle und teufel gnediglich erlösen und durch sein auferstehen gerechtigkeit, vorgebung der sünden, leben und seligkeit und alles, was Adam und Eva im Paradis verloren haben, widerbringen [!], ...«²⁹⁴ Ein gewisses Zögern in dieser umfassenden Aussage verrät freilich das fehlende Wörtchen »alle« in ihrem positiven Teil. Althaus erklärt richtig: »Wenn Luther uns an einen Punkt führt, wo der letzten Schau des Glaubens die Hölle, der Dualismus, der ewige Tod völlig

289 Peters: Glaube und Werk: ..., 249.

290 Stange: AaO, 85.

291 Etwa zu R 9-11 vgl. WA 10 II, 325, 25 und Peters: Glaube und Werk: ..., 239.

292 Ein Sendbrief ... über die Frage, ob auch jemand, ohne Glauben verstorben, selig werden möge an Hans von Rechenberg, 1522 – WA 10 II, (318) 322-326, bes. 325, 3.

293 Vogelsang: Die Anfänge ..., 154.

294 WA 20, 331, 37 – 332, 5; vgl. 10 III, 191, 18f; 41, 522, 21 – 1535: Christus hat gerungen »cum eterna göttlichen zorn und den sieg behalten«.

versinkt in der ›Wandlung‹ durch Gottes unaussprechlich herrliche Gnade, dann leitet er daraus nicht das Recht für die Theologie her, die Hölle als Möglichkeit endgültigen Zornes, die Auferstehung der Gottlosen, den Doppelausgang *nicht* zu lehren.«²⁹⁵ Der eigentliche Grund dafür wurde bereits genannt.

Ein nicht zu unterschätzender Grund dürfte aber auch darin zu erblicken sein, daß mit der Bestreitung der traditionellen Fegefeuvorstellung sowie mit dem neuen Verständnis des Zwischenzustands für Luther der Gedanke einer Bekehrung geschweige denn einer sich entwickelnden Besserung der Seele jenseits dieses Erdenlebens nirgends Platz zu finden schien.²⁹⁶ Mußte so nicht für einen im Sterben noch Ungläubigen Christus vergeblich dasein?²⁹⁷ Doch auf der anderen Seite schloß Luther die Möglichkeit, wie schon erwähnt, nicht aus, daß Gott etlichen den Glauben und damit die Seligkeit erst nach dem Sterben gibt: »Wer wollt daran zweyffeln, das er das thun kunne [?]²⁹⁸ Er versichert: »Multi auff bett, qui desperaverunt, et tamen ex morte in vitam.«²⁹⁹ Weiß er doch im Grunde, daß es nicht darauf ankommt, daß wir das Wort ergreifen, sondern daß das Wort uns ergreift! Und doch pflegt er selbst in solchen Fällen noch ein Geschehen auf Erden heranzuziehen, nämlich das fürbittende Eintreten glaubender Christen.³⁰⁰ Als Beispiel sei »Ein Trost den Weibern, welchen es ungerade gegangen ist mit Kindergebären« angeführt. In dieser kleinen Schrift gibt er selbst ungetauft verstorbene Kinder nicht verloren, wenn für sie vertrauensvoll gebetet wird.³⁰¹ Klar ist für ihn, daß jedes vor dem Tod noch getaufte Kind die ewige Herrlichkeit erhalten wird.³⁰² Bekanntlich setzt Luther hier einen als Gnadengeschenk gewirkten Kinderglauben voraus. Das nur vorhandene, aber nicht mit welthaften Gegenständen gefüllte Bewußtsein des Neugeborenen bildet eine beachtenswerte Analogie zur Bewußtseinsverfassung im Tode. Sollte nicht die hohenpriesterliche Fürbitte

295 Althaus: Unsterblichkeit ..., 30; vgl. oben bei Anm. 230.

296 Vgl. oben Abschnitt I 1.

297 Vgl. WA 20, 256, 27f.

298 WA 10 II, 325, 5; vgl. Göschel: AaO, 76; Modalsli: Das Gericht ..., 89.

299 WA 41, 577, 25f; vgl. oben bei Anm. 174.

300 Man beachte die Genehmigung des Gebets für Verstorbene trotz Ablehnung des Fegefeuers; vgl. Peters: Glaube und Werk: ..., 248.

301 WA 53, (202) 205-208 - 1542.

302 WA 41, 306, 25-36.

des für die Sünde jedes Menschen gestorbenen Christus selbst das umfassende Heil auch ohne menschliches Bitten bewirken?³⁰³ Bedeutsam ist in dieser Hinsicht, was Luther zu dem Ausspruch Jesu sagt, Gott sei ein Gott der Lebenden, nicht der Toten (vgl. L 20, 38: »Für ihn sind *alle* lebendig«): »Jst aber das war, das sie ynn Gott leben, So mus das zuuor war sein, das sie vergebung der sunden haben. Haben sie nicht sunde, so haben sie gewislich den heiligen geist der sie heiliget, ...«³⁰⁴ Eine derartige Heiligung würde die Erkenntnis Christi für alle Toten implizieren. Sie wäre unter Heranziehung von Luthers Aussagen über Christi Höllen- und Himmelfahrt³⁰⁵ bestens erklärbar und stünde mit seinen Sätzen über das *servum arbitrium* und die *gratia irresistibilis* in vollem Einklang.

Christus selbst wäre dann das »Fegefeuer« für jeden Menschen, die richtende und aufrichtende Offenbarung seiner herrlichen Wahrheit gerade auch für alle, die ihn im Laufe dieser Weltzeit gar nicht oder nicht richtig kennenlernen durften. Luther hat diese Konsequenz trotz unübersehbarer Ansätze in dieser Richtung nicht zu ziehen vermocht. Indem er radikal gegen die freilich verdinglichte Fegefeuvorstellung polemisierte, kam er nicht auf den Gedanken, den »Ort« des Fegefeuers christologisch zu füllen. So hat er hier das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und eine bedeutende Frage für sich selbst wie für seine und die folgenden Generationen unbefriedigend stehengelassen. Erst in unseren Tagen finden römisch-katholische³⁰⁶ und evangelische Theologen³⁰⁷ in der christologischen Fegefeuerinterpretation einen gemeinsamen Aussagemodus.

303 Es sei erinnert an den Satz, der Tod Christi sei so kräftig, daß »er alle (!) andere todten getauft hat« – freilich nur, »das sie sollen nicht todten, sondern schleffer heissen« (vgl. oben bei Anm. 137f), doch intendiert dies nicht insgeheim eine dem verobjektivierten »ewigen Tod« entgegengesetzte Hoffnung?

304 WA 31 I, 155, 10-12 – 1530.

305 Vgl. oben Abschnitt V 2 (speziell Anm. 283).

306 Vgl. Greshake; Lohfink: AaO; Ladislaus BOROS: *Mysterium Mortis: der Mensch in der letzten Entscheidung*. 10. Aufl. FR 1973, Abschnitt C 5. Vorreformatorsche Ansätze zu einer personalen Deutung des Fegefeuers gibt es fast keine (Nikolaus von Kues? Origenes?).

307 Vgl. ALD, 218; Thielicke: *Der evangelische Glaube*: ... 3, 612f. In diese Richtung weist bereits im vorigen Jahrhundert Franz SPLITTGERBER: *Tod, Fortleben und Auferstehung*. 3. Aufl. Halle 1879, 124.