

Berndt Hamm

## *Iudicium particulare*

### Personale Identität des Menschen und Gedächtnis Gottes in der spätmittelalterlichen Vorstellung vom Individualgericht

Über einen hartgesottenen Sünder, der kurz vor seinem Tode eine Beichte aus wahrer Reue vor-täuscht: „Himmel, welch ein Mensch ist das, den weder Alter noch Krankheit, noch Furcht vor dem Tode, dem er sich nahe sieht, oder vor Gott, vor dessen Richterstuhl er in wenigen Stunden zu stehen vermuten muss, von seiner Verruchtheit haben abbringen und zu dem Entschluss führen können, anders zu sterben, als er gelebt hat.“

(Aus: Giovanni Boccaccio: Decamerone. Erste Geschichte des ersten Tages. Übers. von KARL WITTE. Düsseldorf u. a. 2005.)

Das Individual- oder Partikulargericht Gottes über die einzelne menschliche Person sofort nach dem Tode<sup>1</sup> gewann seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert zusammen mit dem Strafort des Fegefeuers einen festen Platz in der religiösen Vorstellungswelt und theologischen Reflexion der abendländischen Christenheit. Den umfassenden Referenzrahmen dieser eschatologischen Innovation bildet der Glaube an Gott als Garanten einer ebenso universalen wie minutiös-partikularen Erinnerung. In einem ersten Schritt wende ich mich dieser alles umgreifenden und durchdringenden *memoria dei* zu.

## 1 Gottes Richten, Strafen und Retten als vergegenwärtigende Kraft seines Gedächtnisses

Ziel der mittelalterlichen Memoria in ihren religiösen und profanen Dimensionen ist nicht das historisierende Zurückgehen in eine perfektisch abgeschlossene Vergangenheit, sondern die Kraft der Vergegenwärtigung. Ausgehend von Augustin wird ‚Erinnerung‘ (*memoria, recordatio*) potentiell als umfassendes Bewusstsein aller Wirklichkeit verstanden, als dauernde Gegenwart des Vergangenen und Künftigen in der Präsenz des Geistes.<sup>2</sup> So verstanden ist Gott die aktualisierte Fülle und der uni-

---

<sup>1</sup> Für inspirierende Gespräche über Fragen dieses Aufsatzes danke ich dem Ulmer Inner-Inder-Circle, namentlich Christoph Kleiber, Dr. Eva Leistenschneider, Dr. Gudrun Litz und Dr. Martin Mäntele.

<sup>2</sup> Vgl. BERNDT HAMM: Normierte Erinnerung. Jenseits- und Diesseitsorientierungen in der Memoria des 14. bis 16. Jahrhunderts. In: Die Macht der Erinnerung. Hg. von MARTIN EBNER. Neukirchen/Vluyn 2008 (Jahrbuch für Biblische Theologie. Band 22 [2007]), S. 197–251, hier S. 205–210 (Erinnerung als Tableau dauernder Gegenwart); wieder abgedruckt in: DERS.: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen. Hgg. von REINHOLD FRIEDRICH und WOLFGANG SIMON. Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Band 54), S. 41–81, hier S. 48–51.

versale Garant der Erinnerung. Indem Gottes Gedächtnis alles gleich präsent hält, stiftet es die Jenseitsorte Himmel, Hölle und Fegefeuer als Räume seines universalen „Menschweltgedenkens“.<sup>3</sup> Alle guten und bösen Seelenregungen und Taten prägen sich dem Gedächtnis Gottes, seiner Lohn- und Strafmembra, ein.

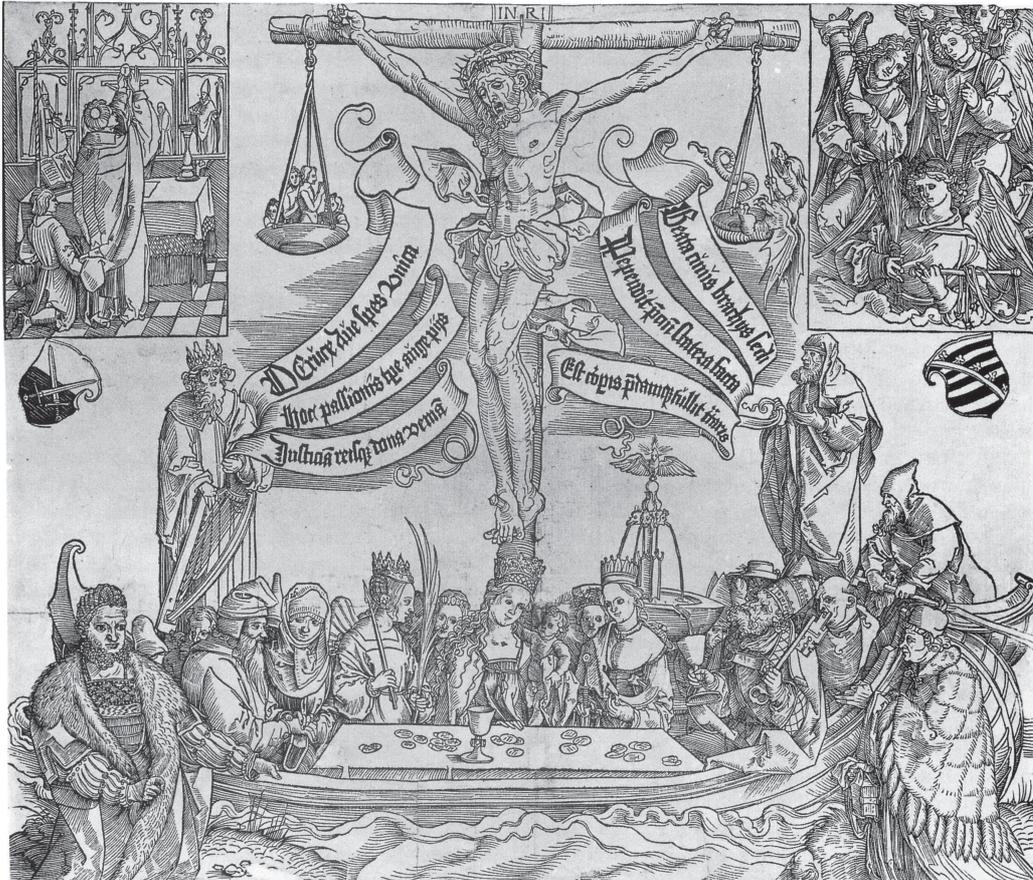
So hat sein Erinnern einerseits eine individualisierende Vergegenwärtigungskraft: Es dramatisiert sich für jeden Menschen einzeln sogleich nach seinem Tode zu einem persönlichen Gericht und begründet so die individuelle Weiterexistenz der Person in den Jenseitsräumen. Andererseits führt die universal-kosmische Vergegenwärtigungskraft des göttlichen Gedenkens alle Menschen am Ende der Zeit zum grandiosen Panorama des Weltgerichts zusammen, in dem alles Vergangene mit seinen Ewigkeitskonsequenzen offengelegt wird.

Gottes Erinnerungsspeicher wird so zum Instrument seiner distributiven, vergeltenden Gerechtigkeit. Zugleich aber ist die *memoria dei* auch der Speicher für sein Erbarmen, das im Gericht den Schuldigen verzeiht und sie weit über alles Verdienen und alle Würdigkeit hinaus freigebig belohnt.<sup>4</sup> Denn es ist Gottes Gedenken, das all das präsent hält und an den Verstorbenen zur Wirkung kommen lässt, was Jesus Christus, Maria, die Heiligen, Angehörige und Freunde ihnen zugutegetan haben und immer noch tun. In dem Moment, in dem eine Seele gerichtet wird, legt Gott oder in seinem Auftrag der Erzengel Michael dies alles in die Waagschale des Guten, damit sie die Bilanz des Bösen übertrifft. So wird die Waage, die ursprünglich ein reines Gerechtigkeitssymbol ist,<sup>5</sup> auch zu einem Gedächtnissymbol der jetzt, im Gericht, aktualisierten Schutzmächte. Ganz in diesem Sinne zeigt ein Holzschnitt des beginnenden 16. Jahrhunderts, der Hans Süß von Kulmbach zugeschrieben wird, den Querbalken des Kreuzes mit den angenagelten Händen Christi als Gerichtswaage (Abb. 1):

<sup>3</sup> So FRIEDRICH OHLY: Bemerkungen eines Philologen zur Memoria. In: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens. Hgg. von KARL SCHMID und JOACHIM WOLLASCH. München 1984, S. 9–68, hier S. 50.

<sup>4</sup> Vgl. das gemeinscholastische Axiom: *Deus punit citra condignum et remunerat ultra condignum*, z. B. bei Aegidius Romanus: In secundum librum Sententiarum. Pars secunda, dist. 27, q. 2, art. 4, responsio. Venedig 1581 [ND Frankfurt 1968], S. 354aC.

<sup>5</sup> Vgl. LEOPOLD KRETZENBACHER: Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube. Klagenfurt 1958 (Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten. Band 4); ARNOLD ANGENENDT: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 1997, S. 732–735. Zur Gerichtswaage vgl. auch unten Anm. 25–28.



**Abb. 1:** Hans Süß von Kulmbach: Das Schiff der heiligen Ursula. Holzschnitt des beginnenden 16. Jahrhunderts. Wien, Graphische Sammlung Albertina (vgl. Anm. 6).

Sein Sühneleiden kommt den sündenbeladenen Seelen in der Waagschale zu seiner Rechten zugute und rettet sie vor Hölle und Fegefeuer.<sup>6</sup> Ebenso kann das Gedächtnis-

<sup>6</sup> Exemplar des Einblattdrucks: Wien, Graphische Sammlung Albertina, Inv.: 1960/1000, S.D.61. Der Holzschnitt ist abgebildet und erläutert bei THOMAS LENTES: Die Barke zur Ewigkeit. Der Mastbaum und die Waage des Kreuzes. In: Glaube Hoffnung Liebe Tod – Von der Entwicklung religiöser Bildkonzepte, Ausstellungskatalog (Graphische Sammlung Albertina/Kunsthalle Wien). Hgg. von CHRISTOPH GEISSMAR-BRANDI und ELEONORA LOUIS. Wien 1996, S. 194–197. Vorbild für Hans Süß war wohl ein Ursula-Schiff-Holzschnitt in einem Straßburger Druck (bei Bartholomäus Kistler von 1497), auf dem allerdings an dem Querbalken des Kreuzes keine Waagschalen des Gerichts befestigt sind; vgl. den Ausstellungskatalog (Staatliche Kunsthalle Karlsruhe): Spätmittelalter am Oberrhein. Maler und Werkstätten 1450–1525. Stuttgart 2001, S. 390f., Nr. 228 von MARCUS DECIERT mit Abbildung und Literatur. Vgl. auch unten Anm. 75. Das Motiv der am Kreuzesbalken befestigten heilvollen Gerichtswaage ist bereits auf einer kolorierten Federzeichnung in einer wohl um 1430/1440 am Oberrhein entstandenen Bilderhandschrift nachzuweisen: Hier hängt die Waage mit beiden Schalen nur an einem Ende des Querbalkens. Am Fuße des Kreuzes steht ein Bett mit einem gerade Verstorbenen. Seine nackte Seelenperson steigt gerade betend zum Gekreuzigten

und Gerechtigkeitssymbol des Gerichtsbuches – vor allem seit Bonaventura – zum *Liber vitae* werden, in dem alle Gnadengaben verzeichnet sind, die Christus denen erworben hat, die jetzt vom Richter freigesprochen werden.<sup>7</sup>

So verbürgt Gottes Gedenken, d. h. seine performative Vergegenwärtigung von Stellvertretung, Hilfe (*suffragium*) und Interzession, die Identität der geretteten Seele durch Tod und Gericht hindurch – eine von der *communio sanctorum* getragene Identität, deren Charakter noch näher zu bestimmen ist. Zunächst aber werfen wir einen Blick auf das Universalgericht Christi am Jüngsten Tag und in die Jenseitsräume Himmel, Hölle und Fegefeuer.

## 2 Das Weltgericht (*iudicium universale*): totale Memoria mit individuellen und kollektiven Dimensionen

Die altkirchliche und frühmittelalterliche Vorstellung vom Weltgericht blieb in ihren Grundzügen auch für das ausgehende Mittelalter gültig – mit wichtigen Veränderungen in der Sicht der Zeitspanne zwischen Todesstunde und Jüngstem Tag, auf die ich erst später eingehe. Nach Lehre der meisten scholastischen Theologen findet das Endgericht selbst in einem Moment ohne zeitliche Ausdehnung oder zumindest in einer sehr kurzen Zeitspanne statt,<sup>8</sup> geschieht aber gleichwohl ebenso total und

---

empor, während ein Teufel mit einem langen Haken versucht, sie in den geöffneten Höllenrachen zu ziehen – offensichtlich vergeblich, denn die Seele findet im Jünger Johannes und in Maria, die sich fürbittend an den Gekreuzigten wenden, mächtige Interzessoren. Auch ein über dem Sterbebett schwebender Engel, vermutlich der Schutzengel des Toten, setzt sich für dessen Seele ein, indem er an die Vergebungsmacht der *fons pietatis* appelliert. Christus selbst verstärkt die Fürbitten, indem er sich seinerseits, auf seine Wundenweisend, an Gottvater über den Wolken wendet, der ihm die Erfüllung seiner Fürbitte zusagt. Dieses gesamte Geschehen einer „kombinierten Interzession“ (dazu unten bei Anm. 61) wird durch zahlreiche Spruchbänder vereindeutigt. Den rettenden Ausgang der Partikulargerichtsszene symbolisieren die Schalen der Gerichtswaage: „[...] in der einen Schale sind die Werkzeuge der Passion, in der anderen die Symbole der Sünde. Umsonst bemüht sich ein Teufel, die Sündenschale hinabzuziehen.“ Die Erlösungskraft der Passion gibt der guten Schale das Übergewicht und lässt sie nach unten gehen. Vgl. FRITZ SAXL: „Aller Tugenden und Laster Abbildung“. In: Festschrift für Julius Schlosser. Hgg. von ARPAD WEIXLGÄRTNER und LEO PLANISCIG. Wien 1927, S. 104–121, hier S. 107f. (Zitat) und 121; Ausstellungskatalog: Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Frankfurt a. M. 1983, S. 338, Nr. 448 mit Abbildung (von DIETER KOEPLIN).

<sup>7</sup> Vgl. ANGENENDT: Geschichte der Religiosität (wie Anm. 5), S. 732, mit besonderem Hinweis auf Bonaventura: *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, lib. 4, dist. 43, art. 2, quaestio 3*. Hg. vom Collegium S. Bonaventurae. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1889 (Bonaventura: Opera Omnia. Band 4), S. 899.

<sup>8</sup> Thomas von Aquin bevorzugt die Auffassung, dass das Gerichtsverfahren rein gedanklich und daher im Augenblick geschieht, während die scholastischen Theologen nach ihm mehrheitlich ent-

universal wie individuell und personal. Im Nu erscheinen alle Seelen der Weltgeschichte vor dem Weltenrichter Christus, wiedervereint mit ihren restaurierten und transformierten irdischen Leibern. Alles Gute und Böse, was jemals in den Seelen der Menschen und durch ihre Körper geschah, wird nun *coram publico* bekannt. Wie schon gesagt: Gottes Universalgedächtnis lässt dies alles präsent werden – mit der Konsequenz, dass die Seelen jetzt, durch ihre Verbindung mit den Leibern, ein vollständigeres Seligkeitsempfinden gewinnen und die Verdammten entsprechend durch das Medium ihrer Körper noch furchtbarere Qualen erleiden. Sofern das Endgericht alle Menschen aller Zeiten vereint, alle Leiber und Seelen zusammenführt und alles an ihnen ausleuchtet, ist es von einer unerhörten, einmaligen Totalität, die es weder vorher gab, noch danach wieder geben wird.

