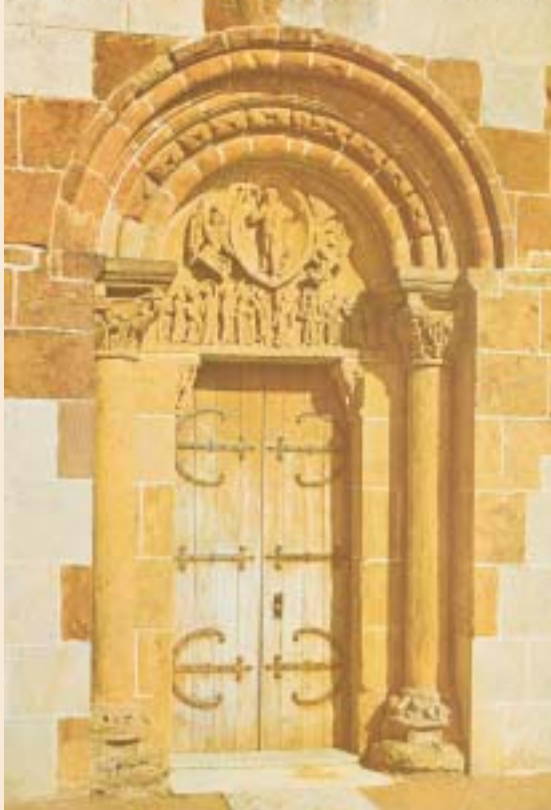


IN DER ERWARTUNG



DES EWIGEN LEBENS

10. Theologische Sommerakademie in Dießen 2002

Initiativkreis katholischer Laien und Priester
in der Diözese Augsburg e. V.

Gerhard Stumpf (Hrsg.)

IN DER ERWARTUNG

DES

EWIGEN LEBENS

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

In der Erwartung des ewigen Lebens

Theologische Sommerakademie Dießen 2002

Veranstalter: Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der
Diözese Augsburg e. V. Hrsg.: Gerhard Stumpf, Landsberg,
Eigenverlag: Initiativkreis, 1. Aufl. Dezember 2002

ISBN 3-9808068-1-2

Copyright © 2002 Initiativkreis



katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e. V.
Alle Rechte vorbehalten unter Berücksichtigung der Autoren-
rechte

Satz und Layout: Gerhard Stumpf

Druck: Egger Satz + Druck GmbH Landsberg

Umschlaggestaltung: Gerhard Stumpf

Romanisches Portal der Kirche von Montceaux-l'Étoile

Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Herausgebers	5
Grußwort <i>Bischof Viktor Josef Dammertz</i>	7
Von der Hoffnung, die uns trägt <i>Gabriele Kuby</i>	9
Das Geheimnis des Sterbens <i>Reinhold Weier</i>	29
Die Auferstehung Jesu Christi: Universales Zeichen der Hoffnung <i>Leo Cardinal Scheffczyk</i>	45
Der Ernst des Daseins: endgültiger Heilsverlust <i>Joseph Schumacher</i>	61
Die Läuterung der Geretteten nach dem Tod <i>Peter Chr. Düren</i>	113
In Christus: Die Gemeinschaft der Heiligen in der Liturgie der Kirche <i>Kurt Küppers</i>	141
Das Leben — einmalige Chance oder stets wiederkehrende Möglichkeit: Zur Reinkarnationslehre <i>Michael Stichelbroeck</i>	155

Der Himmel: Was bereitet Gott denen, die ihn lieben? <i>Anton Ziegenaus</i>	177
---	-----

Predigten

Das Harren der Schöpfung auf die Erlösung (Röm 8,18-27) <i>Anton Ziegenaus</i>	197
--	-----

Maria – Mutter des Lebens <i>Thomas Rauch</i>	203
---	-----

Was ist ein guter Tod? <i>Johann Keppeler</i>	207
---	-----

Das Kreuz in unserer Zeit <i>Georg Eder, Erzbischof von Salzburg</i>	213
--	-----

Die Schuld des Herzogs und seine Sühne — Die ehemalige Klosterkirche in Fürstenfeld <i>Ludwig Gschwind</i>	219
--	-----

Die Autoren	223
--------------------	-----

Vorwort

Viele religiöse Angebote finden die Menschen in der Gegenwart vor. Es sind Angebote, die die Erfüllung ihres Lebens im rein Innerweltlichen versprechen. Leben, möglichst langes Leben und Leben in bester Gesundheit wird allzu oft als einzig sinnvolle Perspektive präsentiert. Esoterik und die Begegnung mit den Religionen Asiens führen zum Traum einer Reinkarnation. In diesem Traum erwarten Menschen kein endgültiges Gericht und brauchen so keine Lebensentscheidung für oder gegen Gott zu treffen.

Der katholische Glaube nimmt die Menschen ernst, ohne ihnen die Freude zu nehmen. Papst Leo der Große (440 - 461) fordert uns zum Nachdenken auf:

„Christ, erkenne deine Würde! Du bist der göttlichen Natur teilhaftig geworden, kehre nicht zu der alten Erbärmlichkeit zurück und lebe nicht unter deiner Würde! Denk an das Haupt und den Leib, dem du als Glied angehörst! Bedenke, dass du der Macht der Finsternis entrissen und in das Licht und das Reich Gottes aufgenommen bist“ (*Leo d. Große, serm. 21,2-3*).

Die „Letzten Dinge“ wurden während der 10. Theologischen Sommerakademie bedacht. Die Lehre der Kirche über Gericht, Hölle, Fegfeuer und Himmel und ihre inhaltliche Entfaltung ist besonders für die Gegenwart wichtig, da vieles verschwiegen oder gar bestritten wird. Denn es scheint nicht zum gegenwärtigen Menschenbild zu passen. Hört man dagegen auf die kirchliche Lehre, dann erzwingt dies geradezu eine Umkehr der Menschen von einem oberflächlichen zu einem verantwortungsbewussten Leben. Was auf uns Menschen mit dem Tod und nach dem Tod zukommt, gewinnt bereits in diesem Leben Bedeutung.

Durch die tägliche Feier der hl. Messe, die Predigten, die dem übergeordneten Thema zugeordnet wurden, durch die abendliche Anbetung im Marienmünster in Dießen und durch eine Wallfahrt zur barocken Buß- und Sühnekirche der Zisterzienser in Fürstenfeld erhielt die wissenschaftliche Tagung ihre spirituelle Vertiefung.

Besondere Akzente im Ablauf und in der inhaltlichen Ausgestaltung der Tagung setzten Kardinal Prof. Dr. Leo Scheffczyk und der Erzbischof von Salzburg Dr. Georg Eder, der in einem Gespräch Kerngedanken kirchlichen Lebens vortrug.

Professor DDr. Anton Ziegenaus konzipierte und moderierte die Sommerakademie, die Organisation der Tagung lag beim Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg, der sich als Mitglied im Forum Deutscher Katholiken engagiert und in der Aktionsgemeinschaft katholischer Laien und Priester in den deutschsprachigen Diözesen mit anderen Initiativkreisen zusammenarbeitet.

Gerhard Stumpf



DER BISCHOF VON AUGSBURG

Grüßwort

Verehrte Teilnehmerinnen und Teilnehmer
der Sommerakademie 2002!

Zur diesjährigen 10. Sommerakademie in Dießen sende ich Ihnen meinen bischöflichen Gruß. Ein besonderes „Grüß Gott“ gilt den Gästen, die aus anderen Diözesen zur Sommerakademie ins Bistum Augsburg gekommen sind.

Sie widmen Ihr Nachdenken, Reden und Beten bei dieser 10. Akademie dem Thema „In der Erwartung des ewigen Lebens“. Dieses Thema mag Außenstehenden auf den ersten Blick „weit hergeholt“ erscheinen.

Doch es hat heute sogar doppelte Brisanz:

Da sind vielfältige Strömungen, auch aus fremden Kulturen und nichtchristlichen Religionen, die die Menschen heute mit unterschiedlichen Jenseitsvorstellungen konfrontieren, manchmal faszinieren, nicht selten auch verunsichern.

Die Besinnung auf das „Urgestein“ christlicher Erwartung ewigen Lebens kann hier nicht nur Klarheit schaffen, sondern auch neu den „Schatz“ unserer Hoffnung auf Erlösung und Leben in Fülle aufleuchten lassen.

Eine zweite Brisanz des Themas besteht freilich darin, dass es für viele Menschen heute gerade keinerlei Bedeutung mehr hat. Wo aber keine Perspektive mehr über den Tod hinaus gesehen wird, geraten Menschen zunehmend in den Sog, sich „Leben in Fülle“ schon in diesem Leben „holen“ zu müssen – mitzunehmen, was immer das Leben bietet, Erlebnis und Spaß zu suchen, wo immer es geht. Aktivismus und Erlebnisdruck auf der einen, Ausgrenzung von Leid und Begrenzung unseres Lebens auf der anderen Seite sind Folgen, die wir heute allenthalben spüren. Wenn Sie sich in dieser Situation der Frage nach der Erwartung des ewigen Lebens stellen, so möge dies einerseits zur eigenen inhaltlichen Vergewisserung und Vertiefung, ebenso aber zu sorgfältigen Überlegungen führen, wie wir den Menschen um uns in geeigneten Bildern und für sie verständlicher Sprache die erlösende Botschaft von der Erwartung eines Lebens in Fülle heute aufschließen können.

Gottes Segen begleite Ihre Gedanken und Gebete bei der diesjährigen Sommerakademie!

Mit guten Wünschen

+ Viktor J. Dammertz

Dr. Viktor Josef Dammertz OSB
Bischof von Augsburg

Von der Hoffnung, die uns trägt *

Gabriele Kuby

*Eröffnungsvortrag bei der Theologischen Sommerakademie
in Dießen am 11. September 2002*

Heute vor einem Jahr saßen die meisten von uns vor dem Fernseher und sahen zu, wie Flugzeuge in die Zwillingstürme des World Trade Centers flogen und sie zum Einsturz brachten. Tausende von Menschen wurden darunter begraben. Das Symbol für die haushohe Überlegenheit Amerikas über den Rest der Welt brach in sich zusammen.

Eine merkwürdige Gefühlstaubheit machte sich damals in mir breit, so als wären durch dieses Ereignis Töne angeschlagen, für deren Volumen keine Sensoren da sind. Klamme, bange Gewissheit ergriff die Menschen: Das ist ein Fanal unausweichlichen Unheils für die ganze Menschheit.

Die Nation, die in ihrem von Habgier entstellten Herzen getroffen war, warf neue Sprachschöpfungen in die Arena der öffentlichen Meinung, um die Welt davon zu überzeugen, dass Amerika gut sei und alle Staaten, die sich gegen die Hegemonie Amerikas wehren, „Schurkenstaaten“ seien, vereint zu einer „Achse des Bösen“, die mit Krieg in die Knie gezwungen werden könne und müsse und dürfe.

Ist das so?

* Dieser Vortrag ist inzwischen in dem Buch von Gabriele Kuby veröffentlicht: *Kein Friede ohne Umkehr – Wortmeldungen einer Konvertitin*. Laudes Verlag, Eggstätt 2002. Zu beziehen über: Laudes Verlag, Postfach 12, 83125 Eggstätt.

Am 4. September 2002 ging der Weltgipfel für nachhaltige Entwicklung in Johannesburg zu Ende. Angesichts der verheerenden Flut- und Dürrekatastrophen rund um den Globus zweifelt niemand mehr daran, dass das Abfackeln der fossilen Brennstoffe, die die Erde in Millionen Jahren geschaffen hat, die Klimakatastrophe herbeiführt. Würden die Führer dieser Erde in Johannesburg den Weg der Umkehr antreten?

Nein, sie tun es nicht. Im Gegenteil. Sie setzen ihre ganze politische Manipulationsmacht dafür ein, dass ihre schönen Worte nicht greifen können. George Bush ist erst gar nicht nach Johannesburg gekommen, dafür hat er 300 seiner Leute geschickt, um dafür zu sorgen, dass es zu keinen Beschlüssen kommt, die die Interessen der multinationalen Konzerne tangieren.

Die Klimaveränderung ist nur ein Faktor, der unvorstellbare Katastrophen über die Erde bringen wird. Keiner der lebensbedrohenden Entwicklungen wurden verbindliche Schranken gesetzt: der weiteren Verelendung der Entwicklungsländer, der Abholzung der Regenwälder, dem rasanten Aussterben von Pflanzen- und Tierarten, der Zerstörung der Meere, der Verbreitung von Giftstoffen, der genetischen Manipulation und Kontrolle der gesamten Nahrungskette. Die Lebensbasis auf dieser Erde, die Zukunft nicht nur der kommenden Generationen, sondern der jetzt lebenden – alles, alles wird geopfert, weil die Reichen und Mächtigen ihre Macht und ihren Reichtum benutzen, um noch reicher und noch mächtiger zu werden. Es liegt in der Dynamik dieses Prozesses, dass die Gruppe derer, die wirklich die Macht in Händen hält – und das sind gewiss nicht die politischen Führer – immer kleiner wird.

Auf der Homepage von Greenpeace ist das Ergebnis von Johannesburg in einem einfachen Bild zusammengefasst: Über dem blauen Planeten klebt ein Schild, darauf steht: *sold!* – „Verkauft“. Wer ist der Käufer? Darf man das eigentlich fragen?

Die Hoffnung, die zwar nicht im Verstand, aber doch im Herzen immer noch glimmt, dass die Reichen und Mächtigen dieser Welt umkehren könnten, weil die Zukunft der Erde auch ihre ei-

gene Zukunft ist, dieser Funke der Hoffnung wurde in Johannesburg ausgetreten.

Die globale ökologische Entwicklung heißt: Naturkatastrophen, Wüste, Verelendung. Die Flut des Sommers 2002, voreilig als „Jahrhundertflut“ bezeichnet, hat im reichen Deutschland die Illusion geschwächt, dass die Klimakatastrophe woanders stattfinden wird.

Welchen Bereich der Gesellschaft wir auch anschauen, wir stehen vor Problemen, die wir menschlich nicht mehr lösen können: Rapides Vergreisen der Industrieländer, Verarmung immer größerer Bevölkerungsteile – auch innerhalb der reichen Länder–, wachsende Arbeitslosigkeit, Bildungsverfall und, vielleicht das sicherste Zeichen für den Untergang einer Zivilisation, die sittliche Verwahrlosung. Ein Indiz für den Untergang einer Kultur ist die öffentliche Guttheißung der Homosexualität. Frühere Hochkulturen wurden von jungen, kraftvollen Völkern abgelöst. Das einzigartige an unserer Zeit ist, dass der globale Raubtierkapitalismus im Verein mit den globalisierten Medien die gesamte Welt verschlingt und dass mittlerweile alle Völker der materialistischen Versuchung anheim gefallen sind. Auch die 1,3 Milliarden Chinesen wollen jeder ein eigenes Auto und alle übrigen Wohlstandsgüter, die wir nur deswegen haben, weil der größere Teil der Weltbevölkerung keinen Zugang zu wirtschaftlichen Ressourcen, zu sauberem Trinkwasser, zu Elektrizität, zu medizinischer Versorgung oder zu Bildungseinrichtungen hat.

Sehe ich nur schwarz, wo ich auch hell sehen könnte? Sehen Sie ein *menschliches* Hoffnungslicht, das die Konvergenz der katastrophalen Entwicklungen aufhalten könnte? Greenpeace oder Attac, die Organisation der Globalisierungsgegner oder die neuen christlichen Bewegungen? Spricht etwas dafür, daran zu glauben, dass Gott den Wüsten gebieten wird, in ihren Grenzen zu bleiben, den Flüssen, ihre betonierten Betten nicht zu übersteigen, der Luft, keine Orkane zu erzeugen, den Bakterien und Viren, keine Seuchen zu verbreiten, und dem Fernsehen und Internet, nicht die Jauche der Pornographie über der Welt auszu-

gießen – *ohne dass die Menschen umkehren?* Was meinen wir, wenn wir rufen: Herr, erbarme dich! Bitten wir Gott vielleicht darum, uns die Konsequenzen der globalisierten Sünde zu ersparen?

Sittenverfall geht immer einher mit Glaubensverfall, hat darin seine Hauptursache. Wo es keinen Gott gibt, gibt es auch keinen Maßstab für die Sünde und der Begriff verschwindet aus der Sprache. In das Vakuum ziehen Götzen ein. An über hundert Stellen warnt die Heilige Schrift den Menschen vor den Götzen; denn „sie werden ihm zur Falle“, wie es im Psalm heißt.

Was sind die Götzen unserer Zeit? das Geld, die Technik, das Auto, die Jugend.

Götze heißt: Ein lebloses, menschengemachtes, vergängliches Ding wird angebetet wie Gott, und es werden ihm Opfer dargebracht. Götze kann auch heißen: Etwas Gottgegebenes wird zum Ding entwürdigt und angebetet.

Die Verheißung des Geldes lautet: Du kannst haben, was du willst. Ihm opfern wir die ganze Welt – wie gerade in Johannesburg geschehen.

Die Verheißung der Technik lautet: Du wirst von der Arbeit befreit. Dafür opfern wir die Natur und werden selbst zum Sklaven der Technik. Die Befreiung von der Arbeit pervertiert zur Not der Arbeitslosigkeit.

Die Verheißung des Autos lautet: Freiheit, die freie, mühelose Bewegung im Raum. Wir opfern dafür unser Klima und unsere Städte und erleben im Stau an der Stoßstange unseres Vordermannes die Grenzen der Freiheit.

Die Vergötzung der Jugend schlägt als Vergreisung der Bevölkerung und als Euthanasie zurück.

All das bewährt sich nicht. Jede Nachrichtensendung hält uns den Spiegel vor: Katastrophen, Kriege, Korruption, Verbrechen, namenloses Leid namenloser Menschen auf der ganzen Erde. Wie kommt es, dass diejenigen, die uns regieren, die die Strukturen der Sünde tragen und rechtfertigen, überhaupt noch Autorität haben? Die Antwort ist: Wir sind alle verstrickt. Tag für Tag in

diesen Spiegel zu schauen, erzeugt Ohnmacht, nicht den Schrei nach Umkehr.

Was *tun* die Menschen, die die Hoffnung *in* der Welt suchen und dort nicht finden?

Sie schauen nicht hin. Sie lenken sich ab. Das Mittel der Wahl für jedermann, rund um die Uhr frei Haus erhältlich, ist das Fernsehen. Seine Hauptfunktion besteht darin, den Menschen die Sünde, nämlich Ehebruch, Unzucht, Betrug, Lüge, Gewalt und Mord als *normal* zu verkaufen und damit das Gewissen schleichend abzutöten.

Menschen, die sich mit den Bildern des Fernsehens vergiften, verlieren das Sensorium für die Stimme Gottes. Der Dialog mit Gott und Unterhaltung mit dem Bösen können nicht gleichzeitig im Herzen stattfinden: entweder – oder.

Und wie *geht* es den Menschen, die die Hoffnung *in* der Welt suchen und dort nicht finden?

Angst, Depression, Sinnlosigkeit, innere Leere, Heimatlosigkeit, Einsamkeit, Sucht aller Art, Verlorenheit bis zur Verzweiflung – das ist der Preis, den nicht alle, aber Millionen unserer Brüder und Schwestern dafür zahlen, dass sie Gott vergessen haben und sich von denen verführen lassen, die sein wollen wie Gott. Dieser innere Zustand der Verlorenheit greift bei Kindern und Jugendlichen immer mehr um sich.

Alle Philosophien, die die Hoffnung der Menschen entzündeten, sie könnten aus *eigener Kraft* eine bessere Welt schaffen, sind in sich zusammengefallen oder unter Leichenbergen begraben.

Der Glaube der Aufklärung, der Mensch wäre mittels der Vernunft in der Lage, zu einem immer besseren Leben fortzuschreiten, ist in den Weltkriegern des letzten Jahrhunderts untergegangen.

Der Glaube an den Humanismus ist in den Krematorien der KZs verbrannt.

Der Glaube an die Planbarkeit eines Wirtschaftssystems, das brüderliches Zusammenleben ermöglicht, ist im Stacheldraht der Gulags hängen geblieben.

Der Glaube an das Fortschrittspotential von Wissenschaft und Technik geht mit der Zerstörung der Ökologie zugrunde.

Glaukt eigentlich noch jemand, dass all diese Entwicklungen in ein Neues Zeitalter, ein New Age münden werden, in dem das Bewusstsein der Menschheit einen wundersamen Sprung macht und wir in holistischer Einheit friedlich die Ressourcen dieser Erde teilen?

Es gibt nur noch eine einzige Lehre, der es um das Wohl des Menschen, ja um sein Heil geht, das ist das Evangelium, und es gibt nur noch einen einzigen Lehrer, der selbst das Wort *ist*, das er lehrt: Jesus Christus.

Und dennoch fallen die Menschen massenhaft vom Glauben ab und lassen sich von Lehren und Lehrern betören, die in ihrem eigenen Namen sprechen. Vor ihnen warnt Jesus. Er sagt: „Ich bin im Namen meines Vaters gekommen, und doch lehnt ihr mich ab. Wenn aber ein anderer in seinem eigenen Namen kommt, dann werdet ihr ihn anerkennen“ (*Joh 5,43*).

In immer neuen Varianten und Mischungen von Spiritualität, Magie und Psychologie bietet der esoterische Supermarkt den Menschen Wissen und Methoden an, wie sie ihr irdisches Glück mehren können. Auf diesen Wegen habe ich über zwanzig Jahre lang gesucht. Die Hoffnung war, durch irgendeine Anstrengung meinerseits in diesem Leben glücklich zu werden: Durch Studium und Befragung des alten chinesischen Weisheitsbuches *I Ging*; durch zweijährigen Aufenthalt in einer Schule für innere Arbeit nach der Methode von Gurdjieff; durch ein einwöchiges Retreat unter der Anleitung eines Sufi-Meisters; durch psychologische Methoden, in denen ich den verdrängten Schmerz meiner Kindheit wieder erlebte; durch Herausschreien von Wut, um darunter die Liebe zu finden; durch systemische Familientherapie, von der ich hoffte, dass sie mein Familiensystem so ordnen würde, dass Liebe fließen könnte; durch schamanistische Visionssuche bei viertägigem Fasten allein in der Natur und schließlich – die letzte Station vor meiner Bekehrung – durch *Darshan* bei einer indischen Frau, von der die Anhänger

glauben, sie sei ein Avatar, eine göttliche Inkarnation, die dem Menschen göttlichen Segen vermitteln könne.

In der Tatsache, dass alle diese Wege sich als Sackgassen erwiesen, sehe ich heute die gütige Hand Gottes. Es heißt, wer die Wahrheit sucht, findet Gott. Ich habe die Liebe und die Wahrheit aufrichtig, wenn auch auf den Irrwegen unserer Zeit, gesucht. Daraus kam die Kraft, immer wieder nein zu sagen, zu erkennen, dass die Enttäuschung eine Befreiung von Täuschung war, und weiter zu suchen. Schließlich, als alles zerbrach, zuletzt auch meine Ehe, wurde ich bereit zu beten. Eine Nachbarin brachte mir eine „Novene zum Herrn des Himmels und der Erde unter Berufung auf seine eigenen Worte“. Es waren die großen Verheißungen Jesu Christi. Jedes Gebet endete mit dem Fiat: *Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort.* Während des Betens dieser Novene wusste ich plötzlich: Ich werde katholisch. Dieser Entschluss geriet zu keinem Zeitpunkt mehr ins Wanken, was zeigt, dass er ein Geschenk des Himmels war.

Seither sind sechseinhalb Jahre vergangen. Mein Leben hat sich radikal, von der Wurzel her, zum Guten gewandelt. Meine Lebenssehnsucht, meine Arbeit als Berufung zu erleben, hat sich erfüllt. Ich staune immer noch über den unerschöpflichen Reichtum des katholischen Glaubens und über die frei geschenkte Gnade. Noch immer suche ich Gott, sehne mich nach seiner Nähe, aber das Suchen ist schon ein Finden in der Erfahrung der Barmherzigkeit des Herrn im Sakrament der Buße und im verborgenen Hochzeitsmahl der Eucharistie. Mehr und mehr wird das Wort Gottes zum unverzichtbaren täglichen Brot und das Gebet zur Voraussetzung gelingenden Alltags. Aber trotz allem: Die Angst ist noch nicht besiegt. Oft weckt sie mich zu früh aus dem Schlaf.

Darf ein Christ Angst haben?

Auch die Jünger hatten Angst, als sich ein Wirbelsturm erhob, während Jesus seelenruhig auf einem Kissen hinten im Boot schlief. „Sie weckten ihn und riefen: Meister, kümmert es dich

nicht, dass wir zugrunde gehen? Da stand er auf, drohte dem Wind und sagte zu dem See: Schweig, sei still! Und der Wind legte sich, und es trat völlige Stille ein. Er sagte zu ihnen: Warum habt ihr solche Angst? Habt ihr noch keinen Glauben?“ (Mk 4, 37-41).

Hoffnung und Angst nähren sich aus zwei gegensätzlichen Erwartungen an die Zukunft. Hoffnung ist der Glaube, dass eine gute Lösung möglich ist, wie unüberwindlich die Schwierigkeiten in der Gegenwart auch scheinen mögen. Der Grad der Hoffnung kann von *möglich*, über *wahrscheinlich* bis zur *Glaubensgewissheit* reichen. Angst hingegen nährt sich aus der Erwartung, dass in der Zukunft etwas Schlimmes geschehen wird, das unerträglich ist. Wie können wir angesichts des globalen Siegeszuges des Bösen ohne Angst leben, vielmehr aus der Hoffnung und in Freude?

Die Hoffnung der Christen ist nicht von dieser Welt. Wir bekräftigen sie in jedem Glaubensbekenntnis an Jesus Christus, den Sohn Gottes „... auferstanden von den Toten, aufgefahren in den Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, von wo er kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten ... Ich glaube an die Vergebung der Sünden, die Auferstehung der Toten und das Ewige Leben“.

Das ist mehr als Hoffnung, das ist die Glaubensgewissheit, dass der Mensch durch die Gnade Jesu Christi zum ewigen Leben berufen ist und dass die gesamte Schöpfung auf ein Ende und ein Ziel zuläuft: Die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit, die endgültige Scheidung des Guten vom Bösen im Gericht und schließlich die Wiederherstellung der verklärten Schöpfung im neuen Jerusalem. Leider höre ich darüber so gut wie nichts in der Kirche.

Seit meinem Kircheneintritt Anfang 1997 war ich etwa tausendmal in der heiligen Messe. Ich habe keine Predigt gehört, in welcher der Ernst der einzigartigen historischen Phase, in der wir uns befinden, schonungslos beim Namen genannt und heilsgeschichtlich gedeutet wurde. Ich habe keine Predigt gehört, in

der mir unmissverständlich klar gemacht wurde, welch übermenschliche Konsequenz es hat, wie ich meine von Gott geschenkte Entscheidungsfreiheit gebrauche: Ewige Verdammnis oder ewige Glückseligkeit. Ich habe keine Predigt gehört, in der ich hätte spüren können, dass der Priester die Wiederkunft Christi sehnsuchtsvoll erwartet, und wie könnte er sie dann anders erwarten als *bald*. Es scheint, als stünde über der Kirchentür, was doch erst auf dem Grab stehen soll: „Ruhe in Frieden.“

Seit in der Verkündigung der Kirche in deutschsprachigen Ländern weithin vom Teufel Abschied genommen wurde, kann über letzte Fragen nicht mehr gesprochen werden. Das ganze Drama des Menschseins, das darin besteht, dass Gott und Satan um die Seele jedes einzelnen Menschen kämpfen, fällt in sich zusammen. Wenn wir Menschen wirklich und wahrhaftig in dieses Drama hineingestellt sind, dann ist es eine schwere Unterlassung, wenn die Hirten uns nicht darüber belehren, dass die Weide, auf der wir grasen, an einem Absturz liegt, auf dessen Grund uns der „zweite Tod“ erwartet, und dass es Kräfte gibt, die uns mit schmeichelnden Verlockungen in diesen Abgrund stürzen wollen.

Der Herr weist seinen Propheten Ezechiel mit aller Deutlichkeit auf seine Verantwortung hin: „Du aber, Menschensohn, ich gebe dich dem Haus Israel als Wächter; wenn du ein Wort aus meinem Mund hörst, musst du sie vor mir warnen. Wenn ich zu einem, der sich schuldig gemacht hat, sage: Du musst sterben!, und wenn du nicht redest und den Schuldigen nicht warnst, um ihn von seinem Weg abzubringen, dann wird der Schuldige seiner Sünde wegen sterben. *Von dir aber fordere ich Rechenschaft für sein Blut*“ (Ez 33, 7-8).

Diesem Defizit in der Verkündigung entgegen zu wirken, ist Anliegen dieser Tagung. Dafür bin ich dankbar, denn der Mangel schwächt meinen eigenen Glauben. Der protestantische Kirchenhistoriker Walter Nigg schreibt in seinem Buch *Das ewige Reich – Geschichte einer Hoffnung*: „Wenn die Christen das Reich aus den Augen verlieren, dann ist es um ihren Glauben

geschehen. Solange sie den Glauben an das Reich nicht aufgeben, sind sie unüberwindbar.“¹

Ich beginne erst, diese Dimension des Glaubens zu entdecken. In jeder heiligen Messe ruft die Gemeinde dem Priester nach der Wandlung zu:

Deinen Tod, o Herr, verkünden wir,
und deine Auferstehung preisen wir,
bis du kommst in Herrlichkeit.

Es ist etwas anderes, das mitzusprechen oder in dieser sehnsuchtsvollen Erwartung wirklich zu leben. Die Kreuzigung lebt in meiner Seele, die Auferstehung aber, die Wiederkunft Jesu in Herrlichkeit hier in dieser Welt, für jedermann sichtbar – diese Quelle der Hoffnung muss erst noch sprudeln.

Wie notwendig, wie tröstend sind Menschen, deren Leben ein Zeugnis für diese Hoffnung ist. Eine solche Frau ist mir in meiner Nachbarschaft begegnet. Sie ist Russlanddeutsche und hat unsagbar viel gelitten unter Krieg, Kommunismus, Enteignung von Besitz und Sprache und Kultur. Sie ist heiter, nicht bitter. Durchgetragen hat sie ihr Glaube und die leidenschaftliche Sehnsucht und Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi in Herrlichkeit. Ihre Augen leuchteten auf, als sie davon sprach. Diese Hoffnung ist etwas Großes. „Ja, ich komme bald“ ist das letzte Wort Jesu in der Heiligen Schrift, und seitdem sind zweitausend Jahre vergangen. Immer wieder gab es religiöse Erneuerungsbewegungen, in denen die Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn leidenschaftlich aufflammte. Walter Nigg schreibt:

„Von den Tagen der Propheten bis zur Gegenwart reicht die gespannte Ausschau nach der hereinbrechenden Gottesherrschaft und erweist sich als das große Licht in der Trostlosigkeit menschlichen Daseins ... Mit beklemmender Bestürzung nimmt man jeweils das Aufgeben der messianischen Sehnsucht wahr, woraus nichts anderes als ein Versinken in die in sich ruhende Endlichkeit hervorgehen konnte, die den geistigen Tod nach sich zieht.

Und welch jubelnde Hoffnung flammte in den Herzen auf, wenn die große Erwartung sich wieder stürmisch erhob und die Menschen einfach mit sich riss.“²

Wer entzündet diese Hoffnung neu in unseren Herzen? Wir bedürfen ihrer so dringend. Wenn das nicht geschieht, könnte es uns gehen wie der Gemeinde von Laodizea, der Christus sagt: „Weil du aber lau bist, weder heiß noch kalt, will ich dich aus meinem Mund ausspeien“ (*Offb 4, 16*).

Die Offenbarung des Johannes will diese Hoffnung in uns wecken. In diesem letzten Buch der Bibel wird uns die Weltgeschichte als Heilsgeschichte aus der Sicht Gottes enthüllt: „Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott, der Herr, der ist und der war und der kommt, der Herrscher über die ganze Schöpfung“ (*Offb 1,8*).

Die Bilder der Zerstörung haben eine solche Wucht, dass ich bisher davor zurückgeschreckt bin und die eigentliche Botschaft nicht gehört habe.

Exerzitien bei Pater Buob über die Apokalypse haben mir die Augen dafür geöffnet, dass es ein Buch der Hoffnung und der Siegesgewissheit ist; eine detaillierte Enthüllung, durch welche Phasen der Endkampf zwischen Gott und Satan gehen wird und was von den Gläubigen verlangt wird.

Viermal wird Johannes aufgetragen, das, was er hört und sieht, aufzuschreiben. Siebenmal heißt es: Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt. „Selig, wer diese prophetischen Worte vorliest und wer sie hört“ und „Selig, wer sich an das hält, was geschrieben ist; denn die Zeit ist nahe“ (*Offb 1, 3*). Ganz am Schluss geht an Johannes noch einmal der Befehl: „Versiegle dieses Buch mit seinen prophetischen Worten *nicht!* Denn die Zeit ist nahe“ (*Offb 22, 10*). „Diese Worte sind zuverlässig und wahr. Gott, der Herr über den Geist der Propheten, hat seinen Engel gesandt, um seinen Knechten zu zeigen, was bald geschehen muss“ (*Offb 22, 6*).

Es ist also dringend geraten, dass wir unsere Ohren aufmachen für das, was Gott uns durch Johannes heute enthüllen will.

Drei Botschaften sind bei mir angekommen:

Erstens: Gott herrscht uneingeschränkt. Er sitzt auf dem Thron und hält die „Buchrolle“, in der alles aufgezeichnet ist, in der Hand. Nur einer darf sie öffnen, das Lamm, das aussieht „wie geschlachtet“: Jesus Christus.

Schaut man die Welt an, so könnte man meinen, Gott sei das Heft aus der Hand gegliitten. Liest man jedoch die Apokalypse, so leuchtet auf, dass Gott der Herr der Geschichte ist und dass alles Böse letztlich dem ewigen Sieg des Guten dient. Das „Wehe, wehe, wehe“, das über die Welt kommt, wird von Gott nicht nur zugelassen, sondern befohlen.

Das wirft die theologische Frage auf, ob Gott, der die Liebe ist, strafen kann. (Ich bin gespannt, was ich auf dieser Tagung dazu hören werde.) In meinem Artikel über den 11. September, der in der Tagespost veröffentlicht wurde, habe ich andeutungsweise in Frage gestellt, ob wir ganz sicher sein können, dass Gott nicht auch strafen könne, um seine Kinder zur Umkehr zu bewegen. Das hat mir heftige Kritik eingetragen. Aber ich kann mir nicht helfen: Durch die ganze Bibel, durch das Alte und das Neue Testament, zieht sich das Thema der Umkehr durch gottgesandte Leiden. Wenn wir glauben, dass Gott mit diesen Leiden nichts zu tun hat, entmachten wir ihn. Heißt der Weg der Heiligkeit denn nicht, die *ganze* Wirklichkeit – auch das Leiden unter dem Bösen – aus Gottes Hand anzunehmen, wie es Jesus selbst getan hat?

Die zweite, unüberhörbare Botschaft der Offenbarung ist: Es werden Zeiten auf uns zukommen, in denen alles verloren scheint. „Das Tier“ wird ermächtigt, die Weltherrschaft anzutreten. Ihm gelingt es, was niemals zuvor einem Menschen gelungen ist: Die Völker der Erde politisch zu einen.

„Und es wurde ihm erlaubt, mit den Heiligen zu kämpfen und sie zu besiegen. Es wurde ihm auch Macht gegeben über alle Stämme, Völker, Sprachen und Nationen. Alle Bewohner der Erde fallen nieder vor ihm: alle, deren Name nicht seit der Erschaffung der Welt eingetragen ist ins Lebensbuch des Lammes,

das geschlachtet wurde“ (*Offb 13, 7-8*). Alle wurden getötet, „die das Standbild des Tieres nicht anbeten. Die Kleinen und die Großen, die Reichen und die Armen, die Freien und die Sklaven, alle zwang es, auf ihrer rechten Hand oder ihrer Stirn ein Kennzeichen anzubringen. Kaufen und Verkaufen konnte nur, wer das Kennzeichen trug“ (*Offb 13, 15-17*).

Die dritte Botschaft: Die Offenbarung ist uns geschenkt, damit wir darauf vorbereitet sind. Alles kommt darauf an, dass wir standhaft bleiben. Wir werden nicht *vor* den Stürmen bewahrt, sondern *in* den Stürmen. Leiden und Tod werden uns nicht erspart – so wenig wie den Menschen irgendeiner Zeit –, aber wir werden vor dem „zweiten Tod“ gerettet, der ewigen Verdammnis. „Wer zur Gefangenschaft bestimmt ist, geht in die Gefangenschaft. Wer mit dem Schwert getötet werden soll, wird mit dem Schwert getötet. Hier muss sich die Standhaftigkeit und die Glaubenstreue der Heiligen bewähren. Und ich sah: Das Lamm stand auf dem Berg Zion, und bei ihm waren hundertvierundvierzigtausend; auf ihrer Stirn trugen sie seinen Namen und den Namen seines Vaters“ (*Offb 13,10*).

Die Verheißung für die Standhaften ist das Bürgerrecht im Neuen Jerusalem:

„Selig, wer sein Gewand wäscht: Er hat Anteil am Baum des Lebens, und er wird durch die Tore in die Stadt eintreten können.“ (*Offb 22, 14*), und „Selig, wer zum Hochzeitsmahl des Lammes eingeladen ist“ (*Offb 19, 9*).

Während ich das schreibe, schaue ich hinaus in einen seidig glänzenden Septemberhimmel. Die Kirche steht im Dorf, die Regale des Edeka-Ladens sind gefüllt, ich habe Geld im Portemonnaie, um zu kaufen, was ich brauche. Ich gehe über die Hügel, schaue auf meine geliebten bayerischen Berge. Wie schön ist die Welt. Sie spricht von Gott. Aber ich schaue auf die Schönheit mit einer Beimischung von Wehmut. Was war das wohl für ein Lebensgefühl, als Freud und Leid nur das Maß des persönlichen Menschenlebens hatten? Wie leben wir mit dem Wissen der Apokalypse? Hätten wir gerne, dass alles so bleibt,

so lange wir unsere Schäfchen im Trockenen haben? Bin ich bereit zu leiden, damit die Welt sich neu auf Gott hin ordnen kann?

Pater Buob sagt: „Wer mit Glaubensgewissheit den Herrn erwartet und in Glaubensfreude herbeisehnt, der hat sich die Offenbarung angeeignet.“ Er schöpft aus der ewigen Quelle der Hoffnung. Wie wird sie zum tragenden Fundament meiner Existenz? Die alles entscheidende Herausforderung ist die Ganzhingabe an Jesus Christus. Kurz nach meinem Kircheneintritt habe ich sie 1997 mit der Marienweihe zum ersten Mal vollzogen. Ich habe es getan, weil ich erkannte, dass dieser Schritt gut und richtig ist, aber besitze ich mich denn überhaupt, so dass ich mich verschenken kann – mein Herz, meine Seele, meinen Geist, meinen Körper? Wenn der Akt der Ganzhingabe wirklich vollzogen ist, dann heißt das, dass ich bereit bin für Christus zu leiden und zu sterben, wann und wie er es will. Der Staat verlangt von Soldaten die Bereitschaft zu sterben, hat Jesus Christus weniger Anspruch auf uns als der Staat? Pater Rupert Mayer betet:

Herr, wie Du willst, soll mir gescheh'n,
und wie Du willst, so will ich geh'n,
hilf Deinen Willen nur versteh'n.
Herr, wann Du willst, dann ist es Zeit;
und wann Du willst, bin ich bereit,
heut und in alle Ewigkeit.
Herr, was Du willst, das nehm' ich hin,
und was Du willst, ist mir Gewinn;
genug, dass ich Dein Eigen bin.
Herr, weil Du's willst, drum ist es gut;
und weil Du's willst, drum hab' ich Mut.
Mein Herz in Deinen Händen ruht!

Pater Rupert Mayers offener Widerstand gegen die Nazis war nicht zu brechen. Er starb, als deren Herrschaft schon vorüber war, stehend am Altar.

Wie kann ich in der Hingabe wachsen? Angst ist ein Zeichen dafür, dass ich Gott immer noch misstrauere. Offenbart er uns nicht durch Sr. Faustine mit größter Dringlichkeit seine abgrundtiefe Barmherzigkeit, in der wir Zuflucht suchen können? Was muss Gott eigentlich noch tun, dass ich ihm ganz und gar vertraue?

„Zu dir, Herr, rief ich um Hilfe, ich flehte meinen Herrn um Gnade an ... Da hast du mein Klagen in Tanzen verwandelt, hast mir das Trauergewand ausgezogen und mich mit Freude umgürtet“ (Ps 30).

Soll es denn nur Tanzen und Freude sein in diesem Leben? Willst du Gott nur loben, wenn er dich beschenkt? Ein Priester von „Kirche in Not“ hat mir eine schöne Geschichte erzählt:

Er sah an einem Ehrenplatz in der Hauskapelle von Bischof Werth in Novosibirsk einen merkwürdigen Bischofsstab: Einen Besenstil, darauf ein großer Schlüssel aus Pappe, überzogen mit Goldpapier. Dies war der Bischofsstab von Bischof Alexander Chira!

Der Bischof stammte aus der Ukraine und war mit Millionen von Wolgadeutschen im Zweiten Weltkrieg nach Sibirien deportiert worden. Man hatte den Menschen einen Spaten in die Hand gedrückt und sie in der Steppe von Sibirien ausgesetzt. Da standen sie vor dem Nichts, und der Bischof sagte: „Wir haben Gott in guten Tagen gelobt, nun wollen wir ihn auch in schlechten Tagen loben.“ Und sie sangen: Großer Gott, wir loben dich.

Sie haben überlebt, und die Kirche in Sibirien ist zu neuem Leben erweckt. Bischof Alexander waren noch viele Jahre fruchtbareren Wirkens beschieden. Er starb 1984 mit über achtzig Jahren.

Wenn die Liebe Gottes sich dadurch zeigen würde, dass alle, die sich an ihn halten, vor Leid verschont blieben, dann wären wir keine Christen, sondern eine Gemeinschaft von Opportunisten. Der Urinstinkt der Lebenserhaltung treibt uns, Leiden zu vermeiden und Glück zu suchen. So gut wie jede Entscheidung treffen wir nach diesem Kriterium. Die Spaßgesellschaft ist die Stei-

gerung dieser Haltung ins Extrem: Spaß jetzt und hier, sofort! Inzwischen ist offenkundig: Es ist der sicherste und schnellste Weg ins Verderben von Mensch und Natur, jetzt und hier.

Am anderen Pol ist das Kreuz aufgerichtet. Es ist nur konsequent, dass es in unserer Gesellschaft per Gerichtsurteil zum Verschwinden gebracht werden soll. Man kann es aus Klassenzimmern entfernen, aber es wird nur um so mächtiger im Leben zurückkehren. Die Heiligen bezeugen, dass sich die Annahme des Kreuzes in Liebe verwandelt, in innige Liebesgemeinschaft mit Jesus.

Der vietnamesische Kardinal Van Thuan († 2002), Präsident des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, ist ein Zeuge dafür. Er war 13 Jahre in kommunistischer Haft, davon neun Jahre in strenger Isolation, mehrmals dem Tode nahe und so furchtbar geschunden, dass er zeitweise nicht mehr beten konnte. Er berichtet: „In jenem Abgrund meiner Leiden gaben mir einige Empfindungen den Seelenfrieden: Ich habe niemals aufgehört, alle zu lieben, niemanden habe ich aus meinem Herzen ausgeschlossen.“⁴³ Die Folge war, dass man immer wieder die Wärter auswechseln musste, weil sie sich bekehrten.

Annahme des Kreuzes heißt Annahme der Ohnmacht. Ohnmächtig sehen wir zu, wie geliebte Menschen Wege gehen, auf denen sie keine Heilung und kein Heil finden können. Ohnmächtig sind wir Zeugen des Glaubensabfalls innerhalb der Kirche. Ohnmächtig sehen wir Unschuldige leiden. Ohnmächtig erkennen wir, dass die Mächtigen Verderben über die Erde bringen. Ohnmächtig fallen wir in Sünde und erkennen wir, dass wir uns nicht selbst erlösen können. Jesus hat es für uns getan am Kreuz. Er hat es *wirklich* getan. Wir sündigen, weil wir Leiden und Ohnmacht vermeiden wollen und geraten dadurch in Bindung. Jesus unterwirft sich dem Leiden aus freiem Willen, er vergießt sein Blut zur Vergebung der Sünden und trägt real die Konsequenz der Sünde: Die vollkommene Ohnmacht am Kreuz. Niemals hat Jesus jemanden schärfer zurückgewiesen als Petrus, der ihn vor dem Leiden bewahren wollte. Jesus kündigte an, „er

werde getötet werden, aber am dritten Tag werde er auferstehen. Da nahm ihn Petrus beiseite und machte ihm Vorwürfe; er sagte: ‚Das soll Gott verhüten, Herr!‘ “ – Die Ankündigung der Auferstehung hat er gar nicht gehört. Hätten wir nicht genau so gehandelt wie Petrus? Wäre es nicht ein Gebot des Mitgefühls und der Humanität gewesen?

„Jesus aber wandte sich um und sagte zu Petrus: ‚Weg mit dir, Satan, geh mir aus den Augen! Du willst mich zu Fall bringen; denn du hast nicht das im Sinn, was Gott will, sondern was die Menschen wollen.‘ “ (*Mt 16, 21-23*). Dem Leiden ausweichen zu wollen, ist also satanisch.

Auch Jesus hatte Angst. Sein Angstschweiß fiel in Blutstropfen zur Erde. Aber er blieb dem Willen des Vaters gehorsam und wurde von einem Engel gestärkt.

Maria tut das Gegenteil von Petrus. Sie stimmt dem Opfer ihres Sohnes zu, sie opfert ihren Sohn für unser Heil und geht mit ihm den Weg zum Kreuz. Was, wenn nicht der Glaube an seine Auferstehung, hat ihr dazu die Kraft gegeben?

Also, so sage ich mir, wenn du das verstehst, dann fass dein Herz, liebes Kind, und leg es in Seine Hände. Es wird alles gut. Schau nur zum Kreuz: Wenn er *das* für dich getan hat, dann wird er sein Werk der Liebe vollenden, durch welches Leiden der Weg auch führen mag. „Gott bete an“ (*Offb 22, 9*).

So habe ich die Ganzhingabe an Jesus erneuert: Herz und Seele und Geist und Körper. Und siehe: Last fällt ab. Angst verliert ihren Ansatzpunkt. Ein innerer Raum der Freiheit tut sich auf, und die Entschlossenheit wächst, den Weg mit Maria und Christus zu gehen in der hoffnungsfrohen Gewissheit, dass sich seine Worte des ewigen Lebens erfüllen werden.

