

Johanna Rahner

Einführung in die christliche Eschatologie

GRUNDLAGEN THEOLOGIE

Johanna Rahner

Einführung in die christliche Eschatologie

2., durchgesehene und aktualisierte Auflage

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



2., durchgesehene und aktualisierte Auflage 2016

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2010

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-31573-2

Inhalt

Vorwort	13
Vorwort zur 2. Auflage	14
Teil I: Grundfragen	
Kapitel 1: Erste (Er-)Klärungen	17
1. Der Tod – ein Existenzial?	17
1.1 Vom Umgang mit dem Tod	19
1.1.1 Das natürlichste aller Dinge?	19
1.1.2 Den Tod ›feiern‹? Totenliturgien und Totenriten als Quelle von Todesdeutung und Lebenshoffnung	23
1.1.3 Der Tod als Kulturgenerator	26
1.2 Hoffnung jenseits der Projektion	28
2. Die Zeit, die bleibt – zur Eigenart des christlichen Zeitverständnisses	33
2.1 Befristung der Zeit wider die kulturelle Amnesie ...	33
2.2 Apokalyptik oder: Die Entdeckung der Geschichte .	34
2.3 Apocalypse now: Gegenwart kontrafaktisch	36
2.4 Apocalypse no!	40
2.5 Zwischen Zeit und Ewigkeit	45
3. ›Weil wir in dieser Welt nicht zuhause sind ...‹	47
3.1 Fortschritt – wohin?	49
3.2 Traum – Utopie – Vision	53
3.3 Endstation Sehnsucht?	57
Kapitel 2: Die ›Lehre von den letzten Dingen? – Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen	60
1. Zu Sprache und Hermeneutik eschatologischer Aussagen	65
1.1 Eschatologische Bilder geraten in Verruf	66

1.2	Aufgaben einer angemessenen Hermeneutik eschatologischer Aussagen	68
1.3	Hermeneutische Vorüberlegungen	70
1.3.1	Aktuelle Herausforderungen	70
1.3.2	Zur Sprachgestalt eschatologischer Aussagen	71
1.3.3	Das Problem der Systematisierung eschatologischer Aussagen	73
1.3.4	Abgrenzungen	74
2.	Regeln für eine angemessene Hermeneutik eschatologischer Aussagen	75
2.1	Alles nur ›Projektion‹?	75
2.2	Zur anthropologischen Grunddimension eschatologischer Aussagen	76
2.3	Konsequenzen	78
2.3.1	Eschatologie als der ›Blick aufs Ganze‹	78
2.3.2	Grundregeln zur Auslegung eschatologischer Aussagen	79
2.4	Zu den Themen der Eschatologie	81
Kapitel 3: Vollendung und Geschichte		82
1.	Eschatologie als Geschichtstheologie	82
1.1	Zum Geschichtsverständnis Israels	83
1.1.1	Vom Mythos zur Geschichte	83
1.1.2	Zur dialogischen Struktur von Geschichte	85
1.1.3	Der Engel der Geschichte	87
1.1.4	Heil in Geschichte	88
2.	Inkarnation und Geschichtstheologie	89
2.1	Die Menschwerdung Gottes als Konsequenz der Offenbarung in Geschichte	89
2.2	Theologie des Neubeginns	91
2.3	Systematische Kernthesen einer Theologie der Geschichte	93
3.	Geschichtstheologische Entwürfe	94
3.1	Das apokalyptische Erbe des Christentums	94
3.2	Modelle	97
3.2.1	Joachim von Fiore († 1202): Chiliasmus als Kirchenkritik	97