Andererseits aber bewahrt das Endgericht die personale Individualisierung des vorausgegangenen Partikulargerichts. Auch im Universalgericht werden keine Gruppen kollektiv gerichtet, sondern jede Person empfängt für sich ihr besonderes Lohn- und Strafmaß im Himmel bzw. in der Hölle. Dabei ist für die Zumessung des himmlischen Lohns der Grad der Liebe maßgeblich, den der Mensch auf seinem irdischen Lebensweg aktualisiert hat.<sup>9</sup> Im Blick auf die Art der Individualisierung im Jenseits zeigt sich allerdings ein höchst interessanter Unterschied zwischen Himmel und Hölle: Im Himmel empfangen alle Seligen dieselbe Lohnart, die unmittelbare Schau des dreieinigen Gottes und das Hören der Himmelsmusik. Zwar gibt es je nach Verdienst der aktualisierten Gottes- und Nächstenliebe Rangstufen der Seligkeit, unterschiedliche Intensitätsgrade der *visio beatifica*, wie den Besuchern einer Oper unterschiedliche Ränge zugewiesen werden; aber wie in der Oper sehen und hören auch die Himmelsbewohner alle dasselbe. Das bedeutet aber: Die Seligen im Himmel befinden sich, obwohl sie Einzelpersonen bleiben, im Vollendungsstatus einer weitgehenden Depersonalisierung und Entindividualisierung. Ziel des gesamten Weges von der Taufe zum Himmel ist nicht die Steigerung, sondern die Verminderung des Individuell-Persönlichen.<sup>10</sup> Am Ende steht die vollendete Selbst- oder Ichlosigkeit

---

weder dieser Meinung zuneigen oder der Auffassung sind, dass das Gericht sowohl gedanklich als auch mündlich stattfindet und daher eine gewisse, wenn auch sehr kurze Zeitspanne in Anspruch nimmt. Nur wenige Theologen rechnen mit der Möglichkeit, dass das Gerichtsverfahren länger dauert. Vgl. LUDWIG OTT: Eschatologie: in der Scholastik, bearb. von ERICH NAAB. In: Handbuch der Dogmengeschichte. Hgg. von MICHAEL SCHMAUS u. a. Band IV/7b. Freiburg i. Br. u. a. 1990, S. 157–160.  
<sup>9</sup> Vgl. Thomas von Aquin: Summa theologiae, Suppl., quaestio 93, art. 3, responsio: *Et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem caritatis. Et sic caritas viae distinguet mansiones per modum meriti.* Mit dem biblischen Begriff *mansiones* (Joh. 14,2) werden ebd., art. 2, arg. 2 *diversi gradus beatitudinis* bezeichnet.

<sup>10</sup> Daher kann die nordfranzösische Begine Marguerite Porete (als Häretikerin 1310 verbrannt) das Ziel der christlichen Liebe darin sehen, dass die Seele „ihren Namen in dem Einen verliert, in den hinein sie aus sich schmilzt“. Als Beispiel wählt sie einen Fluss wie die Aisne oder Seine: „Dieser Fluss hat seinen eigenen Namen, solange er für sich selbst fließt; aber sobald er in das Meer zurückkehrt, verliert er seinen Namen und sein gesamtes eigenes Wirken.“ Zitate aus BERNARD MCGINN: Blüte: Männer und Frauen der neuen Mystik (1200–1350). Freiburg u. a. 1999 (Die Mystik im

der Seligen: Ihre namengebundene Personalität bleibt zwar erhalten, doch haben sie ihr ‚Selbst‘, ihren Eigenwillen und Eigensinn, aufgegeben und sich der Universalität Gottes unterworfen. Das entspricht dem religiös-politischen Ordo-Verständnis der Vormoderne. Die perfekte Ordnung des ewigen Lebens liegt im Gehorsam aller, in denen jede naturhafte Ichhaftigkeit ausgelöscht wurde und deren Leben nun zum universal-kollektiven Schau- und Klangraum des absoluten göttlichen Willens geworden ist.<sup>11</sup> Was dies für das transsubjektive Identitätsideal der spätmittelalterlichen Religiosität bedeutet, wird noch zu bedenken sein.

Wenn wir nun auf die Straforte Fegefeuer und Hölle blicken, dann fällt auf, dass hier in der Behandlung der Menschen die Individualisierung nicht wie im Himmel zurückgenommen, sondern forciert wird. Das findet darin seinen Ausdruck, dass der Himmel als transpersonaler Seh- und Hörraum, in der Regel aber nicht als taktiler Gefühlsraum von individuellen Berührungserfahrungen dargestellt wird;<sup>12</sup> die Seligkeit ist kein permanentes Umarmt- und Gestreicheltwerden. Dagegen dominiert an den Straforten die individuelle Kontakterfahrung des Berührungssinnes. Das peinigende Berühren wird zum Medium, um den Verdammten in der Hölle und den armen Seelen im Fegefeuer nicht nur unterschiedliche Grade derselben Strafe zuzufügen – analog den individuellen Graden der himmlischen Belohnung, – sondern differenzierte Strafarten, Folterungen unterschiedlichster Art: Da werden die Leiber von den teuflischen Dämonen gepackt, gezerrt, zerrissen, gequetscht, verbrannt, gefroren, aufgespießt und verdaut.<sup>13</sup> Die unmittelbare Körperberührung garantiert die intensivste Form individueller Sonderbehandlung.

Die Ursache für diese Spezifizierung und personale Individualisierung der Torturarten liegt darin, dass sie die Sünden bestrafen; das Wesen der Sünde aber sieht die mittelalterliche Religiosität in einem Ungehorsam des Menschen gegenüber Gottes Ordnung, der vor allem Abfall in die eigensinnige Vereinzelung, in selbstsüchtige Egozentrik und damit in forcierte Individualisierung ist. Umgekehrt bedeutet der Heiligungs- und Tugendweg der Frömmigkeit die Annäherung an eine transindividuelle Lebensform der Selbstlosigkeit in der Gottes- und Nächstenliebe. Es gilt gera-

---

Abendland. Band 3), S. 463f. Zwar verstieß Porete mit diesem Ideal der völligen Person-Aufhebung und Ich-Vernichtung gegen den Lehrkonsens ihrer Zeit, der darauf insistierte, dass die Subjekt- und Namensidentität des Menschen auch in der seligen Vereinigung mit Gott erhalten bleibt; doch konnte die Radikalität ihres Denkens nur deshalb in diese Richtung gehen, weil die christliche Vollkommenheitslehre des Mittelalters prinzipiell eine Gegenkonzeption zur modernen Identitäts- und Selbstverwirklichungsvorstellung vertrat: das Gleichförmigwerden (die *conformitas*) des menschlichen Willens mit einer transindividuellen göttlichen Zielbestimmung alles Seins und Wirkens.

<sup>11</sup> Das wird in vorzüglicher Weise herausgearbeitet von HARTMUT BÖHME: Himmel und Hölle als Gefühlsräume. In: Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle. Hgg. von CLAUDIA BENTHIEN u. a. Köln u. a. 2000 (Literatur – Kultur – Geschlecht. Kleine Reihe. Band 16), S. 60–81, hier S. 74f.

<sup>12</sup> Zum Folgenden vgl. HAMM: Religiosität (wie Anm. 2), S. 465f. (Warum im Himmel – anders als in der Hölle und im Fegefeuer – nicht berührt wird).

<sup>13</sup> Vgl. BÖHME: Himmel und Hölle (wie Anm. 11), S. 67–73.

dezu die Regel: Je sündiger, desto individueller; und: Je heiliger, desto allgemeiner in der Gleichförmigkeit mit Christus. Daher herrscht im Himmel trotz der individuellen Abgestuftheit der Lohngrade universale Gleichförmigkeit, während Hölle und Fegefeuer für jede Eigensinnigkeit der Sünde eine angemessene, gerechte und daher besondere Art der Qual parat haben – nur mit dem Unterschied, dass das Fegefeuer den Menschen von den Straffolgen seiner Ich-Bezogenheit reinigt und am Ende in den grandiosen Gleichklang mit Gott überführt, die Hölle hingegen die Sünder permanent auf ihre gottferne Egozentrik fixiert.

### 3 Das Individualgericht (*iudicium particulare*) am Ende des Lebens

Wer die eschatologische Besonderheit des späten Mittelalters gegenüber den vorausgehenden Jahrhunderten charakterisieren möchte, wird das Gewicht nicht auf das universale Endgericht, sondern auf das Individualgericht (*iudicium particulare*) legen.<sup>14</sup> Dieses göttliche Tribunal wurde in die theologische Reflexion erstmals von der Hochscholastik um die Mitte des 13. Jahrhunderts, namentlich von Thomas von Aquin (allerdings noch nicht mit dem später üblichen Begriff *iudicium particulare*),<sup>15</sup> eingeführt; lehramtlich hat dann der Avignonpapst Benedikt XII. in den Jahren 1335/1336 eine derartige Vorauseschatologie mit ihrer Doppelung der Gerichtsvorstellung sanktioniert.<sup>16</sup> Man wollte damit solchen biblischen Aussagen gerecht werden,

<sup>14</sup> Zur kirchlichen Lehre vom Individual- oder Partikulargericht unmittelbar nach dem Tode vgl. PETER JEZLER: Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – eine Einführung. In: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Ausstellungskatalog. Hg. von DEMS. Zürich 1994, S. 13–26, bes. S. 18f., mit Literatur in Anm. 9 (S. 26); JÉRÔME BASCHET: Jugement de l'âme, Jugement dernier: Contradiction, complémentarité, chevauchement? *Revue Mabillon* 67 (1995) S. 159–203; PETER DINZELBACHER: Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter. Freiburg i. Br. u. a. 1999 (Herder-Spektrum. Band 4715); DERS.: Von der Welt durch die Hölle zum Paradies – das mittelalterliche Jenseits. Paderborn u. a. 2007, S. 67–97 (mit Literatur); VIRGINIA BRILLIANT: Envisaging the Particular Judgement in Late-Medieval Italy. *Speculum* 84 (2009) S. 314–346 (mit weiterer Literatur); HAMM: Religiosität (wie Anm. 2), S. 24f., 30–34 und 429f. Zur Doppelung der Gerichtsvorstellung bereits im 12. und 13. Jahrhundert vgl. AARON J. GURJEWITSCH: Himmlisches und irdisches Leben. Bildwelten des schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert. Amsterdam/Dresden 1997, S. 157–202.

<sup>15</sup> Vgl. Thomas: *Summa theologiae* III, quaestio 59, art. 5 (*Utrum post iudicium, quod in praesenti tempore agitur, restet aliud iudicium generale*); Suppl., quaestio 88, art. 1 (*Utrum generale iudicium sit futurum*), mit der Unterscheidung zwischen *singulare iudicium* (*per quod quidem iudicium unusquisque singulariter pro suis operibus iudicatur*) nach dem Tode und *universale iudicium* am Weltende. Bemerkenswert ist, dass Thomas das persönliche Gericht innerhalb der Zeit als gegeben voraussetzt und nach dem Sinn eines zweiten Gerichts nach dem Ende der Zeit fragt, da in der Vulgata bei Nahum 1,9 zu lesen sei: *Non iudicabit Deus bis in idipsum* („Gott richtet nicht zweimal über dasselbe“).

<sup>16</sup> Siehe bei Anm. 46 und 47.

die – wie beispielsweise die Geschichte vom reichen Mann und vom armen Lazarus (Luk. 16,19–31) oder wie die Zusage Jesu am Kreuz zu einem der beiden Räuber: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“ (Luk. 23,43)<sup>17</sup> – offensichtlich von einer Seligkeit der Guten und Verdammnis der Bösen sogleich nach dem Tode und nicht erst nach dem Endgericht am Jüngsten Tage sprechen. Theologisch lag die Lehre vom Individualgericht in der Logik der gleichzeitig entstandenen Fegefeuerdoktrin. Denn wenn es das Purgatorium als eigenen Satisfaktionsort für die noch nicht abgeübten Sündenstrafen der zur Seligkeit bestimmten Menschen gibt, dann muss sofort nach dem Tode jeder Person die Entscheidung darüber fallen, ob, wie lange und mit welcher Intensität der Peinigungen sie im Fegefeuer zu verweilen hat. Es war nahelegend, in dieser Entscheidung ein vorgezogenes Gottesgericht zu sehen, das jeder Seele nach ihrer Trennung vom Körper widerfährt und das alles ein- für allemal festlegt, was über das Jenseitsschicksal der Menschen zu entscheiden ist: nicht nur hinsichtlich eines Aufenthalts im Fegefeuer, sondern auch bezüglich der Fragen, ob eine Seele sofort und direkt, ohne Umweg über das Fegefeuer, in den Genuss der himmlischen Seligkeit kommt und welcher Grad der Seligkeit ihr zugeteilt wird oder ob eine Seele zur ewigen Verdammnis verurteilt wird und welche Art der Höllenqualen sie erleiden muss.

Der Umbau der Gerichtseschatologie nach 1200 führte zur Lehre, dass das Universalgericht am Ende der Weltzeit nichts mehr zu entscheiden hat, sondern nur noch ratifizieren kann, was bereits in den vielen Individualgerichtsurteilen vorher letztgültig entschieden worden ist. Insofern verlagerte sich für den Einzelnen die Dramatik des Eschatons in den Moment des Todes. Zwar hatten die Gläubigen des Spätmittelalters allenthalben die Bilder des Weltgerichts mit Christus auf dem Regenbogen und den anbetenden Interzessionsgestalten Maria und Johannes dem Täufer vor Augen (Abb. 2).<sup>18</sup> Aber diese so dominante Ikonographie der Zweiseitigkeit – Seligkeit und Verdammnis, Erbarmen und Strenge – war spätestens seit dem 14. Jahrhundert nicht

<sup>17</sup> Diese beiden Bibeltexte werden z. B. von Thomas von Aquin als Belege für das Gericht sofort nach dem Tode angeführt: *Summa theologiae* III, quaestio 59, art. 5, arg. 1.