„Wer siegt, wird ebenso mit weißen Gewändern bekleidet werden. Nie werde ich seinen Namen aus dem Buch des Lebens streichen, sondern ich werde mich vor meinem Vater und vor seinen Engeln zu ihm bekennen“ (*Offb 3, 5*).

Die Ganzhingabe macht es unmöglich *gegen* das Reich Gottes zu arbeiten. In einer Gesellschaft, in der Lüge die Luft ist, die wir

atmen, und das Brechen der zehn Gebote zur gesetzlichen Norm erhoben wird, verlangt das zunehmend größere Opfer:

Was tut eine gläubige Ärztin, die ihre Stelle verliert oder erst gar nicht bekommt, wenn sie sich weigert, abzutreiben?

Was tut ein gläubiger Bankangestellter, der die Kunden mit getürkten Insiderinformationen zu Transaktionen bewegen muss?

Was tun gläubige Ordensschwwestern, die ihren Schülern den üblichen Sexualkundeunterricht erteilen sollen, und was geschieht mit ihnen, wenn sie der katholischen Lehre treu bleiben?

Die Liste lässt sich endlos fortsetzen. In allen totalitären Staaten stehen Menschen vor existentiellen Entscheidungen dieser Art. In dem Maß, in dem der Atheismus zur totalitären gesellschaftlichen Norm wird, werden wir Christen vor ebensolche Entscheidungen gestellt.

Erst die Ganzhingabe macht es möglich *für* das Reich Gottes zu arbeiten, mit ganzem Einsatz und einer Hoffnung, als würde es morgen Wirklichkeit. Ohne die Bereitschaft, im Vertrauen auf die Führung Gottes die üblichen Sicherheiten aufzugeben und ein Wagnis einzugehen, ist es nicht möglich. Menschen, die das tun, leben im Einklang mit ihrem Gewissen. Sie wissen, dass sie Öl in den Lampen haben, wenn der Herr kommt wie ein Dieb in der Nacht. Ihre Werke werden sie begleiten.

Dafür brauchen wir alle Gnade, die uns die Kirche durch die Sakramente anbietet. Wir brauchen die Verankerung in Gott durch Gebet und Anbetung. Wir brauchen Gemeinschaft mit Brüdern und Schwestern, die denselben Weg gehen. Und wir brauchen Priester, die ihre ganze Vollmacht in Anspruch nehmen zu heilen, Sünden zu vergeben und Dämonen auszutreiben.

Es gibt eine Person auf der Welt, die in christlicher Siegesgewissheit kompromisslos das Böse beim Namen nennt und gleichzeitig ein Leuchtturm der Hoffnung ist: Papst Johannes Paul II. Er sagt über sich selbst:

„Der Papst, Zeuge Christi und Diener der Frohbotschaft, ist deshalb ein Mensch der Freude und der Hoffnung, ein Mensch, der den Wert des Daseins, den Wert der Schöpfung und der Hoff-

nung auf ein künftiges Leben zutiefst bestätigt ... Wie jeder Christ muss sich der Papst der Gefahren besonders bewusst sein, denen das Leben des Menschen in der Welt und seine Zukunft in der Zeit, wie auch seine endgültige, ewige und eschatologische Zukunft, ausgesetzt sind. Das Bewusstsein dieser Gefahren erzeugt jedoch keinen Pessimismus, sondern veranlasst nur dazu, in jeder Hinsicht für den Sieg des Guten zu kämpfen.“⁴

Er tut es als Kind der Muttergottes, der er ganz gehört. Der Papst ist sicher, dass er das Attentat nur deshalb überlebte, weil Maria die Kugel lenkte. Als Wahrzeichen für den mütterlichen Schutz, den sie ihren Kindern gewährt, ist die Kugel nun in die Krone der Fatimastatue eingebettet.

Die Mutter Jesu ist in Fatima erschienen, um uns zur Umkehr zu rufen und uns ihren Sieg zu verheißen: „Mein Unbeflecktes Herz wird triumphieren.“

¹ Walter Nigg, Das ewige Reich, Geschichte einer Hoffnung, S. 217

² Walter Nigg, Das ewige Reich, Geschichte einer Hoffnung, S. 7 u. 9

³ Van-Thuan Nguyen, Hoffnung, die uns trägt, S. 97

⁴ Johannes Paul II., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, S. 51

Das Geheimnis des Sterbens

Reinhold Weier

„Das Geheimnis des Sterbens“. In dieser Themenformulierung ist das Wort Geheimnis nicht als Floskel gebraucht. Vielmehr wird hier schon etwas darüber gesagt, wie im Folgenden über das Sterben nachgedacht werden soll. Es soll hervortreten, dass es sich dabei um etwas handelt, was sich nicht nur in sehr wesentlichem Sinne unserer Erfahrung entzieht und also verborgen ist, sondern um etwas, was mit den christlichen Mysterien, Geheimnissen, in Zusammenhang steht, ja sogar in ihre Realität hineintaucht.

Jedenfalls geht es im Folgenden um das christliche Verstehen des Sterbens. Trotzdem wird sich erweisen, dass es nicht überflüssig ist, zunächst einmal ein wenig philosophierend das Sterben ins Auge zu fassen. Denn die Philosophie des Todes macht uns auf eine Unterscheidung aufmerksam, die dann bei der christlichen Erwägung über das Sterben hilfreich ist, um einige der sich ergebenden Fragen präziser ins Auge zu fassen.

I. Die Erwartung je „meines“ Sterbens

Bei der sozusagen philosophischen Vorüberlegung handelt es sich um Folgendes:

Man kann sagen, Sterben sei ein Geschehen, das alle Tage und überall, wo Menschen leben, vorkommt. Es ist alltägliches Vorkommnis. Das lässt sich beliebig ausführlich erläutern: Todesnachrichten, Todesanzeigen, vielleicht auch aus der Nähe miterlebtes Sterben, Begräbnis.

In diesem Sinne lehrt die Erfahrung: Wir alle müssen sterben. So oberflächlich empirisch diese Tatsache gemeint sein kann, sind wir dabei aber schon plötzlich in die christlichen Aussagen über

das Sterben hineingekommen. Denn es ist auch Aussage unseres Glaubens, dass alle Menschen sterben müssen. Und an dieser Stelle unterstreicht der Glaube das Düstere der Aussage. Denn dass alle sterben müssen, sei Strafe für unsere Sünden.

Nun aber zurück zu dem philosophischen Gedankengang. Die Philosophie kümmert sich um die Aussage und häufige Meinung, dass Sterben ein alltägliches Vorkommnis sei, weil sie gerade das Gegenteil davon zeigen will. Der Tod ist nicht nur etwas Alltägliches, nicht nur etwas, was man tagein tagaus erfährt, viel wichtiger ist, dass jeder sagen kann: „Auch ich werde sterben.“ Und je „ich“ werde nicht so im Allgemeinen sterben, sondern ganz bestimmt *meinen* Tod. Zwar hat keiner von uns den Tod schon erfahren, aber doch geht er schon längst auf uns zu und wir auf ihn.

Dieses Auf-mich-zukommen des Todes ist nicht etwas, woran man am besten gar nicht denkt („Es kommt ja früh genug!“). Vielmehr hat der Tod schon immer Bedeutung für mein Leben. Die Erwartung je meines Sterbens enthüllt den Ernst meines Lebens, das heißt (immer noch philosophierend gesprochen) das existentielle Gewicht meines Lebens.

Dies geschieht auf zweifache Weise, wodurch wir dann an die Schwelle geführt werden, von wo aus wir das christliche Geheimnis des Sterbens verstehen möchten. Es geht erstens um die Frage nach dem Sinn des Lebens und zweitens um die Frage nach der Verantwortung, die wir für unser Leben unvermeidlich haben.

Zur ersten Frage: nach dem Sinn des Lebens. Mit Rahner können wir sagen: Der Tod konfrontiert uns mit dem Ganzen des Lebens, das im Tod – wie er sich ausdrückt – „als das Sich-beendende in Erscheinung tritt“¹.

Sodann zur zweiten Frage: nach der Verantwortung. Im Tod kann der Mensch nicht mehr vor sich selber fliehen etwa in die alltägliche Betriebsamkeit hinein. Der Mensch kann nicht mehr von sich absehen (so wieder Rahner). Im Tod geht dem Menschen nicht nur auf, dass er Staub ist und wieder zu Staub wer-

den wird, sondern auch, dass er im Guten und im Bösen Verantwortung hat. Hier sind wir genau an dem Punkt, wo wir noch innerweltlich alles betrachten können, wo aber auch der Tod hinüberweist auf ein „Nach dem Tode“.

Innerweltlich: Es gibt geschichtliche Verantwortung, auf jeden Fall menschliche Verantwortung – auch wenn der Eine oder Andere sagen möchte: „nicht schuldig!“ Sodann das „Nach dem Tode“: Verantwortung über den Tod hinaus – vor Gott! Christliche Verheißung ist Leben nach dem Tode. Gerade diese Verheißung rückt ins Licht die Schwere unserer Verantwortung für die Schuld, die wir auf uns laden.

Während für ungläubige Menschen die Not des Sterbens sicher die Angst ist, in ein Nichts zu versinken und zu verlöschen, wird für uns Christen der Tod gerade in der Verheißung des Lebens zur Not. Wie werden wir bestehen können vor Gott?

Die sorgenvolle Frage nach der Verantwortlichkeit je für „mein“ Leben, für meine Taten und Unterlassungen, für meine Gesinnungen ist schon immer da. Deshalb kann die christliche Botschaft vom ewigen Leben, die eine frohe Botschaft ist, nicht anders, als diese Frage zu vertiefen. So wird sie zur wahren und eigentlichen Not des Sterbens.

Es kann sein, dass dieses Ineinander von Freude und Not uns in Verwirrung versetzt. Ist nicht das Einfachste und auch Entscheidende, alles, was uns bedrängt, hinter uns zu lassen und auf unseren Erlöser zu schauen, auf seine Wunden, die er am Kreuz auch für „mich“ erlitten hat?² Ganz sicher. Aber es bleiben Fragen. Gehen wir Schritt für Schritt voran.

II. Die christliche Erwartung des Sterbens

Die christliche Hoffnung auf das ewige Leben

Die Hoffnung auf das ewige Leben in Gott bei Christus und der Gemeinschaft der Engel und Heiligen ist die christliche Antwort

auf die schweren Fragen, die durch die Not des Todes an einen jeden von uns herandrängen. Es ist die erste Antwort, wie sie besonders in der Osterzeit immer wieder verkündigt wird, wie sie auch in Tagen des Leids um Verstorbene uns Trost gibt. Diese Hoffnung ist ganz zuversichtlich. Wenn wir etwa die liturgischen Texte zu einer Begräbnisfeier lesen oder beten, so ist die christliche Hoffnung der alles andere durchklingende beherrschende Grundton.

Besonders auch die Sakramente, die Kranken und insbesondere Schwerkranken und vom Tode bedrohten Menschen gespendet werden, enthalten diese Betonung: das Bußsakrament, die Krankensalbung, die Wegzehrung. Das Bußsakrament, und dieses nicht zuletzt, will die Zuversicht stärken, Gottes Barmherzigkeit zu erlangen und als Christ das ewige Leben zu erben.

*Aussagen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses über die
Wiederkunft Christi zum Endgericht und über das ewige Leben*

Gleichwohl wäre die Antwort, die in der Verkündigung der christlichen Hoffnung liegt, wenn sie für sich allein bliebe, nicht nur unvollständig, sondern sie würde sogar dem Innersten unserer Not des Sterbens nicht ausdrücklich begegnen: der Not nämlich wegen unserer Sünden. In der Tat enthält die christliche Botschaft vom ewigen Leben auch ein Zeugnis über göttliches Gericht, das über uns Menschen und über unsere Sünden ergeht.

Wir gehen vom Apostolischen Glaubensbekenntnis aus:

„Ich glaube an Jesus Christus ... aufgefahren in den Himmel. Von dort wird er kommen zu richten die Lebenden und die Toten.“ Sodann: „Ich glaube ... an die Gemeinschaft der Heiligen, die Auferstehung der Toten (die Auferstehung des Fleisches) und das ewige Leben.“

Hier ist von der Wiederkunft Christi die Rede und einem allgemeinen, alle Menschen umfassenden Gericht. Dies wird gezeigt als ein zukünftiges Ereignis, in das alle hineingezogen werden. Außerdem ist die Rede von der Gemeinschaft der Heiligen, das

ist die „triumphierende Kirche“, und dann von der Auferstehung und dem ewigen Leben. Es liegt darin die Verheißung ewiger Glückseligkeit aller Erlösten.

Die Aussagen über die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit und das Gericht, das er über die Menschheit abhalten wird, sind nicht nur durch das Glaubensbekenntnis verbürgt, sondern darüber handeln zahlreiche und zentrale Stellen des Neuen Testaments. Darauf wollen wir jetzt nicht näher eingehen, da ja wohl im folgenden Vortrag ausführlicher darüber gehandelt wird.

Wir haben uns klar gemacht, dass die Frage nach dem Geheimnis des Sterbens in besonderer Weise Frage ist nach je „meinem“ Sterben. Dieser Gesichtspunkt soll auch hier unsere Überlegung führen. „Wiederkunft des Menschensohnes zum Gericht über alle Menschen“: Welche Bedeutung hat das „auf mich hin“, also für je „mein“ Sterben?

Wenn wir so fragen, tritt hervor, dass es sozusagen einen Zwischenraum, präziser: ein „Zwischen“ gibt, das mein Sterben noch vom Endgericht trennen wird. Das Sterben und das Endgericht stellt sich sozusagen in Dreistufigkeit dar: 1. mein Sterben, 2. das „Zwischen“ meinem Tod und dem allgemeinen Endgericht, 3. das Endgericht selbst.

Wenn wir von der Lehre der Kirche und der Tradition ausgehen: Welche Bedeutung hat dann für mich die Tatsache des genannten Zwischenstandes?

III. Die Bedeutung des Zwischenstandes

Bedeutung des Zwischenstandes schon für unser Leben hier auf Erden

Die Endgültigkeit des Todes weist sozusagen über sich hinaus auf die Endgültigkeit des Gerichtes über unser Leben. Dieses unser Leben hat Gewicht wegen seines geschichtlichen Ranges. Es hat Bedeutung im Gesamt des geschichtlichen Geschehens.

Vor allem hat es Gewicht durch das Urteil Gottes. Darin liegt seine Bedeutung für die Ewigkeit. Diejenigen, die sich von Gott abgewendet haben, werden so endgültig bestraft, wie ihre Abwendung endgültig ist. Die Hölle ist die dunkle Seite der Endgültigkeit des Todes. Diejenigen, die Gott gefunden haben, werden ewig mit ihm leben.

Die Verantwortung für unser Leben ist also Verantwortung vor Gott im Gericht. Wenn dieses Gericht auch mit dem Endereignis der Wiederkunft Christi im Zusammenhang steht, so doch ebenso mit unserem Tode. Schon erhalten die Heiligen ihren Lohn, die Bösen ihre Strafe, schon gibt es die Läuterung, um rein zu werden für die Ewigkeit mit Gott.

Der Zusammenhang des Gerichts mit unserem Tode stellt uns vor Augen den Charakter der Endgültigkeit dieses Gerichtes, also seinen unerhörten Ernst: seine Verheißung, aber auch seine Drohung. Die Tatsache des singulären Gerichts nach dem Tode macht unübersehbar und zeigt den ganzen Ernst der Frage nach der Ewigkeit. Unser irdisches Leben ist von Anfang an ein Pilgerweg hin zur Ewigkeit. Der Zwischenstand zeigt uns überdies unsere Verbindung mit den Heiligen. Wir rufen ihre Fürsprache an.

Die Lehre vom Zwischenstand und ihre Kritik

Bei den Erwägungen, die wir soeben angestellt haben, um das Sterben als Geheimnis je „auf mich hin“ tiefer zu verstehen, haben wir einige Aussagen, die in der Tradition oder lehramtlich gemacht worden sind, ohne weiteres einbezogen: besonders die Aussage, dass es nach dem Tod ein Gericht für jeden einzelnen geben wird, dass es Lohn und Strafe schon vor dem Endgericht geben wird, auch schon Entscheidung über Himmel und Hölle, dass die Auferstehung des Fleisches erst im Endgericht erfolgen wird.

Besonders von evangelischer Seite aus, in den letzten Jahrzehnten aber auch aus den Reihen katholischer Theologen, haben

sich Stimmen erhoben, die vehement die genannten Lehrpunkte über den Zwischenstand in Frage stellen. Es wird der Versuch unternommen, das Verhältnis von Tod und Endgericht ganz neu zu bestimmen.³

Die ablehnende Haltung gegenüber der Lehre vom Zwischenstand und auch der Unterscheidung von Leib und Seele wird mit verschiedenen Einzelargumenten und Denkmodellen begründet. Hauptmotive dürften folgende zwei Dinge sein:

erstens die Tatsache, dass diese Lehre nur in Ansätzen biblisch begründbar sei. Das gilt sowohl für die Lehre vom singulären Gericht nach dem Tode, als auch von der Läuterung (dem Fegfeuer) und der Unterscheidung von Leib und Seele. Mit Bezug auf die Höllenstrafe wird die Frage erörtert, ob die biblischen Aussagen im Sinne streng begrifflicher und sozusagen juridischer Aussagen verstanden werden müssen.

Zweitens: Manche Theologen teilen die Vorbehalte insbesondere der kantianischen Philosophie gegenüber der Metaphysik überhaupt, ja, es fehlt nicht an Stimmen, die metaphysisch relevante Aussagen in die Nähe jenes Bereiches rücken, von dem sie sagen, er müsse entmythologisiert werden (*vgl. besonders R. Bultmann und seine Anhänger*).

Was ist darauf in cumulo, also im Ganzen, zu sagen?

Zunächst zur biblischen Begründung.

Die Notwendigkeit, über das „Zwischen Tod und Endgericht“ nachzudenken, ergab sich in der frühen Christenheit, als die Wiederkunft Christi nicht so schnell erfolgte, wie die biblischen Schriftsteller und die ersten Christen das weithin erwarteten.

Die Tatsache dieser sogenannten Parusieverzögerung zwang, ausführlicher über die Kirche im Unterschied von (und zugleich in Verbindung mit) dem Reich Gottes nachzudenken. Das eben ist Nachdenken über den Zwischenstand.⁴

Zur Metaphysikscheu oder -feindlichkeit

Diese ist durchaus nicht hinnehmbar. Denn die theologischen, metaphysisch durchreflektierten Aussagen betreffen weithin die Realität und damit den Ernst hauptsächlicher Glaubensaussagen, zum Beispiel über die Gottessohnschaft Christi, über die Gegenwart Christi im Altarsakrament, über die Wirklichkeit der übernatürlichen Gnade und so auch über das Fortleben nach dem Tode.

Ergänzende Bemerkungen

Ergänzend sei auf zwei Denkmodelle kurz hingewiesen, die heute nicht selten benutzt werden, um die Lehre vom Zwischenstand zu umgehen.

1. Die besonders von evangelischer Seite aus vorgetragene Vorstellung, dass der Sterbende ins Nichts versinke und am Jüngsten Tag auferweckt werde, dass er gleichsam aufbewahrt werde im Heilswillen Gottes. Diese Vorstellung vermag keine Erklärung zu geben, wieso der Auferweckte mit dem Verstorbenen dann überhaupt noch identisch sein kann.

2. Die Vorstellung, dass die Auferstehung der Toten sogleich nach dem Tode geschehe und das Endgericht damit schon längst im Gange sei. Diese Vorstellung betrachtet einseitig die Tatsache des Gerichtes auf den Menschen hin.

Man kann mit Ziegenaus dies als eine anthropozentrische Verengung betrachten.⁵ Eingesetzt und grundgelegt sind die zuletzt genannten Überlegungen besonders von Karl Rahner.

Seine Eschatologie ist nicht ohne solche Verengung. In ihr wird nicht genügend die christologische Bedeutung des Endgerichts beachtet: ihre Bedeutung für die Vollendung der Königsherrschaft Christi, des Reiches Gottes und damit auch der Vollendung der *communio sanctorum*, des Leibes Christi.

IV. Vorbereitung auf das Sterben

Zur Vollständigkeit unseres katholischen Glaubens gehören die Aussagen über das individuelle Gericht nach dem Tode, über das allgemeine Endgericht, Aussagen über die Läuterung schon vor dem Endgericht (im Fegfeuer), besonders aber die Verheißung des ewigen Lebens schon nach dem Tode, dann die Verherrlichung Christi, die Vollendung des Reiches Gottes, die Auferstehung des Fleisches, aber auch die Drohung endloser Strafe, wenn ein Sünder sich von Gott abgewendet hat und in solch tödlicher Sünde verharrt. Nun überdenken wir von diesen Aussagen aus (zu denen noch weitere, besonders über das Ende der Welt, über die Fürsprache der Heiligen und Anderes hinzukommen) – von hier aus also überdenken wir die Tatsache: Jeder von uns kann sagen: auch auf mich kommt das Sterben zu – unvermeidlich. Wir bemühen uns um lebendige Hoffnung auf das ewige Leben mit Gott. Aber müssen wir nicht auch Furcht haben? Ist denn so sicher, dass wir ohne Todsünde sterben werden? Sagt nicht die Heilige Schrift, dass wir uns mit „Furcht und Zittern“ (*Phil 2,12*) um unser Heil mühen sollen? (*Vgl. Hebr 4,12f.; 10,31; 12,29*). Beten wir nicht vor dem Empfang der hl. Kommunion immer wieder, dass nicht die Strafe, sondern die Gnade uns erreiche?

Wir glauben sowohl an die göttliche Gerechtigkeit wie auch an die göttliche Barmherzigkeit. Wie also kommen wir innerlich ins Reine damit, einerseits voll Vertrauen auf unseren Erlöser zu schauen, andererseits aber doch Furcht zu haben? Es ist nicht einzusehen, dass dies ein Scheinproblem sein könne. Deshalb darf die Antwort nicht so gegeben werden, dass wir nur die eine Seite bedenken: die Verheißung der ewigen Seligkeit.

Zunächst über die Furcht

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Rechtfertigung des Sünders hat die Tradition hierüber nachgedacht. Sie macht vor

allem darauf aufmerksam, dass es zwei Arten geistlicher Furcht gibt: knechtische Furcht, so wie ein Knecht Furcht vor der Strafe seines Herrn hat; kindliche Furcht: wie ein Kind Furcht hat, die Eltern zu kränken, die es von Herzen liebt, und ihre Liebe zu behindern.

Die kindliche Furcht ist keineswegs verwerflich. Sie ist vielmehr Gnade und mit der Liebe verwandt. Sie ist sogar eine der sieben Gaben des Heiligen Geistes. Sie wird in der Ewigkeit nicht einfach ausgelöscht, sondern in verwandelter Form weiterbestehen: als Ehrfurcht.

Auch die knechtische Furcht ist nicht einfach verwerflich. Sie kann vielmehr für den Sünder hilfreich sein, um überhaupt mit der Buße ernstlich anzufangen. Hierin denken wir Katholiken allerdings anders als die Reformatoren. Diese haben die knechtische Furcht einfach als verwerflich betrachtet.

Sodann über die Hoffnung auf das ewige Leben

Wie ist die Hoffnung inmitten aller Bedrohung durch die Sünde und sogar durch die Todsünde und schließlich durch die Gefahr der Hölle festzuhalten und wie kann sie sich entfalten?

Das Konzil von Trient hat dazu eine genaue und deshalb wichtige Aussage gemacht. Sie findet sich im Dekret über die Rechtfertigung. Um diese Aussage zu verstehen, ja überhaupt auf ihre Bedeutung aufmerksam zu werden, muss man eine Besonderheit kennen, wie die theologische Tradition die Frage nach der Sicherheit unserer Ewigkeitshoffnung angeht. Ausgangspunkt ist die Überzeugung, dass die heiligmachende Gnade, die wir in der Taufe empfangen haben, ja schon das ewige Leben ist – wenn auch verborgenerweise.

Es liegt also alles daran, diese Gnade zu bewahren, sie nicht zu verlieren. Das würde geschehen, wenn wir eine Todsünde begehen. Oder dass wir diese Gnade wiedererlangen (besonders im Bußsakrament), wenn wir sie verloren haben sollten. Die Bewahrung der Gnade ist selbst Gnade. Wir können mithelfen, die

Gnade zu bewahren, aber Gnade ist es auf jeden Fall. Die Tradition spricht hier von Gnade der Beharrlichkeit.

Hiermit kommen wir zum entscheidenden Punkt: Unsere Hoffnung auf ewiges Leben ist der Sache nach dasselbe wie die Hoffnung, die Gnade der Beharrlichkeit zu erlangen, das heißt die Gnade, bis zum Tode im Guten auszuharren, die heiligmachende Gnade (oder die Rechtfertigungsgnade) nicht zu verlieren.

Nun die Aussage des Konzils von Trient (*Trid., De iustificatione, c.13: DS 1541*): Niemand darf über sein glückliches Ende absolut sicher sein. Aber wir sollen die sicherste Hoffnung (*firmissimam spem*) auf die Hilfe Gottes setzen. Er will das gute Werk, das er in uns begonnen hat, auch vollenden (*vgl. Phil 2,13*). Das heißt: In der Spannung zwischen Vertrauen und Furcht soll die Zuversicht immer das Beherrschende bleiben. Diese richtige christliche Einstellung kann je nach der Eigenart des Betreffenden sich verschieden darstellen, vielleicht auch je nach den besonderen Umständen.

Was hier zu Tage tritt, ist, wie sehr wir auf Hilfe angewiesen sind. Die Kirche hilft uns auf unserem Weg durch das Leben und auch im Tore zur Ewigkeit, im Sterben.

Die Kirche hilft uns

Die vielfältige Sorge der Kirche um unser Heil zielt darauf hin, dass wir durch den Tod hindurch das ewige Leben finden. Diese Sorge reicht vom Anfang unseres Lebens bis zu seinem Ende. Insbesondere helfen uns die Sakramente, dass wir unser ewiges Ziel nicht verfehlen.

Die Kirche ist auf dem Pilgerweg bis hin zum Ereignis der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit. Unser Leben nimmt teil an diesem Weg und wird mitgetragen von der Kraft des wandernden Gottesvolkes. Zur Einheit des Gottesvolkes sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören sie zu ihr oder sind ihr zugeordnet (*Lumen Gentium, Nr. 13[4]*).

In der Zeit seit dem Konzil wird von vielen die Tatsache des allgemeinen Heilswillens Gottes sehr stark betont. Das Anliegen, aus dem heraus dies geschieht, ist die unverkürzte Würdigung der Erlösungstat Christi. Jesus Christus ist für alle Menschen gestorben. Die zunächst allgemein formulierte Aussage wird sodann auf Einzelprobleme angewendet: die Frage nach dem möglichen Heil jener, die ungetauft sterben, auch das Heil der ungetauft gestorbenen Kinder. Die Aussage wird auch angewendet auf die Frage, ob wir alle Furcht vor dem Gericht nach dem Tode abschütteln dürfen und etwa auch sollen. Es scheint dann gar nicht notwendig zu sein, die Möglichkeit zu erwägen, ob „ich“ selber oder ein bestimmter Verstorbener das Gericht Gottes auch fürchten müsse. Wir haben schon erkannt, dass darin eine Verdrängung echter Heilssorge liegt oder liegen kann. Sie ist anhebende Vernachlässigung der Möglichkeit, der Heilssorge gerecht zu werden.

Im Matthäusevangelium sind eine Reihe von Gleichnissen über das Himmelreich in einer Rede Jesu zusammengestellt. Die letzten dieser Gleichnisse werden an einem Sonntag im Jahreskreis verkündet (*A Jkr 17*). Zuerst das Gleichnis von dem Schatz im Acker und von der kostbaren Perle, die einer findet und alles für ihren Erwerb hingibt. Sodann das Gleichnis vom Auswerfen des Fischernetzes. Es ist mit dem Himmelreich wie mit einem Netz, das man ins Meer warf, um Fische aller Art zu fangen.

In den beiden ersten Gleichnissen wird die Begeisterung geweckt – für das Himmelreich und letzten Endes für Jesus Christus selber, der unsere Liebe entzünden will, wie er einst seine Jünger zu begeisterter Nachfolge entflamte. Im Gleichnis von dem Netz, das ins Meer geworfen wird, werden wir dagegen in Furcht versetzt, ob wir das Ziel der ewigen Seligkeit erreichen werden.

Solange die Liebe in uns stark ist, darf die Furcht einschlafen. Darüber ist im ersten Johannesbrief geschrieben.

1 Joh 4,17f.: „Darin ist unsere Liebe vollendet, dass wir am Tag des Gerichts Zuversicht haben ... Furcht gibt es in der Liebe

nicht, sondern die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht.“ Gemeint ist die Furcht vor Strafe.

Wenn aber die Liebe nicht so stark ist, dann schützt uns die Furcht, dass wir fest bleiben in der Sorge um das ewige Leben. Wachtet und betet! Wie die fünf klugen Jungfrauen im Gleichnis wollen wir das Öl der Wachsamkeit bewahren. Nun erkennen wir die Stufen solcher Wachsamkeit:

die Furcht vor Strafe; die Furcht aus Liebe; die Bereitschaft, Christus in allem zu suchen; diejenigen, die er beruft: dass sie bereit sind, zu folgen.

Ein Wort zur Krankensalbung

In den Texten des Vaticanum II kommt das Sakrament der Krankensalbung nur kurz vor. Im Anschluss an die tridentinische Ausdrucksweise ist zunächst von der Letzten Ölung, *extrema unctio*, die Rede. Sogleich wird hinzugefügt, dieses Sakrament könne auch und sogar besser als Krankensalbung bezeichnet werden. Hiermit wurde aber nicht nur eine Korrektur der Ausdrucksweise vorgenommen, sondern auch eine Korrektur, worin der hauptsächliche Sinn dieses Sakramentes zu erblicken sei. Deutlich wird in die Mitte gerückt die dem Jakobusbrief entnommene Formulierung, dass das Gebet der Priester den Kranken aufrichte und ihm Heilung bringe.

Der Bezug auf das Sterben, der in der traditionellen Betrachtung des Sinnes dieses Sakramentes beherrschend war („Letzte Ölung“!) wird nicht einfach gelöscht. Jedoch ist mehr allgemein von einer Lebensbedrohung die Rede (*Sacrosanctum Concilium*, Nr. 73: „Wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Todesgefahr [*periculum mortis*] zu geraten“).

Das neue Kirchenrecht knüpft an die konziliare Ausdrucksweise an. Es spricht auch von einer Gefahr, in der sich der Kranke befindet, nennt aber diese Gefahr nicht ausdrücklich Todesgefahr (*CIC*, *can. 1004*: Der Gläubige, der aufgrund von Krankheit

oder Altersschwäche in Gefahr gerät [in periculo incipit versari]. Andererseits ist zu bedenken, dass es doch um eine Gefahr für das Heil geht, und eben diese ist nicht ohne den Gedanken an das Sterben zu verstehen.

Immerhin verdient Erwähnung, dass schwächer als in der vorkonziliaren Zeit die Sündenvergebung als solche betont wird.⁶ Die eigentliche Not des Kranken, die vielleicht nicht eingestanden wird, ist die Not des Todes, dem Gerichte entgegenzugehen. Diese eigentliche Not wird oft ignoriert.⁷ „Die Behauptung, die Krankensalbung sei nicht für Sterbende da, ... (ist) nur die halbe Wahrheit.“

Statt einer Antithese zwischen dem Verständnis des Sakramentes als Krankensalbung und als Letzte Ölung müsste die These heißen: „Die Krankensalbung ist nicht nur ein Sakrament für Sterbende, oder besser: Sie ist das Sakrament für Schwerkranke und damit einschliessweise auch für Todkranke.“

Zusammenfassend formuliert Ziegenaus: „Die Funktion eines Sterbesakramentes erfüllen strenggenommen drei Sakramente zusammen: die Beichte im Hinblick auf die durch die Sünde geschaffene Gottesferne und auf das individuelle Gericht, die Krankensalbung in Hinblick auf die aus der physischen Not erwachsene, gesamt menschliche, den Gottesbezug störende Anfechtung, die Eucharistie in Hinblick auf die tragende Liebe Christi, die Einigung mit ihm und die himmlische Mahlgemeinschaft.“⁸

Zum Bußsakrament

Das Bußsakrament ist immer Sakrament eines neuen Anfanges. Mitten im irdischen Leben gibt es uns Mut, neu im Streben nach Heiligkeit zu beginnen, weil die Sünden uns nicht mehr zu Boden drücken, obwohl wir sie weiter bereuen. Im Sterben gibt das Bußsakrament uns die Kraft, mit vorbehaltlosem Vertrauen uns der Barmherzigkeit Gottes anzuvertrauen. Immer noch hoffen wir dabei auf die Fürsprache der Kirche. Dies drücken wir

besonders aus in der Bitte um die Fürsprache Mariens, der Mutter der Kirche und auch unserer Mutter:

„Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder jetzt und in der Stunde unseres Todes.“

Schließlich erbitten wir die Fürsprache der Kirche auch im Ablassgebet. In diesem verbinden wir unser eigenes Leiden besonders eindringlich mit dem Leiden Christi. Das Ablassgebet für die Sterbestunde: „Mein Jesus, Barmherzigkeit.“

Papst Paul VI. hat eine Lehre über den Ablass verfasst.⁹ Nachdem er die Zusammenfassung dieser Lehre vorgetragen hat, fügt er ein Wort des hl. Paulus hinzu (*Nr.8/ Kol 3,9f.*): „Lasst uns den alten Menschen ausziehen und den neuen Menschen anziehen.“ Möge uns das in unserem eigenen Sterben von Gott geschenkt werden.

¹ K. Rahner, Kirche und Sakramente: Quaestiones disputatae, Bd. 10, Freiburg ³1968, 61.

² Vgl. Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Nr. 34-36 (über Heilsgewissheit).

³ A. Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Bd. 8, Aachen 1996, 109ff.

⁴ M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern-Tübingen ²1941, 680.

⁵ Ziegenaus, a.a.O., 119f.

⁶ Ders., Die Krankensalbung, in: (Hrsg.) H. Luthe, Christusbegegnung in den Sakramenten, Kevelaer 1981, 421-480 (hier, 452).

⁷ A.a.O., 455.

⁸ A.a.O., 468.

⁹ Paul VI., Apostol. Konstitution *Indulgentiarum doctrina*: AAS 59 (1967).

Die Auferstehung Jesu Christi - Universales Zeichen der Hoffnung

Leo Cardinal Scheffczyk

Zum umfassenden Thema von der „Erwartung des ewigen Lebens“ gehört auch die spezielle Erwägung über die leibliche Auferstehung Jesu Christi, welche der Grund für unsere eigene Auferstehung und damit für unser ewiges Lebens ist (vgl. *1 Kor 15,18*). Aber im Folgenden greifen die Gedanken über unser persönliches Schicksal hinaus und beziehen sich auf das Geschick der ganzen Welt und das des gesamten Universums. Das meint das Wort von der Auferstehung als dem „universalen Zeichen der Hoffnung“.

Es geht demnach um die Verbindung der Auferstehung Christi mit der Vollendung der ganzen, auch der materiellen Welt. Diese Verbindung ist grundgelegt in der Heiligen Schrift (wie besonders das 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes zeigt). Sie ist der Theologie seit der Väterzeit bekannt, wie ein Wort des hl. Ambrosius († 379) beweist, in dem er sagt: „In Ihm (Christus) erstand die Welt. Es erstand in ihm der Himmel, es auferstand in ihm die Erde.“¹

Diese Glaubensüberzeugung galt trotz und gerade auch wegen des Wissens darum, dass diese „Auferstehung der Welt“ erst am Ende der Zeiten beim Zweiten Kommen Christi in Herrlichkeit eintreten würde. Trotz der Zwischenzeit, die in der sogenannten Naherwartung der Alten Kirche als sehr kurz angesehen wurde, galt dem Glauben die Wiederkunft Christi als die Vollendung seiner Auferstehung. So verband sich der Glaube an die Auferstehung Christi mit der Hoffnung auf die Vollendung der Welt bei seiner Wiederkunft oder Parusie. Diese wird in den Endzeitreden des Herrn in den synoptischen Evangelien (*Mk 13,1-37; Mt 24,1-42; Lk 21,5-28*) in dramatischen Bildern geschildert,

welche die Kirche interpretiert und in ihre Lehre aufgenommen hat.

Es ist das gleiche Ereignis, das wir im Großen Credo der heiligen Messe mit den Worten bekennen: „Er wird wiederkommen in Herrlichkeit, Gericht zu halten über Lebende und Tote und seines Reiches wird kein Ende sein“ (*DH 150*). In dem unscheinbaren Beiwort „wiederum“ („iterum“) ist die Wahrheit enthalten, dass das sogenannte „Zweite Kommen Christi“ sich aus seiner ersten Ankunft ergibt, die in Niedrigkeit und Unansehnlichkeit erfolgte, obgleich an ihrem Ende, nämlich in der Auferstehung des Herrn, schon etwas von seiner Herrlichkeit aufblitzte.

Um den Zusammenhang zwischen den beiden Ereignissen zu verstehen, muss der Gedanke näher ausgelegt werden, dass und inwiefern die Auferstehung Jesu Christi Grund der Hoffnung auf die vom hl. Ambrosius so genannte „Auferstehung der Welt“ sein kann.

1. Die Auferstehung Jesu Christi als Grund der Vollendung der Welt

Das Wunder der leiblichen Auferstehung des Herrn wird, wie man weiß, heute vielfach geleugnet oder so rationalistisch interpretiert, dass es kein wirkliches, an der Geschichte haftendes Geschehen mehr sein kann und sein soll.² Gerade im vergangenen August konnte man in der „Kirchenzeitung der Erzdiözese Köln“ einen Bericht lesen, der besagte, dass in der Anglikanischen Kirche ein Drittel der Priester nicht an die Auferstehung Jesu Christi glaubten.³ Ein darauf folgender Leserbrief behauptete, dass das in der katholischen Kirche hierzulande nicht viel anders sei.⁴ Eine solche Auffassung gibt natürlich für die Zukunftsperspektive des Osterereignisses nichts her. Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann gibt es nach dem Apostel Paulus auch nicht jene Vollendung, in der „er jede Macht, Gewalt und Kraft vernichtet ... und seine Herrschaft Gott, dem Vater, über-

gibt“ (*1 Kor 15,24*). Wenn Christus den Tod nicht in sich selbst besiegt hat, kann er ihn auch in bezug auf die ganze Welt und auf das All nicht besiegen und seine Herrschaft nicht zur Vollendung führen.

Weil unser Blick aber bei diesen Erwägungen auf das All geht, brauchen wir uns an dieser Stelle mit der Leugnung der Auferstehung Jesu Christi nicht eigens auseinanderzusetzen. Wir dürfen uns hier auf den schlichten Glaubensstandpunkt stellen, dass die Auferstehung Christi ein wirkliches, leibliches, in die Geschichte eingreifendes Ereignis war, um daraus vor allem ihre Folgerungen für die Welt abzuleiten.

Die Folgeerscheinungen aber ergeben sich aus einem genaueren Hinblick auf das, was in der Auferstehung des Herrn im Einzelnen geschah. Im Aufgang des gekreuzigten Jesus Christus aus dem Grabe, der uns in der Osterbotschaft der Jünger verkündet⁵ und von der Tatsache des leeren Grabes bestätigt wird, hat Christus den Tod überwunden und der Menschheit die Gnade des neuen ewigen Lebens erschlossen, welches sein eigenes göttliches und menschliches Leben ist. Auf dem Grunde der Menschwerdung des Gottessohnes aufruhend, war dieses Geschehen am Gekreuzigten die das Heil der Welt erbringende und sie vollendende Erlösungstat. Ihr ging, wie wir glauben, die Menschheitssünde und die Vielzahl der menschlichen Einzelsünden voraus, die das Todesgeschick der Schöpfung zu einem bleibenden Verhängnis gemacht hätten, wenn Christus in seiner Auferweckung den Tod und damit die Sünde nicht besiegt hätte. Die Auferstehung Jesu Christi vollbrachte so die Überwindung der Todesmacht, die nach biblischem Denken Ausdruck der Sünde ist (*vgl. Röm 5,11-21*).

Aber in diesem Ereignis erfolgte nicht nur ein sparsam gehaltener Ausgleich der Schuld der Menschheit, die jetzt aus der Gottesferne in eine gewisse Gottesnähe gerückt war, sondern es erfolgte die Lebens- und Heilszuwendung der Gnade in Überfülle auf die ganze Welt. Was hier geschah, war wegen der Hauptesstellung Christi über der Welt, die Geburt einer neuen

Schöpfung (2 Kor 5,17), welche die ganze Welt grundsätzlich und der Kraft nach auf die Höhe des göttlichen Lebens erhob, ohne dass damit schon jeder einzelne Mensch wirklich erhöht und erlöst worden wäre. Wohl aber war jedem einzelnen damit das endgültige Heil angeboten und so die Stellung der Menschheit zu Gott objektiv ins Positive gewandt und wieder auf Gott ausgerichtet.

Darum brachte dieses Ereignis auch eine gewaltige Wendung in der menschlichen Geschichte. Wenn wir die Menschheitsgeschichte einmal von ihrem tiefsten natürlichen Anliegen her und in ihrer beherrschenden Tendenz verstehen wollen, dann dürfen wir als die eigentliche Triebkraft das Streben nach einem grenzenlosen Leben ansehen und damit, konkret gefasst, den Kampf des Lebens gegen den Tod. Selbst der wenig christlich gesinnte Goethe († 1832) hat das erkannt, wenn er einmal als das tiefste Thema der Weltgeschichte den Kampf des Glaubens mit dem Unglauben benannte; denn der Glaube ist letztlich das geistige Streben nach Überwindung der Sinnarmut des irdischen Lebens, seiner Vergeblichkeit und seines Todes durch Ausgreifen auf ein endgültig Sinnvolles und Lebendiges, das erstmals an Christi Auferstehung erkennbar wurde.

Das hat der menschlichen Geschichte die Auferstehung Christi in der Tat gebracht. Die Auferstehung hat den Sinn der Menschheitsgeschichte gleichsam umgepol: Sie hat ihn von Sinnlosigkeit zur Sinnfülle umgestellt, vom Irrtum zur Wahrheit gewendet, von Endlichkeit zur Unendlichkeit erhoben. Und dies alles in der Person des auferstandenen Christus, der damit selbst der Sinn, das Ziel und die Norm der Geschichte geworden ist, weil nun erkennbar wurde, dass alles „auf ihn hin geschaffen“ ist (Kol 1,16) und er nicht nur das Alpha, sondern auch das Omega der Welt ist (Offb 21,6).

Aber die Geschichte der Menschheit vollzieht sich nicht in einem rein geistigen Bereich wie bei den Engeln. Sie ist an den Leib und die Materie gebunden, die der Mensch mit der ganzen Schöpfung gemein hat. In der Auseinandersetzung mit der Mate-

rie, in ihrer Nutzung, ihrer Gestaltung und in ihrer Vergeistigung vollzieht, verwirklicht sich das menschliche Leben. Von daher war es kein Zufall, dass die Auferstehung des Herrn ihre Macht vor allem auch an der Materie erwies, zunächst an der des Leibes Christi, der in den Erscheinungen des Auferstandenen einen vergeistigten Leib annahm, welcher über die Gesetze von Raum und Zeit schon erhoben war.

Trotz der Großartigkeit der auf Geschichte und Welt übergreifenden Macht der Auferstehung Jesu Christi ist zu erkennen, dass die Offenbarung dieser Kraft sich in dieser Welt noch immer nicht in vollem Glanz und vollendeter Macht zeigen konnte. Sie muss kraft der irdischen Bedingungen noch mit dem Schleier des Geheimnisses verdeckt bleiben, nur dem Glauben erkennbar und nur in Ansätzen verwirklicht. Aber es ist unbezweifelbar, dass ein solches Ereignis auf gänzliche Bestätigung, auf vollendete Offenbarung und auf vollendete Durchsetzung ausgerichtet war, weshalb Jesus Christus in den Endzeitreden der Evangelien diese Vollendung auch verhieß, etwa in dem Wort: „Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommen wird ...“ (*Mt 25,31*) oder in der Verheißung der Apostelgeschichte, dass er „ebenso wiederkommen wird, wie ihr ihn habt auffahren sehen“ (*Apg 1,11*). Die Gemeinde aber blieb auf dieses Ziel hoffnungsvoll ausgerichtet, indem sie am Schluss ihrer Gottesdienste das „Maranatha“ ausrief, „der Herr komme“ (*1 Kor 16,23; Offb 16,22*).

Sie verstand dieses Wiederkommen Christi als Offenbarung der vollen Herrlichkeit des Auferstandenen, aber auch der Entscheidung über die Menschheitsgeschichte im Gericht. Auf dem durch die Auferstehung biblisch gelegten Grund haben der Glaube und die Verkündigung der Kirche angesetzt und darauf eine ausführliche Lehre vom „Kommen des Herrn in Herrlichkeit“ als der sogenannten „Allgemeinen Endzeitlehre“ ausgerichtet oder als Lehre von der Parusie, von der Ankunft des Herrn ausgearbeitet.

2. Die Parusie im Glauben der Kirche

Die Kirche konnte sich bei der Entfaltung des Glaubens an die Vollendung der Welt im endgültigen Kommen Jesu Christi schon auf die Propheten des Alten Testamentes stützen, die vom „Tag Jahwes“ (*Am 2,16; Jes 2,20, Mich 2,4 u. ö.*) sprachen, an dem ein Gericht über die Völker und das Heil über den jahwetreuen Teil Israels ergehen werde (*Mal 3,13-21*)⁶ unter Begleiterscheinungen eines Erd- oder Weltbrandes und einer Auferstehung der Toten⁷.

Das Neue Testament hat, wie schon angedeutet, daran angeknüpft, aber in einer bezeichnenden Wendung daraus den „Tag des Herrn“ (*1 Kor 1,8 u. ö.*) den „Tag Christi“ (*Röm 2,16*) oder den „Tag des Menschensohnes“ (*Lk 17,22*) gemacht. Während aber dieser Tag im Alten Testament häufig noch rein innergeschichtlich gefasst wurde, also als ein Ereignis der Erneuerung *in dieser* Welt verstanden wurde⁸, wird er vom Neuen Testament im Vollsinn als das Ende und die Vollendung aller Geschichte gefasst, die damit schon in die endgültige Verklärung oder in die Verwerfung eingeht.