3.2.2	Augustinus« ›De civitate Dei« – Modell eines theologisch gebändigten Milleniarismus	99
3.3	Systematische Konsequenzen	101
4.	Herausforderungen außerchristlicher Geschichtsentwürfe und Gesellschaftsutopien	103
4.1	Die Neuzeit als Blütezeit des Milleniarismus	103
4.1.1	Geschichtsphilosophien als Erbe der Aufklärung? ..	103
4.1.2	Säkularisierung und Politisierung von Geschichtsutopien	104
4.2	Säkulare Geschichtsphilosophien der Neuzeit	105
4.3	Die theologische Herausforderungen durch säkulare Geschichtsphilosophien	110
Kapitel 4: Entstehung des Glaubens an ein Leben nach dem Tod		114
1.	Ägypten – das goldene Jenseits	115
1.1	Entwicklungslinien der Jenseitsvorstellungen Ägyptens	116
1.2	Das Bild des Todes in Ägypten	122
1.2.1	Der Tod als Feind	123
1.2.2	Der Tod als Heimkehr	127
1.2.3	Der Tod als Geheimnis	129
2.	Zwischen ›Reich der Finsternis« und Unsterblichkeit der Seele: Mesopotamien – Kanaan – Griechenland	129
2.1	Mesopotamien	129
2.1.1	Totenkult als ritualisierter Schutz gegen das Totenreich	130
2.1.2	Sehnsucht nach dem ewigen Leben	131
2.2	Syrien und Kanaan (auch Ugarit)	133
2.3	Die Jenseitsvorstellungen Griechenlands und das hellenistische Zeitalter	134
2.3.1	Die Frühphase (mykenische Kultur)	134
2.3.2	Die archaische Phase: Homer	135
2.3.3	Die Spätphase: Platon und die Idee der Unsterblichkeit der Seele	137
3.	Die theologiegeschichtliche Entwicklung in der Hebräischen Bibel	140

3.1	Grundstationen der theologiegeschichtlichen Entwicklung der Jenseitsvorstellungen	140
3.1.1	Jenseitsvorstellungen und Kultur	140
3.1.2	Die theologische Grunddimension	141
3.1.3	Entwicklungsstufen	143
3.2	Die Apokalyptik	148
3.2.1	Zum historischen Entstehungshorizont der Apokalyptik	148
3.2.2	Prophetische Tradition vs. Apokalyptik?	151
3.2.3	Vom ›Sinn‹ apokalyptischer Aussagen	153
4.	Die neutestamentliche Überlieferung	156
4.1	Jesus von Nazaret und die Verkündigung des nahegekommenen Gottesreiches	156
4.1.1	Übernahme und Abgrenzung	157
4.1.2	Die Gottes-Reich-Botschaft	157
4.2	Apokalyptische Motive und ihre christologische Deutung	161
4.2.1	Parusie und Naherwartung	161
4.2.2	Gericht	163
4.2.3	Systematische Konsequenzen	164
4.3	Die eschatologische Dynamik des Bekenntnisses zur Auferweckung Jesu von den Toten	165
4.3.1	Tod und Auferstehung Jesu – mitten in oder jenseits der Motivwelt der Apokalyptik?	165
4.3.2	Der Tod	166
4.3.3	Die Auferstehung	167
4.3.4	Apokalyptische Metaphorik und theologischer Gehalt	169
4.3.5	Was ›Ostern‹ bedeutet	170
4.4	Die christologische Grunddimension aller Eschatologie	172
4.5	Neutestamentliche Eschatologien	175

Teil II: Einzelthemen

Kapitel I: Tod und Auferstehung	183
1. Der Preis der Sünde?	183
1.1 Neuere ›Theologien des Todes‹	184
1.1.1 Karl Rahner: Der Tod als Existenzial und als Tat des Menschen	184
1.1.2 Eberhard Jüngel: Ganz-Tod-Hypothese	185
1.1.3 Joseph Ratzinger: Dialogische Unsterblichkeit	187
1.2 Preis der Liebe?	189
2. ›So bleiben, wie ich bin ...‹? – Auferstehung mit Leib und Seele	194
2.1 Die Leib-Seele-Existenz des Menschen	194
2.1.1 Grundzüge einer biblischen Anthropologie	194
2.1.2 Theologiegeschichtliche Entwicklungslinien	197
2.2 Interpretationsmodelle der Auferstehung der Toten ..	206
2.2.1 Auferstehung am Jüngsten Tag	206
2.2.2 Auferstehung im Tod	207
2.2.3 Diskussionen und die Möglichkeit eines Konsenses ..	208
2.2.4 Dialektik jenseits des Dualismus	212
2.2.5 Was bleibt?	215
Kapitel 2: ›Zu richten die Lebenden und die Toten ...‹	217
1. Das Jüngste Gericht	217
1.1 Das biblische Fundament	218
1.1.1 Der Tag des Herrn	218
1.1.2 Gericht und Treue Gottes	220
1.1.3 Neutestamentliche Zuspitzungen	221
1.2 Systematische Konkretionen	224
1.2.1 Widerspruch gegen das Unrecht	224
1.2.2 Hoffnung auf Rettung und Sehnsucht nach Gerechtigkeit	225
1.2.3 Gericht und Selbstgericht	227
2. Vom doppelten Ausgang des Gerichts	229
2.1 Origenes oder: Die Hoffnung auf die Wiederbringung aller	229