<sup>18</sup> Das Bildbeispiel (Abb. 2) ist der Holzschnitt eines unbekanntes Straßburger Meisters aus der typographischen Ausgabe: *Der Antichrist und Die fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht*. Straßburg, unbekannter Drucker, um 1480; Faksimile mit Kommentarband. Hgg. von KARIN BOVELAND u. a., Hamburg 1979, letzte Bildtafel. Zur Weltgerichtsikonographie seit dem 12. Jahrhundert bis in die Zeit Luthers vgl. REINHARD SCHWARZ: Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität. *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 32 (1981) S. 526–553; HAMM: Religiosität (wie Anm. 2), S. 28–33 (mit den Belegstellen bei Luther, an denen er diesen für ihn erschreckenden Bildtypus erwähnt, in Anm. 104) und S. 426–428; vgl. auch CHRISTOPH BURGER: Die Erwartung des richtenden Christus als Motiv für katechetisches Wirken. In: *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung*. Hg. von NORBERT RICHARD WOLF. Wiesbaden 1987, S. 103–122. In Verbindung mit den Bildern spielten für die spätmittelalterliche Frömmigkeit auch die Weltgerichtsspiele eine wichtige Rolle; vgl. dazu jüngst WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE: Zur theologischen Bedeutung der deutschen Weltgerichtsspiele des Spätmittelalters im Allgemeinen und des Weltgerichtsspiels in Ulrich Tenglers «Neuem Laienspiegel» (1511) im Beson-



**Abb. 2:** Weltgericht. Holzschnitt aus dem Druck: «Der Antichrist und Die fünfzehn Zeichen vor dem jüngsten Gericht». Straßburg, um 1480 (vgl. Anm. 18).

deren. In: Ulrich Tenglers Laienspiegel. Ein Rechtsbuch zwischen Humanismus und Hexenwahn. Hg. von ANDREAS DEUTSCH. Heidelberg 2011, S. 491–520 (mit Literatur); vgl. auch unten Anm. 63.

nur nach den Maßstäben der scholastischen Theologie, sondern auch gemessen an den eschatologischen Vorstellungen und der alltäglichen Frömmigkeitspraxis des Kirchenvolks antiquiert.<sup>19</sup>

Nicht nur, dass nun Maria und Johannes im Endgericht mit ihrer Interzession nichts mehr ausrichten konnten; ikonologisch konnten sie nur noch deklarativ, nicht mehr performativ die Zweiseitigkeit von erlösender Barmherzigkeit und bestrafender Gerechtigkeit des himmlischen Richters unterstreichen.<sup>20</sup> Wichtiger aber war, dass sich im ausgehenden Mittelalter vor die Zweiseitigkeit des Universalgerichts die dreifache Perspektive von Himmel, Hölle und Fegefeuer schob mit einem Übergewicht des Fegefeuers der armen Seelen für die Alltagspraxis der Gebete, Stiftungen, Ablässe, Almosen und asketischen Übungen.<sup>21</sup>

Im Zuge der Fegefeuer- und Arme-Seelen-Frömmigkeit, aber auch unter dem Einfluss anderer wichtiger Faktoren, besonders der großen Pest, verlagerte sich im Abendland das Hauptgewicht der Jenseitsängste, Jenseitsvorsorge, Hoffnungen und Tröstungen von der Ferneschatologie des Jüngsten Tages auf die Naheschatologie der Todesstunde.<sup>22</sup> Beide Eschatologien, die universale und die partikulare, konnten zusammenfallen, wenn in panischen Ausnahmefällen das Hereinbrechen des Jüngsten Tages für die allernächste Zukunft erwartet wurde. Für die spätmittelalterliche Normalität aber war es charakteristisch, dass die Fixierung auf die nahe Entscheidungssituation der persönlichen Sterbestunde das Universalgericht in eine Ferne von nachgeordneter Dringlichkeit und fehlender Entscheidungsrelevanz schob.

Die *ars-moriendi*-Literatur und ihre Bilder zeigen besonders deutlich das Bemühen, in extremer Finalisierung der Lebensführung die gesamte Frömmigkeit der Gläubigen auf die Dramatik der Todesstunde als Moment der Entscheidung über das Jenseitsschicksal zu beziehen.<sup>23</sup> Je stärker aber im 14. und 15. Jahrhundert das Bedürf-

**19** Zur spätmittelalterlichen Frömmigkeitspraxis der interzessorischen Fürsorge für die gerade Verstorbenen, um ihren Zustand noch vor dem Individualgericht oder nach dem Gericht im Fegefeuer zu verbessern, siehe nach Anm. 77.

**20** Dies wird sprachlich verdeutlicht durch die spätmittelalterlichen Weltgerichtsspiele, in denen stereotyp Maria Fürbitte für die zur Verdammnis bestimmten Menschen einlegt, ohne den richtenden Christus umstimmen und seinen Richterspruch beeinflussen zu können – ganz anders als beim Individualgericht; siehe bei Anm. 63.

**21** Eine umfangreiche Bibliographie über das Fegefeuer im Mittelalter bis 2006 bietet PETER DINZELBACHER im Anhang zu seinem Aufsatz: Das Fegefeuer in der schriftlichen und bildlichen Katechese des Mittelalters. In: DERS.: Von der Welt (wie Anm. 14), S. 99–163 (Anhang S. 157–163).

**22** Vgl. HAMM: Religiosität (wie Anm. 2), S. 475–477.

**23** Vgl. als anschauliches Beispiel bes. die Texte und Bilder der um 1450 entstandenen und lateinisch wie volkssprachlich überlieferten Bilder-*ars-moriendi* mit dem Incipit *Quamvis secundum philosophum tercio ethicorum*; Edition des lateinischen Textes bei DICK AKERBOOM: „... Only the Image of Christ in Us“. Continuity and Discontinuity between the Late Medieval *ars moriendi* and Luther's *Sermon von der Bereitung zum Sterben*. In: Spirituality Renewed. Studies on Significant Representatives of the Modern Devotion. Hgg. von HEIN BLOMMESTIJN u. a. Löwen u. a. 2003, S. 209–272, hier S. 250–260, samt einer Wiedergabe der Holzschnitte aus der sogenannten ‚editio princeps‘ um 1450, S.

nis der Menschen nach einer gegenwartsnahen und auf das persönliche Sterben bezogenen Eschatologie wurde, desto mehr verlagerte sich die angstvolle Erwartung des Gerichtstribunals und des Gewogenwerdens der Seele vom Weltgericht auf das persönliche Gericht des nahen Todes, bis das Individualgericht schließlich nach der Mitte des 14. Jahrhunderts erstmals nördlich der Alpen auch eigene ikonographische Ausdrucksformen fand. Diese sind als vielfältige Darstellungen einer kombinierten Interzession vor dem göttlichen Richter zu charakterisieren, worauf später noch näher einzugehen ist.<sup>24</sup>

Einen zweiten Strang der Ikonographie des Individualgerichts kann man in den Verbildlichungen einer postmortalen Seelenwägung, meist durch den Erzengel Michael, sehen.<sup>25</sup> Allerdings bildete diese Vorstellung keinen eigenen ikonographischen Typus für die Darstellung des Individualgerichts aus, da das seit dem 12. Jahrhundert beliebt werdende Bildmotiv des seelenwägenden Michaels sowohl auf Weltgerichtsbildern<sup>26</sup> als auch bei Verbildlichungen des Individualgerichts Verwendung fand.<sup>27</sup> Als Symbol des Richtens war die Jenseitswaage nicht auf ein spezifi-

---

261–272; eine Übersetzung des lateinischen Textes in heutiges Deutsch findet sich in: *Ars moriendi. Die Kunst, gut zu leben und gut zu sterben. Texte von Cicero bis Luther.* Hg. von JACQUES LAAGER. Zürich 1996, S. 175–229 (mit den Kupferstichen des Meisters E. S.). Zur Nah-Vergegenwärtigung des Sterbelagers und der Sterbestunde in der Bilder-*ars-moriendi* und anderen *ars-moriendi*-Quellen vgl. HAMM: *Religiosität* (wie Anm. 2), S. 480–483.

**24** Siehe bei Anm. 61–64.

**25** Ein frühes Beispiel für eine Verknüpfung von Seelenwägung und persönlichem Gericht nach dem Tode ohne Beteiligung Michaels bietet ein Bild in der Handschrift der Staatsbibliothek München, Clm 13031 (Isidor von Sevilla: «*Etymologiae*»), fol. 1r: Die Waage wird direkt am Bett des gerade verstorbenen Schreibers Swicher von zwei Heiligen unter Anwesenheit des (gnädig) zu Gericht sitzenden Christus betätigt. Zur Handschrift, die um 1160/1170 datiert wird, vgl. ANTON LEGNER: *Der artifex. Künstler im Mittelalter und ihre Selbstdarstellung.* Köln 2009, bes. S. 211. Für den freundlichen Hinweis auf dieses Bild danke ich Frau Dr. Rebecca Müller (Frankfurt a. M.). Ein noch früheres Beispiel, allerdings ohne göttlichen Richter, enthält die aus Canterbury stammende Handschrift der Biblioteca Laurenziana Florenz, Plut. XII, 17 (Augustinus: «*De civitate Dei*»), fol. 1v: Eine Miniatur zeigt in der unteren Hälfte eines Halbbogens den Tod eines Kriegers, dessen nackte Seelenperson aus seinem Mund emporsteigt. In der oberen Hälfte hält ein Engel die Gerichtswaage. Drei Teufel erheben Anspruch auf die Seele – umsonst, denn ein neben dem Waage-Engel stehender zweiter Engel hat die Seele bereits in seine Arme genommen. Zur Miniatur und zur Datierung der Handschrift auf ca. 1120 vgl. BASCHET: *Jugement de l'âme* (wie Anm. 14), S. 176 mit Abb. 2 auf S. 194. Zur der am Querbalken des Kreuzes befestigten Gerichtswaage des Partikulargerichts ohne Darstellung einer wägenden Person vgl. die beiden Bildbeispiele oben bei Anm. 6 (Abb. 1).

**26** Vgl. WOLFGANG KEMP: *Seelenreise, Seelengericht IIC.* In: *Lexikon der christlichen Ikonographie.* Hgg. von ENGELBERT KIRSCHBAUM u. a. Band 4. Freiburg i. Br. 1994, Sp. 144f.; hier wird das Seelengericht mit der Seelenwägung nur als Bestandteil der Weltgerichtsdarstellungen in der byzantinischen und westlichen Kunst thematisiert, während die Ikonographie des Partikulargerichts unberücksichtigt bleibt.

**27** Ein schönes Beispiel für die Verknüpfung der kombinierten Interzession des Partikulargerichts mit der Seelenwägung eines gerade Verstorbenen durch den Erzengel bietet das kurz nach 1500 entstandene Epitaph der Dinkelsbühler Familie Scholl, heute in der St. Lambertuskirche von Erkelenz;

sches Gerichtsszenario festgelegt. Die zahlreichen Bilder, die als isolierte Szene nur die persönliche Seelenwägung durch Michael zeigen, können somit normalerweise sowohl der Gerichtssituation unmittelbar nach dem Tode als auch dem Universalgericht zugeordnet werden.<sup>28</sup>

Nicht näher eingehen kann ich hier auf das vor allem aus der Visionsliteratur des 11./12. Jahrhunderts stammende Bildmotiv der die Menschen nach ihrem Tode prüfenden Jenseitsbrücke oder -leiter, an der sich entscheidet, ob die Seele in die Hölle oder in den Himmel kommt.<sup>29</sup> Diese Imaginationen werden im 13./14. Jahrhundert durch die neue Partikulargerichtstheologie und -ikonographie in Verbindung mit der Fegefeuerdoktrin überholt, bleiben aber in der Popularfrömmigkeit weiterhin präsent. Während das bereits vorchristliche, wohl auf die ägyptische Religion zurückgehende Bildmotiv der Seelenwaage immer eine Gerichtsszene und meist auch die richtende Person darstellt, jedenfalls eine richtende Instanz voraussetzt, kann man das von der prüfenden Jenseitsbrücke und -leiter nicht sagen. Ebenso wenig sind solche Bilder als Gerichtsdarstellungen zu verstehen, die zeigen, wie die – meist nackte – Seelengestalt eines gerade verstorbenen Menschen zum Himmel aufsteigt und von einem oder mehreren Engeln begleitet oder empor getragen wird, oder die einen Kampf zwischen Teufeln und Engeln um die himmelwärts strebende Seele in Szene setzen.<sup>30</sup> Denn derartige Bilder können den Übergang der Seelen zum Himmel nach dem Partikulargericht oder zum unmittelbar bevorstehenden Partikulargericht oder zu einem Ruheort vor dem Jüngsten Gericht<sup>31</sup> meinen. Sie können auch ohne jeden Gerichtsbezug visualisieren, wie eine Seele aufgrund ihrer besonderen Heiligkeitsqualität unmittelbar zur

---

vgl. JEZLER: Himmel, Hölle, Fegefeuer (wie Anm. 14), S. 282f., Nr. 91 (verfasst von SUSAN MARTI) mit Abbildungen. Auf ein weiteres, etwas späteres Beispiel machte THOMAS NOLL aufmerksam: Totengedächtnis und ‚Ereignis‘. Das Epitaph der Familie Bubenhofen des Meisters von Meßkirch. In: Das Bild als Ereignis. Zur Lesbarkeit spätmittelalterlicher Kunst. Hgg. von DOMINIC E. DELARUE u. a. Heidelberg 2012, S. 303–331.

**28** Bildbeispiele bei DINZELBACHER: Die letzten Dinge (wie Anm. 14), S. 51f., DERS.: Von der Welt (wie Anm. 14), S. 90f., und BRILLIANT: Envisaging (wie Anm. 14), S. 328–332, zuletzt bei ANNETTE VOWINCKEL: Das relationale Zeitalter. Individualität, Normalität und Mittelmaß in der Kultur der Renaissance. München 2011, S. 217–231 mit der Unterscheidung von vier Varianten der Bildgestaltung. Eindeutig dem Partikulargericht zuzuordnen ist hingegen aufgrund der zusätzlichen Bildelemente die Darstellung Michaels als Seelenwäger auf dem Holzschnittbild einer deutschsprachigen *ars-moriendi*-Inkunabel von 1493: Ein zweiter Engel nimmt die gewogene Seele in Empfang und trägt sie in den Himmel (vgl. dazu auch das beigefügte Gebet an den Erzengel mit der Erwähnung Gottvaters als des *aller barmherzigisten* Richters); Bild und Text des Gebets bei JEZLER: Himmel, Hölle, Fegefeuer (wie Anm. 14), S. 189, Nr. 17.

**29** Vgl. DINZELBACHER: Die letzten Dinge (wie Anm. 14), S. 51–57; DERS.: Von der Welt (wie Anm. 14), S. 91–93.

**30** Anders die Partikulargerichtsdeutung solcher Bilder bei BRILLIANT: Envisaging (wie Anm. 14), S. 317–328.

**31** Ein Beispiel für die Situation nach dem Partikulargericht wurde bereits oben in Anm. 28 (Inkunabel-Holzschnitt von 1493) erwähnt. Vgl. ferner unten bei Anm. 53–55.

himmlischen Schau Gottes gelangt.<sup>32</sup> Gab es doch unter dem Einfluss des Johannes-evangeliums (Joh. 5, 24–29) im Mittelalter eine Variante der Eschatologie, nach der im Jenseits nur die Bösen gerichtet werden, während die Guten dem Gottesgericht entgehen und vom Tode sogleich ins ewige Leben übergehen. Für sich genommen sind die Bilder der gen Himmel aufsteigenden oder beförderten Seelenperson jedenfalls keine Gerichtsbilder. Allerdings können sie gegen Ende des Mittelalters als Bildmotiv gelegentlich in die Darstellung einer Partikulargerichtsszene, meist am Sterbebett, einbezogen werden.<sup>33</sup>

Es ist naheliegend, in der Ausbildung der Individualgerichtsvorstellung das Indiz einer stärkeren Betonung des Individuums im Vorfeld neuzeitlicher Individualisierung zu sehen.<sup>34</sup> Ich halte es jedenfalls für möglich und sinnvoll, die Entstehung des neuen Gerichtstypus zu sozialen, mentalen und philosophischen Vorgängen des 13. bis 15. Jahrhunderts in Beziehung zu setzen, die den Status des Einzelnen stärker als bisher hervorheben und seinen ontologischen Vorrang vor dem Universalen betonen.<sup>35</sup> Allerdings war die christliche Gerichtsvorstellung schon immer, von ihren neu-

---

**32** Vgl. das von BRILLIANT: *Envisaging* (wie Anm. 14), S. 318–320 angeführte Bildbeispiel «Der Tod des heiligen Franciskus von Assisi» aus der Oberkirche von Assisi (Giotto und Werkstatt, um 1296–1300). Das Bild zeigt den auf einem Brett liegenden Leichnam des Franziskus, um den trauernde Brüder knien und seine Wundmale verehren, während im oberen Bildteil die Seele des Heiligen von Engeln himmelwärts getragen wird. Hinweise auf einen Gerichtsvorgang fehlen. Vgl. GIANFRANCO MALAFARINA: *Die Kirche San Francesco in Assisi*. München 2011, S. 261 (Abb.) mit S. 269 (Text).

**33** Vgl. z. B. die oben in Anm. 6 beschriebene Federzeichnung von ca. 1430/1440, das in Anm. 27 erwähnte Epitaph der Dinkelsbühler Familie Scholl (um 1500) oder das von Lucas Cranach d. Ä. geschaffene Schmidburg-Epitaph (um 1518), dazu HAMM: *Religiosität* (wie Anm. 2), S. 439–441 mit S. 582 Abb. 21. Vgl. auch bereits das unten in Anm. 67 beschriebene Bild des Partikulargerichts im Stundenbuch des Rohan-Meisters (um 1420), wobei hier der Tote, um dessen emporsteigende Seele ein Teufel und ein Engel mit Schwert (Michael?) kämpfen, nicht auf dem Sterbebett, sondern aufgebahrt auf einer Decke liegt. Zur Ikonographie des Partikulargerichts am Sterbebett siehe bei Anm. 64.