Diesen für die Zukunftsausrichtung wesentlichen Glauben haben die Lehrer und Väter der Kirche in der Überzeugung weitergetragen, dass das Christentum in diesem Ereignis seine Spitze und seinen Gipfel erreicht. Dafür kann ein ausdrucksstarkes Wort des Apologeten Justin († um 165) herangezogen werden, das besagt: „Die Propheten haben nämlich ein zweimaliges Kommen Christi vorhergesagt, das eine, das schon der Geschichte angehört, als das eines missachteten und leidensfähigen Menschen, das andere aber, wenn er ihrer Verkündigung gemäß in Herrlichkeit vom Himmel her mit seiner Engelschar erscheinen wird, wenn er die Leiber aller Menschen, die je gelebt haben, wieder auferwecken und die der Würdigen mit Unverweslichkeit bekleiden, die der Ungerechten in ewiger Empfindungsfähigkeit mit den bösen Geistern ins ewige Feuer verweisen wird.“⁹

Die Urkirche lebte deshalb stark in der Hoffnung auf den bald kommenden Herrentag, der ganz von Christus her und der Offenbarung seiner Herrlichkeit her verstanden wurde, ohne dass Jesus je eine Angabe über die Zeit und Stunde seines Tages gemacht hätte¹⁰. Dieser Glaube an die überindividuelle und kosmische Bedeutung der sogenannten „Letzten Dinge“ ist zwar in der Geschichte der Kirche gelegentlich hinter dem individuell-persönlichen Anliegen des eigenen Todes und des persönlichen Gerichtes zurückgetreten, aber er hat seine Bedeutung niemals eingebüßt. In der neuesten Zeit hat diese überindividuelle Sicht der „Letzten Dinge“ vor allem durch das naturphilosophische Werk Teilhards de Chardin († 1956) einen Auftrieb erfahren. Teilhard lässt den Funken der Parusie durch den angeblich in der Materie wohnenden Christus auf einen Kosmos überspringen, der in der Evolution zu einem innerweltlichen idealen Endzustand herangereift sei, in dem Christus sich als der Vollender endgültig offenbaren werde.¹¹ Diese Sicht ist zwar wegen des nicht eindeutig festgehaltenen Unterschieds zwischen Natur und Gnade in manchem überzogen, aber die grundsätzliche Wertung der Auferstehung Christi als kosmischem Ereignis mit Auswirkungen auch auf das All der Dinge ist nicht zu beanstanden. Eine Bestätigung dieser Glaubenstradition hat das Zweite Vatikanum geleistet, das in LG erklärt: „Dann (beim Zweiten Kommen Christi) wird mit dem Menschengeschlecht auch die ganze Welt, die mit dem Menschen innigst verbunden ist und durch ihn ihrem Ziel entgegengeht, vollkommen in Christus erneuert werden“ (LG, 48), unter Berufung auf Schriftaussagen wie Eph 1,10; Kol 1,20; 2 Petr 3,10-13.

An diesem Punkt könnten wir die knappe, rein positive Darstellung der Lehre der Kirche beenden und zu einer vertieften Verständlichmachung des Sinnes und der Bedeutung dieser „Auferstehung der Welt“, wie sie Ambrosius nannte, übergehen. Aber dem stellt sich die notwendige Tatsache entgegen, dass diese Glaubenswahrheit in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum auch katholischerseits auf starke Kritik und Ablehnung ge-

stoßen ist. An dieser Bezweifelung oder sogar Preisgabe der kirchlichen Lehre kann man nicht vorübergehen. Die Auseinandersetzung mit dieser Ausfallerscheinung aber kann den dunklen Hintergrund bilden, vor dem sich dann der Sinn der kirchlichen Lehre umso leuchtender abhebt.

3. Die Ablehnung der Lehre von der Parusie

Die bis zur Ablehnung der Lehre vom Zweiten Kommen Christi verschärfte Kritik wird heute von drei Richtungen vorgetragen, von der Exegese, von der systematischen Theologie und zuletzt auch, wenn auch nicht besonders ausgeprägt, von der Naturwissenschaft. Die ziemlich abrupt geschehene Ablehnung der Exegese lässt sich an dem Unterschied erkennen, den zwei nicht weit voneinander entfernte Buchveröffentlichungen über das Thema zutage fördern. In dem Buch von Fr. Mussner „Was lehrt Jesus über das Ende der Welt“ vom Jahre 1958 spricht der Verfasser positiv darüber, was „er [Jesus] darüber [über das Ende] gelehrt hat“, auch wenn er zugibt, dass Jesus in grellen Bildern spricht, die aber „geläutert und gereinigt“ sind „von allem phantastischen Überschwang und jüdischem Nationalismus“. Dieser Überschwang kennzeichnete die sogenannte apokalyptische Literatur des Spätjudentums, in der es um phantasievolle Enthüllungen über das Ende und die neue Weltzeit ging. Dagegen stellte der katholische Exeget A. Vögtle in einem Buch über „Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos“ vom Jahre 1970 fest, dass Jesus und das Neue Testament keine Aussage und Lehre über das zukünftige Schicksal der Welt und der Geschichte machen, sondern dass dies alles nur phantasiereiche Bilder seien, die ganz allgemein an den Gedanken von Gericht und Heil erinnern. Über das diesseitige oder jenseitige Geschick des Kosmos werde im Neuen Testament nichts gesagt. Dies müsste dann wohl der Naturwissenschaft überlassen werden. Diese Ansicht hatte sich zuvor schon die protestantische Entmythologisierungstheologie zu eigen gemacht, welche unter

dem Vorgang von R. Bultmann in den Endzeitaussagen des Neuen Testaments keine Aussage über die zukünftige Wirklichkeit anerkennt, sondern sie nur als Hinweise auf die Verfallenheit und die gleichzeitige Hoffnungshaltung des Menschen versteht. Der Grund für diese Ablehnung durch die Exegese liegt vor allem in der Minderbewertung der aus dem Spätjudentum entlehnten literarischen Gattung der Apokalyptik, d. h. der „Enthüllungen“ über das Ende, die von heidnischen Mythen und Symbolen durchsetzt und nicht als christlich anzuerkennen sei.¹²

Von diesem exegetischen Trend blieb auch die systematische Theologie nicht unbeeinflusst. Welche Tendenz die heutige protestantische Systematik in der Endzeitlehre verfolgt, kann man an einem charakteristischen Wort des evangelischen Theologen Fr. W. Graf erkennen, in dem er fordert, dass die Eschatologie von jeglicher Geschichtsspekulation abgekoppelt werden und ihr ein sogenannter „lebensdienlicher Sinn“ verliehen werden solle, d. h. konkret: Die Endzeitaussagen sollen Entlastung von der Angst des Gerichtes und zwar vor allem durch die Allererlösungslehre¹³ bringen. Hier ist nicht nur jeder Gemeinschafts-, Geschichts- und Weltbezug aus der Lehre von den Letzten Dingen getilgt und alles auf den einzelnen abgestellt, sondern der Sinn der eschatologischen Wahrheit erscheint geradezu auf den Kopf gestellt. Dabei stellt er sich als Autor selbst die Frage, „ob denn [damit] nicht billige Gnade verkündet und das Evangelium verramscht“ werde, aber er beantwortet diese Frage nicht, sondern wiederholt die Behauptung, dass dies die einzige plausible Erklärung für den heutigen Menschen und Christen sei.

Bei der Beziehungsnähe von heutiger evangelischer und katholischer Theologie sind die Auswirkungen dieser Einstellung auch in der katholischen Dogmatik zu spüren, wenn sie auch nicht so extrem vorgetragen werden. Ohne hier eine vollständige Beurteilung dieser Abwendung von der universellen Eschatologie im katholischen Bereich bieten zu können, sei nur auf die einflussreiche Theorie von der „Auferstehung im Tode“ hingewiesen, die tatsächlich jeden universellen Bezug auf die Wieder-

kunft Christi und die Parusie tilgt. Sie besagt in deutlicher Anlehnung an die protestantische Entmythologisierungstheorie, dass der „Jüngste Tag“ im Tode jedes einzelnen geschieht und damit auch die Auferstehung des Fleisches hier schon gegeben ist.¹⁴ Die Theorie, die auch große philosophische Schwierigkeiten bei sich hat¹⁵, gipfelt in der Behauptung, dass sich die Geschichte nur in den einzelnen menschlichen Subjekten vollende, und dass in der Summierung dieser einzelnen Ereignisse „die Geschichte als ganze vor Gott hingetragen und verklärt wird“¹⁶. Das hat seinen tieferen Grund darin, dass die Materie und die materielle Welt, die sich nach Paulus nach der „Herrlichkeit der Kinder Gottes“ sehnen (*Röm 8,21*), angeblich keine Geschichte haben.

Dazu kommt die merkwürdige Spekulation, dass der Ertrag jedes Einzellebens mit der „Auferstehung im Tode“ in eine ewigkeitsähnliche, verklärte Zeit eingeht, in der für den Verstorbenen ähnlich wie für Gott die ganze Menschheitsgeschichte schon vollendet ist. Dementsprechend würden die Verstorbenen um das Ende unseres Lebens und aller Menschenleben wissen, während unser Leben und das einer Vielzahl von Menschen noch weiterläuft, ja, nach dieser Theorie unbegrenzt weiterlaufen kann. Das sind innerlich widersprüchliche Gedanken¹⁷, die allerdings konsequent auf das Ziel ausgerichtet sind, die Parusie Christi und ein Allgemeines Gericht für unnötig zu erklären. Vor allem ist die darin eingeschlossene Behauptung verräterisch, dass die Geschichte auch ins Unendliche weitergehen kann und die Materie als solche keinen Anteil an der Vollendung hat, was dem Schöpfungs- und Erlösungsglauben widerspricht.

Mit dem von einigen Theologen entwickelten Gedanken einer unendlich weitergehenden Geschichte und einer geradezu ewigen Materie berührt sich diese negative theologische Spekulation mit gewissen naturwissenschaftlichen Einwänden gegen eine Vollendung der Schöpfung und ihrer Geschichte. Dabei ist allerdings zu sagen, dass diese naturwissenschaftlichen Gegensätze in der Eschatologie nicht so ausführlich ausgetragen wer-

den wie in der Schöpfungs- und Evolutionslehre; denn anders wie das Schöpfungsereignis ist das Kommen Christi zur Verherrlichung ein rein gnadenhaft-übernatürliches Geschehen, das den Makrophysiker nicht betrifft und nicht zu betreffen braucht. Die Theologie selbst bedürfte hier zur Erhaltung der Vernunftgemäßheit des Glaubens an die Parusie vom Naturwissenschaftler eigentlich nur des Zugeständnisses, dass die Welt nicht ewig ist, sondern einmal ein Ende nehmen wird. Nun besteht allerdings das Fatale darin, dass dieses Zugeständnis von der Naturwissenschaft nur schwer zu bekommen ist. Für die Erde selbst können wir das zwar mit höchster Wahrscheinlichkeit sagen, dass sie nämlich wegen Erschöpfung der Sonnenkraft einmal zu Ende gehen wird.¹⁸

Für den Gesamtkosmos ist das früher mit einer gewissen Sicherheit aufgrund des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik, dem sogenannten Gesetz der Entropie, behauptet worden, nach dem alle Energien einem Ausgleichszustand untereinander zustreben, der den sogenannten Wärmetod des Weltalls erbringt, in dem es keine Bewegung mehr gibt. Aber dieser Satz gilt heute in seiner Allgemeinheit nicht mehr, so dass die Astrophysik gegenwärtig der Vorstellung von einem ohne Ende expandierenden oder sich auch wieder zusammenziehenden Universum zuneigt.¹⁹

Was ist nun gegen diese naturwissenschaftlichen Einwände zu sagen? Grundsätzlich darf auf sie erwidert werden: Die Naturwissenschaften als solche können weder den theologischen Begriff einer Schöpfung noch den einer Vollendung des Weltalls erreichen. Das naturwissenschaftliche Denken, das die Materie zum Gegenstand hat, kann eine Auflösung oder Zerstörung der Materie nicht leicht nachvollziehen. Aber hier ist eben der Ansatz vom Glauben her möglich, der besagt: Die materielle Welt wird nach dem Glauben an die Parusie nicht zerstört, sondern durch einschneidende Veränderung zur Vollendung gebracht. Das aber ist nicht gegen das naturwissenschaftliche Denken gerichtet, sondern geht einfach über dieses hinaus. Die Astrophy-

sik kann eine solche Erkenntnis nicht gewinnen, aber sie kann mit ihren Mitteln auch nicht gegen sie angehen, weil diese Mittel auf das Natürliche beschränkt sind. Im übrigen ist es eine vernünftige philosophische Annahme, dass jedes Werden einen Anfang und ein Ende hat. Eine ewige Welt könnte z. B. nie als durchlaufen angesehen werden.

Die in sich widerspruchsvollen Leugnungen der Parusie bilden, wie angedeutet, den Hintergrund, vor dem sich das Positive des Glaubens an das Zweite Kommen Christi umso leuchtender abhebt.

4. Der Glaubenssinn der Wiederkunft Christi

Man kann in einer nochmaligen Kritik der gegen die Parusie gerichteten theologischen Anschauungen unter einem mehr negativen Blickwinkel feststellen, was dem christlichen Glauben alles fehlen würde, wenn er an dem Zweiten Kommen Christi nicht festhielte. Zuerst ist im Hinblick auf Christus und sein Erstes Kommen zu sagen: Wenn dieses Erste Kommen Christi, das in der Auferstehung gipfelte, ein auf sich selbst begrenztes Ereignis geblieben sein sollte, wäre der Sieg Christi über die Sünde, den Tod, die feindliche Welt und ihre Mächte nicht errungen; denn die nach der Auferstehung Jesu Christi weiterlaufende Geschichte ist ja noch nicht vollendet, was wir täglich erfahren, und die Welt ist noch nicht verklärt. An eine innerweltliche Vollendung und Verklärung der Welt aber in einer weiter fortschreitenden Entwicklung ist vernünftigerweise nicht zu denken. Sünde und Tod werden von keiner Entwicklung eingeholt werden.

Also muss sich aus der Konsequenz eines integralen Auferstehungsglaubens heraus ein Zweites Kommen Christi ergeben, anders wäre Jesus Christus nach dem hl. Paulus nicht derjenige, der dem Vater „alles zu Füßen legt“ und „ihm alles unterwirft“ (*1 Kor 1,25ff.*). In schlichten Glaubensworten gesprochen dürfte man sagen: Christus wäre ohne Parusie um seine Ehre und um seinen Sieg gebracht, der in seiner Auferstehung zwar errungen,

aber noch nicht vollendet zum Ausdruck gelangt war. Es geht hier also, wie überhaupt im Glauben und in der Theologie, um die Ehre Gottes und Jesu Christi, was die alte Christenheit sehr wohl wusste, als sie dieses „iterum venturus est cum gloria“ in ihr Credo aufnahm. Der heutigen Zeit, die den Glauben nur noch als Hilfsprogramm für die Verbesserung des Menschendaseins betrachtet, geht das nur noch wenig ein, was aber deutlich als Mangelerscheinung zu erkennen und als Verdunstung des Glaubens anzusprechen ist.

Genauso freilich bedeutet dieser Sieg Christi, der sich in den Dimensionen der Totenerweckung, der Welterneuerung und des Allgemeinen Gerichts vollzieht, eine Vollendung des menschlichen Seins und die Erfüllung seines tiefsten menschlichen Hoffens. Diese Geschehnisse, die sich im Übergang von der geschichtlich-irdischen in die übergeschichtlich-jenseitige Welt ereignen werden, dürfen freilich nicht in die uns verfügbare Form des anschaulichen Denkens gezwängt werden, sondern müssen als geistig-übernatürliche Wirklichkeiten verstanden werden. Sie haben alle ihren Grund in dem Erscheinen der Herrlichkeit des Herrn, die auf die Menschen übergreifen und ihnen die Verlebendigung und Verklärung ihrer Leiber, aber auch der materiellen Welt bringen wird. Die im verherrlichten Leibe Christi repräsentierte leibliche Menschennatur wird so im ganzen an der Verklärung des Herrn teilhaben und mit ihr auch die ungeistige Natur.

Die Daseinsform des Menschenleibes wird sich der Weise der Existenz des Herrlichkeitsleibes Christi anschließen, die nach dem hl. Paulus charakteristisch ist durch Unverweslichkeit, durch Klarheit oder Durchlichtetheit, durch Vergeistigung, durch Kraft und Stärke (*1 Kor 15,35-49*).

Wegen des unlöslichen Zusammenhanges des Menschenleibes mit dem materiellen Kosmos wird die Herrlichkeit des Leibes Christi auch auf die materielle Welt übergreifen, die in der Predigt der Apostel vorausgesagt ist (*Apg 3,21*), und die den „neuen Himmel und die neue Erde“ (*2 Petr 3,13; Off 21,1*) heraufführen

wird. Von der verklärten Schöpfung, dem „neuen Himmel und der neuen Erde“ können wir uns wiederum keine anschaulichen Vorstellungen machen. Sie besagt etwas Geistiges und Übernatürliches, nämlich dies, dass die Schöpfung dem Menschen als gottgeschenkte Gabe erhalten bleiben wird, aber nun gereinigt von all ihren Schlacken, Unvollkommenheiten und Verderbtheiten. Sie wird im Licht des verklärten Herrn in ihrer geistigen Schönheit und ihrer eigentlichen Bedeutung aufstrahlen als das dem Menschen geschenkte Umfeld zur Verwirklichung seines geistigen Lebens und als Mittel zum Lobe Gottes.

Im Lichte des verklärten Herrn und der verwandelten Menschheit wird auch das Ergebnis der Menschheitsgeschichte in einem Akt der Urteilung, der Verurteilung und der Scheidung aufleuchten und zutage treten. Gott wird sich durch Jesus Christus als der Lenker der vergangenen Geschichte offenbaren. Dieses Gericht wird nicht so sehr über den einzelnen ergehen als über die große Gemeinschaft der Menschen und ihre einzelnen Sozietäten, die Trägerinnen dieser Geschichte und für sie verantwortlich waren. Da der einzelne aber ein Glied dieser Gemeinschaft war und ist, wird auch über seinen Anteil am Guten oder Bösen der Weltgeschichte geurteilt werden, und die für Gut und Böse Verantwortlichen werden im Gericht geschieden werden. Nicht zuletzt wird das Gericht über die dämonischen Gegenkräfte Christi ergehen, die endgültig aus der Schöpfung verbannt werden.

Die Veröffentlichung des Anteils des einzelnen an der Geschichte ist für den Menschen als geschichtlichem Wesen und als Glied der Gemeinschaft eine innere Notwendigkeit, sonst würde er nicht zur vollen Erkenntnis des Sinnes seines Lebens gelangen. Der Charakter des Gerichtes kommt für den einzelnen vor allem auch darin zum Ausdruck, dass ihm der verklärte Leib zum Heil wie zum Unheil wiedergegeben wird.

Unter diesen geistigen Geschehnissen bereiten vor allem die kosmologischen Veränderungen an der Materie unserem anschaulichen Denken Schwierigkeiten. Dies aber zu Unrecht, wenn wir bedenken, dass auch nach modernen physikalischen

Erkenntnissen die Materie andere, dynamischere Verwirklichungsformen kennt als die rein körperlich-massenhaften Bindungsformen. Was insbesondere die Identität des Menschenleibes angeht, so kann dafür die Aufnahme eines einzigen Chromosomensatzes genügen. Freilich bleiben für unser Begreifen hier noch immer unaufgeklärte Reste. Aber gerade an ihrer Überwindung bewährt sich der wahre Glaube, dem ohne die Hoffnung, die im Maranatha zum Ausdruck kommt, die Spitze abgebrochen würde. Der Glaube aber kann nicht ein Torso sein, er muss, vor allem, wenn er in die Schau erhoben wird, ein Ganzes darstellen und ausbilden. Dazu gehört die Wiederkunft Christi als sein Sieg über die Welt, der zur endgültigen Verherrlichung Gottes und zur Vollendung des Menschen und der Welt geschieht. Alles dies ist grundgelegt in der Auferstehung Jesu Christi.

¹ De excessu fratris sui, 1,2.

² Vgl. dazu A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik IV: Jesus Christus, die Fülle des Heils* (hrsg. mit L. Scheffczyk), Aachen 2000, 335-342.

³ *Kirchenzeitung Köln*, Nr. 33-34/02, S. 3.

⁴ Ebda., Nr. 35/02, S. 19.

⁵ L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976, 283. 293.

⁶ Vgl. *Neues Bibel-Lexikon* (hrsg. von M. Görg und B. Lang) VII, 266f. (H.-P. Müller).

⁷ Ebda., II, 199f.; XI, 72ff.

⁸ Vgl. A. Ziegenaus, a.a.O., 217ff.

⁹ *Apol.* I,52.

¹⁰ Vgl. dazu A. Ziegenaus, a.a.O., 232ff., vgl. auch M. Werner, *Die Geschichte des christlichen Dogmas*, Bonn 1953.

¹¹ Vgl. u. a. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München ²1959, 284f.

¹² Vgl. zur „Apokalyptik“: NBL I, 124-132 (K. Müller).

¹³ Fr. W. Graf, *Die Gegenwart der Zukunft. Grundlinien einer protestantischen Eschatologie*, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 31 (2002), 7.

- ¹⁴ Vgl. dazu G. Greshake, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte, Essen 1969: G. Greshake - G. Lohfink, Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit, Freiburg ⁴1982.
- ¹⁵ Vgl. dazu A. Ziegenaus, a.a.O., 227f.
- ¹⁶ G. Greshake - G. Lohfink, a.a.O., 70.
- ¹⁷ Vgl. dazu J. Ratzinger, Eschatologie: Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977, 97f.
- ¹⁸ Vgl. die herangezogenen physikalischen Details bei M. Kehl, Eschatologie, Würzburg 1986, 247ff.
- ¹⁹ Vgl. R. Koltermann, Grundzüge der modernen Naturphilosophie, Frankfurt a.M. 1994, 305.

Der Ernst des Daseins: Endgültiger Heilsverlust?

Joseph Schumacher

1. Einführung

Die Darstellung des Jüngsten Gerichtes ist neben der Darstellung der Kreuzigung Jesu eines der häufigsten Motive der christlichen Kunst. Schon in den altchristlichen Basiliken begegnet es uns immer wieder in der Gestalt des über der Apsis thronenden Christus, der wiederkommt in Herrlichkeit, um Gericht zu halten über Lebende und Tote, wie es im Apostolischen Glaubensbekenntnis heißt. Oft umgeben ihn in solcher Darstellung die 12 Apostel. Hatte er ihnen doch verheißen, dass sie zusammen mit ihm beim Endgericht auf zwölf Thronen sitzen würden.¹ Mit dem Gericht des Kyrios-Christus verbinden wir den Gedanken des ewigen Heiles und des endgültigen Heilsverlustes.

In der Glaubensüberlieferung der Kirche begegnet uns neben dem Endgericht das persönliche Gericht, begegnet uns neben dem universalen Gericht das individuelle. Das eine ist gleichsam die Ratifizierung des anderen.² Bereits im persönlichen Gericht, dem jeder Mensch nach seinem Tod unterstellt wird, fällt für ihn die endgültige Entscheidung über Heil und Unheil, wobei im Fall des endgültigen Heiles gegebenenfalls noch eine vorausgehende Läuterung zu erfolgen hat. Erst im Gericht vollendet sich das Kreuzesgeschehen und erfährt es seine rechte Deutung. Heute hat das jenseitige Gericht weithin nur noch kunstgeschichtliche Bedeutung. In der Verkündigung der Kirche tritt es sehr zurück, wenn es darin nicht gar völlig ausgespart wird, und viele Theologen haben es einer Neuinterpreta-

tion unterzogen, die auf die Auflösung dieser Glaubens-realität hinausläuft.

2. Das Zeugnis der Heiligen Schrift

Indessen spricht die Heilige Schrift im Kontext des Gerichtes ohne Wenn und Aber von einem doppelten Ausgang der Geschichte des Einzelnen individuell und der Menschheit insgesamt und von der Möglichkeit des endgültigen Heilsverlustes. Das „Neue Testament, das von der Liebe Gottes kündigt, scheut sich nicht, von der ewigen Verdammnis zu sprechen“³. „Der Gedanke ewiger Verdammnis ... hat seinen festen Platz sowohl in der Lehre Jesu ... wie in den Schriften der Apostel.“⁴

Es ist ein zentraler Gedanke schon des Alten Testaments, dass Gott am „Tag Jahwes“ den Ungehorsam seines Volkes und allen Frevel strafen wird.⁵ Im Neuen Testament weisen viele Jesusworte mit großem Ernst auf das strafende Gericht hin, dem sich alle Menschen einmal unterziehen müssen. Sie bedienen sich dabei im allgemeinen der apokalyptischen Bilderwelt ihrer Zeit, wollen damit aber, wie sich aus ihrem Kontext ergibt, eine geheimnisvolle übernatürliche Realität artikulieren. Das wird unterstrichen durch abstrakte Aussagen im Hinblick auf die gleiche Wirklichkeit, wenn etwa die Rede ist von dem Verderben⁶, das dann im Gegensatz zum ewigen Leben⁷ zu denken ist, oder von dem ewigen Verderben⁸ oder von dem Verderben der Hölle⁹ oder von dem Ausschluss vom Reiche Gottes¹⁰. Wichtiger als das *Wie* des verfehlten Endzustandes ist für das Neue Testament demnach das *Dass*. Dieser Endzustand ist im Verständnis des Neuen Testaments schon gegenwärtig existent, sofern er einerseits der Zustand des Teufels und seiner Engel ist¹¹, andererseits jener unseligen Menschen, die aktuell das Ziel verfehlt haben¹².

Immer wieder begegnet uns im Neuen Testament die Warnung vor der Hölle.¹³ Um die Hölle zu schildern, bedient sich das

Neue Testament der Bilder des unauslöschlichen Feuers¹⁴ und der Finsternis¹⁵. Im Munde Jesu stehen sie für den ewigen Heilsverlust¹⁶. Jesus beschreibt die Hölle als ein ewiges Feuer¹⁷, in dem die Verdammten heulen und mit den Zähnen knirschen¹⁸ oder – abstrakt – als ewige Pein¹⁹. Nachhaltig warnt er vor der Verführung und vor der Hölle. Er erklärt: „... wenn dich dein Auge zum Bösen verführt, dann reiß es aus; es ist besser für dich, einäugig in das Reich Gottes zu kommen, als mit zwei Augen in die Hölle geworfen zu werden, wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt.“²⁰ Es ist, wie er feststellt, für den Menschen besser, verstümmelt in das ewige Leben einzugehen als mit zwei Händen in die Hölle zu fahren.²¹ Jesus spricht von den Qualen, die der hartherzige Reiche in der Unterwelt erleiden muss²², und erklärt, dass die Tür zum Heil eng ist, dass nicht alle durch sie hindurchkommen und dass sie schließlich verschlossen wird²³.

In den Gleichnissen vom Unkraut im Weizen²⁴ und vom Fischnetz²⁵ wird die Scheidung der Menschen, die dereinst erfolgen wird, bildhaft dargestellt, ebenso in dem Gleichnis von den Schafen und von den Böcken, die beim Weltgericht voneinander getrennt werden²⁶. Es handelt sich hier um eine endgültige Trennung, nicht um eine Art von Purgatorium, dem die einen im Unterschied zu den anderen überantwortet werden. Das ergibt sich aus dem Kontext. Das Gleichnis gipfelt in dem unerbittlichen Befehl: „Hinweg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist“²⁷ und endet mit der Feststellung „und sie (die Verfluchten) werden weggehen und die ewige Strafe erhalten, die Gerechten aber das ewige Leben“²⁸.

Das Gleichnis von dem hartherzigen Reichen und dem armen Lazarus²⁹ zeigt, dass die Scheidung der Geretteten von den Verlorenen bereits nach dem Tod des einzelnen Menschen beginnt.

Mehr als einmal betont Jesus den Ernst der Entscheidung für ihn.³⁰ Er ruft seine Zuhörer auf zur Wachsamkeit.³¹ Eindringlich

fordert er von seinen Jüngern: „Wachet und betet allezeit, damit ihr allem, was kommen soll, entgehen und vor dem Menschensohn bestehen könnt.“³² Im Gleichnis von den törichten und den klugen Jungfrauen³³ stehen die törichten Jungfrauen am Ende vor der geschlossenen Tür und werden nicht eingelassen zur Hochzeitsfeier, und als sie stürmisch um Einlass bitten, erklärt ihnen der Bräutigam: „Wahrlich, ich sage euch, ich kenne euch nicht!“³⁴ Wenn am Jüngsten Tage die Engel die Ausgewählten sammeln werden, so führt Jesus gleichnishaft aus, „werden zwei auf einem Lager ruhen: der eine wird mitgenommen, der andere aber zurückgelassen werden; zwei Frauen werden (dann) an einer Mühle mahlen: die eine wird aufgenommen, die andere aber zurückgelassen werden“³⁵; „zwei werden (dann) auf dem Felde sein: der eine wird aufgenommen, der andere aber zurückgelassen werden“³⁶.

Jesus fordert von seinen Jüngern, dass sie bereit sind, ihr Lebens hinzugeben, um der ewigen Verdammnis zu entgehen³⁷, und er erklärt, dass er sich zu dem, der ihn vor den Menschen bekennt, bei seinem Vater bekennen wird, dass er aber den vor seinem Vater verleugnen wird, der ihn vor den Menschen verleugnet.³⁸

Paulus bezeichnet die ewige Strafe als Wirkung des Zornes Gottes³⁹, als Verderben⁴⁰, als Tod⁴¹ und als Fernsein vom Angesicht des Herrn⁴². Er erklärt, dass gewisse Sünder das Reich Gottes nicht erben werden, dass sie ausgeschlossen werden aus dem Gottesreich⁴³ und dass das Wort vom Kreuz „den Verlorenen eine Torheit“, „den Geretteten“ hingegen „Gottes Kraft“⁴⁴ ist. Unmissverständlich sagt er, dass die einen das „ewige Leben“ erben, die anderen aber das „Verderben ernten“ werden.⁴⁵

Er spricht von solchen, deren „Ende das Verderben“ ist⁴⁶, die „verlorengehen, weil sie sich der Liebe zur Wahrheit verschlossen haben“⁴⁷. Der Judasbrief erwähnt die „Strafe ewigen Feuers“⁴⁸ als Strafe für unzüchtig-widernatürliches Treiben, und der 2. Petrusbrief warnt vor dem „ewigen Verder-

ben“ als Strafe für die verschiedensten Verfehlungen.⁴⁹ Im Hebräerbrief heißt es: „Wir kennen nämlich den, der gesagt hat: „Mein ist die Rache, ich werde vergelten“, und „der Herr richtet sein Volk“. „Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.“⁵⁰

Nachdrücklich weist die Apokalypse hin auf die Qualen der Hölle.⁵¹ Sie spricht von der Hölle als dem zweiten Tod, um auszudrücken, dass sie dem ewigen Leben bei Gott entgegengesetzt ist, und versteht sie eindeutig als endlos.⁵² Der zweite Tod, das ewige Feuer, droht, wie es da heißt, den „Feiglingen und den Ungläubigen, den mit dem Greuel (der Gottlosigkeit) Behafteten, den Mördern, den Unzüchtigen, den Götzenanbetern und den Lügern“⁵³.

Die Apokalypse spricht vom Abgrund der Hölle.⁵⁴ Aber nicht nur sie.⁵⁵ Gemäß dem antiken Weltbild dachte man sich die Hölle im Schoß der Erde.⁵⁶ Die Vorstellung ist zeitbedingt, nicht jedoch die Wirklichkeit.

Für Jesus gilt, dass es nicht leicht ist, in das Himmelreich einzugehen. Er erklärt, dass es leichter ist für ein Kamel, durch ein Nadelöhr zu gehen, als dass ein Reicher in das Himmelreich eingeht. Als die Jünger ihn daraufhin betroffen fragen: „Wer kann dann gerettet werden?“, gibt er ihnen zur Antwort: „Bei Menschen ist es unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich.“⁵⁷ Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang auch das markante Jesus-Wort: „Wahrlich, ich sage euch: was ihr auch nur einem von den Geringsten nicht getan habt, das habt ihr mir nicht getan“ mit der Folgerung: „Und diese werden hingehen in die ewige Pein, die Gerechten aber in das ewige Leben“⁵⁸. Da ist es nicht überraschend, wenn Jesus sodann feststellt: „Gewaltsame reißen das Himmelreich an sich“⁵⁹ und „Ich sage euch, wenn es um eure Gerechtigkeit nicht viel besser bestellt ist als um die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen“⁶⁰. Wer unvoreingenommen das Neue Testament liest, kommt nicht vorbei an der Erkenntnis, dass die Erreichung des Heiles eine sehr ernste Sache ist.⁶¹

Es gibt eine Reihe von Stellen in den Schriften des Neuen Testaments, vor allem in den Evangelien, die dafür sprechen, dass nicht wenige der Zeitgenossen Jesu verworfen worden sind⁶² – immer wieder wird in diesem Zusammenhang im Neuen Testament auf das Phänomen der Verstockung hingewiesen – und dass noch mehr Menschen der Verwerfung anheimfallen werden am Ende der Welt, wenn der große Abfall erfolgen wird. Im Zusammenhang mit dem großen Abfall am Ende heißt es: „Wenn jene Tage nicht abgekürzt würden, würde kein Mensch gerettet werden.“⁶³ Das neutestamentliche Gottesvolk wird dann zu einem kleinen Rest geworden sein und die kleine Herde wird dann von allen Völkern gehasst werden. Im Matthäusevangelium stellt sich das so dar: „Dann werden viele zu Fall kommen, einander ausliefern und einander hassen. Und viele falsche Propheten werden auftreten und viele verführen. Und weil die Gesetzlosigkeit überhandnimmt, wird die Liebe der meisten erkalten. Wer aber bis zum Ende ausharrt, der wird gerettet werden.“⁶⁴ Die Apokalypse führt diesen Gedanken weiter, wenn sie feststellt: Alle Erdenbewohner werden dann das „Tier“ anbeten, „groß und klein, arm und reich, Freie und Sklaven“⁶⁵, all jene, deren Namen nicht im Lebensbuch des Lammes stehen⁶⁶. Demnach wird die Zahl der Geretteten in der Zeit des großen Abfalls sehr gering sein.⁶⁷

Hier könnte man fragen, ob die jüdischen Zeitgenossen Jesu, die das Evangelium abgelehnt haben, schlechter waren als die Menschen anderer Zeiten und ob die Menschen des Massenabfalls der Endzeit schlechter sein werden als die Christen der Jahrhunderte, die dem Ende vorausgehen, oder ob sich andere Zeiten des Abfalls erheblich unterscheiden von jener der Endzeit.⁶⁸

Wie immer man diese Fragen beantwortet, der Tenor des Neuen Testaments ist eindeutig der, dass die Erreichung des Heiles eine ernste Sache ist. Die sich daraus ergebende ernste Heilssorge des Menschen durchzieht die Evangelien wie ein Leitmotiv.⁶⁹

Die entscheidende Voraussetzung für das Eingehen in das Reich Gottes ist die Bekehrung. So stellt Jesus wiederholt fest. Nur der ist im Heil, der sich bekehrt und der Botschaft Jesu Glauben schenkt.⁷⁰ Im Lukas-Evangelium lesen wir, dass der Auferstandene die Jünger aussendet, dass sie in seinem Namen die Umkehr und die Vergebung der Sünden verkünden „von Jerusalem angefangen für alle Völker“⁷¹. Petrus predigt nach der Auferstehung Jesu: „Bekehret euch, auf dass eure Sünden getilgt werden.“⁷² Paulus wird von dem auferstandenen Christus ausgesandt zu den Heiden, dass er ihnen die Augen öffne und sie „aus der Finsternis zum Licht, aus der Gewalt Satans zu Gott“ wende, damit sie durch den Glauben an ihn (den Auferstandenen) „die Vergebung der Sünden und das Erbe unter den Geheiligten“ erlangen.⁷³ Gemäß dem Epheserbrief sind alle von Natur aus „Kinder des Zornes“⁷⁴. Wie der Römerbrief feststellt, stehen alle unter dem Gesetz der Sünde, Juden wie Heiden.⁷⁵ Dieser Gedanke wird weiter ausgeführt im Römerbrief, wenn es da heißt: „Das Trachten des naturhaft Irdischen bedeutet Tod, das Trachten des Geistes aber Leben und Frieden. Darum aber bedeutet das Trachten des naturhaft Irdischen Feindschaft gegen Gott ... Die ihr Dasein auf das naturhaft Irdische gründen, können Gott nicht gefallen.“⁷⁶

In dieser Situation ist es nicht überraschend, wenn man immer wieder in der Geschichte der Kirche die Frage gestellt hat, wie viele Menschen schließlich gerettet werden. So hatten die Jünger Jesu schon gefragt⁷⁷, ebenso die Rabbinen. Letztere hatten sich häufig und eingehend mit der Zahl der Erwählten sowie mit den Bedingungen beschäftigt, unter denen man dieser Zahl angehören könnte. Sie verlangten gute Werke als Bedingung für die Rettung vor der Verdammnis und lehrten, nach der allgemeinen Auferstehung werde ganz Israel gerettet. Angesichts der großen Zahl der Gottlosen, die nicht gerettet werden konnten nach ihrer Meinung, war die Zahl der Geretteten damit ausgesprochen gering für sie. Gegenüber der immensen Zahl der Gottlosen war Israel eine kleine Minderheit. In diesem Kontext

wird nun die Antwort Jesu auf die Frage seiner Jünger nach der Zahl der Auserwählten verständlich, wenn er im Gegensatz zu den Rabbinen erklärt: In Israel werden nur wenige gerettet, oder: Wenn ihr so weiter macht, dann werdet *ihr* nicht gerettet, dann wird stattdessen aber eine große Zahl von Heiden gerettet, denn viele werden „vom Aufgang und vom Niedergang, von Norden und vom Süden ... kommen und im Reiche Gottes zu Tische sitzen. Dann werden die Letzten die Ersten sein und die Ersten die Letzten“⁷⁸. Bei den Rabbinen sind die Berufenen, die Mitglieder des alttestamentlichen Gottesvolkes, schließlich auch die Erwählten. Bei Jesus ist das anders. Für ihn sind die Berufenen nicht immer auch die Erwählten. Nach dem Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl⁷⁹ werden die Erstgelandenen nach ihrem Versagen durch andere ersetzt, denn, so heißt es da: „Viele sind berufen, wenige aber sind auserwählt.“⁸⁰ Ähnlich kulminiert das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg⁸¹ in der Aussage: „Die Ersten werden die Letzten sein, und die Letzten werden die Ersten sein.“⁸²

Wenn für Jesus nicht alle Berufenen auserwählt sind, so gilt das zunächst für die Zeitgenossen Jesu, aber nur zunächst. Man kann diese Aussage Jesu nicht auf sie beschränken. In jedem Fall besteht „in der neutestamentlichen Eschatologie ... ein deutlicher Unterschied zwischen der Zahl der zum Heil Berufenen ... und denen, die dann tatsächlich gerettet werden“⁸³.

Das wird noch einmal unterstrichen, wenn in der soeben angeführten Parabel vom königlichen Hochzeitsmahl unter den später Geladenen einer ist, der kein passendes Gewand hat und deshalb den Hochzeitssaal verlassen muss und in die äußerste Finsternis geworfen wird.⁸⁴ Damit wird angedeutet, dass auch die Heiden nicht bedingungslos das Heil erlangen, ja, dass niemand das Heil bedingungslos erhält.

Jesus lehrt somit gemäß der synoptischen Tradition, dass es weniger Auserwählte gibt als Berufene, ohne dabei jedoch nähere Angaben über die Zahl der Geretteten zu machen, und dass für die Erlangung des Heiles gewisse Bedingungen erfüllt

sein müssen. Er verlangt, dass sich die Berufenen ihrer Berufung würdig erweisen.

Nicht anders ist der Tenor in den johanneischen und in den paulinischen Schriften, wenngleich ein wenig optimistischer.⁸⁵ Aber auch hier ist mitnichten die Rede davon, dass der größere Teil der Menschen gerettet wird.⁸⁶

In der Geschichte des Glaubens der Kirche begegnen uns im Hinblick auf die Zahl der Geretteten zwei Extreme, wenn die einen sagen: Fast niemand wird gerettet, und die anderen: Die Zahl derer, die gerettet werden, ist bei weitem größer als die Zahl derer, die verloren gehen, wenn sie nicht gar sagen, niemand gehe verloren, wie das gegenwärtig weithin der Fall ist⁸⁷. Betrachten wir das Problem nüchtern, dürfen wir davon ausgehen, dass mehr Menschen gerettet werden als verlorengehen. Das ist zwar theologisch nicht streng zu beweisen, aber manches spricht dafür. Streng theologisch beweisen können wir nur, dass Gott in seiner Güte viele Menschen rettet. Dass indessen mehr Menschen gerettet werden als verlorengehen, dafür sprechen der allgemeine Heilswille Gottes, die Sieghaftigkeit der Gnade und die Schwäche des Menschen⁸⁸, dafür sprechen nicht zuletzt aber auch unsere heutigen Kenntnisse über die Komplexität der freien Entscheidungen des Menschen, über die Macht des affektiven Lebens sowie über die Einflüsse der Vererbung und der Umgebung.⁸⁹ Das sind Kenntnisse, die man in früheren Zeiten weniger hatte. Deshalb neigte man in ihnen eher zu der Meinung, dass der größere Teil der Menschen, ja, sogar auch der größere Teil der Getauften verlorengehe.⁹⁰ Es leuchtet ein, dass man diese Meinung nicht als dogmatische Tradition qualifizieren darf. Neigte man in früheren Zeiten eher dazu, die Zahl der Geretteten allzu niedrig einzuschätzen, besteht heute die Tendenz, die Zahl der Geretteten allzusehr auszuweiten, wenn man nicht gar die Verwerfung auch nur eines einzigen Menschen ausschließt. In der Auseinandersetzung mit dem Jansenismus hat das Lehramt der Kirche einen extremen Heilspessimismus ausdrücklich verworfen. Anderer-

seits hat es die in den letzten Jahrhunderten vielfach vertretene Auffassung, die Zahl der Geretteten sei größer als die der Verdammten, nicht beanstandet.⁹¹

3. Der endgültige Heilsverlust in der Geschichte des Glaubens

Die ewige Verdammnis hat als Möglichkeit und Wirklichkeit einen festen Platz nicht nur in der Lehre Jesu und in den Schriften der Apostel, sie ist auch ein integrales Moment des Glaubens der Kirche in zwei Jahrtausenden. Einmütig bezeugen sie die Kirchenväter vor Origenes († 253/254), wenn sie von der Höllenstrafe sprechen und von ihrer ewigen Dauer.⁹² Die Didache und der Barnabasbrief erklären unter diesem Aspekt: „Zwei Wege gibt es, einen des Lebens und einen des Todes; der Unterschied aber zwischen beiden ist groß.“⁹³ Anders ist das dann bei dem Kirchenvater Origenes. Er lehrte nämlich die Allversöhnung, die „Apokatastasis“. Ihm folgen die Kirchenväter Diodor von Tarsus († vor 394), Gregor von Nyssa († 394), Didymus von Alexandrien († 398), Evagrius Ponticus († 399), Theodor von Mopsuestia († 428), zeitweilig auch Hieronymus († 419) und endlich auch Ambrosius († 397), der letztere freilich in einer etwas anderen Akzentuierung. Möglicherweise vertritt auch Klemens von Alexandrien († vor 215) die Lehre von der Allversöhnung, sofern er „die Strafe des ewigen Feuers“ als Heilmittel und Besserungsstrafe versteht.⁹⁴

Diese wenigen Kirchenväter sind nicht von der Ewigkeit der Hölle überzeugt. Die übrigen Kirchenväter aber – unter ihnen ragen hervor Augustinus († 430)⁹⁵ und Gregor der Große († 604)⁹⁶ – lehren dezidiert den doppelten Ausgang der Geschichte und die Existenz der ewigen Hölle. Zusammen mit ihnen geht die große Tradition der Kirche in eine andere Richtung.

Die Allversöhnung folgte aus dem System, ihre Ablehnung jedoch aus dem klaren biblischen Zeugnis. Die Lehre von der Allversöhnung ist Spekulation. Sie wurzelt in der neuplatonischen Philosophie. Gemäß dem neuplatonischen Denken

muss das Ende dem Anfang entsprechen, muss der Anfang am Ende wiederhergestellt werden.⁹⁷ Auf diesem geistigen Fundament entfaltet Origenes die Lehre von der Allererlösung – wenigstens als Hypothese. Das Fundament der Idee von der Allversöhnung ist demnach philosophischer Natur bei Origenes und bei jenen Kirchenvätern, die ihm darin folgen. Das gilt auch, wenn Origenes sich auf jene Stelle des 1. Korintherbriefes beruft, wo davon die Rede ist, dass alle Feinde Gottes am Ende entmachtet werden, wo Paulus feststellt, es sei das Ziel der Schöpfung, dass einst alles Christus unterworfen werde, Christus dann aber alles dem Vater übergeben werde, damit er dann alles in allem sei.⁹⁸

Ist Origenes auch der erste renommierte Vertreter der Apokatastasis-Lehre und hat er im Zusammenhang mit dieser Lehre auch intensiv die Idee verteidigt, dass die Strafe grundsätzlich auf die Besserung hinzielt und hinzielen muss⁹⁹, so darf nicht übersehen werden, dass er gleichzeitig in seinen biblisch-theologischen Überlegungen durchaus vom ewigen Feuer als Gegensatz zum ewigen Leben spricht und dass er nachhaltig bestreitet, jemals die Erlösung der bösen Geister gelehrt zu haben.¹⁰⁰

Ein gewisser Nachklang des Apokatastasis-Gedankens des Origenes hat sich Jahrhunderte hindurch, wenn auch nur sehr schwach, „in den vielfältigen Variationen der sogenannten Misericordia-Lehre“ erhalten, „die entweder die Christen ganz von der Möglichkeit der Verdammnis ausnehmen oder allen Verlorenen auf Grund der Barmherzigkeit Gottes in irgendeiner Form Erleichterung gegenüber dem eigentlich Verdienten zusprechen wollte“¹⁰¹.

In der Scholastik reflektiert man über das Wesen der Höllestrafe und unterscheidet dabei die „poena damni“, die Strafe des Verlustes, von der „poena sensus“, der Strafe der Sinne. In dieser zweifachen Strafe sieht man eine Entsprechung zur schweren Sünde, der Ursache für die Höllestrafe, die man zum einen als Abkehr von Gott und zum anderen als die un-

geordnete Hinwendung zum Geschöpf versteht. Hinsichtlich der Abkehr von Gott denkt man bei der Höllenstrafe an den Ausschluss von der beseligenden Gottanschauung, hinsichtlich der ungeordneten Hinwendung zum Geschöpf denkt man dann an das Höllenfeuer, dem die Verdammten übergeben werden, in dem die Qualität ihrer Leiden verschieden ist je nach der Schwere ihrer Schuld.