2.2	Augustinus oder: Der doppelte Ausgang des Gerichts	233
3.	Gerechtigkeit und Versöhnung	234
3.1	Allzumenschliches	234
3.2	Anthropozee oder Theozee?	237
3.2.1	Anamnetische Solidarität	238
3.2.2	Im Kreuz ist Heil	240
3.3	Versöhnung – eine unmögliche Möglichkeit?	243
3.4	Vom Gericht Gottes über sich selbst	249
Kapitel 3: Auferstehung auf Bewährung oder Hölle auf Zeit? –		
	Das Fegefeuer	252
1.	Fegefeuer – eine veraltete Mythologie?	252
1.1	Biblisches	253
1.2	Die theologiegeschichtliche Entwicklung und der lehramtliche Grundbestand	254
2.	Das Fegefeuer in ideengeschichtlicher Perspektive ..	256
2.1	Zentrale Grunddimensionen der mittelalterlichen Fegefeuerlehre	258
2.1.1	Der kommuniale Grundaspekt	258
2.1.2	Ein mentalitätsgeschichtlicher Perspektivenwechsel ..	258
2.1.3	Sündensensibilität im Mittelalter	259
2.2	Theologiegeschichtliche Verortungen	261
2.2.1	Mittelalterliche häretische Bußbewegungen	261
2.2.2	Die lehramtliche Fixierung des duplex iudicium und damit die Denknöwendigkeit eines eschatologischen Zwischenzustandes	261
2.2.3	Pastorales Befreiungspotential und die Gefahr der Kapitalisierung	262
2.3	Die bleibende Hoffnungsgestalt der Fegefeuerlehre ..	265
2.3.1	Zur Hermeneutik der Bildwelt	265
2.3.2	Vom Proprium des Fegefeuers	267
3.	Eine moderne Infragestellung: Reinkarnationsglaube	268
3.1	Begrifflichkeit und Vorstellungswelt	269
3.1.1	Zum Begriff ›Reinkarnation‹	269
3.1.2	Zur Geschichte des Reinkarnationsgedankens	269

3.1.3	Eine notwendige Differenzierung	271
3.2	Moderne Plausibilitäten	274
3.2.1	Die Vorstellung eines natürlichen Todes	274
3.2.2	Das Motiv der ausgleichenden Gerechtigkeit	275
3.2.3	Leistung zahlt sich aus	276
3.2.4	Wer bin ich?	277
3.3	Christliche Anfragen	278
3.3.1	Schöpfungstheologie: Differenz von Schöpfer und Geschöpf	278
3.3.2	Gnadenlehre: Vergebung, nicht Selbsterlösung	279
3.3.3	Anthropologie: Die Würde von Beziehung und Geschichte	279
Kapitel 4: Zur Hölle mit der Hölle?		281
1.	Eine kleine Kulturgeschichte der Hölle	282
1.1	Biblisches	282
1.1.1	Scheol und was noch?	282
1.1.2	Neutestamentliche Zurückhaltung	285
1.2	Altkirchliche Wegbereiter	286
1.2.1	Apokryphe christliche Apokalypsen	286
1.2.2	Theologische Weichenstellungen	288
1.3	Die Blüte der Höllenvorstellung im Mittelalter	289
1.4	Neuzeitliche Infragestellungen	294
2.	Hölle – reale Möglichkeit? Zur theologischen Diskussion des 20. Jahrhunderts	296
2.1	Lehramtliche Zurückhaltung	296
2.2	Theologisches Weiterdenken	298
2.2.1	Eine Frage des leidenden und hoffenden Glaubens: Joseph Ratzinger	298
2.2.2	Eine Frage der menschlichen Freiheit: Karl Rahner ..	299
2.2.3	Eine Frage des Gottesbildes: Hans Urs von Balthasar	301
Kapitel 5: ›All will be well ...‹		307
1.	Eine kleine Kulturgeschichte des Himmels	308
1.1	Biblisches	309
1.1.1	Jenseits der Scheol	309
1.1.2	Herr des Himmels und der Erde	312