**34** Vgl. *Entdeckung des Ich: Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Hg. von RICHARD VAN DÜLMEN. Köln u. a. 2001.

**35** Man denke vor allem an den im 14. Jahrhundert entstehenden Nominalismus; dazu VOLKER LEPPIN: *Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch*. Darmstadt 2003, S. 63–72; HEIKO A. OBERMAN: *Via Antiqua and Via Moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought* (erstmalig 1987). In: DERS.: *The Impact of the Reformation. Essays*. Grand Rapids/Michigan 1994, S. 3–22. Problematisch ist die Hauptthese der sehr anregenden Arbeit von VOWINCKEL: *Das relationale Zeitalter* (wie Anm. 28). Mit Recht betont Vowinckel, dass die Renaissance das Individuum nicht im Sinne des 19. Jahrhunderts durch Autonomie und Unverwechselbarkeit auszeichnet, sondern relational auf die Norm des Maßhaltens und des „goldenen Mittelmaßes“ bezieht; allerdings ist schwer einzusehen, weshalb sie dieses relationale Individualitätsverständnis als Epochenmerkmal der Renaissance gegenüber dem substanzorientierten Denken des Mittelalters und besonders der Scholastik abhebt, wird doch gerade auch in der Religiosität des Mittelalters das personale Individuum in seinem Wert und seinem Tugendverhalten stark relational sowohl auf das göttliche Gegenüber (z. B. bei Duns Scotus und in der skotistischen Lehrrichtung besonders auf die *acceptatio divina*) als auch zwischenmenschlich auf die Umstände (*circumstantiae*) des Handelns sowie auf das normative Ideal der rechten Mitte im Bezugsfeld der *societas christiana* bezogen. Zur Kritik an dieser Art von Epochen-

testamentlichen Grundlagen her, personal und individuell bestimmt. Nicht ein Drang nach Individualisierung, sondern das Verlangen nach Nähe dürfte wohl das wichtigste Movens für die Genese der Naheschatologie des Partikulargerichts gewesen sein. Dabei ging es aber nicht nur um die Nähe zur Entscheidung Gottes über das Jenseitsschicksal der eigenen Seele, sondern vor allem auch um die Nähe zu den Seelen der Verstorbenen, d. h. um die Verbundenheit mit den „armen Seelen“ im Fegefeuer, denen man helfen wollte, und um die Verbundenheit mit den Seligen und Heiligen im Himmel, auf deren Hilfe man hoffte. Je mehr aber diese Nähe der hilfsbedürftigen und helfenden Seelen betont wurde, desto wichtiger musste für die Gläubigen die Gewissheit von einem Gottesgericht werden, das die Seelen sofort nach dem Tode den Qualen des Fegefeuers und dem vollen Genuss der seligen Gottesschau zuführte. So entsprach die Erwartung des nahen persönlichen Gerichts weniger einem verstärkten Bewusstsein von Individualität als viel eher der Auffassung von einer füreinander eintretenden Solidargemeinschaft der *communio sanctorum*. Die Person wird nicht nur als individuelles Einzelwesen, sondern auch und noch stärker als *pars* dieser *communio* gesehen. Deshalb ist der übliche mittelalterliche Begriff für das Einzelgericht auch *iudicium particulare*.<sup>36</sup> In keinem der spätmittelalterlichen Traktate über das Partikulargericht bin ich auf den Individualitätsbegriff gestoßen. Dennoch halte ich die heutige Bezeichnung „Individualgericht“ für sinnvoll, um deutlich zu machen, dass im Unterschied zum Weltgericht jede Person am Ende ihres Lebens ein individuelles Einzelgericht (*singulare iudicium*)<sup>37</sup> erhält. Auch wenn sie als *pars* der *communio*

---

Imagination – Renaissance versus Mittelalter – vgl. BERNDT HAMM: Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer. ZhF 39 (2012) S. 373–411.

**36** Den terminologischen Standard repräsentiert z. B. der Erfurter Theologieprofessor aus dem Orden der Augustinereremiten Johannes von Paltz in seinem handschriftlich überlieferten Sermo «De adventu domini ad iudicium» (1487), wenn er den Lehrkonsens seiner Zeit über das doppelte Gericht so zusammenfasst: *et hoc [iudicium] est duplex, scilicet particulare et universale: Iudicium divinum particulare est, quod agitur cum qualibet anima immediate post separationem a corpore in novissimo hominis die, ubi ipsa anima secundum opera sua iudicabitur ad gaudia vel ad tormentum purgatorii vel inferni [...]*. Edition der Predigt durch CHRISTOPH BURGER in: Johannes von Paltz: Opuscula. Hg. von BURGER u. a. Berlin/New York 1989 (Johannes von Paltz: Werke. Band 3 = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen. Band 4), S. 351–408, hier S. 392,3–7. Aus dem Bereich der deutschsprachigen katechetischen Literatur vgl. z. B. die 1466/1467 im Benediktinerkloster Comburg bei Schwäbisch Hall entstandene, zunächst handschriftlich überlieferte und dann seit 1483 häufig gedruckte Schrift «Der Seelen Wurzgarten» mit der Formulierung (in der ältesten Handschrift): *Von dem gericht gottes, so über die menschen und über die sele geschicht von stunden [= von Stund an], so sy sterbent, das in latin genant ist iudicium particulare, sprechent gemainlichen die lerer der hailigen cristenhait, wie das selb urtail lut [= lautet], das es [statt Hs: er] an dem jüngsten gericht nit gewandelt, sunder ouch dasselb urtail werd.* Handschrift Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, cod. St. Peter pap. 23, fol. 127r. Vgl. WERNER WILLIAMS-KRAPP: Der Seelen Wurzgarten. In: VL. 2. Aufl. Hgg. von KURT RUH u. a. Band 8. Berlin u. a. 1992, Sp. 1027–1029.

**37** Zur gelegentlichen Bezeichnung des persönlichen Gerichts nach dem Tode als *singulare iudicium* und zur Formulierung, dass in diesem Gericht jeder Mensch *singulariter pro suis operibus* gerichtet wird, siehe Anm. 15.

*sanctorum* gerichtet wird, muss sie doch, um ihren persönlichen Lohn empfangen zu können, ihre eigene Gottes- und Nächstenliebe und ihre eigene Buße sowie ihre eigenen Verdienste und Genugtuungen vorweisen können. Ihre persönlich-individuelle Seelenqualität und -moralität ist nicht durch andere vertretbar.<sup>38</sup>

Die konkreten Vorstellungen, die sich mit der Eschatologie des Nahgerichts verbanden, waren im Übrigen alles andere als einheitlich. Anders als die Ereignisse des Jüngsten Tages und das Szenario des Universalgerichts wurden die Umstände des persönlichen Gerichts durch die theologischen Lehrer bis zum Beginn der Reformation keinem klärenden Konsens zugeführt; auch wurden sie von ihnen in der Regel literarisch nicht ausführlich diskutiert. Bezeichnend ist, dass einer der wenigen Autoren, die sich einer gründlichen Durchdringung dieses Themas widmeten, der Kartäuser Dionysius von Roermond,<sup>39</sup> in seinem Traktat «De particulari iudicio in obitu singulorum dialogus»<sup>40</sup> um 1450 einleitend schrieb: „Über jenes allgemeine Gericht breitet die Schrift vieles aus, und die heiligen Väter und katholischen Doktoren haben ausführlich und einleuchtend darüber geschrieben. [...] Aber über das erwähnte Partikulargericht haben weder die Schrift noch die Doktoren so ausführlich und klar gesprochen.“<sup>41</sup> Dionysius greift daher in seiner Abhandlung, die sich am scholastischen Quaestionenstil orientiert, immer wieder auf nicht-scholastisches Quellenmaterial zurück, indem er bestimmte Lösungen durch Zitate aus der Visionsliteratur, z. B. den Offenbarungen Birgittas von Schweden oder der «Visio Tnugdali», abzusichern sucht.

So verbreitet also im 15. Jahrhundert die Erwartung einer individuellen Gerichtssituation am Lebensende war, so diffus und vielfältig waren die Vorstellungen und

---

**38** Allerdings beruht die Erlösungs- und Verdienstwirkung der persönlichen Seelenqualität und der persönlich geleisteten guten Werke prinzipiell auf der Basis der Stellvertretung Jesu Christi, d. h. der grundlegenden Sühne- und Verdienstwirkung seiner Passion, und der stellvertretenden Mitwirkung Marias am Erlösungswerk; vgl. dazu unten bei Anm. 91–94. Im Übrigen sind durch die *communio sanctorum* Christi, Marias, der Heiligen und der Lebenden nur Defizite der einzelnen Person auf der Ebene der *satisfactio*, d. h. der genugtuenden Tilgung zeitlicher Sündenstrafen zu Lebzeiten oder im Fegefeuer, stellvertretend auszugleichen, nicht aber auf der meritorischen Ebene der Verdienstlichkeit guter Werke hinsichtlich des himmlischen Lohns; Verdienste erwerben kann nur jeder für sich selbst, Straftilgung kann er auch durch die stellvertretende Vermittlung anderer empfangen und für andere erwerben.

**39** Vgl. MARTIN ANTON SCHMIDT: Dionysius der Kartäuser. In: VL. 2. Aufl. Hgg. von KURT RUH u. a. Band 2. Berlin u. a. 1980, Sp. 166–178.

**40** Edition in: Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera minora, Band 9. Tournai 1912 (Opera omnia. Band 41), S. 419–488. Nach SCHMIDT: Dionysius der Kartäuser (wie Anm. 39), Sp. 176, gehörte dieser Traktat zu „den nach 1500 am häufigsten aufgelegten und übersetzten Schriften“ des Dionysius.

**41** Porro de generali illo iudicio multa pandit Scriptura, et de eodem sancti patres catholicique doctores copiose ac evidenter scripserunt [...]. Verum de particulari praetacto iudicio nec Scriptura neque doctores tam diffuse et clare inveniuntur locuti [...]. Traktat «De particulari iudicio», prologus, Ausgabe in: Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera minora, Band 9 (wie Anm. 40), S. 422.

Lehren, die sich damit verbanden. Schon an der Frage, wer eigentlich die richtende Instanz ist, schieden sich, wie weiter unten noch deutlich wird, die Geister. Dionysius der Kartäuser repräsentiert daher mit seinem großen Traktat nicht einen weitgehenden Konsens, sondern nur einen Vorstellungsbereich und eine Lehrtendenz neben anderen. Auf diese Divergenzen werde ich später eingehen. Ein gewisser Konsens herrscht eigentlich nur darüber, dass die Seele nach ihrer Trennung vom Körper persönlich gerichtet wird und dann sofort in den Himmel, die Hölle oder ins Fegefeuer kommt, um schließlich im Endgericht wieder mit ihrem Körper vereint zu werden und als ganzer Mensch eine Bestätigung des Partikulargerichtsurteils über Seligkeit bzw. Verdammnis zu empfangen.<sup>42</sup>

Diese Grundaussagen prägten sich der allgemein verbreiteten, popularisierenden, seelsorgerlich orientierten Frömmigkeitstheologie und der Frömmigkeitspraxis des ausgehenden Mittelalters ein. Die eingangs zitierte Passage aus Boccaccios *Decamerone* vermittelt davon einen guten Eindruck. Ganz selbstverständlich setzt sie die Vorstellung voraus, dass ein Todkranker „in wenigen Stunden“ vor Gottes Richterstuhl stehen wird. Das immense ikonographische Übergewicht der Weltgerichtsdarstellungen gegenüber den Partikulargerichtsbildern kann ebenso wie das entsprechende Übergewicht in der scholastischen Lehrbildung des Mittelalters irreführend sein, wenn es den Blick dafür verdeckt, dass die Alltagsdevotion des 15. und frühen 16. Jahrhunderts nicht vom Weltgerichtsszenario, sondern von der Naheschatologie der schon im Tode gerichteten Seelen dominiert war.<sup>43</sup>

## 4 Die Seele und ihr Körper: Zusammengehörigkeit und Trennung

Die spätmittelalterliche Kombination zweier Gerichte, einer nahen und einer fernen, einer partikularen und einer universalen Eschatologie zeigt eine seltsame Verbun-

---

<sup>42</sup> Diesen Grundkonsens formulierte prägnant Johannes von Paltz in der oben (Anm. 36) zitierten Passage seiner Predigt «De adventu domini ad iudicium» (1487). Wie unsicher aber dieser Lehrkonsens war, zeigt die ebd. zitierte, weit verbreitete Schrift «Der Seelen Wurzgarten» (Karlsruher Handschrift fol. 127v), indem sie von den Menschen, über die im Partikulargericht geurteilt wird, eine Gruppe von Verstorbenen unterscheidet, deren Urteil bis zum Jüngsten Tag aufgeschoben wird, so dass ihre Seelen an dem unbekanntem Jenseitsort, an dem sie sich befinden, in sorgenvoller Ungewissheit sind.

<sup>43</sup> Dabei ist vor allem an die gesamte Jenseitsvorsorge zu denken, die mit der Vorstellung vom Fegefeuer zusammenhängt und darauf zielt, durch vielfältige fromme Leistungen zu erreichen, dass man am Ende des Lebens nicht ins Fegefeuer kommt oder zumindest die Dauer der Leidenszeit im Fegefeuer – der eigenen oder die anderer Seelen – verkürzt. Vgl. dazu unten bei Anm. 79–84 und exemplarisch MICHELLE FOURNIÉ: *Le ciel peut-il attendre? Le cult du purgatoire dans le midi de la France (1320 environ–1520 environ)*. Paris 1997.

denheit und Trennung von Seele und Körper. Wenn man bedenkt, dass die Auffassung von personaler Identität des Menschen unmittelbar mit dem Verständnis seiner Integrität und Ganzheit zusammenhängt, dann ist nach christlichem Verständnis für die integrale Identität des Menschen die enge Verbindung von Leib und Seele und in diesem Sinne eine *totus-homo*-Anthropologie charakteristisch. Daher legt die altkirchliche und mittelalterliche Christenheit größten Wert darauf, dass der irdische Leib, in dem die Seele gelebt hat, derselbe physische Körper ist, mit dem sie nach der Totenaufstehung am Jüngsten Tag wiedervereint wird. So gesehen bedeutet der Tod nicht im platonischen Sinne die Befreiung der Seele vom Körper, sondern eine beklagenswerte Identitätsspaltung des Menschen, die nach einer Wiederherstellung des *totus homo* in verklärter Dimension verlangt.

Für die Theologie der patristischen Ära und des frühen Mittelalters bis in die Zeit Bernhards von Clairvaux war diese integrative Angewiesenheit der Seele auf ihren Körper so grundlegend, dass für sie – etwa noch für Bernhard – ein seliger Zustand der Seele nach ihrer Trennung vom Körper unvorstellbar war.<sup>44</sup> Berühmt und bezeichnend ist Tertullians Diktum, dass das Fleisch der Angelpunkt des Heils sei – *caro cardo salutis*.<sup>45</sup> In der Logik eines solchen Denkens lag es, die Seelen nach dem Tode bis zum Jüngsten Tage in einem schlafähnlichen Wartezustand passiver Ruhe zu sehen. Mit dem physischen Leib fehle ihnen das stoffliche Sinnenmedium, das notwendig sei, um aktiv die Freude himmlischer Seligkeit und die Qual der Höllenstrafen empfinden zu können.