Die „poena damni“ ist, so lehrt man, bei allen die gleiche, die „poena sensus“ ist jedoch verschieden entsprechend dem Grad und der Zahl der schweren Sünden, die der Verdammte begangen hat in seinem Leben und die ihm nicht vergeben wurden in seiner Erdenzeit.

Die Verschiedenheit des Strafmaßes der einzelnen Verdammten je nach dem Grad ihrer Schuld stellen mit Nachdruck die Unionskonzilien von Lyon und Florenz heraus.¹⁰² Diesen Gedanken finden wir in ältester Zeit bereits eingehend dargestellt bei Augustinus († 430)¹⁰³. Ja, im Grunde liegt er schon in der inneren Logik der Strafe.

4. Der ewige Heilsverlust im Lichte des Lehramtes der Kirche

Der Glaube der Kirche versteht die Hölle als einen Strafzustand der verworfenen Engel und der verworfenen Menschen. Das heißt: Die Existenz der Hölle steht in einem engen Zusammenhang mit der Existenz des Teufels und der bösen Geister, die aus dem Sündenfall der Engel oder der guten Geister hervorgegangen sind.¹⁰⁴

Wiederholt spricht das Lehramt der Kirche von der Existenz der Hölle als einem Ort der ewigen Strafe.¹⁰⁵ Es spricht hier stets von einer Wirklichkeit, nicht von einer Möglichkeit, und artikuliert damit die entsprechenden Aussagen des Alten und des Neuen Testaments.¹⁰⁶ Für den Glauben der Kirche ist die Unseligkeit nicht weniger real als die Seligkeit, wie das schon bei dem Glauben an die guten und die gefallenen Engel deutlich wird.¹⁰⁷ Der Gedanke einer leeren Hölle ist dem Glauben der

Kirche stets fremd gewesen. Was sollte eine leere Hölle auch für einen Sinn haben?

Die klassischen Texte des kirchlichen Lehramtes zur ewigen Verdammnis sagen einmütig, dass der, der unversöhnt in der schweren Sünde stirbt, dem ewigen Verderben anheimfällt, dass die Seelen derer, die im Stande der Todsünde aus diesem Leben scheiden, in die Hölle kommen, die ewig ist.¹⁰⁸ Gern insistiert man im Hinblick auf diese Texte darauf, dass in ihnen nicht formell ausgesagt sei, dass dieser Fall tatsächlich eintrete oder eingetreten sei.¹⁰⁹ Die Texte müssen jedoch in ihrem Kontext gelesen und verstanden werden und man muss sie tiefer ausloten.

Im Jahre 553 erklärt eine Synode in Konstantinopel: „Wenn jemand sagt oder denkt, die Strafe der gefallenen Geister und der bösen Menschen sei begrenzt und sie werde einmal ein Ende haben oder es werde einmal eine Wiederherstellung und eine Erneuerung der gefallenen Geister und der bösen Menschen geben, der sei im Banne.“¹¹⁰ Diese Feststellung ist vornehmlich gegen die Apokatastasislehre des Kirchenvaters Origenes gerichtet.¹¹¹

Mit der Zurückweisung der Allversöhnung ist mitausgesagt, dass nach dem Tod eine Bekehrung nicht mehr möglich ist, wohl jedoch eine Reinigung, wie sie im Purgatorium erfolgt. Die Ewigkeit der Höllenstrafe bezeugen auch das Symbolum „Quicumque“ aus dem 5. Jahrhundert¹¹², das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis, das Glaubensbekenntnis des Papstes Pelagius I. aus dem 6. Jahrhundert¹¹³, das IV. Laterankonzil im Jahre 1215¹¹⁴ und das Konzil von Trient im Jahre 1547¹¹⁵, um nur einige markante Lehraussagen der Kirche zu nennen.¹¹⁶

Der Catechismus Romanus, der Katechismus des Konzils von Trient, stellt das Geheimnis der ewigen Verwerfung mit besonderem Nachdruck heraus. Er knüpft seine diesbezüglichen Darlegungen an die Perikope vom Jüngsten Gericht an¹¹⁷, näherhin an das in diesem Zusammenhang überlieferte Jesus-

Logion „hinweg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinem Anhang bereitet ist“¹¹⁸, und ermahnt die Seelsorger eindringlich, dass sie dem Christenvolk die Wahrheiten von der Hölle und von der möglichen ewigen Verdammnis „recht oft einhämmern“, weil sie, wie es da heißt, „die allergrößte Macht“ haben, „die verkehrten Eigenschaften im Zaum zu halten und die Menschen von der Sünde abzubringen“, wenn sie gläubig erfasst werden.¹¹⁹ Dabei verweist der Katechismus auf das Wort des Buches Jesus Sirach: „In all deinen Werken gedenke deiner letzten Dinge, und du wirst in Ewigkeit nicht sündigen.“¹²⁰ Das Kapitel schließt mit den Worten: „So soll man denn die Gläubigen ermahnen, sich eines heiligen Lebenswandels zu befleißigen und sich in allen guten Werken eifrig zu üben, damit sie jenem kommenden großen Tag des Herrn mit um so größerer Seelenruhe entgegensehen und ihn, wie es sich für Gotteskinder geziemt, mit innigem Verlangen herbeisehnen können.“¹²¹

Das II. Vatikanische Konzil beschreibt die Wirklichkeit der Hölle und ihrer Ewigkeit in „Lumen gentium“ mit den Worten der Heiligen Schrift und betont, dass die Vergeltung schon vor dem Ende der Welt stattfindet.¹²²

In dem Schreiben der Glaubenskongregation vom 17. Mai 1979 zu einigen Fragen der Eschatologie heißt es: Die Kirche „glaubt, dass eine ewige Strafe den Sünder so trifft, dass er der Anschauung Gottes beraubt wird und dass die Auswirkung dieser Strafe das ganze Sein des Sünders erfasst“¹²³.

Lapidar erklärt der Weltkatechismus: „Die Lehre der Kirche sagt, dass es eine Hölle gibt und dass sie ewig dauert. Die Seelen derer, die im Stand der Todsünde sterben, kommen sogleich nach dem Tod in die Unterwelt, wo sie die Qualen der Hölle erleiden, ‚das ewige Feuer‘. Die schlimmste Pein der Hölle besteht in der ewigen Trennung von Gott.“¹²⁴ Der Katechismus fährt fort: „Niemand wird von Gott dazu vorherbestimmt, in die Hölle zu kommen; nur eine freiwillige Abkehr von Gott (eine Todsünde), in der man bis zum Ende verharrt, führt dazu.“¹²⁵

Der Verdammte erhält, was er gewollt hat, ein Leben ohne Gott. Es war nicht, um mit Paulus zu reden, „das Böse, das ich nicht will, aber doch tue“¹²⁶, das ihn in diesen Zustand geführt hat. Niemand wird für etwas bestraft, das zu tun er nicht in der Lage war.¹²⁷

Die ewige Verdammnis kann nicht als Überraschung über einen Menschen kommen, weil die schwere Sünde, die Bedingung für die ewige Verdammnis, im Verständnis der Kirche ein klares Erkennen und eine freie Willensentscheidung voraussetzt im Zusammenhang mit der Übertretung eines Gottesgebotes in einer wichtigen Sache und so zu einem folgenreichen Nein zu Gott wird.

Da wird Gott nicht theoretisch, wohl aber faktisch negiert. Eine schwere Sünde wird nicht nur da begangen, wo Gott explizit negiert wird, sondern auch da, wo Gott in Freiheit und mit der erforderlichen Erkenntnis implizit negiert wird. Man kann die ewige Hölle nicht allein jenen zuerkennen, die „mit erhobener Faust“ gesündigt haben, das heißt: die aus der Gesinnung des Gotteshasses heraus gesündigt haben und an dieser Gesinnung festgehalten haben, wie es die Theologen in neuerer Zeit des öfteren gemeint haben. Zum Tatbestand der Todsünde genügt ein implizites Nein zu Gott. Zur ewigen Verdammnis führt dieses Nein aber nur dann, wenn es nicht zurückgenommen worden ist oder wenn der Sünder nicht vor seinem Tod den Weg der Erlösung beschritten hat.

Was die klare Erkenntnis angeht, so gilt, dass man der Wahrheit begegnen kann, ohne sie als solche zu erkennen. Die Ursachen dafür können in der persönlichen Lebensgeschichte liegen, etwa in Vorurteilen, in denen man aufgewachsen ist, sie können aber auch in der Tatsache gelegen sein, dass die Wahrheit durch jene verdunkelt worden ist, die sie zu vertreten hatten und faktisch vertreten haben. Die Wahrheit verpflichtet immer nur den, der sie und ihren Anspruch als wahr erkannt hat. Das II. Vatikanische Konzil hat festgestellt, dass ein Mensch unter Umständen gar Atheist sein kann, ohne sich dadurch subjektiv

zu versündigen.¹²⁸ Die Unwissenheit wird zur Sünde, wenn sie gewollt ist. Wir bezeichnen die schuldhafte Unwissenheit gern als Torheit. Die Kirchenlehrerin Theresia von Avila († 1582) schreibt in ihrer *Vida*: „Niemand wird zugrunde gehen, ohne es zu erkennen ... die wahre Sicherheit ist das Zeugnis eines guten Gewissens.“¹²⁹

Auch die Freiheit des Willens kann paralysiert sein, von außen wie auch von innen her. Es gibt den äußeren und den inneren Zwang. Die Freiheit kann vollständig ausgeschaltet sein, sie kann aber auch mehr oder weniger reduziert sein. Unter Umständen ist das schuldhaft, zumindest partiell, nämlich dann, wenn man sich an die Sünde gewöhnt hat durch ein sündhaftes Leben. Es gibt das Phänomen der Verstockung und der Verhärtung im Bösen. Die Sache ist indessen kompliziert, so sehr, dass oft nicht einmal der Betroffene den Komplex durchschauen kann.¹³⁰

Können wir schon im konkreten Fall nicht urteilen über die Klarheit der Erkenntnis und die Freiheit des Willens, so wissen wir erst recht nicht um das Faktum der Bekehrung eines Menschen, die letztlich noch in der Todesstunde möglich ist.¹³¹ Gott hat alle Menschen dazu bestimmt, dass sie Anteil erhalten an seiner Glückseligkeit. Er „will allen Menschen Rettung bringen“¹³², „alles Fleisch soll das Heil Gottes schauen“¹³³. „Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren war.“¹³⁴ „Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“¹³⁵ Der allgemeine Heilswille Gottes ist jedoch bedingt. Jesus klagt: „Jerusalem, Jerusalem, du mordest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, ihr aber habt nicht gewollt.“¹³⁶ Im Römerbrief schreibt Paulus: „Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden.“¹³⁷ Der allgemeine Heilswille Gottes, der bedingt ist, findet nicht zuletzt seinen Ausdruck im Missionsauftrag des Auferstandenen: „Gehet hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evange-

lium allen Geschöpfen! Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.“¹³⁸ Glaube und Taufe eröffnen den Zugang zum Heil, und zwar durch die Kirche, die das II. Vaticanum als das Sakrament schlechthin bezeichnet¹³⁹, die als „ecclesia ab Abel“ vom Anbeginn der Welt an existent war. Vorgebildet in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund, trat sie in den Tagen Jesu von Nazareth bzw. mit seinem Tod und seiner Auferstehung formell ins Dasein. Offenbar wurde sie durch die Ausgießung des Heiligen Geistes am Pfingstfest, und vollendet wird sie endlich in Herrlichkeit am Ende der Zeiten.¹⁴⁰

Den bedingten Heilswillen Gottes hebt auch der Weltkatechismus hervor, wenn er sagt: „Wir dürfen also die Herrlichkeit des Himmels erhoffen, die Gott denen verheißen hat, die ihn lieben (*Röm 8,28-30*) und seinen Willen tun (*vgl. Mt 7,21*). In jeder Lage sollen wir hoffen, mit der Gnade Gottes ‚bis zum Ende auszuharren‘ (*Mt 10,22; Konzil von Trient: DS 1541*) und die Freude des Himmels zu erlangen: die von Gott geschenkte ewige Vergeltung der guten Werke, die mit der Gnade Christi getan wurden.“¹⁴¹

Gott macht den Menschen nicht gegen seinen Willen selig.¹⁴² Der Mensch ist nicht eine Sache, er ist Person. Gott verfügt nicht über ihn, ohne die Freiheit zu respektieren, die er selber ihm geschenkt hat. Wenn Gott über den Menschen verfügt, so tut er das durch dessen Freiheit hindurch.¹⁴³ Der Mensch dient Gott in Freiheit, oder er tut es nicht. Der allgemeine Heilswille Gottes missachtet nicht die Tatsache, dass Gott den Menschen als freies Wesen geschaffen hat. Gott achtet die Freiheit, die er selbst der rationalen Kreatur verliehen hat. In ihr hat die rationale Kreatur die Möglichkeit, sich Gott zu verweigern. Gott „behandelt die Menschen nicht als unmündige Wesen, die letztlich ihr eigenes Geschick nicht verantworten können“¹⁴⁴, er lässt „auch dem Verdammten das Recht ..., seine Verdammnis zu wollen“, schreibt Joseph Ratzinger.¹⁴⁵ Die geschaffene Freiheit schließt in sich Möglichkeit des Missbrauchs, die Möglichkeit der Sünde

und der Entscheidung gegen Gott, gegebenenfalls der endgültigen Entscheidung gegen Gott.¹⁴⁶

Im Unterschied zu den Engeln können die Menschen sich bekehren, die Abwendung von Gott rückgängig machen durch eine neue Hinwendung zu ihm. Das ist bedingt durch die Tatsache, dass die von Gott geschaffenen reinen Geister den Menschen seinsmässig überlegen sind, dass sie vollkommener sind als die Menschen.

Die Auserwählung und die Berufung sind für den Menschen zugleich Gabe und Aufgabe. Ohne seine Mitwirkung mit der Gnade Gottes gibt es kein Heil für ihn. Wer Gottes Heilsangebot in klarer Erkenntnis und in innerer und äußerer Freiheit ablehnt, der spricht sich selber das Urteil aus.¹⁴⁷

Die ewige Verdammnis ist deshalb nicht ein Racheakt Gottes, sie ist vielmehr Selbstausschließung „aus der Gemeinschaft mit Gott und den Seligen“¹⁴⁸, sie ist Selbstverurteilung, „die bereits in diesem Leben beginnt und im Tod ewigkeitsentscheidend wirkt“¹⁴⁹. Nicht Gott verdammt einen Menschen, sondern der Mensch verdammt sich selber, so sehr die ewige Strafe für unser irdisches Denken ein „quälendes Geheimnis“¹⁵⁰ ist und bleibt.

Gott will das Heil aller rationalen Geschöpfe, aber nicht ohne die freie Annahme des Heiles durch diese. Dabei gibt er jedem rationalen Geschöpf, das zum Vernunftgebrauch gelangt ist, so viel Gnade, dass es das übernatürliche Heil erlangen kann. Traditionellerweise sprechen wir hier von der „gratia sufficiens“, von der hinreichenden Gnade, die da zur „gratia efficax“, zur wirksamen Gnade, wird, wo die rationale Kreatur wirklich zum Heil gelangt.¹⁵¹

Schon die Logik gebietet es, dass einer, der schwer sündigt und somit das göttliche Leben verliert und in diesem „Tod der Seele“ verharret, sich also nicht bekehrt, nicht zur Anschauung Gottes kommt. Es ist auch gegen die Vernunft, dass Gott dem Menschen das gibt, was er nicht will. Wenn der Sünder nicht umkehrt, kann auch Gott ihm nicht vergeben. Vergebung ohne Reue, das ist innerlich widersprüchlich.¹⁵²

In der Lehre von der Hölle begegnet uns augenfällig die christliche Überzeugung von der Größe des Menschen. In ihr wird das Leben des Menschen zum Ernstfall schlechthin. Für den Christen gibt es „das Unwiderrufliche, auch die unwiderrufliche Zerstörung“ nicht nur im Hinblick auf die Immanenz. Er muß „mit diesem Ernstfall und mit diesem Bewusstsein des Ernstfalls ... leben“¹⁵³. Der Ernsthaftigkeit des menschlichen Seins und Tuns korrespondiert indessen das Erlöserleiden des Gottmenschen Jesus Christus, in dem das Böse in seiner ganzen Realität und in seinen schrecklichen Folgen in unübertroffener Weise anschaulich wird.¹⁵⁴

Die Lehre von der ewigen Verwerfung verbietet es uns freilich, von einem bestimmten Menschen zu behaupten, er sei verloren. Das ist deshalb so, weil hier nicht Menschen das Urteil fällen und fällen können, sondern Christus, der Weltenrichter, das Urteil fällt, der uns seinerseits darüber in keinem Fall eine Offenbarung hat zuteil werden lassen. Um die Kriterien des Gottesgerichtes wissen wir, um ihre konkrete Anwendung wissen wir nur in jenen Fällen, in denen die Kirche Beatifikationen und Kanonisationen vorgenommen hat.

Letzten Endes geht es bei der ewigen Verdammnis des Menschen um die Frage der Theodizee, um die Frage: Wer ist schuld an den Untaten der Menschen, Gott oder der Mensch selbst?¹⁵⁵ Liegt die Schuld nicht beim Menschen, so liegt sie bei Gott. Die Grausamkeit ist unbeschreiblich in dieser Menschenwelt, heute mehr denn je.

Wenn die Menschen nicht dafür verantwortlich sind und nicht dafür zur Rechenschaft gezogen werden und werden können, fällt die Verantwortung dafür auf Gott selber zurück. Wird dadurch nicht das Gottesbild mehr belastet als durch die ewige Verwerfung derer, die sich in ihrem irdischen Leben gegen ihn gestellt haben und die ewige Gemeinschaft mit ihm faktisch abgelehnt haben durch ihre Lebensweise?

5. Die ewige Verwerfung - ein dunkles Geheimnis

Die Tatsache, dass eine in diesem Leben begangene und nicht bereute Todsünde die ewige Verdammnis nach sich zieht, ist eine schwierige und dunkle Glaubenswahrheit.¹⁵⁶ Schon immer wurde sie als eine schwere Last empfunden von den Gläubigen¹⁵⁷, und schon immer war sie ein besonderer Stein des Anstoßes¹⁵⁸. Das naturhafte Denken kann das Geheimnis der Hölle und der ewigen Strafe, das Geheimnis der Verwerfung und des doppelten Ausgangs der Geschichte nicht verstehen, nur im Glauben an die göttliche Offenbarung kann der Mensch seine Wahrheit annehmen. Dabei darf man jedoch nicht übersehen, dass das Geheimnis der ewigen Seligkeit sachlich ein größeres ist als das der ewigen Verwerfung, wenngleich wir es in unserem natürlichen Denken existentiell nicht so empfinden.¹⁵⁹

Wenn wir die ewige Verwerfung als ein schwieriges und dunkles Geheimnis bezeichnen, müssen wir uns vor Augen halten, dass die Glaubensgeheimnisse immer die natürliche Vernunft übersteigen, gleichsam per definitionem, obschon nicht alle Glaubensgeheimnisse für uns gleich dunkel sind. Die Glaubensgeheimnisse sind übervernünftig, niemals jedoch widervernünftig. Sie können zwar nicht der Vernunft widersprechen, aber wir dürfen sie auch nicht an der „ratio“, an der Vernunft des Menschen, messen.

Der Kirchenvater Johannes Chrysostomus († 407) nennt die Glaubenswahrheit von der Hölle eine ernste und erschütternde Wahrheit.¹⁶⁰ Der Theologe Matthias Joseph Scheeben († 1884) sieht in der ewigen Höllenstrafe „das umgekehrte Bild der göttlichen Verklärung“ und kennzeichnet sie als „ebenso übernatürlich und geheimnisvoll“ wie diese.¹⁶¹ Er bemerkt, sie sei „ein Mysterium der Qual, der Pein und des Schreckens, das die bloße natürliche Vernunft ebenso wenig zu ahnen und zu begreifen“ vermöge „wie das Mysterium der Bosheit und der Verachtung der Gnade, aus dem es entsprungen“ sei¹⁶². Er

spricht hier von einem Mysterium, „das in seiner Furchtbarkeit die Erkenntnis und die Begriffe der natürlichen Vernunft“ übersteigt.¹⁶³

Das Geheimnis der ewigen Hölle, es ist dunkel und quälend, in der Tat, es ist ebenso dunkel und quälend wie das Geheimnis des Übels in dieser von Gott geschaffenen Welt, an dem es in gewisser Hinsicht partizipiert.

6. Der Widerspruch zur Wahrheit des endgültigen Heilsverlustes

So ist es verständlich, wenn an die Stelle der überlieferten Lehre vom ewigen Scheitern des Menschen heute, seit etwa fünf Jahrzehnten, auch bei den katholischen Theologen, häufig die Auffassung getreten ist, dass wir, wie man sagt, „glaubensmäßig keine Gewissheit“ haben „über tatsächlich Verdammte“ und dass der „verbindliche Offenbarungsinhalt ... darauf beschränkt werden“ kann, „dass der Mensch sein Leben im Angesicht der realen, ernsthaften Möglichkeit ewigen Scheiterns zu verantworten“ hat, dass weder die Lehre der Kirche noch die Heilige Schrift uns zu der Aussage verpflichten, „dass wenigstens einige Menschen tatsächlich bereits verdammt“ sind oder verlorengehen.¹⁶⁴

Dann verpflichten die entsprechenden Aussagen der Offenbarung den Menschen lediglich dazu, „sein Leben im Angesicht der realen, ernsthaften Möglichkeit ewigen Scheiterns zu verantworten“¹⁶⁵. Mit dieser Position verbindet sich dann vielfach die Auffassung, man müsse die Verdammnis nicht als eine *ewige* Strafe betrachten. Für ihre Beendigung macht man dann zwei Möglichkeiten geltend, die Vernichtung, die Annihilierung, der Verlorenen oder die allgemeine Versöhnung, die Apokatastasis. Das sind Positionen, die von protestantischen Theologen schon länger vertreten wurden.¹⁶⁶ Sie haben ihre Wurzel in der Aufklärung und sind inspiriert von dem

Bemühen, den Glauben zu rationalisieren und plausibel zu machen.

Diese Gestalt einer Neuinterpretation der ewigen Verdammnis begegnet uns heute auch innerhalb der katholischen Kirche weithin nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Verkündigung, in der Seelsorge und im Religionsunterricht, und zwar in wachsendem Maße. Bezeichnenderweise kommt das Wort „Hölle“ in den 37 Bänden des Mammutwerkes „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft“ nur zweimal vor, und da auch nur gleichsam im Nebensatz, einmal gar in Anführungszeichen.¹⁶⁷

Im Hinblick auf den Glauben der Kirche muss man diese Neuinterpretation der Lehre von der ewigen Verwerfung in ihren verschiedenen Akzentuierungen als ausgesprochen revolutionär bezeichnen. Johann Auer bemerkt dazu in der Kleinen Katholischen Dogmatik: „Es ist ... ausdrückliche Lehre der Offenbarung, dass es ewige Verdammnis und Verdammte gebe, wie vor allem den Gerichtsreden Jesu (*Mt 25,41*; vgl. *Mt 24,51*; *25,30*), wie der Apokalypse (*20,10*) zu entnehmen ist.“¹⁶⁸ Diese Feststellung findet ihre Bestätigung in den vorausgehenden Überlegungen.

Man hat gesagt, es sei eine grausame Lehre, dass Gott eine Anzahl von Menschen geschaffen habe, damit sie verlorengehen, ein aufgeklärter Mensch könne eine solche Lehre nicht annehmen. Hier ist jedoch zu bedenken, dass Gott niemanden zur Verdammnis prädestiniert – eine solche Auffassung wäre tatsächlich nicht mit der christlichen Offenbarung und mit dem christlichen Gottesbild vereinbar –, dass Gott vielmehr alle Menschen für das ewige Heil geschaffen hat, dass er sie allerdings so geschaffen hat, dass sie „entsprechend ihrer eigenen freien Wahl entweder verlorengehen oder erlöst werden können“¹⁶⁹. Natürlich könnte man nun sagen, dass Gott dann für die Möglichkeit der Verdammnis verantwortlich sei, weil er freie Wesen geschaffen habe. Das ist richtig. Aber die Möglichkeit ist nicht die Wirklichkeit. Warum Gott diese

Möglichkeit geschaffen hat, darüber kann man nachdenken und so auch zu einigen Antworten kommen, letztlich wird die Erschaffung freier Wesen durch Gott aber immer geheimnisvoll bleiben für uns. Zu bedenken ist hier vor allem, dass die Liebe die Freiheit zur Voraussetzung hat, dass sie nur in Freiheit möglich ist und dass es ohne die Freiheit keine Liebe gibt, keine Gottesliebe und keine Nächstenliebe.¹⁷⁰

Auf zwei Wegen suchte man, wie gesagt, bereits in der Aufklärung das Problem der ewigen Verdammnis zu rationalisieren. Der eine Weg war der origenistische mit seiner Allererlösungslehre, der andere war der sozinianistische mit dem Gedanken von der Vernichtung der Bösen.¹⁷¹

7. Die Idee der Annihilierung der Verworfenen

An die Stelle des Gedankens des endgültigen Heilsverlustes und der ewigen Höllenstrafe tritt heute häufiger der Gedanke der endgültigen Vernichtung der Verworfenen, der so schon im 16. Jahrhundert durch Fausto Sozzini († 1604), den Begründer der Sekte des Sozinianismus, vertreten wurde und dann wieder gewisse Sympathie gefunden hat in der Zeit der Aufklärung. Die endgültige Auslöschung oder die endgültige Selbstauslöschung der Verdammten empfindet man dann denkerisch weniger schwierig als den Gedanken einer ewigen Höllenstrafe, deren einziger Zweck der sein soll, „Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit“ kundzutun. Gleichzeitig vertritt man dabei allerdings zuweilen die Meinung, besser noch als die Vernichtung der Verlorenen sei ihre Beseligung in einer Art von Apokatastasis oder Allversöhnung, speziell im Gedanken an die Liebe und die Barmherzigkeit Gottes. Immerhin hofft man, auch mit der Vernichtung der Bösen dem „quälenden Geheimnis“ der ewigen Hölle entgehen zu können.¹⁷²

Wenn man der These von der Vernichtung der Bösen den Vorzug gibt vor der These von der Allversöhnung, so sieht man in ihr eher den Ernst der Entscheidungssituation des Menschen

in seinem Leben gewahrt als in der These von der Allversöhnung. Man erklärt dann des näheren, wenn der Mensch, der sich endgültig Gott gegenüber verschlossen habe in seinem Leben, in seinem Tode völlig zunichte werde, so werde diese Vernichtung an ihm nicht vollzogen, ohne dass er es merke, so werde der Mensch in seiner Existenz nicht einfach ausgelöscht, ohne von diesem Vorgang etwas mitzubekommen. Vielmehr sei diese Vernichtung eine echte Strafe, da der Todsünder, bevor er sein Bewusstsein endgültig verliere in der Vernichtung, seine verfehlte Lage schon in seinem Leben und dann vor allem in seinem Tode erfahren und so klar erkannt habe, dass er die Möglichkeit eines vollendeten Lebens verspielt habe und ins Leere gelaufen sei.¹⁷³

Zur Begründung der Idee von der endgültigen Vernichtung weist man hin auf die Perikope von dem bösen Knecht, der in Stücke gehauen wird¹⁷⁴, sowie auf das biblische Bild von der Ernte als Veranschaulichung des Endgerichtes¹⁷⁵, gemäß dem die Spreu nicht in ihrem unbrauchbaren Zustand erhalten oder konserviert, sondern eben vernichtet wird. Auch die Stelle Mk 9,48, in der die Rede ist von dem Wurm, der nicht stirbt, und dem Feuer, das nicht erlischt, versucht man hier, wenn auch nicht gerade überzeugend, im Sinne der endgültigen Vernichtung zu deuten. Desgleichen weist man hier darauf hin, dass im Hebräerbrief die Rede davon ist, dass das Feuer diejenigen verzehren wird, die mit Wissen und Willen sündigen, nachdem sie doch die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben.¹⁷⁶

Eine Variante der These von der endgültigen Vernichtung der Bösen begegnet uns in der Form, dass man sagt, nicht Gott vernichte in diesem Vorgang den Verdammten durch ein spezielles Eingreifen, sondern der Verdammte vernichte sich darin selbst in seiner Selbstverschlossenheit, die als solche nichts anderes sei als Nichtigkeit. Wenn nämlich dem Verdammten jegliche Form der Mitexistenz verwehrt sei und er in letzter Einsamkeit existiere, dann könne man schließlich auch

sagen, Verdammnis sei identisch mit dem „Nicht-mehr-Sein“ oder dann werde das Verdammtsein notwendig zum „Nicht-mehr-Sein“.

Man sagt hier, der Mensch könne zwar wesenswidrig leben, ohne sich selber aufzuheben, aber es müsse bezweifelt werden, dass er ein wesenswidriges Leben für immer und endgültig aufrechterhalten könne, ohne sich selber aufzuheben. Und man fügt hinzu, dass die ewige Verlorenheit dem „Nicht-mehr-Sein“ gleichkomme, das ergebe sich nicht zuletzt aus dem Verständnis von Sein im biblischen Denken wie auch in der klassischen Metaphysik, denn da meine das Sein immer mehr als bloß formales Existieren, da meine es vielmehr immer auch Wirkfähigkeit und Vollendbarkeit, Einheit und Verstehbarkeit, weshalb ein endgültig verfehltes Sein nicht mehr ein Sein im eigentlichen Sinne sei und die Verdammnis das Sein des Menschen wesenhaft beeinträchtige.¹⁷⁷ – Die Frage ist hier, was man als wesenhaftes Sein des Menschen oder der Seele des Menschen versteht. In jedem Fall kann man so nur argumentieren, wenn man sich von einer Wesensphilosophie trennt.

Andere neutralisieren den Gedanken der Vernichtung der Verworfenen wieder mit dem Hinweis darauf, dass gemäß 1 Kor 13,8 die Liebe stärker sei als der Hass und dass sie niemals aufhöre, dass demnach die Ablehnung Gottes und des Mitmenschen nicht unvergänglich sei oder sein könne, und kommen damit wieder zu dem Gedanken der Allversöhnung.¹⁷⁸ Die These von der endgültigen Vernichtung der Bösen, die viele als plausibler ansehen als den Gedanken von der ewigen Verdammnis oder auch als den Gedanken von der Allversöhnung, ist im Grunde eine moderne Form der Gnosis. Sie wird weder der Heiligen Schrift noch dem kontinuierlichen Glauben der Kirche gerecht.

8. Die Lehre von der Allversöhnung

Häufiger als die Idee der Annihilierung der Bösen begegnet uns heute in verschiedenen Nuancen oder Abwandlungen die alte origenistische Lehre von der Allversöhnung als Alternative zu der Lehre von dem doppelten Ausgang der Geschichte und dem endgültigen Heilsverlust oder der ewigen Hölle. Der bedeutendste Protagonist dieser Lehre ist in neuerer Zeit der evangelische Theologe Karl Barth († 1968).

Für die Reformatoren war die Ewigkeit der Höllenstrafe keine Frage.¹⁷⁹ Sie stehen in diesem Glauben ganz im breiten Strom der Glaubensüberlieferung.¹⁸⁰ Der Initialfunke der Reformation war die Frage Luthers († 1546): Wie finde ich einen gnädigen Richter? Diese Frage verliert ihren Sinn, wenn alle gerettet werden. Luther war ganz selbstverständlich davon überzeugt, dass die ewige Verwerfung nicht nur hypothetisch sei, sondern realistisch. Wie er in seinem Kommentar zum Römerbrief erklärt, wird derjenige, der hochmütig und anmaßend ist und sich nicht darum bemüht, diese Untugenden zu überwinden, der ewigen Verdammnis verfallen.¹⁸¹

Ist auch die Ewigkeit der Höllenstrafe zunächst keine Frage für die Reformatoren, so entstehen für sie im Hinblick auf die ewige Hölle besondere Probleme angesichts ihrer einseitigen Betonung der Gnade und des Glaubens im Heilsvorgang oder in der Rechtfertigung. Da gibt es dann zwei Möglichkeiten: Entweder lässt man allen Menschen die Gnade der Erlösung zuteil werden oder man begrenzt den allgemeinen Heilswillen Gottes im Sinne einer doppelten Vorherbestimmung oder Prädestination, einer Vorherbestimmung zur ewigen Gemeinschaft mit Gott oder zur ewigen Verdammnis. Wenn aber Gott allein über das Heil oder das Unheil der Menschen verfügt, unabhängig von den Werken, die sie in ihrem irdischen Leben getan haben, dann wird die Zuwendung des Heiles zu einem reinen Willkürakt Gottes: Dem einen gewährt er es, dem anderen nicht. Damit steht das Gottesbild in Frage, aber auch das Menschenbild. Will man nun

nicht allen Menschen von vornherein das ewige Heil zuteil werden lassen, dann bietet sich der Gedanke der Allversöhnung, der Erlösung auch der Verdammten, gleichsam an. Hatte er auch in der lutherischen Orthodoxie keine Chancen, so fand er doch bald Sympathie im Pietismus und später dann in der protestantischen Theologie der Aufklärung und vor allem in der Theologie der Gegenwart.¹⁸²

Karl Barth betont im Hinblick auf die Gnadenwahl Gottes die Übermacht der Gnade gegenüber der Ohnmacht der menschlichen Bosheit und bezieht den biblischen Gedanken vom Gericht ganz auf Jesus, sofern dieser, wie er betont, die Verlorenheit aller Menschen am Kreuz stellvertretend ausgelitten hat.¹⁸³ Das bedeutet faktisch, dass niemand mehr verdammt sein kann. Damit ist die unbarmherzige Lehre von der Prädestination zur ewigen Höllestrafe gegenstandslos geworden.

Karl Barth versteht seine Position differenzierter. Er will nicht ein Anhänger der alten Apokatastasis-Lehre sein. In der Tat nuanciert er sie ein wenig anders, wenn er erklärt, die Kirche solle „keine Apokatastasis ..., aber auch keine ohnmächtige Gnade Jesu Christi und keine übermächtige Bosheit des Menschen ihr gegenüber predigen“, sie solle vielmehr „ohne Abschwächung des Gegensatzes, aber auch ohne dualistische Eigenmächtigkeit die Übermacht der Gnade und die Ohnmacht der menschlichen Bosheit ihr gegenüber“ predigen.¹⁸⁴ Er meint, Christus müsse durchaus als Richter der Menschen anerkannt werden, das sei jedoch vordergründig im Kontext der Heilsgeschichte, denn gleichzeitig müsse gesehen werden, dass er dieses Gericht schon vollzogen habe, und zwar an sich selbst, da er sich am Kreuz zum Verworfenen gemacht habe und so stellvertretend für die Menschheit nicht nur die Sünde der Welt auf sich genommen habe, sondern auch die Verwerfung oder die Hölle. Deshalb kann nach Barth niemand mehr verworfen werden.¹⁸⁵

Was Barth vor allem an der alten Apokatastasis-Lehre ablehnt, das ist der mechanisch wirkende Automatismus der siegreichen

Gnade Jesu Christi. Nachdrücklich betont er daher, dass Gott auch hier in Freiheit handle. – Aber ob Gott nun in Freiheit handelt oder nicht, das Ergebnis ist das Gleiche. Es gibt keine ewige Verwerfung, keine ewige Hölle, weder für die Engel noch für die Menschen.¹⁸⁶

Karl Barth hat im Raum des Protestantismus breite Zustimmung gefunden, speziell bei den protestantischen Theologen, wenn auch in immer neuen Akzentuierungen. Die überkommene Position von dem doppelten Ausgang der Geschichte und von der ewigen Hölle hat jedenfalls bei ihnen nur noch wenige Befürworter. Am ehesten begegnen sie uns hier noch bei den einfachen Gläubigen. Das in der Heiligen Schrift angekündigte Weltgericht wird damit weithin zu einer „Anspruchswahrheit“, und die eindringlichen Worte Jesu im Hinblick auf eine mögliche Verwerfung werden damit zu „Bewegungsworten“¹⁸⁷. – Der denkende Mensch fragt sich hier allerdings: Wie können die entsprechenden Jesus-Worte Bewegungsworte sein, wenn ihnen gar keine Realität entspricht? Und wie kann das Gericht eine Anspruchswahrheit sein, wenn es gar nicht stattfindet?

Einen ähnlichen Ansatz wie bei Karl Barth finden wir in dieser Frage bei dem katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar († 1988), wobei letzterer seine Position noch einmal in spezifischer Weise abwandelt, wenn er die Hoffnung auf das universale Heil, nicht das universale Heil als solches vertritt, wie er nachdrücklich feststellt.¹⁸⁸

Zwei Gedankenlinien will von Balthasar in der Bibel entdecken, zwei Aussagenreihen, die seiner Meinung nach gleichberechtigt nebeneinander einhergehen und sich nicht zu einer Synthese verbinden lassen. Die eine Linie verweist nach ihm auf einen doppelten Ausgang der Geschichte, die andere hingegen auf das Heil aller.¹⁸⁹ Von Balthasar erklärt, wer diese Gegensätzlichkeit aufzulösen und zu einer Synthese zu bringen versuche, etwa im Sinne der Zweiheit von Himmel und Hölle, würde sich über die Heilige Schrift stellen und mehr wissen wollen, als das Gotteswort sage. Entsprechend den zwei Gedankenlinien der

Bibel findet er bei einem Teil der Kirchen-väter die Lehre vom Heil aller, bei einem anderen Teil die Lehre vom doppelten Ausgang der Geschichte.¹⁹⁰ Zwar distanziert er sich von dem Gedanken der Gewissheit des universalen Heiles¹⁹¹, dennoch ist er in seiner theologischen Argumentation unverkennbar bestrebt, die Berechtigung der Hoffnung für alle zu begründen, argumentiert er gleichzeitig stark polemisch gegen jene, die den doppelten Ausgang der Geschichte vertreten. Daher drängt sich die Frage auf, ob der Nachweis der Berechtigung der Hoffnung auf das Heil aller nicht letztlich doch auf die Gewissheit des Heiles für alle hinzielt.¹⁹²

Von Balthasar wirft den Vertretern des Glaubens an die Verwerfung vor, dass sie etwas wissen wollen, was sie gar nicht wissen können¹⁹³, und gibt dem angeblich in der Schrift vorhandenen Gegensatz einen positiven Sinn, wenn er erklärt, die Gläubigen dürften, ja, müssten auf die Allbeseligung hoffen, favorisiert damit aber unverkennbar die eine der beiden angeblich nicht kompatiblen Aussagenreihen der Heiligen Schrift und weiß somit etwas, was man angeblich nicht wissen kann, also mehr als das Gotteswort angeblich sagt. Er erklärt allerdings, die Hoffnung auf die Allbeseligung sei kein Wissen, weshalb die Furcht vor einem möglichen Verworfenwerden bleibe. Dabei geht es hier jedoch nicht nur um die Hoffnung auf das eigene Heil, die dann angesichts der Furcht vor einem möglichen Verworfenwerden alle Kräfte aktivieren würde, damit man es erreicht, sondern die hier gemeinte Hoffnung beinhaltet auch und vor allem das Hoffen auf das Heil aller Menschen, erstaunlicherweise nicht auf deren Bekehrung. Es geht hier in erster Linie um die Hoffnung für andere, und das nicht im Hinblick auf den Weg, sondern auf das Ziel.¹⁹⁴ Gerade das ist hier wohl der entscheidende Punkt.

Auch Karl Rahner († 1984) hat sich intensiv und wiederholt mit der Frage der möglichen Verwerfung, der Reprobation, beschäftigt. Wie auch von Balthasar legt Rahner Wert auf die Unterscheidung zwischen der (sehr realen) Möglichkeit, dass

„du und ich“, wie er sagt, verlorengehen könnten, und der Tatsächlichkeit des Heilsverlustes, die sich von einem konkreten Menschen, den man etwa gekannt hat, aussagen lasse. Nachdrücklich betonen beide, das kirchliche Lehramt habe nur die Möglichkeit, nicht die Tatsächlichkeit ewiger Hölle im Auge, was freilich doch nicht so klar ist, wie oben deutlich gemacht wurde¹⁹⁵, und es sei im Grunde unmöglich, „fide divina“ an etwas anderes zu glauben als an das heilbringende Eschaton Christus. Sie sagen, auch der biblische Prädestinationsbegriff lasse die Frage nach der Tatsächlichkeit ewiger Hölle schlichtweg offen.¹⁹⁶

Rahner erklärt zusammen mit einer nicht unbeträchtlichen Zahl von Theologen, in den Aussagen über Himmel und Hölle wolle die Schrift keine „Reportagen“ über Zukunftsereignisse vorlegen, sondern lediglich den Entscheidungscharakter der menschlichen Existenz zum Ausdruck bringen und in all diesen Aussagen sei nur von der Möglichkeit der Hölle die Rede, nicht von ihrer wirklichen Existenz.¹⁹⁷ Er stellt fest, die Bibel spreche hier in Bildern, die die drohende Dringlichkeit des Bekehrungsrufs unterstreiche, immer gehe es in der Heilsgeschichte und speziell in der Eschatologie um das Heil. Das sei die Grundstruktur der Offenbarung Gottes.¹⁹⁸ – Es fragt sich dann allerdings, wie das Heil gefährdet sein kann, wenn es am Ende doch alle finden, und wie der Entscheidungscharakter der menschlichen Existenz durch Behauptungen zum Ausdruck gebracht werden kann, die keineswegs zutreffen. Endlich ist hier zu bedenken, dass das Heil schließlich auch eine Kehrseite hat und angenommen werden muss.

Rahner will wie von Balthasar und viele andere nicht für die Allerlösung oder für die Lehre von der Apokatastasis eintreten, die ja ohnehin ausdrücklich verworfen worden ist durch das Lehramt der Kirche¹⁹⁹, sondern für die Hoffnung auf die Rettung aller. Mit ihnen ist er der Meinung, diese Hoffnung sei angesichts der Offenbarung Gottes und ihrer Interpretation durch die Kirche durchaus möglich und berechtigt.²⁰⁰

Dazu ist zu sagen: Angemessen ist sicherlich die Hoffnung für jeden einzelnen, dass er den Weg des Heiles geht und so das Ziel erreicht. Aber es ist ein Unterschied, ob ich für jeden einzelnen hoffe oder für alle. Darüber hinaus kann ich vernünftigerweise nur auf etwas hoffen, das auch wirklich eintreten kann. Die Erlösung derer, die sich gegen Gott gestellt haben in ihrem Leben, explizit oder implizit, sowie die Erlösung der Verdammten ist aber gemäß dem Glauben der Kirche nicht möglich. In gewisser Weise spricht gar auch die Vernunft dagegen, wie gezeigt wurde.

Das Bekenntnis zur Rettung aller, so oder so, ist heute beinahe zu einer *sententia communis* auch der katholischen Theologen geworden, teilweise geradezu extrem vergrößert und unsensibel. Immer wieder begegnet uns in der Gegenwart ein ausdrückliches Bekenntnis zum universalen Heil, unumwunden und ohne jede Einschränkung. Thomas und Gertrude Sartory erklären, die kirchliche Lehre von der Hölle sei „von Anfang an eine Sackgasse gewesen“²⁰¹ und die Hölle sei nicht mehr als eine Chiffre dafür, dass „das Leben für den Menschen ein riskantes Unternehmen“²⁰² sei. Edward Schillebeckx meint, das Böse in der Menschheit könne das Heil aller nicht verhindern, weil der Gottgläubige „schon die irdische Geschichte zum Heil für alle umbiegen“²⁰³ könne und müsse. Hans Küng möchte – konsequenterweise – statt vom Jüngsten Gericht „von einem Versammeltwerden aller Menschen in Gott, ihrem Schöpfer und Erlöser“ sprechen, das seiner Meinung nach darin seinen Sinn findet, dass dem einzelnen Menschen sein Leben am Maßstab Jesu durchsichtig wird.²⁰⁴ Für Ottmar Fuchs ist das Festhalten an der Hölle nichts anderes als „ein Symptom für ein Christentum, das dem Menschen nicht die Fülle, sondern die Verkleinerung von Leben gebracht hat, nicht die Befreiung, sondern die Unterwerfung, nicht die Heilung, sondern viele Verletzungen“. Für ihn ist die Hölle lediglich eine ins Jenseits „hineinverlagerte Selbstbehauptung derer, die sich hier nicht behaupten durften“, wird die faktische Lehre von der Hölle schließlich zu einer

„teuflischen Ausartung“ des Christentums.²⁰⁵ Für Wolfgang Feneberg ist die Hölle „ein biblisches Bild aus der persischen Mythologie“, werden in dem Begriff der Hölle einfach nur „Erfahrungen des Lebens verdichtet und zum Ausdruck gebracht“, und zwar „in letzter Zuspitzung“²⁰⁶. Ein weiterer Autor, Oskar Schroeder, deutet die Hölle mit Berufung auf George Tyrrell († 1907) und Paul Tillich († 1965)²⁰⁷ ohne Umschweife rein symbolisch.²⁰⁸

So undifferenziert wird die Rettung aller jedoch nicht von allen Theologen vertreten, die dieser Lehre zuneigen. Zuweilen leugnen sie die ewige Verwerfung nicht direkt, geben sie dann aber nur noch als Möglichkeit aus. So geht Otto Karrer († 1976) davon aus, dass der allgemeine Heilswille Gottes bedingungslos und absolut wirke und dass die Hölle infolgedessen eine abstrakte, theoretische Möglichkeit sei, von der man erwarten könne, dass sie niemals eintrete.²⁰⁹ Und Heino Sonnemans hält zwar die Lehre von der Allversöhnung für nicht annehmbar, weil sie schon im 6. Jahrhundert durch das Lehramt der Kirche verworfen worden sei, meint aber, es dürfe dennoch die Hoffnung gewagt werden, dass alle gerettet würden.²¹⁰

Diese Hoffnung ist indessen nur sinnvoll, wenn die Allversöhnung zumindest möglich ist. Wie soll diese aber möglich sein, wenn sie definitiv durch das Lehramt zurückgewiesen worden ist?