1.2	Religionsgeschichtliche Streiflichter	313
1.3	Theologiegeschichtliches	315
1.3.1	Die christliche Antike	316
1.3.2	Mittelalterliche Konkretionen und ihre Wirkungs- geschichte	317
1.3.3	Die Verdrängung des Himmels: neuzeitliche Infragestellungen	319
1.3.4	Unaufgebbare Theozentrik	321
2.	Erlösung vom Himmel?	322
2.1	Jenseits von Erlösung	322
2.2	Diesseits des Himmels	323
3.	Die (Wieder-)Entdeckung des Himmels	325
3.1	Heaven can wait	325
3.2	Solidarisierung und Dynamisierung des Himmels ..	326
3.3	›All's well that ends well‹	328
	Literaturverzeichnis	331
	Personenverzeichnis	343

Vorwort

*»Der algerische Sommer hat mich gelehrt,
dass eines noch tragischer als das Leiden ist:
das Leben eines glücklichen Menschen.«*

Albert Camus, Hochzeit des Lichts

Hatte man in der Rede von ›den letzten Dingen‹ in vergangenen Jahrhunderten zu viel gewusst und dabei auf die subtile Einprägsamkeit jener Bilder von Himmel und Hölle gesetzt, die bis heute unsere Vorstellungen wie unsere Phantasie anregen, so zeichnet sich die zeitgenössische Eschatologie eher durch eine gewisse Verlegenheit oder gar Sprachlosigkeit aus. Die ›größere Hoffnung‹ ist Christinnen und Christen durch die Religionskritik gehörig ausgetrieben worden. Sie hat uns mit so vielen Fragezeichen versorgt, dass uns die Ausrufezeichen abhanden gekommen zu sein scheinen. Freilich schnappt die Falle damit in einer ganz anderen Richtung zu: Mit dem Verlust der Sprache droht die Sache selbst verloren zu gehen. Doch eines sollte uns klar sein: Wo die Hoffnung auf Zukunft verloren geht, geht am Ende das Humanum verloren.

Denn die entscheidende Herausforderung, die eigentliche Tragödie des Menschseins, bleibt jenes Ärgernis des Todes, der aller Hoffnung auf Glück den Stachel der Endlichkeit einpflanzt. Wo man sich dieser Herausforderung stellt, trifft man früher oder später auf jene unaufgebbare Frage nach Gerechtigkeit und die unstillbare Hoffnung nach der Erfüllung jener Sehnsucht, die – wider alle Erfahrung dieser Welt – davon träumt, dass am Ende alles gut sein möge. Diese Sehnsucht ist nicht einfach nur die kleine Münze christlicher Hoffnung, sondern sie ist heute das gängige Zahlungsmittel. Sicher, manchmal sind auch falsche Fünziger darunter, aber anders zahlt sich christliche Hoffnung in der späten Moderne nicht mehr aus.

Freiburg, Ostern 2010

Johanna Rahner

Vorwort zur 2. Auflage

Von »Imagine, there's no Heaven« bis »Pray there ain't no Hell« – Man könnte die spätmoderne Sprachverwirrung in Sachen Eschatologie kaum treffender umschreiben. Die klassischen Bilder von Himmel und Hölle treiben uns um, obgleich wir kaum mehr an sie zu glauben wagen. Verstehenshilfe und Aufklärung, denkendes Nachvollziehen des Geglaubten, tun Not. Das vorliegende Buch hat seine Dienste dazu zu leisten versucht und es scheint ihm gelungen; es geht in die zweite Auflage. Sie wurde grundlegend bearbeitet und um weiterführende Diskussionen und aktuelle Literatur ergänzt.

Tübingen, am Fest des Philosophen und
Theologen Justin 2016

Johanna Rahner

Teil I: Grundfragen

Kapitel 1: Erste (Er-)Klärungen

1. Der Tod – ein Existenzial?

»Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn er da ist, existieren wir nicht mehr.«
(Epikur, Brief an Menoikeus, 125)¹

Obgleich von unhinterfragbarer Logik erweist sich dieser Satz des griechischen Philosophen *Epikur* bei näherem Hinsehen als entscheidende Herausforderung. Epikurs Ideal der ›stoischen Gelassenheit‹ (ataraxia) auch hinsichtlich des scheinbar schauerlichsten Übels, das uns aber im Prinzip nichts angeht, steht im Widerspruch zu einer der emotionalsten Grunderfahrungen des Menschen: dem Schrecken des Todes und dem Erschrecken über den Tod.