Während die Ostkirche diese alte Form der Eschatologie bewahrte, die Fegefeuerdoktrin ablehnte und daher auch nicht die Vorstellung vom Partikulargericht übernahm, bedeutete die beschriebene Gewichtsverlagerung der abendländischen Eschatologie von den Letzten Dingen am Ende der Tage hin zu den Ereignissen gleich nach dem Tode einen bemerkenswerten Schub an Spiritualisierung der Anthropologie. Die im 13. und 14. Jahrhundert aufbrechende Dynamik der Naheschatologie häretisierte die Vorstellung von einem Wartezustand der Seelen. Wo man auf die enge Verbundenheit und den Austausch mit den Verstorbenen drängte, mussten die Seelen sofort nach dem Tode auch ohne das Erfahrungsmedium des Körpers auf spirituell-entleibliche Weise Seligkeitsfreude und Strafqualen erleben können. Als der Avignonpapst Johannes XXII. in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts sich dieser Dynamik der spiritualisierenden Nah- und Vorauseschatologie entgegenstemmte und in Anlehnung an Bernhard von Clairvaux lehrte, dass die heiligen Seelen erst nach dem Endgericht und ihrer Wiedervereinigung mit den verklärten Körpern in den Genuss der unmittelbaren Gottesschau kämen, scheiterte er am Widerstand der großen Mehrheit unter den theologischen Wortführern. Am 3. Dezember 1334, einen Tag vor seinem Tode,

<sup>44</sup> Vgl. ANGENENDT: Geschichte der Religiosität (wie Anm. 5), S. 687f.

<sup>45</sup> Tertullian: De resurrectione mortuorum 8,3. In: Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. P. 2: Opera Montanistica. Turnhout 1954 (CCSL. Band 2), S. 931; zitiert bei ANGENENDT: Geschichte der Religiosität (wie Anm. 5), S. 723.

widerrief er seinen Standpunkt,<sup>46</sup> und sein Nachfolger Benedikt XII. ließ zügig eine dogmatische Konstitution folgen, die verbindlich klärte, dass die Seligen sogleich nach dem Tode der vollkommenen Gottesschau teilhaftig würden.<sup>47</sup>

Wenn nach mittelalterlichem Verständnis die Identität des Menschseins wesentlich in seiner Bestimmung zur Seligkeit liegt, bedeutete dann diese Vorstellung von einer seligen Gottesschau ohne Körper bzw. analog von einer körperlosen Bestrafung der Seelen nicht eine Abspaltung der menschlichen Identität vom Körper und damit einen Bruch mit der *totus-homo*-Auffassung der christlichen Tradition? Die spätmittelalterliche Religiosität und Theologie hat einen derartigen Bruch – trotz ihrer spiritualisierenden und platonisierenden Tendenzen – nicht wirklich vollzogen. Vielmehr haben die Theologen des 14. Jahrhunderts im Anschluss an die Lehre des Thomas von Aquin<sup>48</sup> präzisiert, dass die himmlischen Seelen zwar auch ohne ihre Körper eine vollkommene Seligkeit, d. h. eine unverminderte, direkte geistige Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht genießen; doch wird die selige Freude der Seelen am Jüngsten Tag erweitert und gesteigert, weil nun auch die Körper in die selige Gottesschau einbezogen werden. In diesem Sinne kann Thomas sagen: „Vollkommener wird die Seligkeit der Seele nach der Aufnahme des Leibes sein als vorher.“<sup>49</sup> Erst die erneuerte Verbundenheit von Seele und Erdenleib macht die himmlische Glückseligkeit, die Seligkeitsidentität des ganzen Menschen komplett. Insofern setzt sich am Ende die *totus-homo*-Perspektive durch. Unterstützt wurde diese Sichtweise durch den Einfluss der aristotelischen Anthropologie auf die scholastische Lehrbildung des 13. und frühen 14. Jahrhunderts. Auf dem Konzil von Vienne von 1312 wurde daher die Lehre

---

**46** Zum Lehrstandpunkt des Papstes, den er erstmals in einer Predigt am Allerheiligenfest 1531 öffentlich vortrug, und zur Kontroverse, die sich daran entzündete, vgl. OTT: Eschatologie (wie Anm. 8), S. 242–253; MARC DYKMANS: *Les sermons de Jean XXII sur la vision beatifique*. Rom 1973 (Miscellanea historiae pontificiae. Band 34); JAN BALLWEG: *Konziliare und päpstliche Ordensreform. Benedikt XII. und die Reformdiskussion im frühen 14. Jahrhundert*. Tübingen 2001 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe. Band 17), S. 155–177 (mit Literatur).

**47** *Constitutio Benedictus Deus* vom 29. Januar 1336. In: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Begr. von HEINRICH DENZINGER. Hg. von PETER HÜNERMANN. Freiburg i. Br. u. a. 38. Aufl. 1999, Nr. 1000; vgl. auch den (noch unter dem Pontifikat und im Auftrag seines Vorgängers verfassten) Traktat Benedikts XII. «De statu animarum sanctorum ante generale iudicium» und dazu FRIEDRICH WETTER: *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau*. Rom 1958 (Analecta Gregoriana. Band 92).

**48** Vgl. bes. Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, Suppl., quaestio 93, art. 1: *Utrum beatitudo sanctorum sit maior futura post iudicium quam ante*.

**49** Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, Suppl., quaestio 93, art. 1, responsio: [...] *perfectior erit beatitudo animae post resurrectionem corporis quam ante*. Kontrovers diskutiert wurde im späteren 13. und im 14. Jahrhundert die Frage, ob die Seelen durch Auferstehung und Jüngstes Gericht einen nur extensiven Zuwachs ihrer Seligkeit, wie Thomas ausführte, oder auch eine intensive Vermehrung erfahren, wofür besonders Papst Benedikt XII. plädierte, ohne dass er diese Frage allerdings in seiner lehramtlichen Entscheidung von 1336 (siehe Anm. 47) berücksichtigte. Vgl. dazu OTT: Eschatologie (wie Anm. 8), S. 253–258.

als häretisch verurteilt, die behaupte, dass die Substanz der geistigen Seele nicht *per se et essentialiter* die Form des menschlichen Körpers sei.<sup>50</sup>

Ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt unterstreicht die Gewichtigkeit der Körperexistenz und der ganzheitlichen Identität des Menschen. Im Partikulargericht ebenso wie ratifizierend im Endgericht wird nur die Existenz des Menschen in seinem irdischen Leibe (als *viator*) beurteilt.<sup>51</sup> Solange der Mensch lebt, kann er sündigen oder sich mit Hilfe der göttlichen Gnade bekehren, den Stand der Gottesliebe erreichen, diesen Status intensivieren und aus dieser Seelenqualität heraus durch verdienstvolle Werke seinen himmlischen Lohn erwerben und vermehren. Das notwendige Medium für diesen Bekehrungs-, Intensivierungs- und Vermehrungsprozess ist der Leib. Mit dem Moment des Todes aber endet dieser Prozess abrupt. Eine qualitative Veränderung der Seele und eine Steigerung der Verdienste sind nun nicht mehr möglich. Das heißt: Ohne Körper stagniert die Seele. Der Grad der Liebe, den sie im Moment des Todes erreicht oder nicht erreicht hat, und das durch die Aktivierung der Liebe bis zu diesem Moment akkumulierte Maß an Verdiensten werden in ewiger Permanenz so bleiben und den Grad ihres himmlischen Lohns festlegen. Nur ihre noch nicht abgebußten zeitlichen Sündenstrafen kann die Gott liebende Seele auch ohne Leib im Fegefeuer abbüßen. Aber das Fegefeuer kann nicht die Liebesqualität der Seelen verbessern und das Quantum ihrer Verdienste steigern. Dieses Konto wird mit dem Tode und dem Individualgericht für immer eingefroren. Gelegentlich ist in nicht-fachtheologischen Texten wie geistlichen Schauspielen davon die Rede, dass eine Seele dank eines besonderen göttlichen Gnadenerweises nach dem Tode noch einmal für kurze Zeit in ihren Körper zurückkehren darf, um ihre Bekehrung zu einer wahren Reue nachzuholen.<sup>52</sup> Damit bestätigen diese Texte aber die eherne theologische Doktrin, dass jenseits des irdischen Leibes keine Entwicklung der Seele mehr möglich ist. So gesehen steht das Verständnis menschlicher Identität auch im Hoch- und Spätmittelalter trotz der veränderten Eschatologie nach wie vor unter dem Vorzeichen einer Schlüsselrolle des Körperlichen. Entscheidend im Gericht ist allein, wie die Seele im Körper gelebt und mit ihm gearbeitet hat, ob und wie es ihr gelang, ihn kontrollierend und domestizierend zu beherrschen. Auch die vom Körper getrennte Seele bleibt so im Partikulargericht und danach auf ihre Körper-Seele-Identität festgelegt.

Man kann noch weitergehen und sagen, dass das Mittelalter überhaupt keine absolut körperlose Seelenexistenz kennt, auch wenn die Theologen von der puren

---

50 [...] *quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma [...], quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus.* Enchiridion symbolorum (wie Anm. 47), Nr. 9.

51 Eine wichtige Rolle spielte dabei der biblische Beleg 2. Kor. 5,10: „Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit jeder empfangt, je nachdem er im Leibe gehandelt hat, es sei gut oder böse.“ Vgl. exemplarisch Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, Suppl., quaestio 88, art. 1, ad 1 (über das persönliche Einzelgericht): [...] *[iudicium] singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet iuxta ea quae in corpore gessit.*

52 Quellenbelege bei DINZELBACHER: *Von der Welt* (wie Anm. 14), S. 85, 89 und 131.

Geistnatur der Seelen sprechen. Solange die Seele im irdischen, physischen Leib lebt, hat sie diesen Körper als Instrument ihres Weges zum Himmel und ihrer Perfektionierung einer *ars moriendi*. Verlässt sie aber diesen sterbenden Körper, dann ist sie selbst Leib in einer geistleiblichen Existenzweise,<sup>53</sup> die sogar fähig ist, die physischen Flammen des Fegefeuers auf sinnliche Weise – kraft ihrer *potentiae sensitivae* – als Tortur zu empfinden.<sup>54</sup> In diesem Sinne einer feinstofflichen Seelenleiblichkeit ist es zu verstehen, wenn in der bildenden Kunst des Spätmittelalters wie in der Visionsliteratur die Seele im Partikulargericht stereotyp als kleine nackte Person erscheint<sup>55</sup> – nackt, d. h. entkleidet von ihrem physischen Körper, aber doch selbst nicht anders als körperlich imaginierbar und nur so als erlebnisfähig vorstellbar.

## 5 Das Barmherzigkeitspotential des Individualgerichts

Man kann – wie etwa Peter Dinzelbacher – mit einigem Recht die These vertreten, dass die Verdopplung der Gerichtsvorstellung den spätmittelalterlichen Geistlichen die Möglichkeit bot, die Jenseitsängste vor dem künftigen göttlichen Richter in Wort und Bild zu verdoppeln.<sup>56</sup> In der Tat gibt es Theologen wie Dionysius den Kartäuser um 1450, die in ihren eschatologischen Traktaten betonen, dass sowohl die Schrecklichkeit des Universalgerichts als auch die des Partikulargerichts aufs höchste zu fürchten sei.<sup>57</sup> Die Haltung, mit der man dem persönlichen Gericht entgegensehen

<sup>53</sup> Vgl. bereits Tertullians Formulierung, dass die Seele schon vor der Auferstehung des Leibes leibhaftig (*corporalis*) sei. Diese Vorstellung von „einer gleichsam behelfsmäßigen Erstbekleidung“ der Seele in Gestalt eines „Vorausleibes“, der sie zu einer vorläufigen Aktivität vor der Auferstehung befähige, wurde im Frühmittelalter vor allem durch Visionstexte ausgestaltet. Vgl. ANGENENDT: Geschichte der Religiosität (wie Anm. 5), S. 686 und 723.

<sup>54</sup> Vgl. Dionysius der Kartäuser: De particulari iudicio, art. 29 (Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera minora, Band 9 [wie Anm. 40], S. 453b/C): *Certum est autem, quod potentiae sensitivae ad minus radicaliter et originaliter manent in anima separata.*

<sup>55</sup> Vgl. Birgitta von Schweden: Revelationes 7,13: *Videbatur etiam coram iudice quaedam anima astare in magno timore et pavore et nuda sicut infans tunc natus.* Zitiert nach DINZELBACHER: Von der Welt (wie Anm. 14), S. 86.

<sup>56</sup> Vgl. DINZELBACHER: Von der Welt (wie Anm. 14), S. 72, 77, 80, 97, insbesondere S. 72: „Wir werden sehen, wie sich die spätmittelalterliche Geistlichkeit bemühte, in Wort und Bild die ohnehin vor dem Weltgericht herrschende Angst nochmals durch die vor dem Eigengericht zu verdoppeln.“ Zur Auffassung von der Dominanz des Angstverursachenden und Schreckenerregenden gegenüber den gleichzeitigen Barmherzigkeits-, Gnaden- und Trostvorstellungen in der spätmittelalterlichen Religiosität vgl. auch DERS.: Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie. Paderborn 1996, und dazu HAMM: Religiosität (wie Anm. 2), S. 425–445 (Gottes gnädiges Gericht).

<sup>57</sup> Vgl. Dionysius der Kartäuser: De particulari iudicio, art. 12 und 13 (Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera minora, Band 9 [wie Anm. 40], S. 439–443).

muss, verdichtet er in den angstvollen Ausruf: „Weh mir, wie kann ich vor dem Richterstuhl Christi bestehen und Rechenschaft für meine Taten ablegen!“<sup>58</sup> Dionysius lässt in seinem großen Traktat über das Partikulargericht keine abmildernden und tröstenden Aspekte des Erbarmens aufleuchten. Er spricht in den großen Passagen über das urteilende, strafende bzw. belohnende Christustribunal ausschließlich von einem Geschehen streng richtender und vergeltender Gerechtigkeit.<sup>59</sup> Damit repräsentiert er den spätmittelalterlichen Strang einer sehr rigiden monastischen Gerichts- und *ars-moriendi*-Theologie.<sup>60</sup>

Umso wichtiger ist die Beobachtung, dass es auch einen völlig anderen spätmittelalterlichen Umgang mit dem Individualgericht gibt, der darauf zielt, das immense Erbarmenspotential dieser Gerichtssituation und ihre Barmherzigkeitslogik auszuloten. Dies konnte vor allem so geschehen, dass man den göttlichen Richter des persönlichen Gerichts nicht wie Dionysius mit Christus identifizierte, sondern im Unterschied zum Universalgericht mit Gottvater. Damit aber wurde Christus eine andere Rolle zugewiesen: die des fürbittenden Interzessors, der als Advokat des sündigen Menschen vor dem Tribunal Gottvaters steht, und zwar in der Regel zusammen mit

---

**58** *Vae mihi, quomodo habeo stare ante tribunal Christi et actuum meorum reddere rationem!* Dionysius der Kartäuser: De particulari iudicio, art. 13 (Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera minora, Band 9 [wie Anm. 40], S. 441b/B).

**59** Auch wenn Dionysius die Furchtbarkeit des Partikular- und Universalgerichts und die Schrecklichkeit der Jenseitsstrafen stark hervortreten lässt und in diesem Zusammenhang keine tröstenden Interzessionsaspekte (die für die Sünder eintretende Hilfe Christi, Mariens, der Heiligen, der Priester, der Angehörigen und Freunde), die der Angst vor dem Gericht entgegenwirken könnten, zur Sprache bringt, warnt er doch gegen Ende seines Traktats im Kontext der Anfechtungen, die den Sterbenden gefährden, in der üblichen Weise der *ars-moriendi*-Literatur vor der Verzweiflung und empfiehlt als Heilmittel gegen sie die Hoffnung auf Gottes barmherzige Güte, die die eigene Ungerechtigkeit unendlich übertreffe: *Incomprehensibilis, omnipotens et immensa est bonitas eius ac pietas, quae omnem meam iniquitatem infinite excedit. Non enim desperabo de Deo, creatore ac salvatore meo, sed in ipso, etiamsi occiderit me, sperabo.* De particulari iudicio, art. 36 (Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera minora, Band 9 [wie Anm. 40], S. 478b/D). Diese Hoffnungsdimension findet jedoch in die Charakterisierung des Partikulargerichts selbst, in der Strenge und Furcht hervortreten, keinen Eingang, sondern weckt den Eindruck einer angehängten theologischen Pflichtübung im Sinne der gängigen Devise, dass ein Christ immer auf dem goldenen Mittelweg zwischen Überheblichkeit und Verzweiflung wandelt und so stets *timor* und *spes* miteinander zu kombinieren weiß.