Und selbst Gerhard Ludwig Müller scheint in seiner Dogmatik in gewisser Weise einen einzigen Ausgang der Geschichte zu favorisieren, wenngleich er die „reale Möglichkeit“ eines doppelten Ausganges der Geschichte aufgrund der Schriftzeugnisse zugesteht.²¹¹

So meint er, wir könnten prinzipiell nichts darüber aussagen, ob es überhaupt Menschen gebe, die bis zu ihrem Tod „einen radikalen Widerstand gegen die Liebe (Gottes) durchgetragen“ hätten, und kommt zu dem Ergebnis, dass wir „hoffen und beten“ sollten, „dass der allgemeine, sich auf jeden Menschen erstreckende Heilswille Gottes bei allen zum Ziel“ komme.²¹²

9. Kritische Anmerkungen zur Allversöhnung

Was die beiden Aussagenreihen zum doppelten Ausgang der Geschichte und zum Heilsuniversalismus in der Heiligen Schrift angeht, ist zu bedenken, dass es zahlreiche Stellen gibt in der Schrift, die den doppelten Ausgang der Geschichte lehren, dass aber die wenigen Stellen, die in irgendeiner Weise die Allversöhnung lehren sollen, durchaus auch anders verstanden werden können. So etwa die Stelle Röm 5,20, wo von der Übermacht der Gnade die Rede ist, oder Eph 1,10 und Kol 1,20, wo von der Universalität der Erlösung die Rede ist, oder 1 Kor 15,28, wo gesagt wird, dass am Ende Gott alles in allem sein wird, oder 1 Tim 2,4 und Tit 2,11 und 2 Petr 3,9, wo der allgemeine Heilswille Gottes angesprochen wird. Die angeblich bedingungslosen Heilsaussagen sind immer an die Bedingung der Bekehrung des Menschen gebunden. Das ist eine Grundaussage der Heiligen Schrift. Zudem ist es undenkbar, dass die Offenbarung eine doppelte Wahrheit lehrt. So wenig es in Gott Widersprüche geben kann, so wenig kann es sie in seinem Wort geben.²¹³

Auch die *Hoffnung* auf das Heil aller ist mit dem Glauben der Kirche nicht vereinbar, da sich das Lehramt der Kirche definitiv gegen die Allerlösung, gegen die Erlösung der Verdammten, ausgesprochen hat. Wenn es keine Allerlösung gibt, kann ich auch nicht darauf hoffen oder gar darum beten. Das ist eine merkwürdige Vorstellung. Würde man jedoch davon ausgehen, dass es niemals Verdammte gegeben hat, würde man auch damit in Gegensatz zum verbindlichen Glauben der Kirche geraten. Denn die Existenz der ewigen Hölle gehört als formell geoffenbarte Wirklichkeit zum Glaubensdepositum.

Die Schlussfolgerung, die hier immer wieder vorgebracht wird: Wenn ich das Heil für jeden einzelnen erhoffen kann, dann kann ich es auch für alle erhoffen, ist nicht überzeugend, wenn man sich klar macht, warum man für jeden einzelnen hoffen kann. Denn hoffen kann ich für jeden einzelnen deshalb, weil

ich nicht weiß um seinen Gnadenstand im Sterben. Er kann ohne eine schwere Sünde gewesen sein, oder er kann sich vor seinem Sterben mit Gott versöhnt haben. Dass das für alle Menschen zutrifft, dagegen spricht der Glaube der Kirche²¹⁴, der seinerseits durch kritische Beobachtungen und Überlegungen gestützt wird.

Dass nicht alle Menschen selig werden, beweist schon das Schriftwort: „Wer wider den Heiligen Geist lästert, erlangt in Ewigkeit keine Vergebung, sondern ein solcher ist mit ewiger Schuld belastet.“²¹⁵ Dieses Schriftwort ist die Antwort Jesu auf die Behauptung seiner Widersacher: „Er hat einen unreinen Geist“ (*Mk 3,29 f.*)²¹⁶ Es wäre völlig sinnlos, wenn das in ihm ausgedrückte Faktum niemals vorgekommen wäre und niemals vorkommen würde. Wenn es bisher nicht vorgekommen ist, dass jemand den Heiligen Geist gelästert, keine Vergebung gefunden und sich mit ewiger Schuld belastet hat, dann wird es auch in Zukunft nicht vorkommen.

Die Rede von der ewigen Verwerfung kann nur dann den Ernst der Entscheidung für Christus und für das Evangelium und die Dringlichkeit der Bekehrung zur Sprache bringen und den Menschen zu heilsamer Sorge im Hinblick auf seine Gegenwart und seine Zukunft anregen, wenn die Möglichkeit der Verwerfung auch schon Wirklichkeit geworden ist. Wenn es noch nie vorgekommen ist, dass jemand dem ewigen Verderben verfallen ist, dann wird das auch in Zukunft nicht vorkommen. Und wenn bisher alle gerettet worden sind, wie soll gerade ich dann um mein Heil bangen? Wie kann man das Leben des Menschen als ein riskantes Unternehmen bezeichnen, wenn man das Heil nicht für immer verlieren kann.

Unser Hoffen und Beten kann nicht an die Stelle der Bekehrung des anderen treten. Die muss er selber leisten. Und sie muss in diesem Leben erfolgen. Niemals hat die Kirche um die Bekehrung der Verdammten gebetet oder um ihre Befreiung aus der Hölle.²¹⁷ Nicht „die Aufhebung aller Unseligkeit“²¹⁸ kann der Gegenstand unserer Hoffnung und unseres Gebetes sein,

sondern die Gnade der Bekehrung für viele oder gar für alle. Da werden unsere Hoffnung und unser Gebet in Verbindung mit unserem stellvertretenden Leiden und mit unserem apostolischen Einsatz darüber hinaus zur Verpflichtung vor Gott. Die Bekehrung ist jedoch dem Pilgerstand zugeordnet. Das darf man nicht übersehen.

Wenn von Balthasar im Zusammenhang mit der Hoffnung auf die Rettung aller von der „List der Liebe“ Gottes spricht²¹⁹, die darin besteht, dass Gott den Menschen in Freiheit dahin lockt, wohin er ihn bewegen möchte, so ist zu fragen, ob dadurch die Freiheit des Menschen nicht zur Scheinfreiheit entwertet wird und warum Gott dann nicht schon eingegriffen hat mit seiner List, bevor der Mensch die bösen Taten beging.

Im Fall des universalen Heiles sind die Schriftworte, die einen doppelten Ausgang der Geschichte lehren, nur eine pädagogische Maßnahme, ein Erziehungsmittel Gottes für die, die nicht aus reiner Liebe gut handeln, sind sie nur noch „Bewegungsworte“, haben sie nur noch einen appellativen Charakter.²²⁰ Damit wird man ihnen jedoch nicht gerecht.²²¹ Darf man so mit der Heiligen Schrift, dem Wort Gottes, umgehen? Zudem verläuft der Appell der Bewegungsworte im Sande, wenn sie von der Gefährdung des Heiles sprechen, diese aber in Wirklichkeit nicht gegeben ist.

Mit dem universalen Heil oder mit der Allversöhnung verlieren Bekehrung, Buße und Taufe ihren Sinn. Wenn alle, „völlig unabhängig von ihrem Tun und Lassen, von Sünde und Tugend, durch Christus immer schon gerettet sind“, dann verschieben sich im Grunde „alle Gewichte in der Ordnung des Glaubens“, dann erhebt sich gar die Frage, warum der Mensch überhaupt noch den Glauben leisten soll gegenüber der Offenbarung.²²²

Der Mensch muss die Erlösung annehmen. Sie ist zwar universal und der Kraft nach unendlich, aber im Hinblick auf den einzelnen Menschen hat sie dessen positive freie Entscheidung zur Voraussetzung. Wäre es nicht so, dann wäre „das

ganze Heils- und Erlösungsdrama zwischen Gott und dem Menschen“ nichts anderes als „ein Scheingefecht“²²³.

Zwar ist das Gute immer stärker als das Böse. Das ist bedingt durch die seinsmäßige Gutheit Gottes und seiner Geschöpfe. Aber der Wille Gottes und die Erlösungstat übergehen nicht die Freiheit des Menschen.

Die Lehre vom universalen Heil nimmt die Freiheit der rationalen Kreatur nicht ernst, die Gott grundsätzlich respektiert, auch dann noch, wenn das Geschöpf sich gegen ihn entscheidet.²²⁴ Dazu sagt der Weltkatechismus: „Wer in diesem Leben die Gnade zurückweist, richtet sich schon jetzt selbst: Jeder erhält Lohn oder erleidet Verlust je nach seinen Werken; er kann sich selbst sogar für die Ewigkeit verurteilen, wenn er vom Geist der Liebe nichts wissen will.“²²⁵

Gibt es keinen endgültigen Heilsverlust dank der Lehre vom universalen Heil oder dank einer angenommenen Allversöhnung, verliert die Seelsorge ihren eigentlichen Ernst und ihre tiefste Motivation. Nicht anders als das individuelle Handeln des Menschen wird die Seelsorge sich auf die Horizontale verlegen und sich in therapeutischer Seelenhygiene und in gefälligem Gemeindebetrieb erschöpfen, was heute weithin die Situation der Kirche bestimmt.

Ein Weiteres ist zu bedenken: Wenn heute das religiöse und das moralische Verantwortungsbewusstsein auch bei jenen, die sich noch dem Christentum und der Kirche verbunden fühlen, stark zurückgegangen ist, so dürfte das nicht zuletzt bedingt sein durch die Heilssicherheit, in der sich viele wiegen.

Es ist widersinnig, vor dem Heilsverlust zu warnen, wenn es ihn gar nicht gibt. Auch ist es nicht nötig, um die Bewahrung vor dem Heilsverlust zu beten, wenn er faktisch nicht vorkommt, wenn noch nie jemand des Heiles verlustig gegangen ist. Immerhin wird im römischen Kanon unmittelbar vor der Wandlung um die Bewahrung vor der Verdammnis gebetet. Auch sonst wird in der Liturgie immer wieder um das ewige Heil gebetet. Hier ist auch an die alte Übung des Gebetes um die

Gnade der Beharrlichkeit zu erinnern und an das Gebet um die Bewahrung vor einem plötzlichen und unvorhergesehenen Tod sowie an das Gebet um eine gute Sterbestunde im Ave Maria. Das Gebet um die Gnade der Beharrlichkeit sowie um eine gute Sterbestunde ist auch dann im Grunde überflüssig, wenn die Hoffnung auf die Rettung aller realistisch ist. Wenn alle das Heil finden, verliert die Todesstunde jedenfalls ihre entscheidende Bedeutung.

Im christlichen Altertum verstand man die Absage an den Kaiserkult und das Martyrium – auch das ist hier zu bedenken – als eine Voraussetzung für das ewige Heil.²²⁶

Für John Henry Newman († 1890) war die Konversion von der anglikanischen zur römischen Kirche – am 8. Oktober des Jahres 1845 hat er sie vollzogen – primär eine Frage des Heiles. Bei seiner Hinwendung zur katholischen Kirche wurde er von der Überzeugung geleitet, dass er das ewige Heil verlieren würde, wenn er nicht der Wahrheit folgen würde. Gegenüber dem Rationalismus der Aufklärung hat er die Existenz der ewigen Hölle stark hervorgehoben. Für ihn geht es hier um einen entscheidenden Punkt des Christentums, der unlösbar mit der Gottesfrage verbunden ist.²²⁷ Im Liberalismus der anglikanischen Kirche hat er in seiner Zeit die Leugnung der ewigen Hölle existentiell erlebt²²⁸ und erfahren, wie eine säkularisierte Kirche dem Glauben an die ewige Hölle notwendig mit Unverständnis begegnet.²²⁹ Es ist bezeichnend für ihn und seine Stellung zum endgültigen Heilsverlust, wenn er erklärt, das „ganze Tun“ des Predigers sei „dazu bestimmt, die Menschen daran zu erinnern, dass die Zeit kurz, der Tod gewiss und die Ewigkeit lang ist.“²³⁰

Die Kirchenlehrerin Theresia von Avila († 1582) bekennt, dass die Furcht vor der Hölle ihr stets eine bedeutende Hilfe gewesen ist in ihrem Bemühen um ein Gott wohlgefälliges Leben.²³¹ Der entscheidende Impuls ihres beispielhaften religiösen und moralischen Strebens ist für sie – das ist die Grundmelodie ihrer Autobiographie –, die Sorge um das ewige Heil. Sie ist davon

überzeugt, dass sie das ewige Heil verliert, wenn sie nicht gehorsam ist gegenüber dem Willen Gottes, wie er sich ihr in der Lehre der Kirche und in ihrem Gewissen manifestiert, näherhin in den Weisungen ihrer Beichtväter.²³² Es ist bezeichnend, dass der Begriff der Hölle allein in ihrer Autobiographie sechshund-dreißigmal vorkommt.

Schließlich ist es noch bemerkenswert, dass die Argumentation im Dienste des universalen Heiles und der Allversöhnung zum einen logische Defizite aufweist und zum anderen stark emotional bestimmt ist.²³³ Darauf wurde verschiedentlich hingewiesen in diesen Ausführungen. Wenn es keine ewige Verwerfung gibt, kann die Hölle nicht als eine Chiffre dafür verstanden werden, dass das menschliche Leben ein riskantes Unternehmen ist, da doch erst die Möglichkeit der ewigen Verwerfung das menschliche Leben zu einem riskanten Unternehmen macht. Wenn das Heil universal ist, verliert die Entscheidung des Menschen für Christus ihre eigentliche Begründung, und das Erlösungsgeschehen wird gegenstandslos, wenn die Freiheit des Menschen irrelevant ist für sein ewiges Schicksal.²³⁴ Es zeigt sich hier: Wird das Geheimnis in der Theologie aus einem rationalistischen Denken heraus wegdisputiert, erweisen sich die Ersatzvorstellungen denkerisch als widersprüchlicher als die demütige Anerkennung des Mysteriums, ganz abgesehen davon, dass die Ersatzvorstellungen „dem religiösen Selbstverständnis und der Selbstverwirklichung des Glaubens keine innere Kraft zu vermitteln“²³⁵ vermögen. Auch das veranschaulicht weithin die gegenwärtige Situation der Kirche.

Die emotionale Akzentuierung der Argumentation im Dienste des universalen Heiles wird deutlich, wenn jene, die den Glauben an einen doppelten Ausgang der Geschichte vertreten, immer wieder unlauterer Motive bezichtigt werden. So wird ihnen unterstellt, sie *wollten* an die Hölle glauben oder sie seien der Meinung, die Hölle sei nur für die anderen da, oder ihre Höllenvorstellung finde ihre eigentliche Begründung in der Lust

an der Grausamkeit²³⁶ oder sie sei bestimmt von dem Neid auf jene, die nicht nach Gottes Geboten lebten, oder von der Tendenz, Herrschaft auszuüben über den Tod hinaus.²³⁷ Die Problematik wird schließlich auch da emotional angegangen, wo man die Position derer, die an eine ewige Hölle glauben, als „Anmaßung“²³⁸ bezeichnet.

Die Lehre von der Universalität des Heiles oder von der Allversöhnung ist in ihren verschiedenen Akzentuierungen nicht weniger eine moderne Form der Gnosis als die Lehre von der endgültigen Vernichtung der Bösen.

10. Rückblick.

Die Lehre von dem doppelten Ausgang der Geschichte und von dem endgültigen Heilsverlust ist keineswegs zentral im Glaubensgut der Kirche, aber sie ist auch nicht gerade marginal. Sie bildet – so können wir vielleicht sagen – den dunklen Hintergrund der Lehre von der Erlösung und vom ewigen Leben und macht diese gleichsam perspektivisch, enthüllt sie sozusagen in ihrer Tiefendimension.²³⁹

Die Forderungen und Verheißungen im Kontext des Erlösungsgeschehens und seiner Vermittlung verlieren ihren Sinn, wenn der Mensch nicht fähig ist, sich willentlich dem Heil zu verschließen und es ausdrücklich oder einschlussweise zurückzuweisen, wenn es keine Hölle gibt oder wenn auch die Verdammten schließlich erlöst werden, wenn alle, unabhängig von dem, was sie in ihrem Leben getan oder nicht getan haben, das ewige Leben finden. Ja, das Erlösungsgeschehen selbst verliert seine Begründung, wenn es bedingungslos allen zugewendet wird.

Wenn niemand verlorengehen kann, wird die Sünde und wird mit ihr die Entscheidungsmächtigkeit des Menschen nicht ernstgenommen. Es ist bezeichnend, dass die Vertreter der Lehre von der Allbeseligung nur wenig von der Sünde sprechen. Das Sündenbewusstsein setzt einen lebendigen

Glauben voraus und vor allem auch ein konturiertes Gottesbild. Auch daran fehlt es in der Regel bei jenen, die das universale Heil vertreten. Wenn man die Sünde als das Sich-Verweigern des Menschen gegenüber dem den Menschen liebenden Gott versteht, als Entscheidung des Geschöpfes gegen den Schöpfer, dann erkennt man in ihr nicht nur etwas äußerst Tragisches, sondern etwas, das diese immanente Welt übersteigt, das in die Transzendenz hineinragt, dann wird die Sünde zum Mysterium.²⁴⁰

Die Leugnung der Glaubensrealität der ewigen Verwerfung verdunkelt die Größe der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen und nivelliert die Dramatik des Erlösungsgeschehens wie auch der menschlichen Existenz.

Gott will das Heil eines jeden Menschen und gibt ihm dazu die nötige Gnade, aber der Mensch muss die Gnade annehmen und mit ihr mitwirken.²⁴¹ Die Hölle ist im Grunde nichts anderes „als die festgehaltene Sünde“, und sie ist nicht ohne den freien Willen des Sünders zu denken. Sie ist eine „bleibende Entscheidung des bösen Willens“, die der heilige Gott einfach nicht „gutmütig übersehen“ kann.²⁴²

Die Hölle oder die ewige Verwerfung ist ein unbegreifliches Geheimnis, nicht anders als das ewige Heil, das eigentlich noch weniger begreiflich ist als die ewige Verwerfung, weil es uns die Größe Gottes noch deutlicher vor Augen führt. Die Hölle, die uns als Wirklichkeit geoffenbart ist, weist uns hin auf den unüberbrückbaren Gegensatz von Gut und Böse, den auch Gott nicht aufheben kann.

Wenn Gott freie Wesen schafft, so ist es widersprüchlich, wenn er deren Freiheit übergeht und nicht achtet. Im übrigen kann auch Gott das Böse nicht gut machen. Der Verdammte hat sich frei gegen die Liebesgemeinschaft mit Gott entschieden. und in dieser Entscheidung verharrt er.²⁴³ Eine leere Hölle ist eine naive Vorstellung. Wenn sie leer ist, dann ist sie nicht existent. Es sei denn, man leugnet nur ihre Ewigkeit. Dann ist sie jedoch nicht mehr Hölle, sondern Fegfeuer, Purgatorium.

Die Mahnung des Apostels Paulus an die Gläubigen von Philippi, ihr Heil „mit Furcht und Zittern“²⁴⁴ zu wirken, und viele andere ähnliche Mahnungen der Heiligen Schrift behalten ihren Sinn nur dann, wenn der Mensch endgültig scheitern kann.

Wenn die vielfachen Aussagen der Heiligen Schrift über den doppelten Ausgang der Geschichte keinen Wirklichkeitswert haben, wenn sie nur Appelle sind in der Gestalt von Drohungen oder einprägsame pädagogische Maßnahmen, können sie ihr Ziel, den tiefen Ernst der Botschaft Jesu und des christlichen Lebens zu begründen²⁴⁵, nicht erreichen, weil sie ja dann von jenen, die darum wissen, nicht ernstgenommen werden können. Ein Appell wird gegenstandslos, wenn er nicht eine Realität beschreibt. Der Hinweis auf eine drohende Gefahr kann nur dann ein Appell sein, wenn diese Gefahr wirklich besteht. – Man wird hier an gewisse fragwürdige Erziehungsmethoden erinnert, wie man sie häufig bei kleinen Kindern anwendet, die schon deshalb verwerflich sind, weil sie unwahrhaftig sind.

Wenn die Wirklichkeit des endgültigen Heilsverlustes heute in Anpassung an einen rationalistischen Zeitgeist aufgegeben oder uminterpretiert wird, ist das letzten Endes die Konsequenz eines geschwächten Glaubens. Wenn der Teufel nur noch eine Chiffre ist, dann kann schließlich auch der Hölle nur noch symbolische Bedeutung zukommen.

Wenn sich in der Gegenwart viele in Sicherheit wiegen und die notwendige Bekehrung aufschieben, wenn viele schwere und schwerste Sünden heute von vielen begangen werden, die sich äußerlich noch als Christen oder gar als katholische Christen verstehen, so liegt ein wesentlicher Grund dafür in dem absoluten Heilsoptimismus, der beherrschend geworden ist in der Kirche. Man kann natürlich sagen: Es ist der wachsende Unglaube, der sich hier auswirkt. Das ist richtig. Aber auch jener Heilsoptimismus, für den der endgültige Heilsverlust keine Realität ist, ist letztlich ein Produkt des Unglaubens.

Sicherlich wäre auch der pastorale Elan lebendiger, wenn die Priester nicht in so großer Zahl der Meinung wären, niemand gehe verloren. Und wenn sich heute die Glaubensverkündigung und die Pastoral weithin auf der psychologischen Ebene bewegen und die Glaubensrealitäten dabei vielfach nur noch unter dem Aspekt ihrer Auswirkungen im Leben des einzelnen und der Gemeinschaft betrachtet werden, wenn heute der Glaube vielfach horizontalisiert wird und jede Klarheit und Bestimmtheit verliert, dann liegt auch das in der Konsequenz der Allererlösung, wie immer diese auch akzentuiert sein mag.

Auch das dunkle Geheimnis des endgültigen Heilsverlustes gehört zum Evangelium, zur Frohen Botschaft von der Erlösung. Wird es recht verstanden und eingeordnet in den Glauben der Kirche, lässt es Gottes Weisheit und Liebe in um so hellerem Licht erscheinen.

¹ Mt 19,28.

² Joseph Schumacher, Individuelles und universales Gericht. Ist Gott noch Richter?, in: Franz Breid, Hrsg. Die letzten Dinge, Steyr 1992, 64-94.

³ Anton Ziegenaus, Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie (Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, Hrsg., Katholische Dogmatik, Bd. VIII), Aachen 1996, 191.

⁴ Joseph Ratzinger, Eschatologie - Tod und ewiges Leben (Johann Auer, Joseph Ratzinger, Hrsg., Kleine Katholische Dogmatik, Bd. IX), Regensburg ⁴1978, 176; vgl. ders., Art. Hölle, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd V, Freiburg ²1960, 445-449.

⁵ Karl Hermann Schelkle, Theologie des Neuen Testaments IV/1, Düsseldorf 1974, 94; Leo Scheffczyk Allversöhnung oder endgültige Scheidung?, in: Franz Breid, Hrsg., Die letzten Dinge, Steyr 1992, 100.

⁶ Mt 7,13; Joh 17,12; vgl auch 1 Kor, 5,5; Phil 3,19. Gemäß Ps 1 führt der Pfad der Gottlosen ins Verderben (1,6).

⁷ Mt 19,16; 19,29; 25,46; Mk 9,26; Joh 3,15 u. ö.

⁸ 2 Thess 1,9.

⁹ Mt 10,28

¹⁰ Lk 13,28; 1 Kor 6,9.

¹¹ Mt 25,41; vgl. auch 2 Petr 2,4 (Engelsturz!).

¹² Lk 16,19-31 (Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus); Lk 23,33-43 (zwei Verbrecher wurden zusammen mit Jesus gekreuzigt, von denen sich der

- eine bekehrte); vgl. Leo Scheffczyk, Allversöhnung oder endgültige Scheidung? (Anm. 5), 101 f.
- ¹³ Mt 5,29 f; 10,28; 23,15.33; Mk 9,43.45.47.
- ¹⁴ Mt 3,12; Mk 9,49. 46 f; 5,22; 18,8 f; 13.42.50; 25,41; Lk 16,24; Jud 7; Hebr 10,27.
- ¹⁵ Mt 8,12; 22,13; 25,30; 2 Petr 2,17.
- ¹⁶ Joachim Gnllka, Das Matthäusevangelium I, Freiburg 1986, 502.
- ¹⁷ Mt 25,41.
- ¹⁸ Lk 13,28; Mt 13,42.50; 24,51.
- ¹⁹ Mt 25,46.
- ²⁰ Mk 9,47 f; vgl. Mt 18,8 f; Joh 15,6.
- ²¹ Mt 5,29; Mk 9, 42-48.
- ²² Lk 16,23.
- ²³ Lk 13,24 ff.
- ²⁴ Mt 13,24-30.36-43. Charakteristischerweise heißt es da: „Der Menschensohn wird seine Engel aussenden, und sie werden aus seinem Reich alle zusammenholen, die andere verführt und Gottes Gesetze übertreten haben, und werden sie in den Ofen werfen ... Dort werden sie heulen und mit den Zähnen knirschen. Dann werden die Gerechten ... wie die Sonne leuchten“ (Mt 13, 41-43).
- ²⁵ Mt 13,47-50.
- ²⁶ Mt 25,31-46.
- ²⁷ Mt 25,41.
- ²⁸ Mt 25,46.
- ²⁹ Lk 16,19-31.
- ³⁰ Mt 10,32 f; Mk 8,38; Lk 9,26.
- ³¹ Mt 24,42-51; 25,13; 26,40 f; 21,36; Mk 13,33. 55 ff; Lk 12,35 ff; 21,26; vgl. 1 Petr 5,8.
- ³² Mt 21,36.
- ³³ Mt 25,1-13.
- ³⁴ Mt 25,12.
- ³⁵ Lk 17,34 f.
- ³⁶ Mt 24,40.
- ³⁷ Mt 10,28; Mt 16,25 f; Mk 8,36; Lk 9,24; Joh 12,25.
- ³⁸ Mt 10,32 f; Mk 8,38; Lk 9,26.
- ³⁹ Röm 2,5-9; 9,22.
- ⁴⁰ Gal 6,8.
- ⁴¹ 2 Kor 2,16.
- ⁴² 2 Thess 1,9. Wörtlich heißt es da: „Diese (die Gott nicht kennen und dem Evangelium nicht gehorchen) werden als Strafe erleiden ewiges Verderben, ferne von dem Angesicht des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Majestät“ (2 Thess 1,9).
- ⁴³ 1 Kor 6,9; Gal 5,19-21; Eph 5,5.
- ⁴⁴ 1 Kor 1,18; vgl. auch Vers 24.

- ⁴⁵ Gal 6,8.
- ⁴⁶ Phil 3,19.
- ⁴⁷ 2 Thess 2,10.
- ⁴⁸ Jud 7.
- ⁴⁹ 2 Petr 2,1-22.
- ⁵⁰ Hebr 10,31.
- ⁵¹ Apk 14,11; 20,10.
- ⁵² Apk 21,8,27; 22,15.
- ⁵³ Apk 21,8.
- ⁵⁴ Apk 20,3.
- ⁵⁵ Lk 8,31; 2 Petr 2,4.
- ⁵⁶ Anton Ziegenaus (Anm. 3), 191-193; Hermann Lais, Dogmatik II, Kevelaer 1972, 344; Ludwig Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg ²1954, 549 f.
- ⁵⁷ Mt 19,23-26.
- ⁵⁸ Mt 25, 45 f.
- ⁵⁹ Mt 11,12.
- ⁶⁰ Mt 5,20. Wilhelm Schamoni, Die Zahl der Auserwählten, Paderborn 1965, 47-51. Schamoni weist noch mit Berufung auf das Wörterbuch zum Neuen Testament von Georg Richter (Georg Richter, Wörterbuch zum Neuen Testament, Regensburg 1962, 777-784. 539. 401) darauf hin, dass die Erbsünde die Menschen zu Kindern des Zornes gemacht und dass der Einfluss des Teufels nach dem Zeugnis der Offenbarung groß ist, dass der Mensch zur Sünde geneigt und leicht verführbar ist und dass es gemäß den Lasterkatalogen des Neuen Testamentes nicht wenige Sünden gibt, die viele vom Reiche Gottes ausschließen, wenn sie sich nicht im letzten Augenblick bekehren. Das muss, so stellt Schamoni fest, gesehen werden im Kontext der unendlichen Vollkommenheit Gottes, seiner Richtertätigkeit und seines fordernden Willens (Wilhelm Schamoni, 49 f).
- ⁶¹ Vgl. 1 Petr 4,14; Lk 3,7-9; 10,16; Mt 10,22 und 24,14; Mt 10,15; Mt 18,3; Mt 6,15; Mt 10,32; Mt 15,13; Mt 25,30; Mt 24,48-51; Mt 16,25 (Wilhelm Schamoni, Die Zahl der Auserwählten [Anm. 60], 47-51).
- ⁶² Vgl. Lk 13,6-9; Mk 11,12-14; Mt 7,13 f; Mt 8,13; Mt 11,21-24; Mt 12,39; Mt 12,41 f; Mt 13,15; Mt 21,19; Mt 12,45; Mt 21,43; Mt 23,13; Mt 15,8; Mt 23,33; Mt 23,36; Joh 8,21; Apg 2,40; 2,47; Röm 9,27.29 (Wilhelm Schamoni, Die Zahl der Auserwählten [Anm. 60], 23-25).
- ⁶³ Mt 24,22.
- ⁶⁴ Mt 24,10-13.
- ⁶⁵ Apk 13,16.
- ⁶⁶ Off 13,8.
- ⁶⁷ Wilhelm Schamoni, Die Zahl der Auserwählten (Anm. 60), 25 f.

- ⁶⁸ Ebd., 26-28; vgl. Wilhelm Schamoni, *Gehen viele ewig verloren?*, in: Hans Pfeil, Hrsg., *Unwandelbares im Wandel der Zeit. 20 Abhandlungen gegen die Verunsicherung im Glauben*, Bd. II, Aschaffenburg 1977, 96 f.
- ⁶⁹ Ebd., 94; vgl. Wilhelm Schamoni, *Die Zahl der Auserwählten* (Anm. 60), 68.
- ⁷⁰ Vgl. Mk 1,15.
- ⁷¹ Lk 24,47.
- ⁷² Apg 3,19.
- ⁷³ Apg 26,18.
- ⁷⁴ Eph 2,3.
- ⁷⁵ Röm 3,10.
- ⁷⁶ Röm 8, 6-8.
- ⁷⁷ Lk 13,22.
- ⁷⁸ Lk 13,29 f; vgl. Viktor Schurr, „Herr, sind es wenige, die gerettet werden?“ (Lk 13,22), in: *Theologie der Gegenwart*, 9, 1966, 49 f.
- ⁷⁹ Mt 22,1-14.
- ⁸⁰ Mt 22,14. Bei diesem Logion handelt es sich mit Sicherheit um ein „ipsissimum verbum“ Jesu; vgl. Viktor Schurr (Anm. 78), 50.
- ⁸¹ Mt 20,1-16.
- ⁸² Mt 20,16; vgl. Lk 13,29.
- ⁸³ Viktor Schurr (Anm. 78), 49 f.
- ⁸⁴ Mt 22,11-13.
- ⁸⁵ Vgl. Joh 3,16: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn dahingegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengelange, sondern das ewige Leben habe. Gott hat ja seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde“. Für die optimistischere Position der paulinischen Schriften vgl. Röm 8,18.28 f; 2 Kor 5,1 f; 2 Thess 3, 3 f; 2 Tim 2,4 (Ceslas Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Bd. I, Paris 1965, 473-479).
- ⁸⁶ Vgl. Viktor Schurr (Anm. 78), 50 f.
- ⁸⁷ Wilhelm Schamoni, *Die Zahl der Auserwählten* (Anm. 60), 65.
- ⁸⁸ Ebd., 66.
- ⁸⁹ Ebd., 35 f. Schamoni zeigt auf, dass es die Kirche gestattet, die Zahl der Geretteten als größer anzunehmen als die Zahl der Verworfenen, dass sie aber nicht gestattet, die Zahl der Geretteten als bei weitem größer anzunehmen als die Zahl der Verworfenen (33-38).
- ⁹⁰ Die klassischen Schriftstellen, die man hier immer wieder anführt, sind Mt 7,13 ff; Lk 13,23 f; Mt 22,14. Mt 7,13 ff: „Geht ein durch die enge Pforte, denn weit ist das Tor und breit ist der Weg, der ins Verderben führt, und viele sind es, die ihn gehen. Eng dagegen ist die Pforte und schmal ist der Weg, der zum Leben führt, und wenige nur sind es, die ihn gehen“. Lk 13,23 f: „Einmal fragte ihn jemand: ‚Herr, sind es wohl wenige, die gerettet werden?‘ Das sprach er zu ihnen: ‚Müht euch, durch die enge Pforte hineinzukommen! Denn viele, sage ich euch, werden

- hineinzukommen versuchen und werden es nicht vermögen““. Mt 22,14: „Denn viele sind gerufen, wenige aber sind auserwählt“. Vgl. auch oben Anm. 80.
- ⁹¹ Wilhelm Schamoni, Die Zahl der Auserwählten (Anm. 60), 33. 52. 65; ders., Gehen viele ewig verloren? (Anm. 68), 89; André Michel, Art. Élus (Nombre de), in: Dictionnaire de Théologie catholique, Bd. IV, Paris 1911, 2340-2378; vgl. Dictionnaire de Théologie catholique, Tables Générales. Bd. I, Paris 1951, 613.
- ⁹² Erinnert sei hier an den 1. Klemensbrief, die Ignatiusbriefe, den 2. Klemensbrief, an das Martyrium des Polycarp, an den Diognetbrief und an den Hirt des Hermas.
- ⁹³ Did 1,1; Barn 18,1-20,2; vgl. Anton Ziegenaus (Anm. 3), 193 f.
- ⁹⁴ Brian Daley, Josef Schreiner, Eschatologie. In der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV, Fasz. 7 a), Freiburg 1986, 122; vgl. Anton Ziegenaus (Anm. 3), 194.
- ⁹⁵ Eingehend setzt Augustinus sich auseinander mit der ewigen Dauer der Höllenstrafe und ihren Gegnern in seinem Werk „De civitate Dei“ (lib.21, c.17-27).
- ⁹⁶ Gregor der Große thematisiert die Hölle vor allem in Buch IV in seinen vier Büchern „Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum“.
- ⁹⁷ Origenes, De principiis, lib.1, c. 6, n. 1-4; lib.2, c. 3, n. 1; c. 10, n.7.
- ⁹⁸ 1 Kor 15, 24-28; Origenes, De principiis, lib.1, c. 6, n. 1 f; lib.3, c.5, n.7. Angesichts der vielen Stellen, die die Ewigkeit der Höllenstrafe bezeugen, kann die Interpretation der Stelle 1 Kor 15,24-28 im Sinne der Lehre von der Apokatastasis nicht überzeugen. Das Gleiche gilt von jener Stelle der Apostelgeschichte, die man auch immer wieder herangezogen hat in diesem Kontext: „... ihn muss der Himmel aufnehmen bis zu den Zeiten der allgemeinen Wiederherstellung, wovon Gott gesprochen hat durch den Mund seiner heiligen Propheten von altersher“ (Apg 3,21) und von dem immer wieder vorgebrachten einseitigen Rekurs auf die Barmherzigkeit Gottes (vgl. Ludwig Ott [Anm. 56], 351).
- ⁹⁹ Origenes, De principiis, lib.1, c.6, n.3; c. 5, n. 3; lib.2, c.3, n.1; c.5, n. 3; c. 10, n. 6; Hans Urs von Balthasar, Origenes. Geist und Feuer, Salzburg ²1938, 466-472; Anton Ziegenaus (Anm. 3), 194.
- ¹⁰⁰ Origenes, De principiis, lib.1, Praef. 5; vgl. Brian Daley (Anm. 94), 134.
- ¹⁰¹ Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Anm. 4), 177; Anton Ziegenaus (Anm. 3), 194 f.
- ¹⁰² DS 856-859; 1304-1306.
- ¹⁰³ Augustinus, Enchiridion, n. 111; vgl. Ludwig Ott (Anm. 56), 551 f.
- ¹⁰⁴ 2 Petr 2,4. Der Abschied vom Teufel hat notwendig den Abschied von der Hölle zur Folge.
- ¹⁰⁵ DS 76; 411 (Anathematismus contra Originem“); 801; 1002.
- ¹⁰⁶ Im Alten Testament entfaltet sich die Wahrheit von der ewigen Bestrafung der Gottlosen allmählich (Jes 66,24; Jer 7,32; 19,6; 2 Makk 6,26). Im Buch Daniel ist die Rede von denen, die auferstehen werden „zu Schmach und zu ewigem Abscheu“ (Dn 12,2). Gemäß dem Buch der Weisheit werden die Gottlosen „zum Gespött sein bei den Toten auf ewig ... denn sie werden in Qualen sein, und ihr

- Andenken wird untergehen“ (Weish 4,19). Solche Gedanken erhalten im Neuen Testament immer stärkere Konturen, wie oben deutlich geworden ist. Vgl. auch oben die Anmerkungen 11 und 12.
- ¹⁰⁷ Leo Scheffczyk, Allversöhnung oder endgültige Scheidung? (Anm. 5), 105 f.
- ¹⁰⁸ DS 338; 342; 858; 926; 1075; 1306.
- ¹⁰⁹ Wolfdieter Theurer, Kommt jemand wirklich in die Hölle?, in: Theologie der Gegenwart 6, 1963, 232.
- ¹¹⁰ DS 411: „Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, eiusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et redintegrationem esse (fore) daemonum aut impiorum hominum, anathema sit“.
- ¹¹¹ Vgl. oben Anm. 105.
- ¹¹² DS 76.
- ¹¹³ DS 443.
- ¹¹⁴ DS 801. Da ist die Rede von einer „poena perpetua cum diabolo“.
- ¹¹⁵ DS 1575; 1580.
- ¹¹⁶ Anton Ziegenaus erinnert noch an DS 839, 859 und 1306 (Anton Ziegenaus [Anm. 3],196).
- ¹¹⁷ Mt 25,31-46.
- ¹¹⁸ Mt 25,41; Catechismus Romanus VIII, 9.
- ¹¹⁹ Ebd., VIII, 10.
- ¹²⁰ Sir 7,36.
- ¹²¹ Ebd., VIII,10.
- ¹²² Lumen gentium, Art. 48.
- ¹²³ Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg., Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Heft 11), Bonn 1979, 5.
- ¹²⁴ Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 1035; vgl. Nr. 1033 - 1037.
- ¹²⁵ Ebd., Nr. 1037.
- ¹²⁶ Röm 7,15.
- ¹²⁷ Peter Schindler, Die letzten Dinge, Regensburg 1960, 70.
- ¹²⁸ Lumen gentium, Art. 16.
- ¹²⁹ Das Leben der heiligen Theresia von Jesus: Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesus, Bd. I: Leben von ihr selbst geschrieben, München ⁸1994, 480 (Berichte und Gunstbezeichnungen der heiligen Theresia: II. Gunstbezeichnungen Gottes, Nr. 23).
- ¹³⁰ Peter Schindler (Anm. 127), 66-70.
- ¹³¹ Ebd., 70 f.
- ¹³² Tit 2,11.
- ¹³³ Lk 3,6.
- ¹³⁴ Lk 19,10.

- ¹³⁵ 1 Tim 2,4. Hier erinnert man auch gern an die Stelle Röm 11,32: „Im Ungehorsam hat Gott alle zusammengeschlossen, um sich aller zu erbarmen.“
- ¹³⁶ Mt 23,37.
- ¹³⁷ Röm 10,12.
- ¹³⁸ Mk 16,15 f.
- ¹³⁹ Lumen gentium, Art. 1.
- ¹⁴⁰ Ebd., Art. 2.
- ¹⁴¹ Katechismus der katholischen Kirche (Anm. 124), Nr. 1821.
- ¹⁴² Das ist nicht eine Einschränkung des allgemeinen Heilswillens Gottes, wie Otto Semmelroth meint (Art. Heil, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd 2, München ²1974 [dtv], 268), sondern die Gestalt dieses Heilswillens, bedingt durch die Tatsache, dass Gott freie Wesen geschaffen hat.
- ¹⁴³ Wilhelm Schamoni, Gehen viele ewig verloren? (Anm. 68), 75.
- ¹⁴⁴ Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Anm. 4), 177.
- ¹⁴⁵ Ebd., 177 f.
- ¹⁴⁶ Wilhelm Schamoni, Die Zahl der Auserwählten (Anm. 60), 10-13.
- ¹⁴⁷ Joachim Piegsa, Der Mensch – das moralische Lebewesen, Bd. II: Religiöse Grundlage der Moral: Glaube – Hoffnung – Liebe, St. Ottilien 1997, 67.
- ¹⁴⁸ Katechismus der Katholischen Kirche (Anm. 124), Nr. 1033.
- ¹⁴⁹ Joachim Piegsa (Anm. 147), 63.
- ¹⁵⁰ Wilhelm Schamoni, Die Zahl der Auserwählten (Anm. 60), 13.
- ¹⁵¹ Leo Scheffczyk, Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre (Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, Hrsg., Katholische Dogmatik, Bd. VI), Aachen 1998, 177; 280 f; 417; 427 f; 434 f; 438.
- ¹⁵² Vgl. hier auch Röm 2,5-8.
- ¹⁵³ Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Anm. 4), 178.
- ¹⁵⁴ Ebd.
- ¹⁵⁵ Anton Ziegenaus (Anm. 3), 211 f; Leo Scheffczyk, Allversöhnung oder endgültige Scheidung? (Anm. 5), 129.
- ¹⁵⁶ Ebd. 98.
- ¹⁵⁷ Wilhelm Schamoni, Die Zahl der Auserwählten (Anm. 60), 28.
- ¹⁵⁸ Ebd., 29.
- ¹⁵⁹ Ebd.
- ¹⁶⁰ Johannes Chrysostomus, Homiliae in Epistulam II ad Thessalonicenses, hom. 2, n. 3.
- ¹⁶¹ Matthias Joseph Scheeben, Die Mysterien des Christentums (Gesammelte Schriften, Hrsg. von Josef Höfer, Bd. II), Freiburg 1941, 573.
- ¹⁶² Ebd., 578. Vgl. Anton Ziegenaus (Anm. 3), 190.
- ¹⁶³ Matthias Joseph Scheeben, Die Mysterien des Christentums (Anm. 161), 578.
- ¹⁶⁴ Augustin Schmied, Ewige Strafe oder endgültiges Zunichtwerden?, in: Theologie der Gegenwart 18, 1975, 178 f; vgl. Wilhelm Schamoni, Gehen viele ewig verloren? (Anm. 68), 73 f.

- ¹⁶⁵ Wilhelm Schamoni, *Gehen viele ewig verloren?* (Anm. 68), 73.
- ¹⁶⁶ Augustin Schmied (Anm. 164), 179; Wilhelm Schamoni, *Gehen viele ewig verloren?* (Anm. 68), 74. Die neuen Positionen scheinen indessen weniger das Ergebnis exegetischer Forschung zu sein denn systematisch-theologischer oder philosophischer Überlegungen, um nicht zu sagen existentieller Vorentscheidungen. Das ist hier nicht anders als bei der Apokatastasis-Lehre des christlichen Altertums. Vgl. Leo Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung?* (Anm. 5), 120.
- ¹⁶⁷ Raphael Schulte u. a., *Leib und Seele (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Themenbänden und 7 Quellenbänden, Hrsg. von Franz Böckle, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Rahner und Bernhard Welte in Verbindung mit Rober Scherer, Bd. V)*, Freiburg 1980, 106; Max Seckler u. a., *Tradition und Fortschritt (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. XXIII)*, Freiburg 1982, 113.
- ¹⁶⁸ Johann Auer, *Das Evangelium der Gnade. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche* (Johann Auer, Joseph Ratzinger, Hrsg., *Kleine Katholische Dogmatik, Bd. V*), Regensburg 1972, 62.
- ¹⁶⁹ Peter Schindler (Anm. 127), 65.
- ¹⁷⁰ Vgl. hier auch Röm 2,5-8; Peter Schindler (Anm. 127), 65 f.
- ¹⁷¹ Vgl. Tarald Rasmussen, Art. *Hölle II* (kirchengeschichtlich), in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XV, Berlin 1986, 454.
- ¹⁷² Augustin Schmied (Anm. 164), 182.
- ¹⁷³ Ebd., 180 f.
- ¹⁷⁴ Mt 24,51.
- ¹⁷⁵ Mt 3,12; 13,39; Apk 14,14 ff.
- ¹⁷⁶ Hebr 10,26 f; vgl. Augustin Schmied (Anm. 164), 179 f.
- ¹⁷⁷ Ebd., 181.
- ¹⁷⁸ Thomas und Gertrude Sartory, *In der Hölle brennt kein Feuer*, München 1968, 205. 209. 235; Augustin Schmied (Anm. 164), 179.
- ¹⁷⁹ Vgl. *Confessio Augustana*, Art. 17.
- ¹⁸⁰ Erhard Kunz, *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung* (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV, Fasz. 7c 1), Freiburg 1980, 6 f; 15-18; 66 f.
- ¹⁸¹ Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516)*, Kommentar zu Röm 7,17; Weimarer Ausgabe, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 56, Weimar 1970, 350.
- ¹⁸² Erhard Kunz (Anm. 180), 69-92. 93-107.
- ¹⁸³ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik II,2*, Zürich ²1946, 551; vgl. Anton Ziegenaus (Anm. 3), 197 f.
- ¹⁸⁴ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik II,2* (Anm. 183), 529.
- ¹⁸⁵ Ebd.; vgl. Leo Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung?* (Anm. 5), 110 f.
- ¹⁸⁶ Ebd., 111.