In diesem ›Endlichkeitsschock‹ meldet sich das an, was über 2500 Jahre nach Epikur *Martin Heidegger* als die Grundstruktur menschlicher Existenz überhaupt beschrieben hatte. Menschliche Existenz ist ein ›Sein zum Tode‹: »Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende«². *Emmanuel Levinas* ergänzt diesen Gedanken durch das Moment der absoluten Ausgeliefertheit, der Herrschaftslosigkeit des Subjekts, ein Inbegriff der Andersheit, über die wir nicht mehr verfügen können.³ »Ist von der Per-

¹ Epikur, Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente, hrsg. v. Olof Gigon, Zürich 1968, 101.

² Sein und Zeit, 258f.

³ Vgl. Die Zeit und der Andere bes. 44–49.

spektive des eigenen Todes, also gleichsam von innen her, vom erlebenden Subjekt aus die Rede [...] dann ist der Tod nicht nur nicht erfahrbar. Er ist auch nicht herzeigbar, lässt sich nicht demonstrieren. [...] Für diesen Gegenstand, den [...] ›je eigenen Tod‹ gibt es kein angemessenes Bild«⁴. Mit einer solchen Definition des Todes als anthropologische Grundkonstante verschiebt sich unter der Hand das Verständnis des Todes zum Wissen um die Sterblichkeit.⁵ Und so wird aus der ›Ubiquität‹ des Todes eine Ontologie der Sterblichkeit. Denn Kennzeichen des Menschen schlechthin ist für Heidegger nicht Geist, Idee, Wille, sondern die schlichte Tatsache, dass seine Zeit eine begrenzte, befristete ist. Diese Erfahrung und vor allem diese Gewissheit, dass das eigene Leben unaufhaltsam dem Nicht(mehr) Sein entgegengeht, prägt alle menschlichen Lebensvollzüge – bewusst oder unbewusst. Die Zeitlichkeit ist das ihn als Menschen prägende und auszeichnende Ideal. Sein Wesen ist durch die Zukunft und als äußerste Zukunft eben durch den Tod bestimmt. Natürlich müssen auch Tiere und Pflanzen sterben, denn der Tod ist – biologisch gesehen – der Preis der Evolution. Alles Kreatürliche höherer Ordnung muss sterben. Der Tod ist nicht nur das biologische Ende eines Lebens, sondern ein das Leben selbst begleitender stetiger Prozess des Werdens und Vergehens, dem niemand entkommt. »Der Unterschied besteht jedoch darin, dass nur der Mensch um seine Sterblichkeit weiß und mit dem Wissen um seine Endlichkeit leben muss.«⁶ Das ist keine moderne Einsicht. Schon die Mythen des Alten Orients machen auf diesen seltsamen ›Zwischenstand‹ aufmerksam: Zum göttlichen Wissen gehört das ewige Leben, zum Sterbenmüssen gehört die Unwissenheit. Aber der Mensch, dieses exzentrische Wesen, hat die sinnvolle Disposition gestört. Er verbindet Sterben und das Wissen darum.

Ea ist der Gott der Weisheit. Er konnte seinem Sohn Adapa die Weisheit, aber nicht die Unsterblichkeit vererben. Eines Tages zerreißt der Südwind dem fischenden

⁴ Strasser, Neues vom Tod?, 44.

⁵ Vgl. Macho, Tod und Trauer, 94.

⁶ Fischer, Tod und Jenseits, 4.

Adapa das Netz. Adapa verflucht den Südwind, und da er das Wissen der Götter besitzt, ist sein Fluch so kräftig, dass er dem Windgott die Flügel zerbricht. Dadurch wird der unhaltbare Zustand für alle Götter offensichtlich: Ein irdisches, sterbliches Wesen besitzt das Wissen der Götter, ist aber keiner von ihnen. Das Problem muss gelöst werden. Adapa wird vor den Thron des Götterkönigs Anu zitiert. Ea warnt Adapa davor, auf dem Weg irgendwelche Speisen anzunehmen, die ihm die Götter reichen. Es könnte die Nahrung des Todes sein. Und so verweigert Adapa die angebotenen Speisen. Doch es war nicht die Speise des Todes, sondern die Speise der Unsterblichkeit, die ihm die Götter angeboten hatten. Um den unhaltbaren Zustand zu klären, wollten sie ihn selbst unsterblich, zu einem der Ihren machen. Doch bleibt es, weil sich Adapa verweigert hat, für alle Zeiten bei dieser prekären Verbindung von Wissen und Sterben. (Babylonischer Mythos von Adapa, dem Sohn des Ea)⁷

Erst dieses Wissen macht den Tod zu einer anthropologischen Größe, zum Existenzial im Sinne Heideggers. Und erst diese Konkretion macht die Allgemeinheit des Todes zu einer anthropologisch relevanten Herausforderung. Doch diese sagt noch nichts darüber aus, wie konkret damit umgegangen wird.