**60** Charakteristisch für diese Richtung ist ein in der älteren monastischen Tradition beheimatetes anspruchsvolles *ars-moriendi*-Programm, das man als „Lebensbogen-Modell“ bezeichnen kann: Die Sterbestunde erscheint als Abschluss einer Entwicklung, der in der Regel nur dann gelingt, wenn das vorausgegangene Leben Vorbereitung auf den letzten Wegabschnitt war. Was im Leben an Heiligung versäumt wird, kann normalerweise im Sterben nicht mehr nachgeholt werden. Dagegen legen andere spätmittelalterliche Autoren besonders großen Nachdruck darauf, dass es für ein seliges Sterben bis zum letzten Atemzug kein „Zu spät“ gibt, weil Gott auch dem größten Sünder, wenn er sich ihm am Ende nur bußfertig anvertraut, im persönlichen Gericht alle Sündenschuld und alle Sündenstrafen vergeben kann. Vgl. BERNDT HAMM: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, S. 123–126: „Zwei Konzeptionen der Ars moriendi: Lebensheiligung und Chance des Sterbens.“

Maria und manchmal auch mit Heiligen und Engeln. Sie alle legen Fürsprache für die Seele des verstorbenen Menschen ein und appellieren an Gottes Erbarmen. Vor allem auf Bildern begegnet uns seit der Mitte des 14. Jahrhunderts in vielen Variationen eine derartige Inszenierung des Individualgerichts als „kombinierter Interzession“,<sup>61</sup> oft in Form einer vom Menschen zum richtenden Gottvater aufsteigenden Heilstreppe;<sup>62</sup> in diesem Fall eines Instanzenweges bittet der Mensch Maria, diese Christus und dieser Gottvater um Erbarmen. Auch entsprechende Texte sind schon seit der Mitte des 13. Jahrhunderts nachweisbar, allerdings nicht in der abstrakt artikulierenden scholastischen Quaestionenliteratur, sondern in bildhaft ausmalenden Legenden, Exempeln, Versdichtungen und dramatisierenden Schauspielen, die das Gerichtstribunal als rhetorisches Ereignis in wörtlicher Rede inszenieren.<sup>63</sup> Soweit ich bisher erkennen kann, wurden derartige textliche und bildliche Inszenierungen des Partikulargerichts als Interzessionsforum nicht im südeuropäischen, sondern vorwiegend im deutschsprachigen, besonders im süddeutschen sowie im ober- und mittelhheinischen Raum verbreitet und dort ikonographisch weiterentwickelt. Das gilt auch für einen Bildtyp des Partikulargerichts, der im Zuge der *ars-moriendi*-Frömmigkeit des 15. Jahrhun-

<sup>61</sup> Vgl. DIETER KOEPLIN: Interzession Mariä und Christi vor Gottvater. In: Lexikon der christlichen Ikonographie. Hgg. von ENGELBERT KIRSCHBAUM u. a. Band 2. Rom u. a. 1970/1994, Sp. 346–352. Koepplin verwendet hier für die unterschiedlichen Kombinationsweisen von Gottvater mit den Fürbittern Christus und Maria den Begriff der „kombinierten Interzession“ (Sp. 347).

<sup>62</sup> Siehe bei Anm. 24.

<sup>63</sup> Vgl. das von DINZELBACHER: Von der Welt (wie Anm. 14), S. 82–93, zusammengetragene Textmaterial., zusätzlich BASCHET: Jugement de l'âme (wie Anm. 14), S. 178 (über das Gedicht des Zisterziensers Guillaume de Deguileville «Pèlerinage de l'âme» von etwa 1355–1358). Als Beispiel aus dem Bereich geistlicher Schauspiele des Spätmittelalters sei das «Münchener Spiel vom sterbenden Menschen» (1510) genannt. Es lässt in der Art eines verbalisierten und dramatisierten Heilstreppenbildes die brustweisende Maria vor Christus und den wundenzeigenden Christus vor dem zornigen Gottvater (vgl. zu diesen stereotypen Gesten Mariens und Christi den weiteren Text) auftreten – mit dem Ergebnis, dass die Interzession den himmlischen Richter umstimmt. Er kann sich der Bitte seines Sohnes um Erbarmen nicht versagen (er spricht zu Christus: *wann [denn] dir nichts möglich zū versagen ist*, V. 179), sondern erklärt, dass er von seinem Zorn ablassen und dem Sünder mit Gnaden beistehen will, wenn er sich zu einem Leben der Buße und des Gehorsams bekehrt. Ausgabe von JOHANNES BOLTE: Drei Schauspiele vom sterbenden Menschen. Leipzig 1927 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart. Band 269/270), S. V–VIII und 5–9, V. 103–244; dazu THEO MEIER: Die Gestalt Mariens im geistlichen Schauspiel des deutschen Mittelalters. Berlin 1959 (Philologische Studien und Quellen. Band 4). Vgl. hingegen die andersartige Situation des – ebenfalls in geistlichen Schauspielen des 15. Jahrhunderts dargestellten – Weltgerichts (siehe Anm. 18), in dem die Fürbitte Marias erfolglos bleibt und den richtenden Christus nicht mehr beeinflussen kann. Beispiele solcher Weltgerichtsspiele finden sich bei KLAUS SCHREINER: Maria – Jungfrau, Mutter, Herrscherin. München 1996 (revidierte Fassung der Erstaufl. 1994), S. 207–209. Dass Maria den richtenden Christus im Universalgericht nicht mehr umzustimmen vermag, entspricht der theologischen Logik im Verhältnis von Partikular- und Universalgericht, fällt doch, wie oben gezeigt wurde, die endgültige Entscheidung über das Jenseitsschicksal des Menschen bereits im Individualgericht. Deshalb ist dieses Gericht der Ort, an dem Maria ihre Interzessionskraft erfolgreich zur Geltung bringen kann.

derts die Szene der kombinierten Interzession mit der Präsenz des die Seele für sich beanspruchenden Teufels an das Sterbebett verlegt.<sup>64</sup>

Bemerkenswert, aber von der bisherigen Forschung noch nicht bemerkt, ist vor allem die Diastase zwischen dem Befund in der bildenden Kunst und dem in der scholastischen Lehrbildung des 13. bis 15. Jahrhunderts: Während die lateinischen Lehrtexte, soweit sie mir bekannt sind, alle den Richter des Partikulargerichts mit Christus identifizieren<sup>65</sup> oder keine Aussagen über die Person des Richters machen,<sup>66</sup> begegnet uns in der bildenden Kunst des Spätmittelalters so gut wie immer Gottvater als Richter des Individualgerichts<sup>67</sup> oder nur die isolierte Gestalt des – im Auftrag des

---

**64** Vgl. das oben in Anm. 6 beschriebene Beispiel einer kolorierten Federzeichnung von 1430/1440 (vermutlich oberrheinisch). In denselben Entstehungsraum weist auch das früheste bisher bekannte Bildbeispiel, eine kolorierte Miniatur, die wohl in das erste Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts zu datieren ist; so WERNER COHN: Eine unbekannte oberrheinische Miniatur des „Weichen Stils“. In: Festschrift Friedrich Winkler. Hg. von HANS MÖHLE. Berlin 1959, S. 95–99 (mit Abb.). Vgl. dieselben und andere Beispiele bei KOEPLIN: Interzession (wie Anm. 61), IIC, Sp. 348–350; HAMM: Religiosität (wie Anm. 2), S. 482f. Das bei BASCHET: Jugement de l'âme (wie Anm. 14), S. 179 und 195 Abb. 4 auf ca. 1388 datierte Fresko der Kirche St. Johannes von Želiezovce (Mittelslowakei) dürfte wohl erst im ersten Drittel des 15. Jahrhundert entstanden sein.

**65** Vgl. außer dem bereits wiederholt zitierten Traktat über das Partikulargericht des Kartäusers Dionysius (wie oben Anm. 40, bes. art. 1, S. 423–425) die lateinischen, *more scholastico* gestalteten Predigten der Wiener Theologen Thomas Peuntner und Johannes Geuß; dazu unten Anm. 79. Ein wichtiges biblisches Argument für das Richteramt Christi nicht nur im Universal-, sondern auch im Partikulargericht war Joh. 5,22f.: „Auch richtet der Vater niemanden, sondern er hat das Richten ganz dem Sohn übergeben, damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren.“

**66** So bleibt z. B. bei Thomas von Aquin (wie Anm. 15) oder Johannes von Paltz (wie Anm. 36) offen, wer der Richter im Partikulargericht ist.

**67** Die einzige mir bekannte spätmittelalterliche Ausnahme ist im Stundenbuch des Rohan-Meisters (um 1420) der Bibliothèque Nationale Paris (Ms. lat. 9471) zu finden; dazu DINZELBACHER: Von der Welt (wie Anm. 14), S. 87f. (mit Literatur); ADELHEID HEIMANN: Der Meister der „Grandes Heures de Rohan“ und seine Werkstatt. Städel-Jahrbuch 7/8 (1932) S. 1–61, hier S. 19f. (Abb. 17) und 53f. Allerdings vereinigt diese Darstellung des göttlichen Richters (mit dem Spruchband: *pour tes pechiez penitence feras. Au jour du jugement avecques moy seras*) über einem aufgebahrten Toten (mit dem Spruchband: *In manus tuas domine commendo spiritum meum. Redemisti me domine, deus veritatis*) vermutlich den Sohn mit dem Vater, da der das Schwert haltende Richter als Greis mit wallendem weißen Haar und Bart dargestellt wird, dessen Nimbus die Inschrift *Jhesus nazarenus – rex judeorum* trägt. Damit entspräche das Bild der kirchlichen Lehre, dass die Werke der Trinität *ad extra*, zu denen auch das Richten gehört, immer ungeteilt sind. Es gibt allerdings Kunsthistoriker wie etwa COHN (Eine unbekannte oberrheinische Miniatur [wie Anm. 64], S. 98), die trotz der Nimbus-Inschrift im Richter des Rohan-Meisters nicht Christus, sondern nur Gottvater sehen wollen. Übrigens wird in demselben Codex auf dem Bild des Weltgerichts Christus ebenfalls als weißhaariger Greis mit Schwert, diesmal mit Dornenkrone, Wundmalen und vielen Blutspuren, dargestellt; vgl. HEIMANN: ebd., S. 21f. (Abb. 18). Zu einer Darstellung Christi beim Seelengericht am Sterbebett aus dem späten 12. Jahrhundert siehe Anm. 25. Auf den in Anm. 6 erwähnten Bildern (darunter Abb. 1) ist zwar die Gerichtswaage des Partikulargerichts am Querbalken des Kruzifixes befestigt, doch übt der Gekreuzigte selbst nicht die Rolle des Richters, sondern des Interzessors aus.

nicht dargestellten Richters – die Seele wägenden Erzengels Michael.<sup>68</sup> Eine Erklärung dieses seltsamen Befunds ist beim jetzigen Stand der Forschung schwierig. Die Medien, die auch für nicht gelehrte Menschen bestimmt waren und der Popularreligiosität besonders nahe standen wie Bilder und bildlich ausmalende Texte in der Volkssprache, hatten offensichtlich eher als die gelehrten lateinischen Texte die Tendenz, das Individualgericht als gnädiges Gericht zu charakterisieren.<sup>69</sup> Noch ein weiterer Aspekt ist zu berücksichtigen: Die Bildwerke, die ein gnädiges Partikulargericht zeigen, wurden in der Regel für einen Kirchenraum oder für den privaten Gebrauch im Auftrag gegeben. Von Interesse ist daher auch die Intention der Auftraggeber, die, wie zu vermuten ist, auf einen gnädigen Richter in der Todesstunde hofften und daher bei Künstlern entsprechende Bildwerke, insbesondere Epitaphgemälde und Illustrationen von Stundenbüchern und anderen Handschriften, bestellten. Waren die Stifter und Auftraggeber Laien, spielte dabei gewiss auch der Rat der beteiligten Seelsorger eine gewichtige Rolle.

Worauf die verbalen und bildlichen Darstellungen des Individualgerichts mit Gottvater als Richter zielen und welche theologische Logik der rettenden Barmherzigkeit hier zur Geltung kommt, zeigt exemplarisch ein um 1508 geschaffenes Gemälde von Hans Holbein d. Ä. (Abb. 3).<sup>70</sup> Auf diesem Epitaphbild ließ sich in der unteren Bildhälfte der reiche Augsburger Weinhändler Ulrich Schwarz mit seiner Familie darstellen. In der oberen Bildhälfte erscheint über den Wolken die Szenerie des Individualgerichts. Sie weist zwar in der Anordnung der drei Gestalten formale Ähnlichkeiten mit der traditionellen Deesis-Darstellung des Jüngsten Gerichts auf, unterscheidet sich aber dennoch grundlegend von der Weltgerichts-Ikonographie.

Indem Gottvater den Platz Christi einnimmt und von den fürbittenden Interzessoren Christus und Maria flankiert wird und indem nicht mehr Erlöste und Verdammte zu Füßen der himmlischen Dreieheit dargestellt werden, sondern nur andächtig betende Gestalten, ändert sich der Charakter des Gerichtsforums völlig: Aus einem

<sup>68</sup> Siehe Anm. 28.

<sup>69</sup> Gelehrte lateinische Predigten über das Partikulargericht aus dem 15. Jahrhundert wie die des Wiener Pfarrers Thomas Peuntner oder des Wiener Theologieprofessors, Predigers und Domdekans Johannes Geuß können durch ihre intensive Verknüpfung von Theologie und Seelsorge eine Zwischenstellung einnehmen, indem sie zwar an der Richterrolle Christi im Partikulargericht festhalten, zugleich aber stärker als beispielsweise Dionysius der Kartäuser Aspekte des Erbarmens hervorheben. Zu diesen Predigten und ihren Autoren siehe unten Anm. 79.

<sup>70</sup> Das Epitaphbild, das Hans Holbein d. Ä. vermutlich im Jahre 1508 im Auftrag des Augsburger Weinhändlers Ulrich Schwarz vollendet hat, hing ursprünglich wohl an einem Pfeiler der Augsburger Kirche St. Ulrich und Afra. Heute ist es Eigentum der Städtischen Kunstsammlungen Augsburg (Inv.-Nr. 3701) und befindet sich in der Staatsgalerie Augsburg; vgl. deren Katalog, Band 1: Altdeutsche Gemälde. Hg. von GISELA GOLDBERG. Augsburg 1967, S. 51–55 (mit älterer Literatur); darüber hinaus vgl. BRUNO BUSHART: Hans Holbein d. Ä. Augsburg 1987, S. 102–105; HARTMUT BOOCKMANN: Die Stadt im späten Mittelalter. München 1986, S. 168f., Nr. 264; HAMM: Religiosität (wie Anm. 2), S. 148–151 und 428–431.



**Abb. 3:** Hans Holbein d. Ä.: Epitaphbild mit Partikulargericht, um 1508. Staatsgalerie Augsburg (vgl. Anm. 70).

Tribunal der Zweiseitigkeit von erlösendem Erbarmen und strafender Strenge wird ein pures Barmherzigkeitsgericht der göttlichen Gnade. Christus zur Rechten des Vaters weist ihn auf seine Seitenwunde und damit sein stellvertretendes Leiden und bittet den Richter:

Vater, sieh an meine Wunden rot!  
Hilf den Menschen aus aller Not  
durch meinen bitteren Tod!<sup>71</sup>

<sup>71</sup> Vatter sieh an mein wunden rot. / Hilf den menschen auß aller not / durch meinen bitteren tod.