- ¹⁸⁷ Emil Brunner, *Dogmatik I*, Zürich ²1960, 353-359; ders., *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (Siebenstern, 32), München 1967, 187-202; Anton Ziegenaus (Anm. 3), 197-199; Leo Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung?* (Anm. 5), 113-115.
- ¹⁸⁸ Hans Urs von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986, 15.
- ¹⁸⁹ Ebd., 24-37; Hans Urs von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern ²1987, 17-25.
- ¹⁹⁰ Hans Urs von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?* (Anm. 188), 49-58.
- ¹⁹¹ Ebd., 15.
- ¹⁹² Hans Urs von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch*, Einsiedeln 1972, 57; vgl. Anton Ziegenaus (Anm. 3), 200; Leo Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung?* (Anm. 5), 122 f.
- ¹⁹³ Leo Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung?* (Anm. 5), 123.
- ¹⁹⁴ Hans Urs von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?* (Anm. 188), 59-63; vgl. Leo Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung?* (Anm. 5), 123 f.
- ¹⁹⁵ Vgl. oben Anmerkungen 11. 12. 106. 107.
- ¹⁹⁶ Wolfdieter Theurer (Anm. 109), 232 f.
- ¹⁹⁷ Karl Rahner, *Art. Hölle*, in: *Sacramentum Mundi II*, Freiburg 1968, 736.
- ¹⁹⁸ Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961, 173 f (Art. Hölle); Josef Loosen, *Art. Apokatastasis*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche Bd. I*, Freiburg ²1957, 708-712, Wolfdieter Theurer (Anm. 109), 233.
- ¹⁹⁹ Vgl. oben Anm. 105.
- ²⁰⁰ Hans Urs von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch* (Anm. 192), 57; Karl Rahner, *Dogmatische Randbemerkungen zur „Kirchenfrömmigkeit“* in: *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln 1962, 398; vgl. Augustin Schmied (Anm. 164), 182.
- ²⁰¹ Thomas und Gertrude Sartory (Anm. 178), 97.
- ²⁰² Ebd., 213.
- ²⁰³ Edward Schillebeeckx, *Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie*, in: *Concilium 5*, 1969, 23.
- ²⁰⁴ Hans Küng, *Christ sein*, München 1975, 384.
- ²⁰⁵ Ottmar Fuchs, *Gerechtigkeit im Gericht – Ein Versuch*, in: *Anzeiger für die Seelsorge 11*, 1995, 555.
- ²⁰⁶ Wolfgang Feneberg SJ, *Wege und Hilfen zum persönlichen Bekenntnis*, in: Georg Sporschill, Hrsg., *Wie heute beichten. Konkrete Schritte zu einer neuen sinnvollen Praxis*, Freiburg ⁴1974, 73.
- ²⁰⁷ Bei Paul Tillich ist zu berücksichtigen, dass er nicht zu einer klaren Anerkennung der Personalität Gottes gekommen ist und dass er auch nicht den absoluten Gegensatz von Gut und Böse gekannt hat (vgl. Leo Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung?* [Anm. 5], 116 f).

- ²⁰⁸ Oscar Schroeder, *Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reform-katholischen Bewegung*, Graz 1969, 110-114; vgl. Leo Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung?* (Anm. 5), 116 f.
- ²⁰⁹ Otto Karrer, *Im Ewigen Licht*, München 1934, 88.
- ²¹⁰ Heino Sonnemans, Art. *Zukunft / Jenseits VIII* (im Christentum), in: Hans Waldenfels, Hrsg., *Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen* (Herder Spektrum, 4090), Freiburg 1987, 726 (Heino Sonnemans).
- ²¹¹ Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 1995, 565.
- ²¹² Ebd., 564; vgl. 559 f.
- ²¹³ Leo Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung?* (Anm. 5), 123.
- ²¹⁴ Siehe oben Anmerkungen 11. 12. 106. 107. 195.
- ²¹⁵ Mk 3,29 f.
- ²¹⁶ Vgl. Wilhelm Schamoni, *Die Zahl der Auserwählten* (Anm. 60), 52.
- ²¹⁷ Anton Ziegenaus (Anm. 3), 212.
- ²¹⁸ Leo Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung?* (Anm. 5), 131.
- ²¹⁹ Hans Urs von Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer* (Anm. 99), 482 ff.
- ²²⁰ Thomas und Gertrude Sartory (Anm. 178), 213. 185; Hans Urs von Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer* (Anm. 99), 484.
- ²²¹ Anton Ziegenaus (Anm. 3), 207-209.
- ²²² Leo Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung?* (Anm. 5), 112.
- ²²³ Ebd., 113.
- ²²⁴ Joachim Piegsa (Anm. 147), 63.
- ²²⁵ *Katechismus der Katholischen Kirche* (Anm. 124), Nr. 679; vgl. auch Nr. 1002 und Nr. 1033.
- ²²⁶ Wilhelm Schamoni, *Die Zahl der Auserwählten* (Anm. 60), 30.
- ²²⁷ Vgl. Geoffrey Rowell, *Hell and the Victorians. A study of the nineteenth-century theological controversies concerning eternal punishment and the future life*, Oxford 1974, 163.
- ²²⁸ John Henry Newman, *Apologia pro vita sua* (Ausgewählte Werke Newmans, Bd. I), Mainz 1951, 330; ders., *Briefe und Tagebücher aus der katholischen Zeit seines Lebens* (Ausgewählte Werke Newmans Bd. II/III) Mainz 1957, 689.
- ²²⁹ *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* (Ausgewählte Werke Newmans, Bd. VI), Mainz 1964, 101. – Newman betont, die Annahme der ewigen Strafe sei notwendig für die Gläubigen (John Henry Newman, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* [Ausgewählte Werke Newmans, Bd. VI], Mainz 1964, 409 f), und er ist der Meinung, dass mit der Ablehnung der ewigen Strafe auch das Gewissen in Frage gestellt wird (ebd., 411.), so sehr er den besonderen Geheimnischarakter dieser Glaubenswahrheit hervorhebt (John Henry Newman, *Predigten. Gesamtausgabe*, Bd. XI [Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen], Stuttgart 1962, 360). Eindringlich warnt er vor der Hölle (John Henry Newman, *Predigten. Gesamtausgabe*, Stuttgart 1948-1962, Bd I [Pfarr- und Volks-

- predigten], 20; Bd. V [Pfarr- und Volkspredigten], 312 f; Bd. VI [Pfarr- und Volkspredigten], 366; Bd. XI [Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen], 17-25. 47-51). Er versucht die Problematik der immerwährenden Hölle teilweise im Anschluss an den Jesuitentheologen Dionysius Petavius († 1652) abzumildern, etwa durch den Gedanken, dass den Verdammten möglicherweise verschiedene Grade der Bewusstheit einzelner Augenblicke zukommen oder dass ihnen Unterbrechungen oder Abkühlungen (*refrigeria*) gewährt werden (John Henry Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre [Ausgewählte Werke Newmans, Bd. VII], Mainz 1961, 296; 351-353; ders., *The philosophical Notebook*, London 1971, 170; ders., *The Letters and Diaries*, London 1961-1974: Bd. XIII, 398; Bd. XXV, 30 f. 52 f. 292 f, 362; Bd. XXVI, 104 f).
- ²³⁰ John Henry Newman, *Pfarr- und Volkspredigten*, Bd. VIII, Stuttgart 1964, 150.
- ²³¹ *Das Leben der heiligen Theresia von Jesus* (Anm. 129), 62 (5. Hauptstück, Nr. 12); 313 f (32. Hauptstück, Nr. 6).
- ²³² Ebd., *passim*; vgl. vor allem 312-314 (32. Hauptstück, Nr. 3-8) und 480 (Berichte und Gunstbezeichnungen der heiligen Theresia: II. Gunstbezeichnungen Gottes, Nr. 23).
- ²³³ Vgl. Leo Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung?* (Anm. 5), 115.
- ²³⁴ Ebd., 115 f. Siehe auch oben Anmerkungen 197 und 202.
- ²³⁵ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*. Aschaffenburg 1977, 330.
- ²³⁶ Hans Urs von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle* (Anm. 189), 26 ff. 33 ff.
- ²³⁷ Ottmar Fuchs (Anm. 205), 555.
- ²³⁸ Hans Urs von Balthasar, *Eschatologie*, in: Johannes Feiner, Hrsg., *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln ²1958, 412.
- ²³⁹ Leo Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung?* (Anm. 5), 103.
- ²⁴⁰ Ebd., 129 f.
- ²⁴¹ Ebd., 129.
- ²⁴² Ebd., 130.
- ²⁴³ Hermann Lais (Anm. 56), 347.
- ²⁴⁴ *Phil* 2,12.
- ²⁴⁵ Es ist aufschlussreich, wenn Ottmar Fuchs die Steigerung der Mitmenschlichkeit und der Gewaltlosigkeit als ein weiteres Ziel der eschatologischen Aussagen der Schrift namhaft macht (Ottmar Fuchs [Anm.205], 555).

Die Läuterung der Geretteten nach dem Tod

Peter Christoph Düren

Vorbemerkung: Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um die gekürzte Fassung einer wissenschaftlichen Monographie, die der Verfasser demnächst unter dem Titel „Fegfeuer“ im Stella Maris Verlag, D-86647 Buttenwiesen (www.stella-maris-verlag.de) publizieren wird.

Für Martin Luther war das Fegfeuer „ein Gespenst des Teufels“. Und auch heute noch ist die Lehre vom Fegfeuer und dem damit zusammenhängenden Ablass ein „rotes Tuch“ für unsere evangelischen Schwestern und Brüder. Der Evangelische Erwachsenenkatechismus aus dem Jahr 2000 bemerkt dazu: „Im Beichtstuhl lernte er [Luther] die verheerenden Auswirkungen des Ablasshandels kennen: Durch Ablassbriefe kaufte man sich und die »armen Seelen im Fegfeuer« von den zeitlichen Kirchenstrafen los.“ Solche Lehren verurteilt der evangelische Katechismus: „Diese angstbesetzte Perspektive von Strafe und Vergeltung ist noch in manchen mittelalterlichen Gesangbuchliedern zu spüren und zwingt die Gläubigen in ein Netz, das sie von allen Seiten umgibt: Ablass und Fegfeuer.“

Doch auch katholischerseits ist die Fegfeuerlehre nicht unumstritten. Moderne Theologen wie Ladislaus Boros, Yves Congar, Gisbert Greshake, Karl Rahner und Herbert Vorgrimler stehen der Fegfeuerlehre distanziert bis ablehnend gegenüber. Ganz anders Romano Guardini: Die Sorge um „die armen Seelen“ – [der Begriff] drückt innige Nähe und liebende Sorge aus“ – nimmt in der Frömmigkeit des gläubigen Volkes „einen breiten Raum ein, und es wäre nicht gut, wenn sie verschwände“.

Die Frage nach dem Fegfeuer ergibt sich aus der Frage danach, was mit dem Menschen nach seinem Tod geschieht. Gelangen die Seelen aller Verstorbenen *sofort zur beseligenden Anschauung Gottes*? Das ist aufgrund der oft nur mittelmäßigen religiösen Einstellung und der wohl anzunehmenden Sündhaftigkeit der meisten Menschen schwer vorstellbar. Ihnen fehlt die von der Heiligen Schrift geforderte „Heiligung, ohne die niemand den Herrn schauen wird“ (*Hebr 12,14*), wie es auch in der Bergpredigt heißt: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (*Mt 5,8*). Denn Gott ist heilig und er will die Kirche „herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos“ (*Eph 5,27*). Dementsprechend sagt der Seher der Offenbarung des Johannes in einer Vision über den Himmel, die neuen Stadt Jerusalem: „nichts Unreines wird [in sie] hineinkommen, keiner, der Greuel verübt und lügt. Nur die, die im Lebensbuch des Lammes eingetragen sind, werden eingelassen“ (*Offb 21, 23.27*). Bei Märtyrern wie Johannes dem Täufer, Thomas Morus und Edith Stein, bei heiligen Priestern wie Johannes Bosco, Johannes Maria Vianney oder Pater Pio, heiligen Frauen wie Katharina von Siena und Theresa von Ávila – da fällt es nicht schwer anzunehmen, diese Heiligen seien direkt nach dem Tod in die beseligende Anschauung Gottes gelangt.

Wenn es dem Menschen im Augenblick des Todes aber an der vollständigen Reinheit und Heiligkeit mangelt und wir einerseits davon ausgehen müssen, dass er so, wie er ist, Gottes Angesicht (noch) nicht schauen kann, so können wir doch andererseits nicht annehmen, dass er aufgrund einer halbherzigen Liebe zu Gott und den Menschen *der Anschauung Gottes verlustig gehen und mit ewigen Strafen belegt werden sollte*. Ein solches Schicksal erwartet der katholischen Lehre zufolge nur denjenigen, der im Stande der schweren Sünde ohne Reue aus diesem Leben scheidet.

Doch was geschieht mit uns „gemeinen“ Sündern, wenn wir dem Herrn einst Rechenschaft ablegen müssen? Obwohl wir

uns auf der einen Seite ganz und gar nicht mit den großen Heiligen vergleichen können, so wollen wir auf der anderen Seite doch auch nicht annehmen, dass wir im Augenblick des Todes solch verstockte Sünder sind, die auf ewig von Gott getrennt werden. *Zwischen diesen beiden Polen* – der auf den Tod unmittelbar folgenden beseligenden Gottesschau und der auf den Tod unmittelbar folgenden ewigen Verwerfung – *da liegt das Fegefeuer*. Mit dem Katechismus der Katholischen Kirche gesagt: „Wer in der Gnade und Freundschaft Gottes stirbt, aber noch nicht vollkommen geläutert ist, ist zwar seines ewigen Heiles sicher, macht aber nach dem Tod eine Läuterung durch, um die Heiligkeit zu erlangen, die notwendig ist, in die Freude des Himmels eingehen zu können“ (KKK 1030) – so lehrt uns die Kirche. Sie „nennt diese abschließende Läuterung der Auserwählten, die von der Bestrafung der Verdammten völlig verschieden ist, Purgatorium [Fegefeuer]“ (KKK 1031).

Dieses aus protestantischer Sicht angeblich ‚Ängste einflößende Netz von Ablass und Fegefeuer‘ erweist sich bei genauem Hinsehen als ein tröstliches Netz der Barmherzigkeit Gottes. Denn es ermöglicht vielen noch den Zutritt zum Himmelreich, die in Schuld und Sünde aus diesem Leben scheiden. In 14 Punkten soll dies verdeutlicht werden.

1. Die Lehre von einer nach dem Tod erfolgenden Läuterung lässt sich biblisch am Zweiten Makkabäerbuch (12,45) festmachen, was nicht nur von den Kirchenvätern und Konzilien bis hin zum Zweiten Vaticanum gelehrt wurde, sondern auch nach heutiger Exegese so gesehen wird.

Die Praxis, für die Verstorbenen zu beten, reicht bis in das Judentum der Zeit vor Christus zurück. Im *Zweiten Buch der Makkabäer* (Exegeten zufolge nach 160 v. Chr. entstanden) lesen wir in Kapitel 12 über die Rache an den Judenverfolgern in Jafo und Jamnia. Bei vielen im Kampf gegen die ungerechten Verfolger getöteten Juden, die in der Schlacht für den Glauben gefal-

len waren, entdeckte man, dass sie „unter ihren Kleidern Amulette der Götter von Jamnia trugen, obwohl das den Juden vom Gesetz her verboten ist. Da wurde allen klar, dass die Männer deswegen gefallen waren, und sie priesen nun alle das Wirken des Herrn, des gerechten Richters, der das Verborgene ans Licht bringt“ (2 Makk 12,40f). Es stellte sich nun die Frage: Was geschieht mit diesen gefallenen Juden, die zwar auf der richtigen Seite gekämpft, aber in ihrer abergläubigen Auffassung ihre Hoffnung auf falsche Götzen gesetzt hatten? Offensichtlich hielt man sie nicht für verloren, sondern war der Auffassung, dass man ihnen nach ihrem zweifelhaften Heldentod Hilfe zukommen lassen könnte. Die Juden hielten nämlich „einen Bittgottesdienst ab und beteten, dass die begangene Sünde wieder völlig ausgelöscht werde. Der edle Judas aber ermahnte die Leute, sich von Sünden rein zu halten; sie hätten ja mit eigenen Augen gesehen, welche Folgen das Vergehen der Gefallenen gehabt habe. Er veranstaltete eine Sammlung, an der sich alle beteiligten, und schickte etwa zweitausend Silberdrachmen nach Jerusalem, damit man dort ein Sündopfer darbringe. Damit handelte er sehr schön und edel; denn er dachte an die Auferstehung. Hätte er nicht erwartet, dass die Gefallenen auferstehen werden, wäre es nämlich überflüssig und sinnlos gewesen, für die Toten zu beten. Auch hielt er sich den herrlichen Lohn vor Augen, der für die hinterlegt ist, die in Frömmigkeit sterben. Ein heiliger und frommer Gedanke! Darum ließ er die Toten entschütten, damit sie von der Sünde befreit werden“ (2 Makk 12,42-45).

Für das Heil der Verstorbenen zu beten, war also bereits ein im zweiten Jahrhundert vor Christus bei den Juden praktiziertes religiöses Tun: Sie waren der Auffassung, dass ihre Toten, die Schuld auf sich geladen hatten, nach dem Tod durch Bittgottesdienst, Gebet und finanzierte Sündopfer im Jerusalemer Tempel entschütten werden konnten.

Heutige Schriftinterpreten (z.B. Werner Dommershausen, Stephanie von Dobbeler) geben zu, dass hier – einmalig im Al-

ten Testament – von einem Zwischenzustand die Rede ist, aus dem es für die Toten eine Erlösung gibt.

2. *Die Kirchenväter nennen in Bezug auf das Purgatorium auch einige neutestamentliche Stellen (Mt 12,32; 1 Kor 3,10-15; Mt 5,26), die jedoch im Literalsinn der modernen Exegese zufolge nichts über das Fegfeuer aussagen.*

Im *Neuen Testament* heißt es, dass dem, der „etwas gegen den Heiligen Geist sagt, ... nicht vergeben [wird], weder in dieser noch in der zukünftigen Welt“ (Mt 12,32). Damit ist implizit gesagt, dass es eine Schuld geben könnte, die in der zukünftigen Welt vergeben werden kann. In diesem Sinne deuten die beiden hervorragenden *Kirchenväter* Augustinus (354-430) und Papst Gregor der Große (um 540-604) diesen Vers auf ein nach dem Tode sich ereignendes Fegfeuer. Der *modernen Exegese* zufolge (z.B. Joachim Gnilka, Eduard Schweizer) spielt hier weder der Gedanke von Sünden, die in der zukünftigen Welt möglicherweise vergeben werden können, eine Rolle, noch findet die Interpretation dieser Stelle durch die Kirchenväter im Hinblick auf das Fegfeuer Erwähnung.

Eine weitere Stelle, die von den Kirchenvätern als biblisches Zeugnis für das Fegfeuer gewertet wird, ist 1 Kor 3,10-15: „Der Gnade Gottes entsprechend, die mir geschenkt wurde, habe ich wie ein guter Baumeister den Grund gelegt; ein anderer baut darauf weiter. Aber jeder soll darauf achten, wie er weiterbaut. Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus. Ob aber jemand auf dem Grund mit Gold, Silber, kostbaren Steinen, mit Holz, Heu oder Stroh weiterbaut: das Werk eines jeden wird offenbar werden; jener Tag wird es sichtbar machen, weil es im Feuer offenbart wird. Das Feuer wird prüfen, was das Werk eines jeden taugt. Hält das stand, was er aufgebaut hat, so empfängt er Lohn. Brennt es nieder, dann muss er den Verlust tragen. Er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch.“ Manche *Kirchen-*

väter (z.B. Augustinus, Caesarius von Arles und Gregor der Große) fassen diese Verse als Beleg für ein physisches Feuer auf, wodurch die Seelen von ihren Sünden befreit werden. In Anlehnung an die unterschiedliche Wirkung des Feuers nach Daniel 3,22-50 – den drei Jünglingen geschieht im Feuerofen kein Schaden, die Chaldäer hingegen werden dadurch getötet – entwickelt sich bei verschiedenen Kirchenvätern die Vorstellung eines „ignis sapiens“, eines „klugen Feuers“, durch das alle Menschen am Tag des Gerichtes gehen müssen. Aus *exegetischer Sicht* (z.B. Joachim Gnilka, Friedrich Lang, Jacob Kremer) wird eine Deutung dieser Stelle im Sinne eines Fegfeuers abgelehnt. Entgegen aller exegetischen Zurückhaltung in der Heranziehung von 1 Kor 3,15-17 für die Fegfeuerlehre ist jedoch bemerkenswert, in welcher Ungezwungenheit ökumenische Papiere mit dieser Schriftstelle umgehen. Die „Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ hatte beispielsweise kein Problem, in ihrem Bericht „*Communio Sanctorum*“ aus dem Jahre 2000 die katholische Lehre vom Fegfeuer mit ausschließlich diesem Bibelvers zu belegen: „Dadurch werden sie ‚wie durch Feuer‘ (1 Kor 3,15) gereinigt durch die sie umfangende und heilende unendliche Liebe Gottes.“

Schließlich ist noch Mt 5,26 zu nennen: „Amen, das sage ich dir: ‚Du kommst von dort nicht heraus, bis du den letzten Pfennig bezahlt hast.‘“ *Tertullian und Cyprian von Karthago* sehen diesen Vers als Beleg für das Fegfeuer, aus dem man nicht herauskommt, bis man den letzten Pfennig (heute müsste man wohl sagen: den letzten „Cent“) seiner Schuld bezahlt hat. *Moderne Exegeten* kommen heute nicht auf die Idee, diese Stelle im Sinne eines Fegfeuerbeweises zu deuten.

3. Die Zeugen der Überlieferung (Kirchenväter, Heilige, Kirchenlehrer) halten durchweg am Purgatorium fest.

Bereits die *Grabinschriften* der urchristlichen Katakomben verweisen auf die Existenz einer nach dem Tod erfolgenden Reinigung; sie lauten beispielsweise: „Es erbitte dir Erquickung der heilige Hippolytus.“ – „Der Lucifera! Wer immer von den Brüdern dies liest, bitte Gott, dass ihr heiliger und unschuldiger Geist zu Gott aufgenommen werden möge.“ – „Herr, lass den Geist der Veneria nicht umfinstert sein.“ – Solche Grabinschriften unterscheiden sich deutlich von denen der Märtyrer, die man bereits in der ewigen Seligkeit wusste und daher als Heilige verehrte sowie um Fürsprache anrief: „Heiliger Xystus, gedenck (meiner) in deinen Fürbitten.“

Bei den *Kirchenvätern und frühchristlichen Schriftstellern* ist der jenseitige Reinigungsort bereits eine Glaubensgewissheit. Ein Beispiel: Im Römischen Messkanon werden unter anderem zwei frühchristliche Märtyrinnen erwähnt: die *heilige Felizitas* und die *heilige Perpetua*. Letztere hatte im Kerker eine Vision, in der sie ihren verstorbenen Bruder Dinokrates „aus einem finsternen Orte“ kommen sieht, „wo viele ganz erhitzt und durstig waren, in schmutziger Kleidung und blasser Farbe ... Für diesen also hatte ich gebetet, und es war zwischen mir und ihm ein großer Zwischenraum, so dass wir beide nicht zueinander kommen konnten. Es war ferner an dem Orte, an welchem Dinokrates sich befand, ein Bassin voll Wasser, dessen Rand aber höher war als die Größe des Knaben, und Dinokrates streckte sich aus, als ob er trinken wollte. Ich war traurig darüber, dass jenes Bassin voll Wasser war und er doch wegen der Höhe der Umfassung nicht trinken konnte. Da erwachte ich und wurde inne, dass mein Bruder leide; aber ich vertraute, dass ich seiner Not abhelfen werde ... Und ich betete für ihn Tag und Nacht mit Seufzen und Tränen, damit er mir geschenkt werde.“ Perpetua berichtet dann, dass sie einige Zeit später wieder eine Erscheinung hatte: „Ich sehe jenen Ort, den ich früher gesehen

hatte, und den Dinokrates mit gewaschenem Leib, gut gekleidet und sich erholend; wo die Wunde gewesen war, sehe ich eine Narbe, und die Umfassung jenes Teiches war tiefer geworden bis an den Nabel des Knaben; ohne Aufhören schöpfte er Wasser aus dem Bassin. Über der Umfassung war auch eine goldene Schale voll Wasser; Dinokrates trat hinzu und fing an, aus der Schale zu trinken, und diese wurde nicht leerer; nachdem er genug Wasser getrunken hatte, fing er froh nach Art der Kinder an zu spielen. Da erwachte ich und erkannte, dass er aus der Strafe entlassen war.“

Hier haben wir also einen sehr frühen Beleg (um 200 n.Chr.) über den Glauben an eine nach dem Tode erfolgende Strafe oder Reinigung sowie an eine Möglichkeit der Gläubigen, mit ihrem Gebet diesen leidenden Verstorbenen helfen zu können. Entsprechend lehren auch *Klemens von Alexandrien* († vor 215), *Tertullian* († nach 220), *Cyprian von Karthago* († 258), *Johannes Chrysostomus* († 407) und *Augustinus* († 430). Dessen sterbende Mutter Monika bat Augustinus und seinen Bruder: „Begrabt meinen Leib, wo es auch sei, und macht euch keine Gedanken darum. Nur um eins bitte ich euch, gedenkt meiner, wo immer ihr euch aufhalten möget, am Altar des Herrn.“ Monika wollte also, dass für ihr Seelenheil das Messopfer gefeiert werde.

In der *Vor- und Frühscholastik* werden die Gedanken Augustins und Gregors des Großen über das Fegfeuer wiederholt. Und auch in der *Hoch- und Spätscholastik* steht die Wirklichkeit des Fegfeuers für die Theologie fest. Hier sind zu nennen: Hugo von St.-Cher († 1263), Alexander von Hales († 1245), Albert der Große († 1280), Thomas von Aquin († 1274), Bonaventura († 1274), Johannes Duns Skotus († 1308) und Petrus de Palude († 1342). Um diese Zeit nimmt sich auch die *Ikonographie* des Themas Fegfeuer an. Eine Sonderrolle nimmt Dante Alighieris „Göttliche Komödie“ (*Erstdruck: La Comedia, Mantua 1472*) ein. In der *nachtridentinischen Theologie* behandelt das Fegfeuer beispielsweise Domingo de Soto († 1560), in der *Ba-*

rockscholastik Robert Bellarmin (1542-1621), im 17. und 18. Jahrhundert der Augustinerbarfüßer Abraham a Sancta Clara (†1709) sowie der religiöse Volksschriftsteller Martin von Cochem († 1712).

4. Die Kirche hat die Lehre über die nach dem Tod erfolgende Reinigung Verstorbener zur Glaubenslehre (Dogma) erhoben.

Beim 2. *Konzil von Lyon* (1274) wurde die Bekenntnisformel des griechischen Kaisers Michael Palaiologos verlesen, die ihm schon 1267 von Clemens IV. vorgelegt worden war. Hier heißt es über die Getauften, die nach der Taufe gesündigt haben: „Wenn sie aber in wahrer Buße verschieden sind, ohne zuvor durch würdige Früchte der Buße für das Begangene und Unterlassene Genugtuung geleistet haben, so werden ihre Seelen ... nach dem Tod durch Reinigungs- bzw. Läuterungsstrafen gereinigt: Und zur Milderung derartiger Strafen nützen ihnen die Fürbitten der lebenden Gläubigen, nämlich Messopfer, Gebete, Almosen und andere Werke der Frömmigkeit, die von den Gläubigen entsprechend den Anordnungen der Kirche für andere Gläubige gewöhnlich verrichtet werden.“

Papst *Benedikt XII.* lehrte im Jahre 1336, dass die verstorbenen Gläubigen, in denen es beim Eintritt ihres Todes „etwas zu reinigen gab oder geben wird, wenn sie nach ihrem Tod gereinigt wurden ... sogleich nach ihrem Tod und besagter Reinigung bei denen, die einer solchen Reinigung bedurften“, unmittelbar zur beseligenden Gottesschau gelangen. Damit ist die Lehre einer postmortalen Läuterung durch päpstliche Definition („Durch diese auf immer geltende Konstitution definieren Wir kraft Apostolischer Autorität ...“) für unfehlbar erklärt.

Das *Konzil von Florenz* (1439) lehrt gleichermaßen: „Ebenso <bestimmen wir>, dass die Seelen derer, die in wahrer Buße in der Liebe Gottes verschieden sind, ohne zuvor durch würdige Früchte der Buße für das Begangene und Unterlassene Genugtuung geleistet zu haben, nach dem Tod durch Reinigungsstra-

fen gereinigt werden; und zur Milderung derartiger Strafen nützen ihnen die Fürbitten der lebenden Gläubigen, nämlich Messopfer, Gebete, Almosen und andere Werke der Frömmigkeit, die von den Gläubigen entsprechend den Anordnungen der Kirche für andere Gläubige gewöhnlich verrichtet werden.“

Papst *Sixtus IV.* verlieh im Jahre 1476 *erstmalig einen Ablass für Verstorbene*, wenn man einen bestimmten Geldbetrag für die Kirche des hl. Petrus zu Saintes spendete. Dieser Ablass komme „auf die Weise der Fürsprache“ (per modum suffragii) den Seelen des Reinigungsortes zugute.

Das *Konzil von Trient* (1545-1563) dogmatisierte den Satz: „Wer sagt, jedem reuigen Sünder werde nach Empfang der Rechtfertigungsgnade so die Schuld vergeben und die Strafwürdigkeit für die ewige Sünde getilgt, dass keine Strafwürdigkeit für eine zeitliche Strafe übrig bleibt, bevor der Zutritt zum Himmelreich offenstehen kann: der sei mit dem Anathema belegt.“

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

Das *Zweite Vatikanische Konzil* (1962-1965) verwendet den Begriff „Purgatorium“ (Reinigungsort, Fegfeuer) nicht eigens; es hält aber klar an der Existenz des damit Bezeichneten fest, ebenso an der Einheit von triumphierender Kirche im Himmel, leidender Kirche im Fegfeuer und streitender Kirche auf Erden wie auch an der Möglichkeit der Lebenden, für die Verstorbenen wirksame Fürbitte zu leisten: Bis zur Wiederkunft des Herrn, so

das Konzil in der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“, „pilgern die einen von seinen Jüngern auf Erden, andere, die dieses Leben vollendet haben, werden gereinigt [purificatur], andere aber werden verherrlicht“ und schauen den dreifaltigen Gott. „In ganz besonderer Anerkennung dieser Gemeinschaft des ganzen mystischen Leibes Jesu Christi hat die Kirche der <Erden>pilger von den anfänglichen Zeiten der christlichen Religion an das Gedächtnis der Verstorbenen mit großer Ehrfurcht gepflegt und hat, „weil es ein heiliger und frommer Gedanke ist, für die Verstorbenen zu beten, damit sie von ihren Sünden erlöst werden“ [2 Makk 12,46], auch Fürbittgebete [suffragia] für sie dargebracht.“ Das Zweite Vatikanische Konzil hat also an der Fegfeuerlehre keine Abstriche gemacht. Es erklärt vielmehr ausdrücklich: „Diesen ehrwürdigen Glauben unserer Vorfahren in Bezug auf die lebendige Gütergemeinschaft mit den Brüdern, die in der himmlischen Herrlichkeit sind oder nach ihrem Tode noch gereinigt werden, übernimmt dieses Hochheilige Konzil mit großer Ehrfurcht und legt die Beschlüsse der Heiligen Konzilien des zweiten Nicaenums, von Florenz und Trient wiederum vor. Zugleich aber mahnt sie angesichts ihrer Hirtensorge alle, die es angeht, wenn sich irgendwelche Missbräuche, Übertreibungen oder Mängel hier oder dort eingeschlichen haben sollten, sich eifrig zu bemühen, diese fernzuhalten oder zu beheben und alles zum volleren Leib Christi und Gottes zu erneuern.“

Papst *Paul VI.* brachte die Lehre über Fegfeuer und Ablass im Jahre 1968 wieder in Erinnerung. In seinem anlässlich des 1900. Jahrestages des Martyriums der beiden Apostelfürsten verkündeten „*Credo des Gottesvolkes*“ erklärte er, dass es Verstorbene gibt, deren Seelen „noch durch das Feuer des Reiniungsortes entsündigt werden müssen“.

Papst *Johannes Paul II.* behandelte im Sommer 1999 im Rahmen der Generalaudienzen die eschatologischen Themen. Am 4. August thematisierte er die nach dem Tod erfolgende Läuterung. Der Papst erklärt: „Die Notwendigkeit der Unversehrtheit

nach dem Tod zum Eintritt in die vollkommene und endgültige Gemeinschaft mit Gott ist offensichtlich vorausgesetzt. Wer diese Unversehrtheit nicht hat, muss die Läuterung durchmachen.“ Der Papst sagt, dass diese Meinung in 1 Kor 3,14-15 bestätigt werde. Diese Unversehrtheit könne auch erreicht werden durch einen Fürsprecher. „Jede Spur der Bindung an das Böse muss ausgelöscht, jede Unförmigkeit der Seele ausgeglichen werden. Die Läuterung muss abgeschlossen sein, und dies ist es eben, was die Lehre der Kirche mit Fegefeuer bezeichnet.“ Schließlich erinnert der Papst daran, dass „die, die sich im Zustand der Läuterung befinden, sowohl an die Glücklichen gebunden [sind], die sich ganz des ewigen Lebens erfreuen, als auch an uns, die wir in dieser Welt zum Haus des Vaters gehen“ und daher diejenigen, die „im Zustand der Läuterung leben, dieselbe Solidarität der Kirche [erfahren], die im Gebet, in den Fürbitten und in der Liebe der anderen Brüder im Glauben wirkt“.

5. In den Reinigungsort gelangen diejenigen Seelen, die nach dem Tode aufgrund ihrer bereits vergebenen Sünden noch mit zeitlicher Sündenstrafe beladen sind.

Nach *Thomas von Aquin* kann es sein, dass jemand Sünden zwar bereut, aber die gebührende Buße noch nicht verrichtet hat: „Weil es nun ein Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit ist, dass für die Schuld Strafe eintrete, so muss man behaupten, dass die Seelen nach diesem Leben jene Buße leisten, die sie in dieser Welt nicht geleistet haben ... Es muss also nach diesem Leben Reinigungsstrafen geben, durch welche die nicht geleistete Buße nachträglich noch geleistet wird.“ Thomas verweist auf 1 Kor 3,15: ‚Wenn jemandes Werk verbrennen wird, so wird er bestraft werden; er selbst wird zwar gerettet werden, jedoch so wie durch Feuer hindurch.‘ Dies wird auch durch die allgemeine Praxis der Kirche bestätigt, für die Verstorbenen zu beten. Ein derartiges Gebet wäre unnütz, nähme man keinen Ort der Reinigung nach dem Tode an, denn die Kirche betet nicht für diejeni-

gen, welche bereits am Endzustand eines guten oder bösen Lebens angelangt sind, sondern für jene, welche noch nicht zum Endzustand gelangt sind.“

Die Annahme von zeitlichen Sündenstrafen ergibt sich auch aus der Ablassdisziplin der Kirche. Anlässlich der Verkündigung des *Heiligen Jahres 2000* verwies Papst Johannes Paul II. auf den „Ablass, der eines der wesentlichen Elemente des Jubiläumsereignisses ausmacht“. Er erinnerte an die kirchliche Lehre, wonach „jede Sünde, selbst eine geringfügige, eine schädliche Bindung an die Geschöpfe nach sich [zieht], was der Läuterung bedarf, sei es hier auf Erden, sei es nach dem Tod im sogenannten Purgatorium [Läuterungszustand]. Diese Läuterung befreit von dem, was man ‚zeitliche Sündenstrafe‘ nennt, eine Sühne, durch die getilgt wird, was der vollen Gemeinschaft mit Gott und mit den Brüdern und Schwestern im Wege steht.“

6. Die „Armen Seelen“ können im Fegfeuer keine aktive Sühne (satisfactio) mehr leisten, sondern nur noch passiv gereinigt werden (satispassio).

Aus katholischer Sicht ist das Purgatorium kein Ort, an dem der Verstorbene aktiv Genugtuung für seine Sünden leisten könnte („sühnendes Werk“) – *satisfactio* –, sondern nur passiv von seinen Sündenstrafen entschuldigt werden kann („Läuterung“) – *satispassio*.

Paul VI. ordnete nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Ablassdisziplin neu und erklärte: „Nach der Lehre der göttlichen Offenbarung folgen aus den Sünden von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit auferlegte Strafen. Sie müssen in dieser Welt durch Leiden, Not und Mühsal des Lebens und besonders durch den Tod oder in der künftigen Welt durch Feuer und Qual oder Reinigungsstrafen abgebußt werden ... Diese Strafen werden nach Gottes gerechtem und barmherzigen Urteil auferlegt zur Reinigung der Seelen, zum Schutz der Heiligkeit der sittlichen Ordnung und zur Wiederherstellung der Ehre Gottes in ihrer

ganzen Majestät“. Ausdrücklich wird an die Lehre vom Reinigungsort erinnert: „Dass auch nach der Sündenvergebung noch Strafen abzubüßen und Überbleibsel der Sünden zu tilgen bleiben können und oft tatsächlich bleiben, zeigt ganz deutlich die Lehre vom Reinigungsort. Hier werden ja die Seelen der Verstorbenen, die ‚mit wahrer Buße in der Liebe Gottes gestorben sind, ohne zuvor durch würdige Früchte der Buße für ihre Vergehen und Unterlassungen Genugtuung geleistet zu haben‘, nach dem Tode durch Reinigungsstrafen geläutert.“

7. Die traditionelle Lehre vom Fegfeuer umfasst die Überzeugung, dass die nach dem Tod erfolgende Reinigung an einem uns unbekanntem Ort erfolgt und eine gewisse zeitliche Dauer hat.

Was den *Ort des Fegfeuers* anbetrifft, lässt sich nach Ansicht der Kirchenlehrer darüber nichts Sicheres behaupten. Zwar handelt es sich bei den Armen Seelen um entleiblichte Menschen, die nicht nur der Erlösung von der Läuterung, sondern auch der Auferstehung des Fleisches harren und als leiblose Geister insofern keinen materiellen Ort einnehmen. Trotzdem können wir annehmen, dass das Fegfeuer in analoger Weise „lokal“ gedacht werden kann. Schließlich ist das Fegfeuer nicht „allgegenwärtig“.

Außerdem ist, auch wenn die irdische Kategorie der Zeit für eine leibfreie Seele jenseits der Todesgrenze nicht voll greift, davon auszugehen, dass das Fegfeuer für die einzelne Seele von bestimmter, *analog-zeitlicher Dauer* ist. Schließlich sollen ja Totenmesse, Ablass für Verstorbene und dergleichen eine „Verkürzung“ der Läuterungsstrafen bewirken.

8. Ebenfalls gehört die Unterscheidung zweier Strafen zum Fegfeuer: die Strafe des zeitweisen Ausschlusses von der beseligenden Anschauung Gottes und die Sinnenstrafe, die sich die meisten Kirchenväter als eine Feuerstrafe vorstellten.

Thomas von Aquin vertritt wie die übrigen bedeutenden Theologen die Meinung, dass es im Fegfeuer einerseits eine „Strafe des Verlustes“ gibt, die im „Mangel der unmittelbaren Gottesanschauung besteht“ (poena damni) und andererseits eine „Strafe der Sinne durch das körperliche Feuer“ (poena sensus). Im Gegensatz zur Hölle werden die Armen Seelen aber nicht von Dämonen gepeinigt, sondern „allein durch die göttliche Gerechtigkeit gereinigt“.

Die doppelte Strafe im Fegfeuer – einerseits die Verzögerung der beseligenden Anschauung Gottes und andererseits eine Sinnenstrafe – entspricht im analogen Sinne jener Doppelung, die die Verdammten (allerdings als ewige Strafe) erwartet. Nebenbei bemerkt: Abzulehnen ist in diesem Zusammenhang die von François Reckinger (Alle, alle in den Himmel?) seinen Lesern schmackhaft gemachte Vorstellung einer Verdammnis in der Art einer „Hölle light“, in der es nur eine bleibende „Trennung von Gott“ gibt, die letztlich als nicht allzu schlimm erfahren wird, nicht jedoch eine sinnliche Höllenstrafe.

Denn eine solche Vorstellung wird nicht den deutlichen Schrift Hinweisen auf die Qual der Verdammten gerecht. So sagt Augustinus: „Übrigens steht nun einmal mit nackten Worten geschrieben: ‚Weichet von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer‘ (Mt 25,41) und: ‚So werden diese eingehen in die ewige Pein‘ (Mt 25,46) und: ‚Sie werden gepeinigt werden in alle Ewigkeit‘ (Offb 20,10) und: ‚Ihr Wurm stirbt nicht und das Feuer erlischt nicht‘ (Jes 66,24; vgl. Mk 9,48); und wer solche und ähnliche Aussprüche mehr als Drohungen auffasst denn als Ankündigung einer wirklichen Strafe, der wird nicht so fast durch mich als vielmehr durch die göttliche Schrift selbst aufs gründlichste abgeführt und widerlegt.“

Im Gegensatz zu den Verdammten bleibt den Armen Seelen die „Freude der Hoffnung“, einmal aus dem Fegfeuer befreit zu werden. Ja, man kann mit Bernhard Bartmann sogar von einer „Freude im Fegfeuer“ sprechen: „Der erste und hauptsächliche, ja in gewissem Sinne der einzige Quellgrund der Fegfeuerfreuden ist der Gottesgedanke.“ Das Dasein im Fegfeuer ist damit geprägt vom Bewusstsein der Gotteskindschaft, der Gottesliebe, der Geduld und des Wartens.

9. Nähere Angaben über die Art und Weise der Fegfeuerstrafe, beispielsweise durch Privatoffenbarungen, sind mit Vorsicht zu genießen. Die Kirche warnt seit dem Mittelalter diesbezüglich vor Neugier und Spekulationen.

Die Kirche erkennt die Möglichkeit von Privatoffenbarungen an; diese gehören jedoch „nicht zum Glaubensgut“ und sind auch nicht dazu da, „die endgültige Offenbarung Christi zu ‚vervollkommen‘ oder zu ‚vervollständigen‘“; sie sollen vielmehr helfen, „in einem bestimmten Zeitalter tiefer aus ihr zu leben“ (KKK 67). Auf diesem Hintergrund sind Fegfeuer-Visionen oder Erscheinungen Armer Seelen, die in der religiösen Erbauungsliteratur Eingang gefunden haben, aus katholischer Sicht prinzipiell möglich.

Aus der Verkündigung des Lehramtes ergibt sich jedoch, dass man gerade in der Darstellung des Fegfeuers (und der Hölle) mit Privatoffenbarungen vorsichtig umgehen muss, da die menschliche Phantasie dazu neigt, in der Schilderung jenseitiger Qualen vom Boden der gesicherten kirchlichen Lehre abzuheben und sich in Fabeleien zu verlieren. Der Dogmatiker Michael Schmaus warnt davor, über den Zustand der Abgeschiedenen Aufschluss in Privatoffenbarungen zu suchen: dabei handele es sich zumeist um „Sinnestäuschungen“. In der kirchlichen Verkündigung haben nicht-anerkannte Privatoffenbarungen keinen Platz.

Allerdings ist bemerkenswert, dass eine Reihe heiliggesprochener Vorbilder im Glauben selbst Visionen von Armen Seelen hatten. Zu nennen ist insbesondere die heilige *Katharina von Genua* (um 1447-1510), die Visionen von den Armen Seelen hatte und mit strengem Fasten Sühne für deren Erlösung aus dem Fegfeuer leistete.

Ihr zufolge stürzt sich die Seele, die nicht mehr im Unschuldstande ist und der etwas anklebt, was der Vereinigung mit Gott im Wege steht und nur durch das Fegfeuer entfernt werden kann, sogleich nach dem Tode gern in dasselbe. Katharina beschreibt die entsetzlichen Qualen der Armen Seelen wie auch die ruhige Hoffnung, in der sie auf die Erlösung warten. Weitere Mystiker des Fegfeuers waren beispielsweise die Heiligen *Birgitta von Schweden* († 1373), *Theresia von Avila* († 1582), *Franz von Sales* († 1622), *Margaretha Maria Alacoque* († 1690), *Crescentia Höss von Kaufbeuren* († 1744) und *Sr. M. Faustyna Kowalska* († 1938).

Eine Sonderform solcher Privatoffenbarungen sind angebliche Zeichen, die Arme Seelen auf Gegenständen hinterlassen haben sollen, beispielsweise einen Abdruck von Fingern auf einem Andachtsbuch oder Verbrennungen auf Kleidungsstücken, durch die die Hinterbliebenen aufgefordert werden sollen, für ihre Angehörigen im Fegfeuer zu beten. Solche Zeugnisse sind im römischen *Fegfeurmuseum* (Piccolo Museo del Purgatorio) der „Parrocchia Sacro Cuore del Suffragio“ (Lungotevere Prati 12) zu besichtigen.

10. Die Gläubigen können für die Verstorbenen Fürbitte einlegen und dadurch zu einer (rascheren) Erlösung aus dem Reinigungsort beitragen.

Das *Konzil von Trient* (1545-1563) erinnerte die Bischöfe daran, Sorge zu tragen, dass die Gläubigen „Fürbitten für die Verstorbenen leisten, sei es in der Mitfeier der Messe [oder im Stiften von Seelenmessen], im Gebet, Almosen oder anderen frommen

Werken“. Dies zeigt, wie positiv das Trienter Konzil zum Thema Fegfeuer und Ablass steht.

Gleicherweise hat das *Zweite Vatikanische Konzil* (1962-1965) daran erinnert, dass „die Kirche der <Erden>pilger von den anfänglichen Zeiten der christlichen Religion an das Gedächtnis der Verstorbenen mit großer Ehrfurcht gepflegt und ..., „weil es ein heiliger und frommer Gedanke ist, für die Verstorbenen zu beten, damit sie von ihren Sünden erlöst werden“ [2 Makk 12,46], auch Fürbittgebete [suffragia] für sie dargebracht“ hat. Zudem hat die Kirchenversammlung die Beschlüsse der Konzilien zur Fegfeuerlehre ausdrücklich wiederum vorgelegt.

In den Anweisungen der *Apostolischen Pönitentiarie* für die Erlangung des Jubiläumsablasses 2000 wurde daran erinnert, „dass der Jubiläumsablass den Seelen der Verstorbenen durch Fürbittgebet zugewendet werden kann: mit diesem Angebot wird eine hervorragende Übung übernatürlicher Liebe vollbracht, kraft des Bandes, durch das im mystischen Leib Christi die noch auf Erden pilgernden Gläubigen mit jenen vereint sind, die ihren irdischen Lebensweg schon abgeschlossen haben.“

11. Die Bedeutung der Glaubenslehre über die nach dem Tod erfolgende Reinigung der mit zeitlichen Sündenstrafen behafteten Verstorbenen und die Hilfsmöglichkeit der Gläubigen auf die Weise der Fürsprache erfordert aus pastoraler Sicht, dass die kirchlichen Amtsträger die Lehre vom Purgatorium Jahr für Jahr verkünden, zumindest an Allerseelen, aber auch bei Requien für Verstorbene und anderen geeigneten Anlässen, beispielsweise an den Tagen, an denen die genannten Perikopen der Heiligen Schrift in der Leseordnung enthalten sind oder besondere Ablässe gewonnen werden können (Portiuncula, Urbi et orbi, Kirchweih etc).

Der *Catechismus Romanus*, 1566 in Rom erschienen, betonte, dass es ein „Reinigungsfeuer [gibt], worin die Seelen der Frommen eine bestimmte Zeit lang gepeinigt und so geläutert wer-

den, damit ihnen der Eintritt ins ewige Vaterland offen stehen könne, in welches nichts Beflecktes eingeht. Und zwar wird der Pfarrer von der Wahrheit dieser Lehre, welche, wie die heiligen Konzilien erklären, durch die Zeugnisse der Schrift und die apostolische Tradition bestätigt ist, um so sorgfältiger und häufiger sprechen müssen, weil wir in solche Zeiten geraten sind, in welchen die Menschen die gesunde Lehre nicht mehr vertrauen“ – ein auch heute zu beherzigendes Wort!