1.1 Vom Umgang mit dem Tod

1.1.1 Das natürlichste aller Dinge?

Ein zentrales Kennzeichen der traditionellen Todes- und Jenseitsvorstellungen ist der uns heute bisweilen sehr fremd anmutende ›natürliche‹ Umgang mit dem Tod. Das Bewusstsein, dass das Leben einmal ein Ende hat, und die bewusste Beschäftigung mit diesem Gedanken ist ein unverzichtbarer Teil der Lebenserfahrung früherer Jahrhunderte. Bei allen individuellen Unterschieden – die Tragik des plötzlichen Todes in jungen Jahren, der Tod als Ruhe nach einem erfüllten Leben, der Tod als durch Krankheit und Seuchen stets drohende Gefahr – ist die Grundüberzeugung überall dieselbe: Der Tod gehört zum Leben dazu. Vielleicht sind auch deshalb viele Darstellungen auf alten Grabsteinen so unmittelbar ›aus dem Leben gegriffen‹. Das Motiv des Todes als natürliches Ende des Lebens erfährt seine christliche Deutung als ›Ende des irdischen Pilgerstandes‹, der zugleich

⁷ Zum Text vgl. Assmann, Tod, 11f.

den Übergang zur eigentlichen himmlischen Heimat bildet. Eine solche Einstellung kennzeichnet das Leben als Unterwegssein, als Zeit der Entscheidungen. Der Tod ist der Gegensatz dazu, er bedeutet Angekommensein, Entschiedensein.⁸

So sehr der Tod in früheren Epochen zum Leben gehört, so wenig ist zu spüren, dass er etwa zur ›natürlichsten Sache der Welt‹ bagatellisiert würde. Gegen eine solche Möglichkeit sprechen die häufig bewegend-tragischen Darstellungen des Todes. Sie zeugen von einer ganz anderen Einstellung: Lässt sich ein Leben tatsächlich innerhalb einer bestimmten Zeit zur Vollendung und Erfüllung bringen oder kommt der Tod nicht immer ›zu früh‹ als gewaltsamer Schnitter des Lebens?⁹ Im Motiv des *Danse macabre* – also des Reigens von Lebenden in ständischer Rangordnung mit dem Tod – verbindet sich die traditionelle, ›natürliche‹ (der Tod als das für jedermann unabwendbare Schicksal) mit der akuten Vorstellung vom Tod als Schnitter (der auch Jugend und Schönheit, Reichtum und Macht dahinrafft): Der Tod ist allgegenwärtig; und er ist der Gleichmacher schlechthin, denn alle, ob reich oder arm, jung oder alt; mit Ehre und Ansehen oder Tagediebe: In seinen Opfern kennt er keinen Unterschied. Darum gilt zugleich: *Memento mori* – ›Gedenke, dass du sterben wirst!‹. Ebenso können die spätmittelalterlich und frühneuzeitlich zuhauf verfassten und weit verbreiteten ›*Anweisungen zum seligen Sterben*‹ als Reflex auf diese Problematik verstanden werden. Sie pflegen die *Ars moriendi*, die Sterbekunst, d. h. die Kunst, wohl vorbereitet und in richtiger Gesinnung dem Tod entgegen zu gehen. Solche Schriften sind auch Ausdruck einer stark individualisierten Frömmigkeit und Sorge um das eigene Seelenheil. Sie dienen als »Regelwerk für Sterbebegleiter – eigentlich für Priester und daher in Latein verfasst, später als in Pestzeiten der Priestermangel gravierend wurde, auch für Laien,

⁸ Vgl. Nocke, Eschatologie, 104.

⁹ Auch hierfür ist die klassische Totentanzdarstellung des späten Mittelalters ein deutliches Bild. In dieser Zeit lösen die Darstellungen von Vergänglichkeit und Tod zunehmend andere Inszenierungen der Jenseitsvorstellungen ab und werden zum dominierenden Sujet.