Maria zur Linken unterstützt Christi Fürsprache, indem sie dem Vater demonstrativ ihre rechte Brust als Symbol des Opfers mütterlicher Barmherzigkeit entgegen hält und sagt:

Herr, tu ein dein Schwert, das du hast gezogen,  
und sieh an die Brüste, die dein Sohn hat gesogen!<sup>72</sup>

Das fürbittende Eintreten des barmherzigen Erlösers und der erbarmensreichen Miterlöserin für die fromm knienden Sünder und Sünderinnen bewirkt den Umschwung in der Haltung des Vaters: dass er das bereits gezogene Schwert, Symbol seiner richtenden Gerechtigkeit und seines strafenden Zorns, in die Scheide zurückschiebt und die Worte des zentralen Spruchbandes ausspricht:

Barmherzigkeit will ich all denen erzeigen,  
die da mit wahrer Reue von hinnen scheiden.<sup>73</sup>

Dies sind die entscheidenden Schlüsselworte der Szene, die eine Doktrin und Regel formulieren wollen, die für alle Individualgerichts-Situationen gilt und völlig mit dem Lehrkonsens der Zeit übereinstimmt: Gott erweist allen Menschen Barmherzigkeit, die mit wahrer Reue sterben, d. h. aus Liebe zu Gott aufrichtigen Schmerz über ihre Sünden empfinden. Ihnen gegenüber ist er dadurch barmherzig, dass er ihnen nicht nur die Sündenschuld und die ewige Sündenstrafe der Hölle erlässt, sondern auch ihre Fegefeuerstrafe abmildert oder völlig tilgt.

Das Bild zeigt auch exemplarisch, welche theologische Logik und Begründungsstringenz die Barmherzigkeit zum Sieg über das Vergeltungspostulat führt: Es ist die Logik der Stellvertretung und Interzession. Wo ein sündiger Mensch nach seiner Bekehrung aus eigener Qualität und Kraft, auch mit einer noch so intensiven Reue und noch so heiligen Werken, seine Schuld nicht sühnen und Gottes Gerechtigkeit nicht befriedigen kann,<sup>74</sup> treten im Individualgericht andere für ihn ein: Christus, Maria, in anderen szenischen Darstellungen auch der Erzengel Michael oder der Schutzengel des Verstorbenen und verschiedene Heilige, besonders der persönliche Schutzpatron.<sup>75</sup> Sie, allen voran Christus, erreichen durch ihre Fürbitten bei Gottva-

<sup>72</sup> *Her, thûn ein dein schwert, des du hast erzogen, / und sich an die brist, die dein sun hat gesogen.*

<sup>73</sup> *Barmhertzigkait will ich allen den erzaigen, / die da mit warer rew von hinnen schaiden.*

<sup>74</sup> Vgl. dazu erläuternd unten bei Anm. 92–94.

<sup>75</sup> Vgl. DINZELBACHER: Von der Welt (wie Anm. 14), S. 82–93. Vgl. auch den oben bei Anm. 6 erwähnten Holzschnitt des Hans Süß von Kulmbach mit Christus als Gerichtswaage (Abb. 1). Das Bild vereint mit der Sühnewirkung des Leidens Christi auch die Interzessionskraft Marias, der heiligen Ursula samt ihren Gefährtinnen, der heiligen Katharina und des heiligen Petrus sowie vermutlich des heiligen Joachim und der heiligen Anna (der legendären Eltern Marias). Sie alle sitzen zu Füßen des Kreuzes im Schiff der heiligen Ursula. Sie war mit ihren Gefährtinnen die Schutzpatronin der Braunauer Ursula-Bruderschaft, deren Verbreitung das Blatt dienen sollte; zu diesem historischen Hintergrund vgl. LENTES: Die Barke zur Ewigkeit (wie Anm. 6), S. 194f. Das Blatt teilt den Betrachtern mit, dass

ter, dass er sich umstimmen lässt und ein barmherziges Urteil fällt, ja sogar – wie es gelegentlich ausdrücklich auf Spruchbändern formuliert wird – nicht anders kann, als richtend Gnade vor Recht ergehen zu lassen.<sup>76</sup> Das Bild Holbeins verdeutlicht, dass man im Individualgericht eben nicht individuell-isoliert vor dem Richter steht, sondern in der interzessorischen Schutzgemeinschaft der himmlischen Helfer und der irdischen Angehörigen, die ebenfalls mit ihrer Fürbitte für ihre Verstorbenen eintreten. Bezeichnend für die mediale Nähe der drei gereimten Spruchbänder der Gerichtsszene zur Frömmigkeitspraxis bürgerlicher Jenseitsvorsorge ist, dass sie nicht nur auf dem Augsburger Bildepitaph, sondern auch als Inschrift auf einem Grabstein des späten 15. Jahrhunderts im Chor der einstigen Nürnberger Franziskanerkirche zu lesen waren.<sup>77</sup>

So veranschaulicht das Bild paradigmatisch, welche Möglichkeiten die neu entstandene Partikulargerichtsvorstellung im Unterschied zur traditionellen Weltgerichtsauffassung bot, um die Nähe dieses persönlichen Gerichts als Nähe von rettendem Schutz zu verstehen. Auch Autoren, die den Richter des Individualgerichts mit Christus identifizierten, konnten das Barmherzigkeits- und Interzessionspotential, die dieses Tribunal eröffnete, ausschöpfen. Es sind Theologen, die anders als ein Kartäuser wie Dionysius von Roermond eine besondere Nähe zur städtischen Seelsorge haben.<sup>78</sup> So hat man in der Schule der Wiener Theologen Heinrich von Langenstein und Nikolaus von Dinkelsbühl nach 1400 angenommen, dass Christus zwischen den Tod eines Menschen und dem Moment des Individualgerichts ein gewisses Zeitinter-

---

die Gebete der im Ursula-Schiff versammelten Heiligen mit ihrer fürbittenden Kraft den Mitgliedern der Bruderschaft besonders im Moment des Todes zugutekommen, galt doch der spätmittelalterlichen Devotion das Schiffein der heiligen Ursula als Sinnbild der sicheren Überfahrt ins Jenseits; vgl. ANDRÉ SCHNYDER: Die Ursulabruderschaften des Spätmittelalters. Ein Beitrag zur Erforschung der deutschsprachigen religiösen Literatur des 15. Jahrhunderts. Bern/Stuttgart 1986 (Sprache und Dichtung. NF. Band 34).

**76** Vgl. die Textbelege bei HAMM: Religiosität (wie Anm. 2), S. 433; vgl. auch oben Anm. 63 («Münchener Spiel vom sterbenden Menschen»). Zur theologischen Reflexion über Können und Nicht-Können Gottes im scholastischen Denken vgl. DERS.: *Promissio, pactum, ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*. Tübingen 1977 (Beiträge zur historischen Theologie. Band 54), bes. S. 435f.

**77** Vgl. ULRICH SCHMIDT: *Das ehemalige Franziskanerkloster in Nürnberg*. Nürnberg 1913, S. 18.

**78** Allerdings gab es im ausgehenden Mittelalter auch zahlreiche städtische Prediger und Seelsorger, die mit ihren Aussagen über die furchtbare Strenge des Gerichts und der Jenseitsstrafen eine Strategie der Drohung, Einschüchterung und Ängstigung der Gläubigen verfolgten. Vgl. exemplarisch DINZELBACHER: *Von der Welt* (wie Anm. 14), S. 77: „der Nürnberger Dominikaner Johannes Herolt (gest. 1468), einer der meistgelesenen Autoren seines Jahrhunderts, erzählt, wie die Seelen so ununterbrochen in die Unterwelt fallen wie Schnee vom Himmel, und daß auf 30.000 Tote nur zwei kommen, die die Seligkeit erlangen, und nur drei, die im Fegefeuer büßen dürfen, während alle 29.995 anderen verdammt sind.“ Zur Bandbreite der städtischen Katechese zwischen Schrecken einflößender Drohung und Vertrauen weckendem Trost vgl. BERNDT HAMM: *Zwischen Strenge und Barmherzigkeit. Drei Typen städtischer Reformpredigt vor der Reformation: Savonarola – Geiler – Staupitz*. In: DERS.: *Religiosität* (wie Anm. 2), S. 391–424.

vall schieben kann.<sup>79</sup> Den Hinterbliebenen gewährt Christus damit die Möglichkeit, den Status der verstorbenen Person im Gericht durch ihre stellvertretenden satisfaktorischen Werke, durch Gebete, Messen, Fasten und Almosen, so zu verbessern, dass sie nach dem Gericht nicht mehr ins Fegefeuer, sondern direkt in den Himmel kommt.<sup>80</sup> Gott will damit zeigen, heißt es, wie geneigt er zum Erbarmen und wie säumig er beim Bestrafen ist (*quam pronus ad miserendum, quam tardus ad puniendum*).<sup>81</sup>

Wenn in dieser Weise die spätmittelalterliche Religiosität das Partikulargericht mit einer dominierenden Perspektive der Barmherzigkeit und schützenden Solidargemeinschaft der *communio sanctorum* verknüpfen kann, dann ist es nur konsequent, dass sie auch das Fegefeuer in denselben Zusammenhang von Erbarmen, Stellvertretung und Interzession zu stellen vermag. Der erschrockene und angstvolle Blick auf die Furchtbarkeit der Fegefeuerstrafen wird dann zum ständigen Anreiz für die Gläubigen, den armen Seelen stellvertretend durch *bona satisfactoria opera* und Ablass zu Hilfe zu kommen. Auch aus der Straflogik des Fegefeuers kann so eine Erbarmenslogik werden, die von der Frömmigkeit umso stärker forciert wird, je mehr ihr von häretischen Strömungen wie den Katharern, Waldensern oder Taboriten widersprochen wird.<sup>82</sup> Die Vorstellung entwickelt sich, dass Christus durch sein

<sup>79</sup> Vgl. Thomas Peuntner: Predigtzyklus mit drei Predigten «De iudicio particulari», Wien, Nationalbibliothek, Codex Palatinus Vindobonensis 4685, fol. 251r–263r: Sermo 1 (fol. 251r–254r) mit Incipit: *Notandum de quarto adventu quo scilicet christus dominus venit et iudicat quamlibet animam cum separata fuit a corpore*; Sermo 2 (fol. 255r–258v) mit Incipit: *Pro vltiori deductione ipsius materie de particulari iudicio occurrit mihi verbum christi Mt. 24 dicentis: Vigilate*; Sermo 3 (fol. 258v–263r) mit Incipit: *Expedita aequaliter prima particula de premissis*. Die Vorstellung vom Zeitintervall (bei den Verstorbenen, die nicht sogleich nach dem Tode in den Himmel kommen) findet sich in Sermo 1, fol. 252r–254r; Peuntner beruft sich dabei ausdrücklich auf Heinrich von Langenstein (der im 15. Jahrhundert meist als Heinrich von Hessen / *Henricus de Hassia* zitiert wird), der mit seiner Intervallthese die Zustimmung anderer gefunden habe (fol. 252r): *Respondit quidem doctor magister de hassia cui et alii consenantur* [gemeint wohl: *consonant* oder *consentiunt*]; *et dicunt primo [...]*. Zu Peuntner (um 1390–1439) vgl. BERNHARD SCHNELL: Peuntner, Thomas. In: VL. 2. Aufl. Hgg. von KURT RUH u. a. Band 7. Berlin u. a. 1989, Sp. 537–544. Prinzipiell dieselbe Auffassung vom Zeitintervall zwischen Tod und Partikulargericht wie Thomas Peuntner vertritt – ebenfalls mit Berufung auf Heinrich von Langenstein – sein Wiener Zeitgenosse Johannes Geuß in seinem Sermo «De iudicio particulari anime», Wien, Nationalbibliothek, Codex Palatinus Vindobonensis 3651, fol. 247v–252v mit Incipit: *In die sancta mater ecclesia incipit sollempniter celebrare adventum Domini nostri ihesu christi*, hier fol. 249v–250v (quaestio 3). Zu Geuß (gest. 1440) vgl. FRANZ JOSEF WORSTBROCK: Geuß, Johannes. In: VL. 2. Aufl. Hgg. von KURT RUH u. a. Band 3. Berlin u. a. (1981), Sp. 37–41.

<sup>80</sup> Thomas Peuntner: Sermo 1 «De iudicio particulari» (wie Anm. 79), fol. 253v/254r.

<sup>81</sup> Peuntner: Sermo 1 «De iudicio particulari» (wie Anm. 79), fol. 254r: *Et hoc totum fit, ut ostendatur, quam pronus sit deus ad miserendum et quam tardus ad puniendum*. Vgl. Johannes Geuß: Sermo «De iudicio particulari anime» (wie Anm. 79), fol. 250r: *Deus enim cum sit pronior ad miserendum quam ad puniendum, videtur, quod sit tardior ad puniendum quam premiandum*.

<sup>82</sup> Zur mittelalterlichen Kritik am Fegefeuer glauben durch Katharer, Waldenser und Taboriten vgl. DINZELBACHER: Von der Welt (wie Anm. 14), S. 99–106. Der Kult der stellvertretenden Frömmigkeitsleistungen der Lebenden für die armen Seelen im Fegefeuer ging offensichtlich vom südfranzösischen Klerus aus und vermehrte sich in der Frömmigkeitspraxis der Bevölkerung des Midi vor allem seit dem

Blut, Maria durch ihre Milch,<sup>83</sup> Engel wie besonders Erzengel Michael und Heilige immens viele Seelen aus dem Fegefeuer befreien. Mystisch begabte Frauen wurden zu Expertinnen im Losbeten von armen Seelen: So berichtet Gertrud die Große von Helfta, dass ihr Christus, als sie von ihm die Befreiung einer Seele erbat, versprach: „Nicht nur jener Seele, sondern tausendmal Tausenden will ich mich aus Liebe zu dir erbarmen.“ Christus reagiert damit, wie es heißt, auf den besonderen *amoris affectus* der Mystikerin. „Christine Ebner begehrt einmal nach der Kommunion die Seelen im Fegefeuer, und sofort gibt ihr Christus hundert Seelen.“ „Adelheid Langmann erhält von ihm am Gründonnerstag und zu Pfingsten je 30.000, am Dreifaltigkeitstag 15.000, zu Mariä Himmelfahrt 100.000 Seelen. Einmal bleibt sie, statt zum Essen zu gehen, in der Kirche, wofür sie zum Lohne 60.000 Seelen erhält, usw.“<sup>84</sup>

Ich will hier nicht auf die für das ausgehende Mittelalter typische Quantifizierung der Hilfsleistungen eingehen, wie sie sich auch in der Zahlenarithmetik der Ablassjahre zeigt. Auch der Aspekt der kirchlichen Bereicherung durch das Suffragienwesen, der die kritischen Attacken der Häretiker auf die Fegefeurdoktrin anstachelte, sei hier übergangen. Wichtig ist mir im Zusammenhang meiner Themenstellung die Beobachtung, wie eng ein beachtlicher Bereich der spätmittelalterlichen Religiosität Individualgericht und Fegefeuer unter dem Leitgesichtspunkt der Interzession und des Erbarmens miteinander verklammert und so dem gleichzeitigen Strom einer angstverstärkenden Predigt, Katechese und Seelsorge entgegenwirkt.