Im *Trienter Glaubensbekenntnis*, das ab 1564 bis zum Jahre 1967 von jedem kirchlichen Amtsträger abzulegen war, musste dieser sich ausdrücklich zur Fegfeuerlehre bekennen: „Gleichfalls bekenne ich, dass in der Messe Gott ein wahres, eigentliches und sühnendes Opfer für Lebende und Verstorbene dargebracht wird ... Ich halte standhaft fest, dass es einen Reinigungsort gibt und dass den dort festgehaltenen Seelen durch die Fürbitten der Gläubigen geholfen wird ... Ich versichere auch, dass die Vollmacht zu Ablässen von Christus in der Kirche hinterlassen wurde und ihr Gebrauch für das christliche Volk höchst heilsam ist.“ Vielleicht erinnern Sie bei Gelegenheit einmal den einen oder anderen vor dem Jahre 1968 geweihten Priester an diese von ihm festgehaltenen Glaubenslehren und die sich daraus – auch heute noch – ergebende Verpflichtung, über Messopfer, Fegfeuer und Ablass zu predigen.

Während man zu früheren Zeiten regelmäßig über die Letzten Dinge und somit auch über das Fegfeuer predigte, fällt dieser Glaubensinhalt heute fast vollständig aus. Man sagt, früher hätte man den Leuten „die Hölle heiß gemacht“; dies darf jedoch nicht dazu führen, auf dem Hintergrund eines theologisch unbegründeten Heilsoptimismus den Gläubigen die Glaubenslehren über Tod, Gericht, Fegfeuer, Himmel und Hölle zu verschweigen oder zu beschönigen. Auch heute kann (und muss) zeitgemäß und zugleich lehramtstreu über die Letzten Dinge gepredigt werden.

Wichtig ist auch die Einbindung der Glaubenslehre über das Fegfeuer in das *kirchliche Liedgut*. Früher war dies keine Frage.

So wurden die lateinischen und deutschen Texte der Missa „Requiem aeternam“ im Gesangbuch abgedruckt; sie enthält so bedeutende Texte wie den Introitus „Requiem aeternam – Die ewige Ruhe gib ihnen, o Herr ...“, das Graduale „Absolve, Domine – Befreie, o Herr, die Seelen aller abgestorbenen Gläubigen ...“, die Sequenz „Dies irae – Tag des Zornes ...“, das Offertorium „Domine Jesu Christe – Herr Jesus Christus, König der Herrlichkeit, errette die Seelen aller abgestorbenen Gläubigen von den Peinen des Abgrundes und aus dem tiefen Kerker ...“, die Communio „Lux aeternae – Das ewige Licht leuchte ihnen, o Herr ...“, das „Libera me – Errette mich, o Herr“. Außerdem waren die „Sterbegebete der Kirche“ und eine „Andacht für Verstorbene“ abgedruckt mit einem deutlichen Hinweis auf das Fegfeuer: „Verleih ihnen Nachlassung aller Sünden und Strafen, damit sie rein vor Deinem Angesichte erscheinen und der Seligkeit der Verklärten im Himmel würdig und teilhaftig werden“. Und es wurde gesungen: „Erbarme Dich der Seelen aller gestorbenen Christgläubigen, die wegen ihrer Sünden im Reinigungsorte noch zurückgehalten werden! Lass ihre Seufzer und ihr Verlangen, von ihren Peinen erlöst und in Dein ewiges Reich aufgenommen zu werden, zum Thron Deiner Gnade dringen!“

12. Das Requiem bzw. die Exequien sind ein Sühnopfer zur Erlösung der eventuell im Fegfeuer sich befindlichen Seele des Verstorbenen, nicht aber in erster Linie ein Trauer- oder Verabschiedungsritus für die Hinterbliebenen; dies muss der zelebrierende Priester beherzigen und den Gläubigen näherbringen.

Es gibt heute die Tendenz, die Messe anlässlich der Beerdigung eines Verstorbenen vor allem im Hinblick auf die Angehörigen zu gestalten. Daher werden „Trauer“ und „Abschied“ bei dieser Feier in den Vordergrund gedrängt. Was teilweise völlig vernachlässigt wird, ist, dass die Beerdigungsmesse vor allem als Sühnopfer für den Verstorbenen dargebracht wird.

Bereits das *Konzil von Trient* erklärte im Jahre 1562, dass die heilige Messe „wahrhaft ein Sühnopfer ist“ und „nicht nur für die Sünden, Strafen, zur Genugtuung und für andere Nöte der lebenden Gläubigen, sondern auch für die in Christus Verstorbenen, die noch nicht vollständig gereinigt sind, nach der Überlieferung der Apostel rechtmäßig dargebracht“ wird. Und so definiert das Konzil: „Wer sagt, das Messopfer sei lediglich ein Lob- und Dankopfer oder ein bloßes Gedächtnis des am Kreuze vollzogenen Opfers, nicht aber ein Sühnopfer; oder es nütze allein dem, der es empfängt; und man dürfe es auch nicht für Lebende und Verstorbene, für Sünden, Strafen, zur Genugtuung und für andere Nöte darbringen, der sei mit dem Anathema belegt.“ Dieses Dogma muss pastoral umgesetzt werden – auch und gerade heute.

Noch während des zweiten Vatikanischen Konzils hat Papst *Paul VI.* in der Enzyklika „*Mysterium fidei*“ (1965) die Lehre des Trienter Konzils wiederholt, dass das Messopfer, „vom Herrn und den Aposteln belehrt, immer dargebracht [wird], nicht nur für die Sünden der lebenden Gläubigen, für ihre Strafen, Genugtuungen und andere Nöte, sondern auch für die in Christus Verstorbenen, die noch nicht vollkommen gereinigt sind“.

13. Die Gläubigen müssen häufig und regelmäßig angehalten werden, für die Verstorbenen Fürbitte einzulegen: durch die Gewinnung von Ablässen, die Stiftung von Messen, Fasten und Verzicht, gute Werke und fürbittendes Gebet.

In seiner Enzyklika „*Mirae caritatis*“ (1902) über das allerheiligste Altarssakrament erklärt Papst *Leo XIII.*, dass die Gnade durch das heilige Messopfer auf alle Seelen überströmt, die zur Gemeinschaft der Heiligen gehören. Diese Gemeinschaft der Heiligen sei „nichts anderes als eine Mitteilung der helfenden Gnaden, der Sühneleistungen, Gebete und guten Werke unter den Gläubigen, nämlich den Seligen im Himmel, den armen

Seelen im Fegfeuer und den noch auf Erden weilenden Pilgern“. Das heilige Messopfer könne zwar nur „Gott allein dargebracht werden“, aber auch „zur Ehre der Heiligen“ und „ferner – gemäß der apostolischen Überlieferung – zur Tilgung der noch nicht abgeübten Sündenstrafen unserer Brüder, die schon im Herrn entschlafen sind“, gefeiert werden.

Papst *Paul VI.* ordnete nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Ablassdisziplin neu. Eine mittlerweile erstellte vierte, wesentlich überarbeitete Fassung des lateinischen Ablassverzeichnis erschien kurz vor dem Heiligen Jahr 2000. Bislang gibt es noch keine authentische deutsche Fassung, nur eine private Übersetzung und Kommentierung der täglich zu gewinnenden vollkommenen Ablässe (Der Ablass in Lehre und Praxis, Buttenwiesen ²2000), die allerdings von der Apostolischen Pönitentiarie eigens belobigt wurde und dem Heiligen Vater im Großen Jubeljahr 2000 auf Einladung der Apostolischen Nuntiatur persönlich überreicht werden konnte.

So gilt weiterhin, dass wir etwas für die Armen Seelen im Fegfeuer tun können: Wir können durch Gebete und gute Werke, durch Ablässe und die Stiftung und Darbringung des heiligen Messopfer ihre Leiden mildern und ihre Leidenszeit abkürzen. Dies ergibt sich auch aus dem vom *Zweiten Vatikanischen Konzil* gelehrtten gemeinsamen Priestertum aller Getauften. Die Gläubigen „wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe“. Eine Verwirklichungsform des „Priestertums der Laien“ ist das Gebet und Opfer für die Verstorbenen. Denn es bieten sich mannigfache Möglichkeiten für die Laien, priesterlich für die Armen Seelen zu wirken: durch heldenmütige Liebesakte, Teilhabe und Aufopferung des heiligen Messopfers, Rosenkranz, Almosen, Verrichtung von Tugendakten, die die Verstorbenen im Leben besonders vernachlässigt haben, sowie durch Aufopferung der Arbeit.

Es darf in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, dass die Kirche „gemäß bewährtem Brauch“ *Messstipendien* annimmt, um sie nach Meinung der Gläubigen zu feiern. Diese Messen werden in der Praxis vorzugsweise für Verstorbene appliziert, sollen also dazu beitragen, dass bestimmte Verstorbene aus dem Fegfeuer erlöst werden.

Man sollte auch bedenken, dass das Gebet für den Verstorbenen viel wichtiger ist als eine „*prachtvolle Beerdigung*“. Dies wusste schon Monika, die heilige Mutter des Augustinus, der über sie schreibt: „Als der Tag ihrer Auflösung herannahte, dachte sie nicht daran, ihr Leib möchte köstlich gekleidet oder mit Speereien bestattet werden, begehrte kein prächtiges Denkmal, kümmernte sich auch nicht um ein Grab in der Heimat. Nicht dies trug sie uns auf, sondern verlangte nur danach, es möge ihrer an deinem Altare gedacht werden, dem sie ohne Unterlass täglich gedient. Sie wusste ja, dass dort das heilige Opfer dargebracht wird, wodurch ‚ausgetilgt ist die Handschrift, die wider uns war‘, wodurch der Feind überwunden ist, der unsere Sünden uns vorrechnet und sucht, wie er uns verklage, aber an ihm nichts findet, in dem auch wir den Sieg erlangen.“

14. Die Lehre vom Purgatorium und die Lehre und Praxis der Ablässe dürfen nicht aus einer falsch verstandenen Ökumene heraus vernachlässigt werden.

Martin Luther († 1546) nahm 1530 in seinem „Widerruf vom Fegfeuer“ pointiert gegen das Purgatorium Stellung. Er lehnt in dieser Schrift die Berufung auf 2 Makk ab, da er die Makkabäerbücher als nicht zur Heiligen Schrift gehörig betrachtete. Im übrigen meine diese Stelle kein Fegfeuer, sondern sei auf die Auferstehung der Toten bezogen. Zudem hielt Luther es für einen Anachronismus und für unangemessen, es dem Judas Makkabäus gleichzutun und „widder zu Juden [zu] werden“. Drittens gebe es im Alten wie im Neuen Testament keine Annahme eines Fegfeuers und viertens habe die Zeit alttestamentlicher

Opfer mit Christus ein Ende gefunden. Überhaupt seien die Katholiken, die Luther „Sophisten“ nennt, aufgrund ihres naiven Umgangs mit der Heiligen Schrift „ungelernte esel“.

Abgelehnt wurde der Fegfeueerglaube auch von *Philipp Melanchthon* († 1560), *Huldrych Zwingli* († 1531) und *Johannes Calvin* († 1564). Der Ingolstädter Kontroverstheologe *Johannes Eck* († 1543) nahm gegen Luthers „lasterbüchlin“ kritische Stellung, ebenso der Luther-Gegner *Johannes Cochlaeus* († 1552).

Nun – Luther ist aus heutiger Sicht im Grunde schnell widerlegt: Weder wird die Kirche (heute) mit der Lehre vom Fegfeuer, mit der Verleihung von Ablässen und der Annahme von Messstipendien reich, noch bringt sie jene um, die nicht ans Fegfeuer glauben. Was aber das eigentliche Argument Luthers ausmacht – die Lehre vom Fegfeuer stehe nicht in der Heiligen Schrift, sondern werde von den Kirchenvätern übernommen –, so bestätigt dieser Umstand gerade die Rechtmäßigkeit der katholischen Lehre. Wir halten nämlich getreu der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) daran fest, „dass die Kirche ihre Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein [non per solam Sacram Scripturam] schöpft“, wie Luther es mit seinem „sola scriptura“-Prinzip vorschreiben wollte. Vielmehr gilt für den Katholiken: „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden den einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes.“ Und schließlich ist die Aufgabe, „das geschriebene oder überlieferte Worte Gottes verbindlich zu erklären, ... nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird“.

Wenn also das kirchliche Lehramt bei der Definition einer katholischen Glaubenslehre Schriftstellen über ihren rein literarischen Sinn hinaus anagogisch oder allegorisch deutet und sich darin auf die Lehre der Kirchenväter bezieht, so übt sie ihr Lehramt zu Recht im Namen Jesu Christi aus und ist in der Lage, unfehlbar zu lehren.

Aufgrund der Leugnung des Fegfeuers durch die Reformatoren verschwand im *evangelischen Bereich* das Gebet für die Verstorbenen. Als reformatorische Antworten auf die Frage nach dem Zustand der Verstorbenen bietet der Evangelische Erwachsenekatechismus (2000) den „Seelenschlaf“ bis zum Jüngsten Tag oder die „Auferstehung im Tode“ an; ja es ist auch die Rede davon, dass die Verstorbenen im Wachzustand „mit uns durch Christus verbunden [sind] in einer Hoffnungs- und Unterwegsgemeinschaft, in welcher sie mit uns auf die Zukunft des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit aktiv warten und mit uns, ja für uns hoffen“. Ähnliche Gedanken trifft man auch im evangelischen Liedgut an: da ist von „Schlaf“ und „Ruhem“ die Rede; es fällt aber auch auf, dass weniger *über* den Verstorbenen und mehr *stellvertretend* für ihn gesungen wird. Zu dieser mannigfaltigen Vorstellungswelt des Protestantismus formuliert Anton Ziegenaus: „Obwohl das Purgatorium nicht zu den Kernwahrheiten des Glaubens gehört, führte sein Ausfall zu überraschenden eschatologischen Verschiebungen.“

Im Blick auf die Verstorbenen kennen die Protestanten nur ein „der Toten gedenken“ (im Sonntagsgottesdienst, am Ewigkeitssonntag, am letzten Tag des Kalenderjahres), bei dem die „Bitterkeit des Sterbens und des Todes“ und die „Hoffnung auf die Totenauferweckung“ ihren Platz haben, nicht jedoch ein Gebet für die Verstorbenen. Mit anderen Worten: der evangelische Christ setzt sich zwar mit der Realität des Todes auseinander; er betet aber nicht explizit „für“ den Verstorbenen und hat auch keine sichere Vorstellung von dem, was man unter individueller Eschatologie versteht und katholischerseits mit den drei Stichworten „Himmel, Hölle, Fegfeuer“ skizziert wird. Vielmehr wird die Möglichkeit der Darbringung des Messopfers für die Verstorbenen im „Augsburger Bekenntnis“, das im Evangelischen Gesangbuch (1994) unter dem Kapitel „Bekenntnisse und Lehrzeugnisse der Kirche“ abgedruckt wird, eindeutig verworfen: „Die Messe ist von den Evangelischen nicht abgeschafft worden, sondern wird mit größerer Andacht als bei den Widersa-

chern gehalten ... Man hat aber den Irrtum abgeschafft, die Messe sei ein Opfer für Lebendige und Tote, mit dem man Sünde wegnehmen und Gott versöhnen könne.“

Eine Übernahme protestantischer Vorstellungen in Bezug auf die Letzten Dinge kann daher für einen Katholiken aus Glaubensgründen nicht in Betracht kommen. Es wäre auch unhaltbar zu behaupten, jene protestantischen Ansichten stünden nicht im Gegensatz zum katholischen Glauben. Nun behauptet der *Arbeitsbericht „Communio sanctorum“* der „Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ aus dem Jahre 2000: „Gemeinsam können wir heute von einer Läuterung im folgenden Sinne sprechen: Die Gemeinschaft in Christus, in die der Mensch berufen wird, bleibt auch in Tod und Gericht erhalten und wird dadurch vollendet, dass er durch den Schmerz über sein Versagen im irdischen Leben hindurch der Liebe Gottes die vollendete Antwort seiner Liebe geben kann. Dass dies geschehe, darum darf die Gemeinschaft der Glaubenden auf Erden auf Grund des allgenugsamen Opfers Christi Gott allzeit bitten. Dieses ihr Gebet ist wie die Verehrung der Heiligen liturgischer Ausdruck ihrer eschatologischen Hoffnung.“

– Diese „versöhnte Verschiedenheit“ bezüglich der katholischen Fegfeuerlehre stellt eine grobe Verkürzung dar, die dem katholischen Dogma nicht gerecht wird, und zwar aus folgenden Gründen:

Es ist keineswegs sicher, dass die „Gemeinschaft in Christus, in die der Mensch berufen wird, ... auch in Tod und Gericht erhalten“ bleibt. Die Möglichkeit, dass der Christ seiner Berufung untreu wurde, im Stande der Todsünde stirbt und damit ewig verloren geht, unterschlägt das ökumenische Dokument.

Wenn ein Verstorbener nach dem Tode das Fegfeuer erleiden muss, dient das nicht dazu, dass „er durch den Schmerz über sein Versagen im irdischen Leben“ nun „die vollendete Antwort seiner Liebe geben kann“. Das Fegfeuer ist keine moralische

Besserungsanstalt, in der der Wille zum Guten gelenkt werden könnte, sondern ein Strafort, an dem die Seele durch die Strafe geläutert wird bzw. ein Reinigungsort, an dem er von Sündenstrafen befreit wird. Ein Erziehungsort kann das Fegfeuer nicht sein, da Erziehung eine Änderung des Willens intendiert, die nach dem Tode ausgeschlossen ist. Es handelt sich zudem nach allgemeiner Überzeugung nicht nur um den „inneren Schmerz“ der Seele, sondern um von Gott verhängte Strafen.

Die Gemeinschaft der Glaubenden bittet nicht nur „auf Grund des allgenugsamen Opfers Christi“, sondern vielmehr kann die Kirche den Verstorbenen fürbittweise Hilfe aus dem „thesaurus Ecclesiae“, dem Kirchenschatz, zukommen lassen. Und dazu gehört keineswegs nur das „Opfer Christi“, sondern die „Verdienste Christi und der Heiligen“. Hier scheint sich die „solus Christus“-Lehre der Protestanten bei den katholischen Mitgliedern der Arbeitsgruppe festgesetzt zu haben.

Die Tätigkeit der Gläubigen beim Gebet für die Verstorbenen ist nicht nur „liturgischer Ausdruck [!] ihrer eschatologischen Hoffnung“, sondern wirkmächtige Hilfe [!] für die Verstorbenen aufgrund der amtlichen Fürbitte der Kirche. Konkret gesagt: Wenn jemand einen Ablass gewinnt und diesen fürbittweise einem Verstorbenen zukommen lässt oder eine Messe für einen Verstorbenen stiftet, ist das nicht zum Ausdruck gebrachte Hoffnung, sondern tatsächliche Hilfe der Kirche, die dazu führt, dass eine Seele – auf die Weise der Fürbitte und deren Erhörung – vorzeitig aus dem Fegfeuer erlöst wird.

Mit anderen Worten: Was sich hier als ökumenischer Konsens in der Fegfeuerlehre darstellt, ist in Wirklichkeit ein äußerst fragwürdiger Kompromiss, der die wesentlichen katholischen Elemente dieser Lehre schlichtweg eliminiert. Hier zeigt sich beispielhaft, welche Konsequenzen die ökumenische Parole von der „versöhnten Verschiedenheit“ auslöst: Unter der Hand verzichtet man auf Verkündigung und Anwendung des katholischen Dogmas, sucht den angeblich kleinsten gemeinsamen Nenner im Glauben und erklärt bestehende Unterschiede für

nicht mehr kirchentrennend. Eine solche theologische Vorgehensweise ist jedoch theologisch wie pastoral zutiefst bedenklich.

Zum Schluss dieser Abhandlung über das Fegfeuer sollte sich der aufmerksame Leser folgende Fragen stellen: „Kommt die Glaubenslehre vom Fegfeuer in meinem Leben vor? Wann habe ich zuletzt eine Predigt über das Fegfeuer gehört? Wann habe ich zum letzten Mal einen Ablass gewonnen und einem Verstorbenen fürbittweise zugewandt? Wann habe ich eine heilige Messe für einen Verstorbenen feiern lassen?“ – Wenn die Lehren über das Fegfeuer sowie über die Hilfen für die Armen Seelen durch Messopfer, Ablass und gute Werke verkündet und geglaubt werden und sie im pfarrlichen wie im persönlichen Leben der katholischen Christen wieder praktisch umgesetzt werden, dann hat der vorliegende Beitrag sein Ziel erreicht.

In Christus: Die Gemeinschaft der Heiligen in der Liturgie der Kirche

Philipp K. Küppers

„Gemeinschaft der Heiligen“ – diese drei Worte gehen dem gläubigen Volk Gottes leicht über die Lippen, und das mitunter täglich, finden sie sich doch im Apostolischen Glaubensbekenntnis, das mit Vaterunser und Ave Maria seit altersher zu den bevorzugten täglichen Gebeten zählt.¹ Das Apostolicum eröffnet den Rosenkranz, an Sonn- und Feiertagen begegnet es uns in der Liturgie der Eucharistiefeyer; denn im deutschen Sprachgebiet darf das sog. Messcredo – das Nicaeno-Konstantinopolitanum – durch das (kürzere!) Apostolische Glaubensbekenntnis ersetzt werden.² Dass der Beter / die Beterin jetzt schon zur Gemeinschaft der Heiligen gehört, ist allerdings – vielleicht eingedenk eigener Sündhaftigkeit – weniger geläufig. Dabei gilt: Heilige, das sind nach biblischer Grundlage alle Glieder der Gemeinde, und die Kirche ist in ihrer Gesamtheit die *communio sanctorum*.³ Der solide „grüne“ Katechismus von 1955 erklärt kurz und bündig: „Zur Gemeinschaft der Heiligen gehören:

1. die Christgläubigen auf Erden,
2. die Heiligen im Himmel,
3. die Armen Seelen im Fegfeuer.⁴

Weiter heißt es: „Die Gläubigen auf Erden müssen noch um ihr ewiges Heil kämpfen; sie bilden die streitende Kirche. Die Heiligen des Himmels haben die Siegeskrone bereits erlangt; sie bilden die triumphierende Kirche. Die Armen Seelen im Fegfeuer müssen noch die Leiden der Läuterung erdulden; sie bilden die leidende Kirche.“⁵ So lehrt es auch das Vaticanum II mit *Lumen gentium* 49, so gibt es der Katechismus der Katholischen Kirche von 1993 wieder (Nr. 946-962), wenn er von den drei Ständen der Kirche spricht (Nr. 954).⁶

Wir werden uns jetzt aus Zeitgründen vor allem den Heiligen des Himmels zuwenden. An unterschiedlichen Beispielen aus liturgischen Büchern vergewissern wir uns, ob und wie die Heiligen als Helfer und Fürbitter angegangen werden. Die Verehrung der Heiligen, wie sie besonders im Sanctorale des Messbuches und des Stundenbuches oder auch in einzelnen Präfationen zum Ausdruck kommt, bleibt weitgehend außer Acht, ebenso wie Gebete und Kirchenlieder zu den Heiligen.⁷

I. Von der Wiege bis zur Bahre: Die Heiligen als unsere Fürsprecher

Von der Wiege bis zur Bahre, ja noch darüber hinaus stehen die Heiligen für uns und andere als Fürsprecher bereit.

Die Liturgiekonstitution des Vat. II *Sacrosanctum Concilium* (SC), das erste Konzilsdokument, sagt zu unserem Thema folgendes:

SC 8. „In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes. In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen. In ihr erwarten wir den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.“

SC 103. „Bei der Feier dieses Jahreskreises der Mysterien Christi verehrt die heilige Kirche mit besonderer Liebe Maria, die selige Gottesgebälerin, die durch ein unzerreißbares Band mit dem Heilswerk ihres Sohnes verbunden ist. In ihr bewundert und preist sie die erhabenste Frucht der Erlösung. In ihr schaut sie wie in einem reinen Bilde mit Freuden an, was sie ganz zu sein wünscht und hofft.“

SC 104. „In diesen Kreislauf des Jahres hat die Kirche auch die Gedächtnistage der Märtyrer und der anderen Heiligen eingefügt, die, durch Gottes vielfältige Gnade zur Vollkommenheit geführt, das ewige Heil bereits erlangt haben, Gott im Himmel das vollkommene Lob singen und Fürsprache für uns einlegen. In den Gedächtnisfeiern der Heiligen verkündet die Kirche das Pascha-Mysterium in den Heiligen, die mit Christus gelitten haben und mit ihm verherrlicht sind. Sie stellt den Gläubigen ihr Beispiel vor Augen, das alle durch Christus zum Vater zieht, und sie erlebt um ihrer Verdienste willen die Wohltaten Gottes.“

SC 111. „Die Heiligen werden in der Kirche gemäß der Überlieferung verehrt, ihre echten Reliquien und ihre Bilder in Ehren gehalten. Denn die Feste der Heiligen künden die Wunder Christi in seinen Knechten und bieten den Gläubigen zur Nachahmung willkommene Beispiele ...“

Schon jetzt sei festgehalten: Wenn Heilige genannt werden, wenn sie angerufen werden, dann steht Maria meist an erster Stelle. Papst Paul VI. hat in seinem Apostolischen Schreiben „*Marialis Cultus*“ von 1974 die Erwähnung Mariens bei der Spendung von Sakramenten und Sakramentalien eindrucksvoll zusammengestellt:

„Wenn auch das Messbuch, das Lektionar und das Stundengebet, die als Angelpunkte der Römischen Liturgie zu betrachten sind, häufig in Ehrfurcht und Bewunderung der Jungfrau Maria gedenken, so enthalten doch auch die übrigen liturgischen Bücher viele Stellen, an denen eine innige Liebe und ein kindliches Vertrauen zur Mutter Gottes zum Ausdruck kommen: Die Kirche ruft Maria an, bevor sie die Täuflinge in das heilbringende Wasser der Taufe eintaucht; sie fleht ihre Fürbitte an für die Mütter, die nach einer glücklichen Geburt voll Freude ins Gotteshaus kommen; sie stellt den Söhnen und Töchtern, die ihre Ordensprofess ablegen oder die Jungfrauenweihe empfangen, Maria als Vorbild hin – ihnen allen erlebt die Kirche den mütterlichen Beistand Mariens; vor allem betet sie inständig für jene, die an der Schwelle des Todes stehen; sie erlebt die Hilfe der Mutter

Gottes für alle, die ihre Augen für das irdische Leben geschlossen haben und schon vor Christus, dem ewigen Licht, stehen; erbittet Trost und Beistand denen, die in tiefem Leid den Heimgang ihrer Lieben beweinen.“(Nr. 14).

Betrachten wir weitere Zeugnisse aus sakramentlichen Feiern, in denen Maria und andere Heilige genannt werden.

Beim *Muttersegen vor der Geburt* werden Mutter und Ungeborenes dem besonderen Schutz der Gottesmutter Maria anvertraut.⁸

Bei der *Feier der Kindertaufe* (1971/1993) heißt es:

„Wer getauft wird, tritt ein in die Gemeinschaft der Heiligen, die seine Fürsprecher bei Gott sind. So rufen wir jetzt miteinander die Heiligen an, besonders den Namenspatron des Kindes.“ Dann folgen die Namen Maria, Josef, Johannes der Täufer, Petrus und Paulus, ggf. weitere Patrone und abschließend: „Alle Heiligen Gottes.“⁹

Auffallenderweise fehlt die Anrufung der Heiligen bei der *Feier der Firmung*.

Auch bei der *Feier der Buße* werden mit Ausnahme der Nennung der Heiligen im „Confiteor“ keine weiteren himmlischen Fürsprecher erwähnt.

Anders ist es bei den Ordinationen. Hier werden vor der Handauflegung und dem Weihegebet sowohl bei der *Bischofsweihe* als auch bei der *Priester- und Diakonenweihe* die Heiligen mit den Worten der Litanei (gemeint ist die sog. Allerheiligenlitanei) angerufen.¹⁰ In der Litanei können an den entsprechenden Stellen die Namen weiterer Heiliger eingefügt werden, beispielsweise der Patrone des Bistums, der Kirche, des Landes und des/der Weihelikandidaten.

In diesem Zusammenhang sei auch der *Primizsegen* erwähnt, der mancherorts durch die reiche Einfügung von Heiligennamen fast zu einer kleinen Allerheiligenlitanei wird. Der vom Benediktionale bei der Erteilung an Einzelne vorgesehene Text lautet schlicht: „Durch die Ausbreitung/Auflegung meiner Hände und durch die Anrufung der seligen Jungfrau Maria, des heili-

gen N. und aller Heiligen segne und behüte dich der allmächtige Gott, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist. Amen“¹¹.

Die *Feier der Trauung* kennt keine namentliche Anrufung der Heiligen, auch nicht beispielsweise der Namenspatrone des Brautpaares. Beim feierlichen Trauungssegen, dem früheren „Brautsegen“, kommt allerdings der eschatologische Aspekt zu Wort, wenn von der „Gemeinschaft der Heiligen“ bzw. der „Seligkeit der Heiligen“ die Rede ist¹²:

Trauungssegen I: „Am Ende ihres Lebens führe sie in die Gemeinschaft der Heiligen, zu dem Fest ohne Ende, das du denen bereitest, die dich lieben.“

Trauungssegen IV: „Gewähre ihnen ein gesegnetes Alter und nimm sie auf in die Seligkeit der Heiligen in deinem Reiche.“

Der Situation entsprechend ist die Berufung auf die Hilfe und Fürbitte der Heiligen intensiver im Umfeld von Krankheit, Sterben und Tod.

So werden Heilige angerufen bei der *Begleitung Sterbender* im Kapitel VI der Feier der Krankensakramente, und zwar bei den Kurzgebeten und in der Sterbelitanei. Bemerkenswert ist hier die namentliche Nennung von wenigstens zwei alttestamentlichen Heiligen, die in der westlich-römischen Liturgie sträflich vernachlässigt wurden: Abel und Abraham.¹³

„Heilige Maria, bitte für mich. Heiliger Josef, bitte für mich. Jesus, Maria, Josef, steht mit bei im letzten Kampfe. Gegrüßet seist du, Maria ... Alle heiligen Engel und all ihr Heiligen Gottes, bittet für mich und eilt mir zu Hilfe!“¹⁴

Die Sterbelitanei nennt u. a. folgende Namen:

Heilige Maria, Mutter Gottes, Heiliger Michael, alle heiligen Engel und Erzengel, Heiliger Abel, Heiliger Abraham, Heiliger Johannes der Täufer, Heiliger Josef, Alle heiligen Patriarchen und Propheten ..., Alle heiligen Apostel und Evangelisten, Alle heiligen Jünger des Herrn ..., Alle heiligen Märtyrer ..., Alle heiligen Päpste und Bischöfe ..., Heiliger Benedikt, Heiliger Franziskus, Heiliger Kamillus, Heilige Maria Magdalena, Heilige Monika [An dieser Stelle können weitere Heilige, besonders

die Patrone des/der Sterbenden, der Familie und des Ortes, angerufen werden.], Alle Heiligen Gottes ...¹⁵

Zeugnisse christlicher Hoffnung angesichts des Todes sind die teils aus frühmittelalterlicher Tradition stammenden Gebete vor und nach dem Verscheiden. Sie gehören zu einer Gebetsgruppe, die unter dem Namen „Commendatio animae“ den Sterbenden in vielfältiger Weise in die Hände Gottes empfehlen wollen.¹⁶

So heißt es in den Gebeten vor dem Verscheiden:

„Mache dich auf den Weg, Bruder/Schwester in Christus, im Namen Gottes, des allmächtigen Vaters, der dich erschaffen hat; im Namen Jesu Christi, des Sohnes des lebendigen Gottes, der für dich gelitten hat; im Namen des Heiligen Geistes, der über dich ausgegossen worden ist. Heute noch sei dir im Frieden deine Stätte bereitet, deine Wohnung bei Gott im heiligen Zion, mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit dem heiligen Josef und mit allen Engeln und Heiligen Gottes.“¹⁷

Oder:

„Lieber Bruder / Liebe Schwester. Ich empfehle dich dem allmächtigen Gott. Ihm vertraue ich dich an, dessen Geschöpf du bist. Kehre heim zu deinem Schöpfer, der dich aus dem Staub der Erde gebildet hat. Wenn du aus diesem Leben scheidest, eile Maria dir entgegen mit allen Engeln und Heiligen ...“¹⁸

Die Gebete nach dem Verscheiden beginnen:

„Kommt herzu, ihr Heiligen Gottes, eilt ihm/ihr entgegen, ihr Engel des Herrn.

Nehmt auf seine/ihre Seele und führt sie hin vor das Antlitz des Allerhöchsten ...“¹⁹

Die Anrufung der Heiligen kurz vor dem Tod und unmittelbar nach dem Verscheiden soll die Anwesenden erleben lassen, dass es ein und dieselbe Kirche ist, die hier von einem ihrer Mitglieder Abschied nimmt und die es drüben empfängt.

Bei der Begräbnisfeier erklingt der uralte Gesang „Ad paradisum“²⁰:

„Zum Paradies mögen Engel dich geleiten, die heiligen Märtyrer dich begrüßen und dich führen in die heilige Stadt Jerusalem.

Die Chöre der Engel mögen dich empfangen, und durch Christus, der für dich gestorben, soll ewiges Leben dich erfreuen.“ Heilige werden zudem angerufen in der 1. Litanei für die Verstorbenen²¹:

„Heilige Maria, Du Mutter der Barmherzigkeit, Heiliger Michael, Heiliger Johannes der Täufer, Heiliger Josef [Weitere Sterbepatrone oder der Namenspatron des Verstorbenen können hier eingefügt werden.], alle Heiligen Gottes.“

In hervorragender Weise kommt die *Communio Sanctorum* zur Sprache in einer Lobpreisung, die alternativ zu den sonst üblichen Fürbitten vorgesehen ist.²²

„Herr, unser Gott, unsere Toten kehren heim zu dir. Wir aber bleiben mit ihnen verbunden; denn wir sind ein Leib in Christus und untereinander Glieder. Herr, wir preisen dich mit unseren Brüdern und Schwestern, die in seliger Freude bei dir leben.

Wir loben dich. Wir preisen dich.

Herr, wir preisen dich mit unseren Brüdern und Schwestern, die noch der Läuterung bedürfen; denn auch sie sind dein ...

Herr, wir preisen dich, dass wir unseren Verstorbenen helfen dürfen; höre unser Gebet und erhöhe unsere Bitten ...

Herr, wir preisen dich auch um der Schmerzen und des Todes willen; denn unsere Trauer wandelst du in Freude, und durch dich wird der Tod zur Pforte des Lebens ...

O Gott, lass uns in der Gemeinschaft mit denen, die du geheiligt hast, verbleiben und in dir die Vollendung finden. Durch Christus, unsern Herrn.“

II. Die Nennung von Heiligen im Ordo Missae

Von der Eucharistiefeyer, der „Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (*LG 11*) war bislang nicht die Rede. Wir wählen als erstes Beispiel das *Confiteor*, das Allgemeine Schuldbekennnis. Dieser Text ist in der Phase der liturgischen Erneuerung verändert worden, und das wohl mit Recht, wie ein Blick auf die frühere und die jetzige Textfassung zeigt:

Vor der Reform:

„Ich bekenne Gott, dem Allmächtigen, der seligen, allzeit reinen Jungfrau Maria, dem hl. Erzengel Michael, dem hl. Johannes dem Täufer, den hll. Aposteln Petrus und Paulus, allen Heiligen, und dir, Vater, dass ich viel gesündigt habe in Gedanken Worten und Werken: Durch meine Schuld, durch meine Schuld, durch meine übergroße Schuld. Darum bitte ich die selige, allzeit reine Jungfrau Maria, den hl. Erzengel Michael, den hl. Johannes den Täufer, die hll. Apostel Petrus und Paulus, alle Heiligen und dich, Vater, für mich zu beten bei Gott unserem Herrn.“

Nach der Reform:

„Ich bekenne Gott, dem Allmächtigen, und allen Brüdern und Schwestern, dass ich Gutes unterlassen und Böses getan habe – ich habe gesündigt in Gedanken, Worten und Werken – durch meine Schuld, durch meine Schuld, durch meine große Schuld. Darum bitte ich die selige Jungfrau Maria, alle Engel und Heiligen und euch, Brüder und Schwestern, für mich zu beten bei Gott unserem Herrn.“

Die Fülle der ursprünglichen Adressaten, die das Bekenntnis entgegennehmen sollten, ist jetzt korrigiert worden: Gott, der Allmächtige, ist einziger Adressat, während die Heiligen weiterhin als Fürsprecher und „Für-Beter“ angerufen sind.²³

Als zweites Beispiel wählen wir die Nennung von Heiligen im Eucharistischen Hochgebet. Das Motiv Heiligenverehrung ist in den neuen Hochgebeten zurückgetreten. Die Nennung der Heiligen trägt in die Hochgebete einen weiteren eschatologischen Aspekt ein, wird zu einer Parallele für die Praxis, Gott im Sanctus zu loben in der Gemeinschaft der Engel und Heiligen.

Zweites Hochgebet:

„Vater, erbarme dich über uns alle, damit uns das ewige Leben zuteil wird in der Gemeinschaft mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit deinen Aposteln und mit allen, die bei dir Gnade gefunden haben von Anbeginn der Welt, dass wir dich loben und preisen durch deinen Sohn Jesus Christus.“²⁴

Drittes Hochgebet:

„Er mache uns auf immer zu einer Gabe, die dir wohlgefällt, damit wir das verheißene Erbe erlangen mit deinen Auserwählten, mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit deinen Aposteln und Märtyrern (mit dem – der – heiligen N.: Tagesheiliger oder Patron) und mit allen Heiligen, auf deren Fürsprache wir vertrauen.“²⁵

Viertes Hochgebet:

„Gütiger Vater, gedenke, dass wir deine Kinder sind, und schenke uns allen das Erbe des Himmels in Gemeinschaft mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit deinen Aposteln und mit allen Heiligen.“²⁶

Bemerkenswert und von bleibender Aussagekraft sind die Heiligenlisten des Canon Romanus.

Im „Communicantes“ heißt es:

„In Gemeinschaft mit der ganzen Kirche gedenken wir deiner Heiligen. Wir ehren vor allem Maria, die glorreiche, allzeit jungfräuliche Mutter unseres Herrn und Gottes Jesus Christus. Wir ehren ihren Bräutigam, den heiligen Josef, deine heiligen Apostel und Märtyrer: Petrus und Paulus, Andreas (Jakobus, Johannes, Thomas, Jakobus, Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Simon und Thaddäus, Linus, Kletus, Klemens, Xystus, Kornelius, Cyprianus, Laurentius, Chrysogonus, Johannes und Paulus, Kosmas und Damianus) und alle deine Heiligen; blicke auf ihr heiliges Leben und Sterben und gewähre uns auf ihre Fürsprache in allem deine Hilfe und deinen Schutz.“²⁷

Das „Nobis quoque“ hat folgenden Wortlaut:

„Auch uns, deinen sündigen Dienern, die auf deine reiche Barmherzigkeit hoffen, gib Anteil und Gemeinschaft mit deinen heiligen Aposteln und Märtyrern: Johannes, Stephanus, Matthias, Barnabas (Ignatius, Alexander, Marzellinus, Petrus, Felizitas, Perpetua, Agatha, Luzia, Agnes, Cäcilia, Anastasia) und mit allen deinen Heiligen; wäge nicht unser Verdienst, sondern schenke gnädig Verzeihung und gib uns mit ihnen das Erbe des Himmels.“²⁸

Die Namensliste des Canon Romanus umfasst im Communicantes heute in wohlabgewogener Ordnung die zweifache Zwölfzahl. Es ist die Zahl der 24 Ältesten der Geheimen Offenbarung. 12 Apostel und 12 Märtyrer, geführt von der Königin aller Heiligen, der Gottesmutter. Ähnlich im Nobis quoque: dort findet sich eine andere hl. Zahl, nämlich 2×7 : 7 Märtyrer und 7 Märtyrinnen, angeführt von Johannes d. Täufer. Insgesamt sind es also 40 Heilige – die Einfügung des hl. Josef als 41. durch Johannes XXIII. im Jahre 1962 hat schließlich dieses kunstvolle System durchbrochen. Diese Zahlen sind Endprodukt einer längeren Entwicklung. Schon der Umgang mit „hochwertigen“ Zahlen 7, 12, 40 zeigt die Stilisierung. Die Vollzahl der 40 Heiligen will die Fülle der bei Gott Vollendeten repräsentieren. Jeder der Chöre wird von einer Heiligengestalt besonderer Art geführt: Maria vor 12 Aposteln und 12 Märtyrern (nur Männer), Johannes der Täufer vor je 7 Märtyrern (Männer und Frauen).

Wo immer hier Heiligennamen genannt wurden, ist der Name Mariens der erste gewesen. Während die Apostel und Märtyrer im Communicantes als „beati“, im Nobis quoque als „sancti“, bzw. im Deutschen Messbuch als „heilig“ apostrophiert werden, ist Mariens Name vor allen anderen Heiligen durch verschiedene Beifügungen ausgezeichnet: „glorreiche, allzeit jungfräuliche Mutter unseres Herrn und Gottes Jesus Christus“.

Das ehrwürdige Alter der Listen²⁹ zeigt sich darin, dass sie außer den biblischen Namen der Apostel nur solche Heiligen enthalten, die zu Rom als Märtyrer verehrt wurden. Es lässt sich eine wohldurchdachte Ordnung feststellen. Nach Maria und den Aposteln folgen 12 Märtyrer. Diese sind in hierarchischer Ordnung aufgereiht: 6 Bischöfe, und zwar zunächst 5 Päpste: Linus, Cletus, Clemens, Xystus und Kornelius. Dann folgt mit Cyprian ein außerrömischer Bischof, ein Zeitgenosse des hl. Kornelius. Unter den weiteren Märtyrern stehen voran 2 Kleriker: Laurentius und Chrysogonus, dann folgen 4 Laien: Johannes und Paulus, Kosmas und Damian.

Mindestens zwei ältere Schichten sind in dieser Liste erkennbar. Die ursprüngliche Namensreihe wird jene Heiligen umfasst haben, die zur Zeit der Einführung des Communicantes zu Rom einen besonderen Kult genossen: Das waren im 5. Jh.: Maria, Petrus und Paulus, Xystus (oder Sixtus) und Laurentius, Kornelius und Cyprian.

In der nächsten Schicht wachsen dieser Liste weitere Heilige zu: Clemens, für den im Laufe des 6. Jh. eine gewaltig anwachsende Verehrung bezeugt ist, dann Chrysogonus, ein legendenumwobener Märtyrer, den man mit dem gleichnamigen Gründer einer römischen Titelkirche identifizierte, ferner Johannes und Paulus, 2 römische Märtyrer aus der Zeit Julians des Apostaten, dann die beiden im Orient hochverehrten Ärzte und Märtyrer Kosmas und Damian.

Wohl unter Gregor dem Großen wurde dann die endgültige Fassung der Liste erreicht. Um die 12-Zahl auch bei den Märtyrern zu erlangen, wurden noch die beiden ersten Nachfolger des hl. Petrus, die Päpste Linus und Cletus eingefügt.

Bemerkenswert ist nun, dass man in späterer Zeit diese Liste keineswegs für abgeschlossen hielt. Man behielt die zweimal 12 Heiligen bei, erlaubte sich aber, aus dem jeweils eigenen Gesichtskreis weitere Namen hervorragender Gestalten anzufügen. So kommen z.B. Hilarius und Martinus oder Ambrosius, Augustinus, Gregor, Hieronymus, Benedikt in den Kreis dieser Heiligen. Auch Heilige der engeren Heimat oder Patrone werden aufgenommen, z.B. in Fulda Bonifatius.

Es geht in diesem Textstück des Canon darum, dass die vor Ort versammelte Gemeinde in horizontaler und vertikaler Kommunikation feiert: in Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium, insbesondere dem Bischof von Rom und dem Ortsbischof – und eben mit den Heiligen.

So werden in den Heiligenlisten des Communicantes zunächst jene genannt, denen diese konkrete Gemeinde den Glauben verdankt. Die Strophe Communicantes will sagen: Wir haben Gemeinschaft auch mit denen, die vorher im rechten Glauben diese

Kirche geleitet haben (in Rom: Petrus, Linus, Kletus, Clemens usw.).

Die zweite Heiligenliste ist in eine Fürbitte für den Klerus eingebettet, die Heiligen werden um Fürbitte angerufen. Die Liste ist von ähnlichen Grundideen geprägt wie die Communicantes-Liste: eine überragende Gestalt an der Spitze: Johannes des Täufers darauf 2 x 7 Männer und Frauen. Dem Täufer folgen zunächst Stephanus, dann die römischen Märtyrer Petrus und Marcellinus, Agnes, Cäcilia und Felicitas. Diese Heiligen werden um die Wende zum 5. Jh. in Rom verehrt.

Später folgen Alexander, Perpetua, Anastasia, dann Agatha und Lucia, die beiden Märtyrerjungfrauen aus Sizilien, von denen eine Nachricht sagt, Gregor der Große habe sie in den Kanon gesetzt. Dagegen konnten Matthias und Barnabas, die als Vertreter der hl. Apostel erscheinen, zu dieser Rolle offenbar erst gelangen, als die 12 Apostel bereits alle in der Communicantes-Reihe standen. Sie sind wohl ebenfalls unter Gregor dem Großen zusammen mit Ignatius in diese Kanonstrophe gelangt.

Unter den Männern wieder eine hierarchische Ordnung: zuerst die Apostel mit Stephanus, dann der Märtyrerbischof Ignatius, dann Alexander, von der Legende als Priester oder Bischof gekennzeichnet, dann Marcellinus, der Presbyter und Petrus, der Exorzist.

Unter den Frauen lässt sich höchstens eine räumliche Gruppierung erkennen: Felicitas, Perpetua aus Afrika, dann zwei Märtyrinnen aus Sizilien, dann die Römerinnen Agnes und Cäcilia, schließlich die aus dem Orient kommende Anastasia.

Ein Wort zu der Vorgabe des Messbuches, bei den Heiligenlisten eine Reihe von Namen auslassen zu können: ich halte das für einen bedenklichen „Unfall“ in der Liturgiegeschichte, einerseits vor dem Hintergrund der Tradition dieser Listen, andererseits – und da sind wir heute hellhörig – werden in diesen Namen an einziger Stelle im Eucharistischen Hochgebet ehrwürdige Frauen benannt; die Listen sollten daher immer vollständig vorgetragen werden.