## 6 Die spannungsvolle Identität des Menschen im Gericht

An das Ende meiner Ausführungen zum Individualgericht stelle ich zusammenfassende und weiterführende Überlegungen darüber, welche Art von Identität des Menschen in dieser spätmittelalterlichen Gerichtsreligiosität hervortritt. Der moderne Identitätsbegriff<sup>85</sup> ist ihr fremd. Aber auch sie hat das Selbstsein des Menschen im

---

zweiten Viertel des 14. Jahrhunderts, nachdem der Avignonpapst Benedikt XII. das Jenseitsschicksal der Seelen 1336 dogmatisch geklärt hatte (siehe bei Anm. 46 und 47). In Südfrankreich war die Wechselbeziehung zwischen diesem neuen Fegefeuer- und Arme-Seelen-Kult und der immer noch höchst virulenten häretischen Tradition dieser Region offensichtlich. Vgl. JACQUES CHIFFOLEAU: *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age*. Rom 1980; FOURNIÉ: *Le ciel* (wie Anm. 43).

<sup>83</sup> Vgl. SUSAN MARTI und DANIELA MONDINI: „Ich manen dich der brüsten min, Das du dem Sünder wellest milte sin!“ Marienbrüste und Marienmilch im Heilsgeschehen. In: *Himmel, Hölle, Fegefeuer*. Hg. von JEZLER (wie Anm. 14), S. 79–90.

<sup>84</sup> Alle Zitate aus DINZELBACHER: *Von der Welt* (wie Anm. 14), S. 120f.

<sup>85</sup> Vgl. beispielsweise: *Identität*. Hgg. von ODO MARQUARD und KARLHEINZ STIERLE. München 1979 (*Poetik und Hermeneutik*. Band 8); *Identität. Leiblichkeit. Normativität*. Neue Horizonte anthropolo-

Blick, die Besonderheit und Unverwechselbarkeit seiner Persönlichkeit, Individualität und Subjekthaftigkeit in einer gewissen Konsistenz und Permanenz, das Spezifische seines menschlichen Wesens und die Integrität seines Menschseins. Mit dieser Blickrichtung auf den Menschen zeigt die spätmittelalterliche Theologie und Frömmigkeit eine auffallende Spannungsvielfalt. Vier Spannungsverhältnisse seien näher betrachtet:

1. Von grundlegender Bedeutung ist die Spannung zwischen individueller Personalität und transindividueller Zielbestimmung jedes Menschen. Von der himmlischen Entindividualisierung war bereits die Rede, aber auch davon, dass jede Person im Himmel ihr individuelles Maß an Lohn und jeder Mensch im Fegefeuer und in der Hölle die ihm zuerteilte Art und Intensität der Peinigung empfängt. Darüber entscheidet das Individualgericht. Insofern schreibt es die menschliche Individualidentität fest, die von der Taufe an mit einem bestimmten Namen verknüpft ist. Andererseits beurteilt Gott den Menschen im Gericht danach, wie sehr es ihm gelungen oder nicht gelungen ist, seine Individualität und Subjektivität, sein Ich und Selbst, freiwillig zugunsten der transindividuellen Gottes- und Nächstenliebe zurückzunehmen und sich dem Ideal der Selbstlosigkeit, einem Maßstab von Allgemeinheit, anzunähern. Die eschatologische Spannung, die sich hier zeigt, ist die zwischen realer Schöpfungswirklichkeit von Individualität und angestrebter Entindividualisierung der Person, einem Ziel, das dem modernen Ideal von Identitätsfindung als Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung diametral entgegensteht.

2. Die individuelle Schöpfungsidentität des Menschen wird als die von Leib und Seele in ihrer integrativen Zusammengehörigkeit gesehen. Auch hier zeigt sich im Individualgericht eine bemerkenswerte Spannung: Einerseits verfestigt es die durch den Tod bewirkte Identitätsspaltung, die Trennung von Seele und Leib, indem der Richter die Seele jetzt schon mit einer himmlischen Seligkeit ohne Leib belohnt bzw. mit einer körperlosen Pein in der Hölle oder im Fegefeuer bestraft.<sup>86</sup> Andererseits belohnt und bestraft der Richter die Seele ausschließlich nach der Qualität und Moralität ihrer Existenz im irdischen Körper, d. h. nach ihrer Lebensführung durch das Medium des Körpers in innigster Verbundenheit von Seelen- und Körperkräften; und er richtet die Seele mit der Zielperspektive, dass die menschliche Person erst als wiederhergestellter *totus homo*, nach der Zusammenführung von Seele und Körper im Weltgericht, die ganze Fülle ihrer Seligkeit und ihrer Qual erleben kann.

3. Auch die irdische Existenz der Person in ihrer Leib-Seele-Identität zeigt in der spätmittelalterlichen Religiosität eine wesentliche Identitätsspannung: die Span-

---

gischen Denkens. Hgg. von ANNETTE BARKHAUS u. a. Frankfurt a. M. 1996 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Band 1247); Identität. Biblische und theologische Erkundungen. Hgg. von ALEXANDER DEEG u. a. Göttingen 2007 (Biblich-theologische Schwerpunkte. Band 30).

<sup>86</sup> Die Frage ist allerdings, ob in der mittelalterlichen Religiosität eine völlig körperlose Seligkeit oder Strafexistenz überhaupt vorstellbar ist. Man muss wohl zwischen verschiedenen Arten der Körper- und Leiblosigkeit differenzieren. Siehe bei Anm. 53–55.

nung zwischen naturhafter Subjektidentität und gnadenhafter Identität. Zum einen hat der Mensch von Natur aus eine individuelle Identität als denkendes, wollendes, fühlendes und handelndes Subjekt. So gesehen liegt seine personale Identität vor allem in der Integrität seines freien Willens, seines Gewissens, seiner Zurechnungs- und Verantwortungsfähigkeit. Nur ein solches Wesen kann – anders als ein Tier, ein Engel oder Dämon, die keine freien Subjekte sind – gerichtet werden. Soweit die Natur des Menschen vor und nach dem Sündenfall. Zum andern aber gewinnt der sündhafte Mensch durch Gottes Gnade (die sogenannte *gratia infusa* oder *gratia gratum faciens*) eine neue habituelle Identität, die ihn von der Selbstsucht der Todsünde befreit, über den Stand der Schöpfungsnatur und ihrer rein natürlichen Kräfte erhebt und zu einer übernatürlichen Gottesliebe befähigt. Die scholastischen Lehrrichtungen können den Charakter, die Leistungsfähigkeit und die Relation der Schöpfungsnatur und der „eingegossenen Gnade“ sehr unterschiedlich bestimmen.<sup>87</sup> Manche Theologen, insbesondere Ockhamisten wie Gabriel Biel (gest. 1495), waren der Ansicht, dass ein Mensch schon vor Empfang der rechtfertigenden *gratia gratum faciens* aus natürlichem Vermögen in sich Akte reiner Gottesliebe und wahren Reue hervorzurufen vermag.<sup>88</sup> Doch besteht im ausgehenden Mittelalter quer durch alle theologischen Schulen der Konsens, dass kein Mensch nur mit seiner Naturausstattung (*ex solis naturalibus*) und ohne die *gratia gratum faciens* zum Heil gelangen kann. Es gehört zum theologischen Standard des 14. und 15. Jahrhunderts, dass der Mensch nur im Besitz der Gnadenqualität Genugtuung für seine Sünden leisten und den himmlischen Lohn verdienen kann.<sup>89</sup> So wird die personale Identität des Menschen durch die Eingießung der Gnade zu einer integrativen Zweiseitigkeit erweitert: Alles, was der Mensch im Stande der *gratia infusa* ist und tut, hat sowohl die Dimension seiner freien Subjektidentität als auch die Dimension seiner Gnadenidentität, die sich aufs Innigste mit seinen subjektiven Seelenkräften zu einer personalen Einheit verbindet. Nur diese zweidimensionale Person wird von Gott im Individualgericht barmherzig

**87** Zur schwindenden Bedeutung des Gnadenhabitus bei Wilhelm von Ockham und seiner Lehr- richtung bis hin zu Gabriel Biel vgl. ERWIN ISERLOH: Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation. Wiesbaden 1956 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Band 8); HAMM: Promissio (wie Anm. 76), S. 360–368 (mit Literatur).

**88** Vgl. LEIF GRANE: Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517. Gyldendal 1962 (Acta Theologica Danica. Band 4), bes. S. 149–261.

**89** Ockhamistische Theologen wie Gabriel Biel begründen dies mit dem Hinweis auf Gottes freie Selbstbindung, die es für die gültige Heilsordnung (den Bereich der *potentia Dei ordinata*) so festgelegt hat, auch wenn Gott kraft seiner *potentia absoluta* eine ganz andere Ordnung hätte geben können, in der Menschen auch ohne Besitz des eingegossenen Gnadenhabitus zur Seligkeit gelangen. Vgl. HEIKO A. OBERMAN: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie. Zürich 1965 (Spätscholastik und Reformation. Band 1) (amerik. Originalausgabe: The Harvest of Medieval Theology – Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism. Cambridge, Mass. 1963), S. 31–56; HAMM: Promissio (wie Anm. 76), S. 355–377.

angenommen, denn nur sie konnte in der andächtigen Haltung wahrer Reue sterben, während der eindimensionale Mensch verstockt in seiner Unbußfertigkeit verharrte.

4. Ich gebrauchte eben den Begriff des ‚Angenommenwerdens‘ im Individualgericht: Der reuige, liebesfähige Mensch wird vom Richter barmherzig zum Heil akzeptiert,<sup>90</sup> entweder zur sofortigen Seligkeit oder zu einer nach dem Fegefeuerintervall verzögert gewährten Seligkeit. Damit kommt noch eine weitere Identitätsspannung des Menschen in den Blick, die für seine Gottesbeziehung ebenso grundlegend ist wie die zwischen Leib und Seele und zwischen natürlicher und gnadenhafter Beschaffenheit. Es ist die Spannung zwischen der Qualität der Person und ihrer guten Werke, die vom Richter oder – in seinem Auftrag – vom Erzengel Michael gewogen wird, und einer Außendimension von Interzession, Stellvertretung, Hilfe und Schutz, die von größter Tragweite für das Jenseitsschicksal des Menschen wird. Anders formuliert: Entscheidend im Gericht ist nicht nur die Inseitigkeit der Person: was sie in sich (*in se*) ist und aus innerer Gnadenqualität heraus gewirkt hat, sondern auch ihre Externität:<sup>91</sup> was ihr in der Schutzgemeinschaft mit Christus, Maria, den Heiligen, Engeln und irdischen Helfern von außen zugeeignet wird – so wie auf Holbeins Gemälde (Abb. 3) an erster Stelle die Sühnekraft des stellvertretenden Leidens Christi und an zweiter Stelle das mütterliche Erbarmen Mariens<sup>92</sup> oder wie auf dem Holzschnitt von Hans Süß (Abb. 1) neben der Schutzwirkung Christi und Mariens noch die Ursulas, Katharinas und anderer Heiliger.<sup>93</sup> Die dort visualisierte Gerichtswaage entscheidet zugunsten der gewogenen Seelenpersonen, weil die Waagschale der Rettung ihr Gewicht nicht nur durch die positive Lebensbilanz der Personen, sondern vor allem durch die hilfreichen Jenseitsmächte erhält.<sup>94</sup> Die in der Regel von Michael gehaltene Gerichtswaage auf Partikulargerichtsbildern ist mit der heilvollen Wirkung der Interzessionsgestalten zu einem integrativen Ganzen des Gerichtsgeschehens zusammenzudenken. Oft wird auf den Bildern auch gezeigt, wie teuflische, meist als Monster dargestellte Mächte vergeblich einen verderblichen Einfluss auf die Waag-

<sup>90</sup> Der Begriff *acceptatio* gewann vor allem durch die Heils-, Gnaden-, Rechtfertigungs-, Lohn- und Verdienstlehre des Johannes Duns Scotus (gest. 1308) eine tragende Bedeutung und größten Einfluss auf die scholastische Theologie des Spätmittelalters. Vgl. bes. WERNER DETTLOFF: Die Lehre von der *acceptatio divina* bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre. Werl 1954 (Franziskanische Forschungen. Band 10); DERS.: Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen. Münster 1963 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Band 40,2).

<sup>91</sup> Zu diesen Dimensionen des Personbegriffs seit der Definition des Boethius (*Persona est rationalis naturae individua substantia*) bis zu Luthers „exzentrischem Personverständnis“ vgl. WILFRIED JOEST: Ontologie der Person bei Luther. Göttingen 1967.

<sup>92</sup> Siehe bei Anm. 71 und 72.

<sup>93</sup> Siehe Anm. 75.

<sup>94</sup> Die oben in Anm. 6 beschriebene Federzeichnung von 1430/1440 spitzt diese externe Hilfe im Partikulargericht christologisch zu, indem sie die Waagschale des Heils durch die Werkzeuge der Passion beschwert sein lässt.

schalen zu nehmen versuchen. Anders als die Externität der *communio sanctorum* vermag die Externität der Teufel und Dämonen das Jenseitsschicksal der Verstorbenen prinzipiell nicht zu beeinflussen. Nur als Exekutoren der von Gott verfüigten Strafen können sie wirksam werden.

Die Bilder, die das Individualgericht als Szene der kombinierten Interzession mit oder ohne Seelenwägung darstellen, veranschaulichen somit etwas theologisch sehr Grundlegendes: Die eigene Qualität, Moralität und Andacht des geheiligten Menschen, die aus dem Zusammenwirken der göttlichen Gnade und des menschlichen Willens entstehen, sind zwar die notwendige Bedingung dafür, dass er am Ende seines Lebens von Gott zum Heil akzeptiert wird. Doch würde ihn sein gerechtes Leben nie und nimmer aus sich selbst heraus des göttlichen Erbarmens, Verzeihens und Belohnens wert und würdig machen, wie spätmittelalterliche Prediger insbesondere mit Verweis auf den Vulgatavers Jes. 64,6 hervorheben können: Vor Gott „sind alle unsere Gerechtigkeiten beschmutzt wie das Tuch einer menstruierenden Frau“ (*quasi pannus menstruatae universae iustitiae nostrae*).<sup>95</sup> Erst die von außen kommende, schützend für ihn eintretende und ihn gleichsam emporhebende Hilfe der *communio sanctorum* macht den Verstorbenen im Gericht für Gott so akzeptabel, dass dieser ihm die himmlische Seligkeit schenkt, die Fegefeuerstrafen erlässt oder vermindert. Die Identität der so begnadigten Person ist also eine relationale und externe Gemeinschaftsidentität, die sich schützend um ihre interne, subjekthafte und individuelle Identität legt. Nur dank dieser komplexen Identität wird der Person des Menschen eine Integrität geschenkt, die alle subjekthafte Individualität transzendiert.

Der Garant dieser himmlischen Identität und Integrität ist allein Gottes barmherziges Gedenken, das bereits im Individualgericht alles zusammenführt und präsent werden lässt, was die spannungsreiche Identität des Menschen ausmacht: seine Identität als einzigartiges Individuum mit einem bestimmten Namen und als ein zur transindividuellen Seligkeit bestimmtes Wesen, seine Identität von Leib und Seele, seine Identität als naturhaftes Schöpfungssubjekt und als geheiligte Gnadenperson und schließlich seine Identität als Mensch mit einer unverwechselbaren Bilanz seines Erdendaseins und als Glied einer himmlischen und irdischen Schutzgemeinschaft. In Gottes Memoria findet so die Identität der Person über alle Spannungen und Brüche hinweg ihre letztgültige Konsistenz und Permanenz.

Nachtrag eines jüngst erschienenen Aufsatzes zur Ikonographie des Partikulargerichts:

BERNDT HAMM: Frömmigkeitsbilder und Partikulargericht vom 14. bis zum frühen 16. Jahrhundert, in: Kunst-Kontexte. Festschrift für Heidrun Stein-Kecks. Hg. von Hans-Christoph Dittscheid u. a. Petersberg 2016, S. 130–152.

<sup>95</sup> Vgl. ADOLAR ZUMKELLER: Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters. ZkTh 81 (1959) S. 265–305.