Wir fassen unsere Ausführungen zusammen mit der Präfation vom Hochfest Allerheiligen:

„In Wahrheit ist es würdig und recht, dir, allmächtiger Vater, zu danken und dich mit der ganzen Schöpfung zu rühmen. Denn heute schauen wir deine heilige Stadt, unsere Heimat, das himmlische Jerusalem. Dort loben dich auf ewig die verherrlichten Glieder der Kirche, unsere Brüder und Schwestern, die schon zur Vollendung gelangt sind. Dorthin pilgern auch wir im Glauben, ermutigt durch ihre Fürsprache und ihr Beispiel, und gehen freudig dem Ziel der Verheißung entgegen. Darum preisen wir dich in der Gemeinschaft deiner Heiligen und singen mit den Chören der Engel das Lob deiner Herrlichkeit: ...“

Gehen wir also mit den Heiligen diesem Ziel der Verheißung entgegen!

¹ Vgl. K. Küppers, Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617-1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit, Regensburg 1981, 183-187.

² Vgl. Messbuch 341; weitere Hinweise bei A. Adam, Die Eucharistiefeyer. Quelle und Gipfel des Glaubens, Freiburg 1991, 54; H.B. Meyer, Eucharistie, Regensburg 1989, 338 (Gottesdienst der Kirche, Teil 4).

³ Vgl. G.L. Müller, Art. „Gemeinschaft der Heiligen“, LThK, 3. Aufl., Bd. 4, 433-435.

⁴ Kath. Katechismus der Bistümer Deutschlands, Freiburg 1955, 109.

⁵ Vgl. ebd. 108.

⁶ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993, Nr. 946-962.

⁷ Zur Feier und Verehrung der Heiligen vgl. grundlegend HJ. auf der Maur, Feste und Gedenktage der Heiligen, Regensburg 1994, 65-401 (Gottesdienst der Kirche, Teil 6,1). Dort zahlreiche Literaturhinweise.

⁸ Vgl. Benediktionale, Einsiedeln u.a. 1981, Nr. 16, S. 91.

⁹ Die Feier der Kindertaufe, Einsiedeln u.a. 1971/1993, Nr. 16f.

¹⁰ Vgl. Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Handausgabe, Freiburg u.a. 1994, Bd. I, 33-35; 80f; 136-138.

¹¹ Vgl. Benediktionale, Einsiedeln u.a. 1981, Nr. 22, S. 120. 22, S. 120.

¹² Vgl. Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, Zürich u.a., 2. Aufl. 1992, 51 u. 133. Der erste Trauungssegen könnte in

seiner Formulierung unterstellen, dass erst am Ende des Lebens die Gemeinschaft der Heiligen erreicht wird.

¹³ Vgl. Die Feier der Krankensakramente, Taschenausgabe, Solothurn u.a., 2. Aufl. 1995, 118, 128f.

¹⁴ Ebd. Kap. VI: Die Begleitung Sterbender Nr. 8, 118.

¹⁵ Ebd. Nr. 12, 128f.

¹⁶ Vgl. ebd. Nr. 13, 131 u. 133.

¹⁷ Ebd. 131.

¹⁸ Ebd. 131.

¹⁹ Ebd. 133.

²⁰ Vgl. Die Begräbnisfeier, Einsiedeln u.a. 1972ff, 81.

²¹ Vgl. ebd. 163.

²² Ebd. 175f.

²³ Vgl. Messbuch 326.

²⁴ Ebd. 488.

²⁵ Ebd. 496f.

²⁶ Ebd. 509.

²⁷ Ebd. 464.

²⁸ Ebd. 476.

²⁹ Wohl erst um 600 – unter Gregor d. Gr. (590/604) haben diese Heiligenlisten ihre endgültige Gestalt bekommen. Das Communicantes ist in seiner Substanz älter; es geht vielleicht auf den Pontifikat Leo I. (440/61) oder noch weiter zurück.

Das Leben – einmalige Chance oder stets wiederkehrende Möglichkeit: Zur Reinkarnationslehre

Michael Stichelbroeck

1. Die Bedrohung des menschlichen Lebens durch den Tod

Der im Laufe des Lebens immer näher rückende Tod, jedem einzelnen am Ende absolut sicher, stellt das Leben des Menschen, seine Pläne, Absichten und Schöpfungen in Frage. Er nagt am irdischen Glück, lässt es als zu begrenzt und letztlich als immer zu wenig erscheinen. Er nimmt dem Menschen die Aussicht auf volle, hier auf Erden erreichbare Verwirklichung seiner Hoffnungen.

Das, was hinter der Grenze des Todes liegt, was nach dem zeitlichen Leben kommt, was ihn erwartet, wenn die Zeit aufhört, muss dem Menschen notwendig Angst bereiten, denn es liegt jenseits aller Erfahrung und aller Vertrautheit. Es entzieht sich der Beschreibung mit den Kategorien der im Leib erlebten Lebenswelt. es ist für ihn das völlig Unbekannte, eine gänzlich fremde Welt. *Totaliter aliter*, so sagten sie im Mittelalter, und wollten damit andeuten, dass wir uns nichts Genaueres vorstellen können und nichts darüber wissen, das sich mit unserer Erfahrungswelt vergleichen ließe. Von daher wird auch das alte Bild von der Pforte verständlich: Es sagt wie kein anderes aus, dass wir im Tod eine neue, fremde Welt betreten, die unsere Vorstellungskraft übersteigt. Dass man die Pforte des Todes passieren muss, bringt das Bedrohende und Gefährliche des Übergangs besonders zum Ausdruck.

2. Die aus dem Wissen um den Tod entstehende Befindlichkeit der „Angst“

Die immer mögliche Reaktion auf das Bedrohliche des Todes ist seine Verharmlosung. Sie hat viele Gesichter. In der Antike gab es den Versuch, der Todesfurcht zu entgehen, indem man sich sagte: „Der Tod geht uns nichts an, denn solange wir sind, ist der Tod nicht da; und wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr.“ So hat bekanntlich Epikur zum ersten Mal formuliert. Er meinte damit, wir würden dem Tod erst gar nicht begegnen. Also, wozu dann die Angst? In abgewandelter Form wird es bis auf den heutigen Tag wiederholt. So meinte Ernst Bloch, das Vergehen des individuellen Ich sei belanglos. Der Mensch dürfe sich nicht so wichtig nehmen. Wo der Tod sei, dort sei das Ich nicht mehr.¹

Besonders glaubwürdig ist dieser Gedanke nicht geworden, auch wenn er so oft wiederholt wurde, weicht er doch dem eigentlichen Problem der Todesnot aus: ob das Du und Ich vergehen oder Bestand haben.

Bagatellisierende Verharmlosung kennzeichnet auch den Umgang der Aufklärungsphilosophie und -theologie mit dem Tod: Die Seele des Menschen gilt als das eigentliche „Ich“. Im Tod geschieht die Ablösung von den widrigen leiblichen Bedingungen. Dahinter steht die Vorstellung, dass der Tod etwas im Grunde Unwirkliches sei, ein bloßer Übergang, der den „Kern“ unseres Wesens gar nicht betreffe. Unsterblichkeit wird gedacht als fortgesetztes „Weiterleben“ – in Kants Formulierung: die „ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt)“.²

Dagegen kann eine von der Einheit des Menschen als Leib-Geist-Person ausgehende Anthropologie nicht an dem schrecklichen Moment des Todes vorbeisehen: Trennt sich die Seele vom Leib, so bricht die eine, nur in der Zusammensetzung beider *leibendige* Natur des Menschen auseinander. Dass sie ihr Medium für den Kontakt und die Kommunikation mit der Welt und mit

anderen, den Leib, verliert, kann der Seele nicht gleichgültig sein. Die Trennung vom Leib muss sie natürlicherweise in die Isolation versetzen. Dieses Fremde macht Angst.

Für den Philosophen der Daseinsangst, Martin Heidegger, ist der Tod das Ende des Daseins, lässt sich aber nicht angemessen charakterisieren, wenn man die gewöhnlichen Weisen des Endens anlegt.³ „Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.“⁴ Heidegger will damit sagen, dass der Tod als Grenze mehr ist als irgendeine Grenze: Er dringt durch in das ganze Dasein und macht es zum „Sein-zum-Tode“. Der Tod ist „die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit“⁵. Das Dasein muss wissen, dass ihm „als äußerste Möglichkeit der Existenz bevorsteht, sich selbst aufzugeben“.⁶ Aus dem Wissen um den Tod resultiert die Grundbefindlichkeit der „Angst“.

Die unterschiedlichen Religionen und auch das, was man „Neue Religiosität“ genannt hat, bieten dem Menschen einen Ausweg aus der postmodernen Alternative, die da lautet: Ich akzeptiere das Verlöschen als meine Bestimmung mit allen Folgen oder verabsolutiere Endliches, um darin meine Götzen zu suchen. Wo das Sterben nicht als das Ende aller Beziehungen, als Gang in das Nichts oder als Aufgehen in einer namen- und antlitzlosen Pseudo-Unendlichkeit propagiert wird, da bietet sich die Vision der Wiedergeburt an. Sie will dem Menschen, der um sein Ende weiß, einen Horizont über den Tod hinaus eröffnen.

3. Die Lehre von der Seelenwanderung als mögliche Befreiung von der Daseinsangst?

In den letzten Jahrzehnten kommt es immer wieder zu Versuchen, die Reinkarnationslehren östlicher oder auch westlicher Ausprägung mit dem Christentum dialogisch zu harmonisieren. Zu diesen Versuchen zählen neben den Ansätzen von Rudolf Frieling, Geddes MacGregor, Hans Torwesten vor allem die Thesen von Michael von Brück, John Hick und Norbert Bischofsberger. Bei diesen Autoren findet man, wenn auch in

unterschiedlicher Weise, die Hypothese von einer „christlichen Reinkarnationslehre“.

Auf die bedrängende Frage nach dem, was „nach“ dem Tod kommt, mit der die Angst einhergeht, aus der Existenz herauszufallen, d.h. dem auf Glück und Erfüllung angelegten Dasein entrissen zu werden, geben die unterschiedlichen Reinkarnationsvorstellungen in der Tat eine Antwort.

Ihnen allen gemeinsam ist der Glaube, dass die Seele des Menschen (was immer man darunter versteht) nach dem Tod in einen neuen Körper eingeht, und zwar entsprechend den guten oder bösen Wirkungen des vorhergehenden Lebens. Damit gewinnt sie ein neues Leben, in dem entweder das alte Karma abgetragen oder Vervollkommnung erstrebt wird. Es handelt sich dabei um eine voranschreitende Selbstverwirklichung, die rein naturhaft und keineswegs übernatürlich-gnadenhaft verstanden wird. Der Mensch erreicht erst durch eine lange Reihe von Wiedergeburten sein wahres Selbst, d. h. er erreicht seine Vollendung schon im irdischen Leben oder geht am Ende (buddhistisch) in das Nirvana ein.⁷ Der Begriff „Reinkarnation“ (wörtlich: Zurück-ins-Fleisch-kommen) deutet also eine Bewegung an, die vom irdischen Leben durch den Tod in den Bereich des irdischen Lebens zurückführt.

Wir können grundsätzlich einen *östlichen* Typ und einen *westlichen* Typ der Reinkarnationslehre unterscheiden. Ich möchte auf beide Formen eingehen, wobei das Gespräch mit dem Buddhismus das Hauptaugenmerk erhalten soll.

3.1. Der östliche Typ dieser Lehre

3.1.1. Allgemeine Charakterisierung

Die Wanderung durch die Wiedergeburten, was man auch *samsara* nennt, eine Lehre, die seit den Brahmanas bezeugt ist und die bei Hindus, Buddhisten und Jainas gemeinsame Lehre wurde, bedeutet, dass alle Wesen dem anfanglosen und endlosen Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt unterworfen sind. Alle Wesen müssen im Wandel ihrer Daseinsformen die Seinsbereiche der Hölle, der Tiere, der Gespenster, der Dämonen, der Menschen und Götter durchlaufen, so im Buddhismus. Für den Hinduismus sind die irdische Welt, die Unterwelt und die himmlische Welt die Bezirke der Seelenwanderung.

Dabei vermag der Mensch kein individuelles Selbst (*atman*), keine personale Identität festzuhalten. Dem Rad der Wiedergeburten zu entkommen, bedeutet Erlösung. Sie wird bei den Hindus erhofft durch Lösung aus dem Rad der Zeit und Verschmelzung mit dem Brahman, bei den Buddhisten durch Eingehen in das Nirvana. Dazu hilft den Buddhisten die Befolgung des achtfachen Pfades, genannt *dharma*, der zur Loslösung vom eigenen Wollen und Begehren führt.

3.1.2. Probleme mit der Kontinuität im Buddhismus

Wo von „Buddhismus“ die Rede ist, muss man sich dessen bewusst sein, dass wir es mit einer Fülle von divergierenden Richtungen zu tun haben. Den Buddhismus als solchen gibt es nicht. Im Spektrum der buddhistischen Lehren tauchen allerdings im Hinblick auf die Möglichkeit einer Seelenwanderung einige Leitbegriffe auf, denen eine gewisse Schlüsselfunktion zukommt:

a) Da ist einmal der Begriff des Selbst (*atman*) und des Nicht-Selbst (*anatman*): Dass es ein Selbst geben müsse, leuchtet uns

als selbstverständlich ein, da wir uns als „Ich“ vorkommen. Es entspricht unserer Selbsterfahrung. Damit kommt die eine Anschauung in den indischen Religionen überein: Das *atman*, das unvergängliche, unveränderliche Selbst, überlebt den Tod. Legt man diesen Begriff zu Grunde, so bleibt das innerste Selbst des Menschen, das *atman*, rein geistig und einfach, vom Wechsel der Körperhüllen unberührt, immer gleich.⁸ Eine kontinuierliche Kette von Wiedergeburten wäre möglich.

Das Übergewicht scheint jedoch jene Vorstellung zu besitzen, die mit dem anderen Begriff, dem des Nicht-Selbst, gepaart geht und die von all jenen vertreten wird, für die jede Art von Vielheit und Individualität nur als Schein gilt. Dabei wird die brahmanische Idee eines ewigen, vom Karma der Welt unberührten *atman* ausdrücklich abgelehnt. Das „Selbst“ des Menschen sei wie die übrigen Wesen: substanzlos, ereignishaft, mit allem anderen verwoben, ohne individuell-getsrennte Seinsweise. Auch Gautama Buddha war ein entschiedener Vertreter dieser Auffassung, nach der die menschliche Seele ein fließender Prozess ist. Man hat daraus den Begriff des Nicht-Selbst (*anatman*) entwickelt. Er will zum Ausdruck bringen, dass der Mensch wie alle Lebewesen ein Kristallisationspunkt von Energie im stets sich wandelnden Prozess des Karma ist.

b) Mit der Entgegensetzung von Selbst und Nicht-Selbst hängt ein weiterer Begriff zusammen, der auch in der westlichen Philosophie, wenigstens seit der Neuzeit, stark bemüht wird, der aber im Buddhismus ganz andere Bedeutungen in sich trägt. Es ist der Begriff des *Bewusstseins*. Er bildet gleichsam die Brücke zwischen dem Fehlen eines substanzhaften Kontinuitätsprinzips und dem niemals in Frage gestellten, ja heilsnotwendigen Glauben an die Wiedergeburt.

Man steht nämlich vor einer nicht zu übersehenden Schwierigkeit, wenn man auf der einen Seite vom *anatman* ausgeht und damit dasjenige, was da von Körper zu Körper weitergegeben werden soll, das individuelle Selbst, negiert und doch zugleich damit eine Reinkarnation behauptet: Was soll denn da eigentlich

erneut in eine körperliche Existenz eintreten? Hier liegt eine der kaum lösbaren Aporien im buddhistischen Denken. Man versucht der Schwierigkeit manchmal dadurch zu begegnen, dass man eine lose bewusstseinsmäßige Verbindung zwischen dem einen und dem nächsten Status annimmt, also so etwas wie eine partielle *identity of mind*.

Es ist das Bewusstsein, das hier vermitteln soll: Es wird als unbestimmte Weltenergie begriffen, die jenseits ihrer inhaltlichen Konkretionen steht. Das Bewusstsein selbst untersteht dem Prinzip von Kontinuität und Wandel: Alle Erscheinungen verändern sich. Sie sind dem *samsara* unterstellt. Aber durch alle Veränderung hindurch zieht sich eine „karmische Kette“. Manche Schulen führten ein stärkeres Prinzip der Kontinuität ein und sprachen von *skandhas* (*Pali khandhas*), die von einem Leben durch eine Neu-Inkarnation zum anderen gelangen können.

Später wurde dieser Ansatz zu einer Lehre von den *dharmas* fortentwickelt, über die Edward Conze sagt: „Diese Pseudo-Selbste sind nicht leicht studierbar, teilweise, weil es zu wenig präzise Information darüber gibt, teilweise auch, weil die Begriffe deutlich unbestimmt sind.“⁹

Es ist nicht leicht einzusehen, wie im Übergang von einer Lebensform zur anderen überhaupt ein Bewusstseinskontinuum zustandekommen oder wie gar eine strenge personale Identität durchgehalten werden soll.

Michael v. Brück will sich in dieser Schwierigkeit mit dem Begriff des *viññana* weiterhelfen, der die Funktion eines – in anderen Traditionen „Person“ genannten – Trägersubjekts erfüllen soll: Dabei handelt es sich um ein in sich selbst individuiertes Kraftfeld, eine Art Lebensgrundlage, ein von den Sinneseindrücken abhängiges empirisches Bewusstsein, einen individuierten subtilen Körper.

Man könnte dies auf die Formel bringen: Der Mensch ist ein Bewusstseinsbündel, das sich durch beständiges Eintauchen in das große Ganze, in den Ozean der kosmischen Energie, erweitert und seiner Vollkommenheit entgegenschreitet.

Wie aber dieses *viññana* als latente, alles durchdringende Energie in der Weise ein Bewusstseinskontinuum verbürgt, dass zwischen dem einen und dem anderen Leben etwas identisch bleibt, kann kaum überzeugen, auch dann nicht, wenn es – wie von Brück sagt – „karmische Samen“ in sich trägt.¹⁰ So bleibt als ungelöstes Grundproblem der buddhistischen Lehre über Wiederverkörperung bestehen, was von Brück selbst in aller Schärfe formuliert hat: „Gibt es ein permanentes Prinzip in der menschlichen Person oder nicht? Bei einer möglichen Antwort sind die Buddhologen genauso gespalten wie die Buddhisten selbst, und die gesamte Geschichte der 18 Schulen des frühen Buddhismus ist ein Kommentar zu diesem ungelösten Problem.“¹¹

Hier liegt auch der wesentliche Unterschied zu den westlichen Ausprägungen dieser Lehre: im gegensätzlichen Verständnis der Bedeutung der menschlichen Personalität und Identität im Prozess der Reinkarnation. Der Buddhismus tut sich schwer damit, eine bleibende Ich-Identität im Reinkarnationsvorgang zu begründen. Und auch im Hinduismus ist das bleibende Moment lediglich das *atman*, das aber im Letzten mit der überpersönlichen Natur identifiziert wird.

3.1.3. Erlösung als Überwindung der Kette von Wiedergeburten

Der Buddhismus wäre ein Gesprächspartner für uns Christen, vorausgesetzt, man nimmt die Positionen des anderen als solche ganz ernst und versucht nicht, alles krampfhaft miteinander zu harmonisieren, indem man die Begriffe, die der andere gebraucht, mit eigenen Vorstellungen füllt. Man wird wohl hinter die Begriffsbildung zurückgehen müssen, um zu verstehen, was Buddhismus ist:

Der Mensch erreicht das, wohin er am meisten strebt, die Leere, wenn er – im strengen Wortsinn – selbstlos, d.h. seiner selbst ledig wird. Das buddhistische Wort dafür ist *anatman*: der große

Tod, der zugleich vollendete Wiedergeburt ist. Er ist der Ineinfall von Individualität und Ganzheit, von Unterschiedenheit und Einheit. Wo der Mensch in sein wahres Selbst kommt, dort wird er auch mit allem anderen und dem Totum von allem eins. Dort endet jede Bewegung, gerade auch die zyklische des Stirb und Werde. Das Heil ist die Einheit mit dem Ganzen, die Aufhebung der Person.¹²

Der Weg des Buddhismus führt dorthin, wo alle Geschichte und jede Zeit, die lineare wie die zyklische, aufhört. Austritt aus dem Zyklus der Leiden ist angesagt und damit Aufhebung jeder Differenz und Individualität. Heil bedeutet das Ende der Person. In den alten Religionen des Ostens suchte der Mensch gerade aus dem als Unheil empfundenen Kreislauf der Wiedergeburten ausbrechen. Der erlöste Zustand des *shunyâtâ* ist die Aufhebung aller Zyklen. Darin ist eine Sehnsucht nach einer transzendenten Befreiung lebendig. Indem man dieser endlosen Kette von anonymen Wiedergeburten am Ende entkommt, kündigt sich in den östlichen Religionen zuletzt Erlösung an.

Der Dialog mit dem Buddhismus, der die Notwendigkeit einer Läuterung sieht, könnte bei der katholischen Fegfeuer-Lehre ansetzen. Im Läuterungsprozess des Fegfeuers wird die Seele von der Liebe Gottes aus Gnade gereinigt. Läuterung ist hier Geschenk des personalen Gottes der Liebe. Dabei ist die prüfende Liebe Gottes wie ein Feuer, das den Menschen bis in die tiefsten Fasern seines Seins durchdringt und mit Hilfe der schmerzlichen Selbsterkenntnis läutert. Er wird einsehen, wie sehr er von Gott geliebt wurde und wie sehr seine eigene Liebe dahinter zurückgeblieben ist. So kann er für das Eingehen in die Liebe Gottes bereitet werden.

3.2. *Der westliche Typ der Reinkarnationslehre*

Die westlichen Reinkarnationslehren finden sich bereits bei einigen vorchristlichen griechischen Philosophen wie z. B. Pythagoras, sowie in der Gnosis und im Neuplatonismus. Auch

bei Lessing und Goethe, genauso wie beim jungen Kant und bei Schopenhauer, ist der Gedanke präsent.

Besonders am Ende des 19. Jahrhunderts und vor allem im 20. Jahrhundert findet die Reinkarnationslehre in zahlreichen weltanschaulichen, okkultistischen, spiritistischen oder esoterischen Gruppen und Sekten im Westen Eingang.

Der heutige Mensch, der in einer Gesellschaft lebt, in der sich die Beziehungen der Menschen auf Zeitverträge über materielle, sinnliche oder geistige Interessen reduzieren, tut sich schwer mit der Vorstellung vom Tod als einem Ereignis, das seine Lebenszeit beendet und alles, was aus ihm geworden ist, definitiv macht. Er merkt, dass er in einem Leben nur einen Teil seiner Anlagen verwirklichen kann. Er muss sich für einige davon entscheiden und damit akzeptieren, dass andere verkümmern. Das Ja zum Einen ist immer ein Nein zum anderen. Um die ganze Fülle seiner Fähigkeiten in die Tat umzusetzen, benötigt er mehr Zeit als die wenigen Jahrzehnte, die ihm das jetzige Leben gewährt. Noch gravierender wird das Missverhältnis zwischen angeborenen Talenten und deren Verwirklichung bei einem Kind, das in jungen Jahren stirbt.

Geht man nun davon aus, dass mehrere Existenzen zur Verfügung stehen, ist die Möglichkeit der Verwirklichung auch in diesem Fall gewährleistet. Während man in den östlichen Religionen Erlösung ersehnt, indem man dieser endlosen Kette von anonymen Wiedergeburten am Ende entkommt, will man im Westen gerade in diesen Zyklus hinein.

In den westlichen Lehren hält sich im Reinkarnationsprozess das individuelle Ich weitgehend durch. Sie verwenden daher oft den Begriff der „Seelenwanderung“. Die westlichen Lehren sehen in der Reinkarnation auch nicht wie die östlichen Religionen einen bedrohlichen Schatten für die Existenz des Menschen, sondern sie verstehen – getragen von einem optimistischen Fortschritts glauben – diesen Prozess der Wiedergeburten als einen Vorgang zur individuellen höheren Weiterentwicklung und Läuterung des Ich.

So stellt das zeitgenössische Reinkarnationsdenken eine Abwandlung des Modells vom ewig kreisenden Weltprozess dar. Es beschreibt eine spiralförmige Bewegung nach oben. Das Moment des Zyklischen ist durch eine endlose Entwicklung, sprich Höherentwicklung ersetzt.

3.2.1. *Im New Age*

Eine große Rolle spielt die Wiedergeburtstheorie in der New-Age-Bewegung wie überhaupt in der sogenannten Neuen Religiosität. Das Menschenbild ist hier von einem strengen Dualismus geprägt: „Der Kern des Menschen“, der Geist, das unsterbliche Ich, ist „ein Tropfen der göttlichen Quelle“.¹³ Der Körper dient dem Eigentlichen des Menschen nur als Hülle. Er ist nützlich und notwendig für das Erdenleben, wird aber mit dem Tod abgelegt, da er von diesem Zeitpunkt an nicht mehr gebraucht wird.¹⁴ Der Leib ist nach dieser Auffassung nur ein Akzidenz, eine „Maya“-Form, in die ein Bewusstseinsbündel – zu diffus, um „Person“ zu sein – jeweils neu hineinschlüpft. Dem Menschen stehen mehrere Erdenleben zur Verfügung, in denen er sich durch wachsende Erfahrung erziehen und verbessern kann.

Im allgemeinen betrachtet man das Ich des Menschen als beständig, unabhängig vom Materiellen. Man geht vom Selbstbehalt des Ichbewusstseins in allem Werden und Vergehen der stofflichen Dinge aus: Der Kern des Menschen, sein Ich, ist unsterblich, zeitlos, schon immer existent. Einmal nach dem Erdenleben aus seinem Körper befreit, kann das Ich in einen anderen Körper fahren und eine jeweils neue irdische Existenz beginnen – so oft hintereinander, wie es eben sein muss, um sich zu vervollkommen. In diesem Prozess der Selbstvervollkommnung müssen verschiedene „Rollen“ ausprobiert werden. Begangenes Unrecht kann man wiedergutmachen.¹⁵

Deshalb kennen die Vertreter der Reinkarnationstheorie keine bleibende Bedeutung der einzelnen Handlung, des einmal gesprochenen Wortes, des einzelnen Menschen als Person. Der Mensch

setzt sich dem Prinzip eines ständigen „*trial and error*“ aus: „Du kannst alles wieder neu versuchen“. Da das Leben ein je neues Experiment darstellt, verliert alles Geschichtliche, das sich darin zuträgt, an Gewicht. Der Tod lässt die Ereignisse und getroffenen Entscheidungen nicht mehr definitiv werden. Er verliert seine endgültige Bedeutung, er verliert seinen Charakter als „Ende“. Dies entspricht einer fundamentaleren Ablehnung der absoluten Antithese zwischen Gut und Böse. Das Böse ist nur Mangel an Selbstvervollkommnung, die man evolutiv erreichen kann. Ihm fehlt die personale Qualifikation, was wiederum damit zusammenhängt, das hier das personale Gottesbild fehlt. Mit dem Tod als Ende zu rechnen hieße dagegen, dass ich mich in meinen Grenzen annehme, die Anerkennung meiner geschöpflichen Verfassung, meiner Endlichkeit.

Damit tritt ein dem alten Buddhismus entgegenstehender Grundzug des Weltbildes hervor, das hinter der neureligiösen Reinkarnationsvorstellung steht: seine Verhaftung an zyklische Abfolgen und Kreisläufe. Eine nie endende Wiederkehr von irdischen Existenzen wäre für den Buddhismus das Ende der Erlösungshoffnung. Man will nicht das Ende, wo alles aufhört, sondern das nie endende Auf und Ab, dessen trostlosen und beklemmenden Überdruß man gar nicht erfasst. Man will nicht den Ernst des Lebens und des Todes. Alle Entscheidungen sollen revidierbar sein. Tatsächlich wäre eine nie enden wollende Wiederkehr einer irdischen Existenz das Ende der Erlösungshoffnung. Der Mensch bliebe damit ein für allemal in der Diesseitigkeit eingeschlossen.

Was im Buddhismus als verhängnisvolles *samsara* gilt, ist für die Vertreter des New Age eher eine Art Wendeltreppe, ein unaufhörlicher Aufstieg des menschlichen Bewusstseins, das am Ende mit der Unendlichkeit des Universums eins wird.¹⁶ Diese Annahme geht mit der Ablehnung des Schöpfungsgedankens einher.

Für die Systematiker des New Age ist aber im Hinblick auf Individualität und Personalität das sogenannte „holographische“

oder „holonomistische“ Weltbild bestimmend. Dieses besagt (vereinfacht):

1) Alles in dieser Welt steht mit allem anderen in Beziehung. Jeder Punkt ist mit jedem anderen vernetzt. Und in jedem Teil ist jeweils das Ganze schon da, so wie es sich im Holograph in jedem seiner Teile abbildet.

2) Die dynamische Beschaffenheit der Grundwirklichkeit. Damit wird gesagt: Das in erster Instanz Erfahrene (Raum, Zeit, Ausdehnung etc.) ist nur Oberfläche, dahinter steht die eigentliche Wirklichkeit: der gesammelte Ozean an Energie, das Beziehungsnetz oder die Weltseele, das Tao, in dem alles eins ist.¹⁷ Der Tod des einzelnen Organismus „ist nur ein Problem für ein Selbst“, das sich ausschließlich mit diesem Organismus identifiziert“.¹⁸ Ken Wilber, der große Systematiker des New Age, sagt: „Das Problem des Todes, die Angst vor dem Nichts, wird zum Kern des Selbst, das meint, es sei nur ein Teil.“¹⁹

In dieser Auskunft macht sich der Ausfall der Schöpfungs-theologie durchschlagend bemerkbar: Der Mensch ist nicht endliches Geschöpf, sondern selbst ein Teil des Absoluten. Er ist gewissermaßen selbst Gott.

3.3. Kritik

Ich versuche jetzt einige Kritikpunkte zu formulieren, die sich teils aus natürlichen Erwägungen, teils aus Einsichten unseres Glaubens ergeben. Sie sollen die Unvereinbarkeit zwischen Reinkarnationslehre und christlicher Glaubenshoffnung auf Vollendung herausstellen, indem gezeigt wird, dass beide Ansätze in einem grundverschiedenen Koordinatensystem verankert sind.

Es widerspricht zunächst der Einheit der leib-seelischen Person, wenn dieselbe Seele mit einem anderen Leib verbunden werden sollte. Diese Einheit des Menschen als Leib-Geist-Person ist ein tragendes Prinzip der christlichen Anthropologie. Die Seele des Menschen ist das Form- und Wirklichkeitsprinzip dieses ihres

Leibes. Sie behält auch nach der Trennung von ihm eine bleibende Hinordnung auf ihren einmaligen, individuellen Leib, denn sie ist auf die menschliche Leiblichkeit angewiesen. Man könnte hier mit Irenäus v. Lyon fragen: Ist Gott denn so arm oder beschränkt, dass er es nicht vermöchte, einem jeden seinen eigenen Leib, seine eigene Seele, seinen eigenen Charakter zu geben?“²⁰

Leo Scheffczyk greift einen ähnlichen Gedanken auf, wenn er sagt, dass sich die Seele „im Leibe wie in ihrem sinnhaften und greifbaren Wort ausspricht“.²¹ Eine ganzheitliche Ausdrucksgestalt kann die Seele nicht ohne den Leib finden, denn er ist das „Ausdrucksmedium der Geistseele“.²² Der Leib wird damit zum unverzichtbaren Medium der Kommunikation mit Gott und den anderen.

Nach dem Welt- und Menschenbild der zeitgenössischen Seelenwanderungslehre wird der Mensch als ein Bewusstseinsbündel begriffen, das sich durch immer neues Eintauchen in den Strom des Kosmos erweitert und einer progressiven Selbstverwirklichung entgegengeht. Da ein Leben zu kurz ist, um alle im Menschen liegenden Möglichkeiten zu entfalten, soll die Summierung von quasi unendlich vielen Lebenszeiten eine Steigerung ins Unendliche bewirken. Einmal davon abgesehen, dass eine solche bewusstseinsmäßige Steigerung auf eine Wiedererinnerung an die Erlebnisse und Eigenschaften der früheren Leben angewiesen wäre, für die es keine Anhaltspunkte gibt, auch wenn die Verfechter dieser Theorie behaupten, dass die Wiedererinnerung durch Techniken der Meditation zu erreichen sei.

Es wird so getan, als ob ein auf unendliche Erfüllung hin angelegtes Wesen seine Selbstvollendung aus den eigenen, endlichen Möglichkeiten, also von sich her erreichen könne. Eine Aufsummierung endlicher und begrenzter Entfaltungsmodi kann niemals eine unendliche Erfüllung ergeben. Christliches Denken hat immer um die übernatürliche Vollendung durch die Gnade gewusst, der gegenüber die natürlichen Grundlagen und Poten-

zen immer unangemessen und inadäquat bleiben. Nur Gott kann den Menschen zu einer unendlichen und übernatürlichen Erfüllung führen.

Die Hoffnung des Christen auf eine absolute eschatologische Erfüllung ist etwas radikal anderes als die Aussicht auf ständige Verbesserung und Vervollkommnung des Selbst, auf die man in der Seelenwanderungslehre setzt. Der Mensch geht hier nicht mehr auf ein Ziel zu, das in der Ewigkeit Gottes gelegen ist, die alles Zeitliche und Irdische transzendiert. Wo es um die Bewältigung des Todes geht, kann die Theorie der Seelenwanderung bei aller Insistenz auf bessere Aussichten im nächsten und übernächsten Leben keine wirkliche Hoffnung geben. Die Vertreter dieser Theorie lassen sich leiten von einer neuzeitlich-aufklärerischen Fortschrittsidee, nach der man allein schon dann eine ethische Verbesserung der Menschheit und Optimierung der individuellen Lebensverhältnisse erzielt, wenn man nur genug Zeit hat und an sich arbeitet. Der radikale Fortschrittsglaube lässt nicht an ein endgültiges Scheitern des Ich denken. Dagegen muss vom NT her mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass ein Mensch als frei verantwortliches, personales Wesen sich dem Gott der Liebe endgültig verschließt und verweigert und damit mit seiner ganzen Existenz scheitert.

Außerdem wäre folgendes zu bedenken: Eine graduelle Höherentwicklung der eigenen sittlichen, ästhetischen und intellektuellen Potenzen kann noch keinen Überstieg in eine eschatologische Fülle, in die Vollendung aller Hoffnungen und Sehnsüchte in der absoluten Liebe Gottes bewirken.

Alle Versuche, das irdische Leben ins Unendliche zu verlängern können nicht darüber hinwegtäuschen, dass man letztlich keine über das Diesseits hinausgehende Erwartung hat. Eine Reihung von endlichen Zeitabschnitten, und sei sie auch quasi endlos, kann den Menschen niemals aus der Immanenz herausführen. Er bleibt in seiner Diesseitigkeit eingesperrt.

Anders die aus dem Glauben aufsteigende Hoffnung des Christen. Hoffnung ist christlich gedacht ein eschatologischer Aus-

griff. Sie zielt auf überzeitliche Güter, die der Mensch von sich aus gar nicht erwarten kann. Sie streckt sich aus nach dem, was allein aufgrund der Gnade zu ersehnen ist. Es liegt nicht in der Linie dessen, was rein menschlich zu erwarten wäre. Darum heißt es: *„Kein Ohr hat es gehört, kein Auge hat geschaut, in keines Menschen Herz ist es gedrungen, das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben ...“*

Man könnte sagen, die Hoffnung ist die aus dem Glauben kommende koextensive geistige Lebensform des Christen. Sie ist ein affektives Betroffensein des Willens von der göttlichen Verheißung und ermöglicht dem Glaubenden ein Zugehen auf das von Gottes Erlösungstat eröffnete Endziel. Sie konzentriert sich auf die Auferstehung Jesu Christi. Die „Auferstehung des Fleisches“ – protologisch (in der Weise der Vorwegnahme) in Christus bereits für alle geschehen – gibt die anders geartete Zielvorstellung des christlichen Glaubens an. In dieser Hoffnung, die der Geist vermittelt (*vgl. Eph 4,30*), geht der Glaubende nicht nur auf einen Zustand der Leidlosigkeit zu, sondern auf eine neue Gemeinschaft von Personen in einer verklärten Leiblichkeit.

4. Die christliche Sicht des Todes

4.1. Die sinngebende Antizipation des Todes

Ich möchte jetzt noch auf den Tod als Ende vor dem Hintergrund der Sinnfrage eingehen: Der Zeitgenosse tut sich heute schwer damit, etwas definitiv zu gestalten: Beziehungen, Bindungen, Entscheidungen. Man möchte auch dem Tod als definitivem Schlusspunkt hinter der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, in der wir unser Leben zu einem Ganzen weben, nicht ins Gesicht sehen. Einem endgültigen Abbruch der Möglichkeit, sich wieder zu ändern, weicht man aus.

Indes zeigt sich bei näherem Zusehen die immer mögliche Antizipation eines definitiven Endes, also die Vorwegnahme des To-

des, als eine Quelle von Sinn. Der Mensch als Wesen der Transzendenz ist ja der, der nach Sinn fragt, gerade wenn er mit Leid konfrontiert ist oder seine Grenzen, seine Endlichkeit gewahrt. Verschiedene Philosophen, auch nicht-christliche, haben versucht, dem Tod einen Sinn zu geben:

Für Max Scheler ist der Tod im Erleben des Lebens gegeben. Das Leben ist solange im Prozess, als etwas davon vergeht und etwas herankommt. Ein Erlebnis ist nie ganz vorbei, solange nicht alle im Menschen enthaltenen Möglichkeiten entfaltet worden sind. Wenn das Leben voranschreitet, wird die erlebte Vergangenheit größer, während das Erlebenkönnen abnimmt. Der natürliche Tod liegt dort, wo es nur noch Erlebtes gibt; der Mensch gewinnt im Erleben des Lebens die Gewissheit seines kommenden Todes. Ohne Grenze, d. h. ohne Tod, würde der einzelne Lebensakt an Bedeutung verlieren. Daher sieht Scheler im Tod keine Katastrophe, sondern die Verwirklichung der im Menschen liegenden Möglichkeiten.²³

Tiere sind auch dem Tod ausgeliefert, den sie instinktiv fühlen. Sie fliehen das, was ihnen den Tod bringt. Aber die Reaktion der Flucht entspringt keinem Wissen um das eigene Ende. Für Tiere ist der Tod keine Wirklichkeit *im* Leben. Anders der Mensch: Er weiß um seinen Tod und damit um eine Welt, in der er selbst nicht mehr sein wird. Und dieses Wissen macht den Tod für ihn zur Realität im Jetzt.

Er antizipiert, dass er einmal nicht mehr leben wird. Dadurch vermag er die Dinge in einen anderen Horizont zu stellen, der in einem „Sinnzusammenhang“ oder „Sinn des Ganzen“ besteht. Etwas, dem wir an sich nur eine zeitliche Bedeutsamkeit beimessen, die Schlichtung eines Streits, eine tiefere Begegnung, die Antwort auf einen objektiven Wert, kann im Angesicht des Todes gewissermaßen zeitlos werden und einen „Sinn an sich“ bekommen.

Nehmen wir einmal an, Sie sind mit einem Sterbenden zusammen, Sie widmen ihm Ihre Zeit, richten ihn auf. Sie könnten sich sagen: Das Leben geht zu Ende. Bald wird dieses letzte Zusam-

mensein wie nicht gewesen sein. Das Bewusstsein der baldigen Zerstörung alles dessen, was Ihren Worten und Taten Bedeutung verleiht, könnte dies alles jetzt schon trüben. Sie könnten aber auch eine ganz andere Perspektive einnehmen und sich sagen: Es ist gut und wird immer gut bleiben, dass dieser Augenblick war. Dass dies einmal gut und sinnvoll gewesen ist, wird immer wahr bleiben, auch wenn wir beide nicht mehr sind. Es wird immer gewesen sein.

Der Tod macht das „*futurum exactum*“ möglich, wie Robert Spämann sagt.²⁴ In dieser Zeitform wird alles immer aufgehoben sein, was in der Zeit ein fließender Moment war. In dieser Perspektive entheben Sie das, was gut ist, was einen Sinn an sich hat, der Relativität der Zeit. Hier haben wir etwas, das demjenigen nicht möglich ist, für den der Tod kein Ende bedeutet, für den durch die Wiedergeburt alles wieder von neuem anfängt:

Die Antizipation dessen, dass alles einmal gewesen sein wird, des Todes also, der die Zeit aufhören lässt, rückt das Leben als Ganzes in die zeitlose Dimension des Sinnes. Sinn kann es nur dort geben, wo der einzelne Augenblick, die einzelne Handlung und Entscheidung dieses Gewicht haben. Wo das Leben sich fortsetzt in eine endlose Kette von Wiedergeburten, in den ewigen Kreislauf aller Dinge, dort wird nichts definitiv.

Deshalb kennen die Vertreter der Reinkarnationslehre auch keine bleibende Bedeutung dessen, was der Mensch aus seiner Freiheit heraus hier und jetzt wirkt. Das personale Dasein des Menschen wird gar nicht in seiner ethischen Dimension gesehen. Der Mensch setzt sich dem Prinzip eines ständigen „*trial and error*“ aus: „Du kannst alles wieder neu versuchen.“

Mit dem Tod als Ende zu rechnen heißt: Annehmen der Begrenztheit. Wer die quantitative Begrenzung der Lebenszeit annimmt, der gewinnt eine qualitative Intensivierung seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, die damit Hand in Hand geht.

Wer um die Begrenztheit und Endlichkeit seines Lebens weiß, der kann sein Leben auch als etwas leben, das kostbar und sinnvoll ist. Nur diese Vorwegnahme des Todes im Zugehen auf ihn

macht es möglich, sein Leben als Ganzes zu „haben“ und es dann auch zu vergeben, z. B. im Ja-Wort des Eheversprechens oder im Gelübde.

4.2. *Der Tod als Ende des Pilgerstandes*

Der Glaube sagt uns: Dieses Leben ist nur einmal. Der Tod ist das Ende der irdischen Pilgerschaft des Menschen. Hier ist die Zeit der Gnade und der Ort der Wahl für ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott. Hier entscheiden wir über unser letztes Schicksal. Der Tod ist das Ende für die Zeit der Bewährung, für die Zeit der Entscheidung.

Wie wir bis dahin geworden sind, so stehen wir vor Gott. Dadurch hat unser Leben etwas Dringliches. Das Wissen darum erinnert uns daran, dass uns zur Verwirklichung unseres Lebens nur eine beschränkte Frist zur Verfügung steht.

Der Tod trennt. Er schneidet uns ab von unseren Beziehungen, in denen wir uns während unserer Erdenjahre bewegten. Darum ist er Abschied. Er beendet unser zeitliches Dasein. Darum reden wir vom Tod als vom Ende. Dass der Tod Ende ist, darin liegt sein ganzer Ernst.

Was da aufhört, ist unsere Fortbewegung durch die Zeit. Unsere irdische Daseinsform hat die Struktur des Werdens, des Voranschreitens aus einem „Noch-Nicht“, der Entfaltung unserer Möglichkeiten. In ihr sind wir immer auf dem Weg, ob wir nun geradewegs dem Ziel zustreben, ob wir dabei Umwege machen oder auf Abwege geraten und manchmal auch Rückschritte tun. Die Zeit drängt voran. Es geht einem Ziel entgegen.

Man hat deshalb vom Pilgerstand des irdischen Lebens gesprochen, vom *status viatoris*. Damit soll genau dies ausgedrückt werden: Das gegenwärtige Leben ist ein noch unerfülltes, unfertiges, unvollendetes, das der Erfüllung und Vollendung entgegensteht. Während der Zeit kann jede Entscheidung, zum Positiven wie zum Negativen, korrigiert werden. Solange der Mensch

lebt, steht er vor neuen Möglichkeiten. Er ist *homo viator*. Neuausrichtung des Lebens ist deshalb möglich.

Wie aber, wenn die Schwelle des Todes überschritten wird? Herausgenommen aus der Zeit, endet für den Menschen der irdische Pilgerweg. Er hört schlechterdings auf, unterwegs zu sein. Jetzt hat er sich nur noch als Gewordener, so, wie er sich Zeit seines Lebens verwirklicht hat. Gab es bis zum Eintritt in das, was „nach“ der Zeit kommt, nichts, das endgültig genannt zu werden verdiente, so hat ab diesem Augenblick die existentielle Verfassung eine unwiderrufliche Gestalt. „Im Tode fällt, zum Heil oder Unheil, die letzte, nie mehr rückgängig zu machende Entscheidung über das Dasein im Ganzen“.²⁵

Lebenszeit ist Entscheidungszeit. Der Tod beraubt den Menschen der Möglichkeit, sich noch einmal neu und anders zu entscheiden. Er macht das, was geworden ist, endgültig. So wie der Baum fällt, so bleibt er liegen: In der Richtung auf Gott zu oder von ihm weg.

Die Vertreter der unterschiedlichen Reinkarnationslehren leugnen diese Endgültigkeit der Ausrichtung, die der Mensch im Tod besitzt. Das Leben soll – in bewusster Form – nach dem Tod je neu werden, sei es denn auch in anderer Gestalt. Da das Leben hier ein je neues Experiment darstellt, verliert alles Geschichtliche, das sich darin zuträgt, an Gewicht. Der Tod lässt die Ereignisse und getroffenen Entscheidungen nicht mehr definitiv werden. Er verliert seine endgültige Bedeutung.²⁶

Die Reinkarnationslehre will die Angst vor dem Tod wegnehmen. Die neutestamentliche Antwort auf diese Befindlichkeit des Menschen ist eine andere: Die Befreiung von der Todesangst ist die Gegenwarts-Gabe des Heils (*vgl. Hebr 2,14f*). Zuerst und vor allem ist es die wachsende Gottesliebe, die, aus dem Glauben kommend und auf diesen rückwirkend, dem Menschen die archetypische Angst vor dem Tod zu nehmen vermag, denn die größere Liebe strebt nach der je größeren Vereinigung.

Nach der immer wiederkehrenden Aussage der Hl. Schrift hat der Erlöste Mensch durch die Taufe und nachher durch sein Mit-

Sterben mit Christus den Tod im Glauben bereits grundsätzlich hinter sich gebracht und Anteil am wahren Leben gefunden. „Wer liebt, ist schon aus dem Tod zum Leben übergegangen“ (1 Joh 1,4; vgl. Röm 6,3ff).

4.3. Das übernatürliche Endziel des Christen

Ende des Pilgerstandes meint, dass der Mensch am Ziel ist. Die Lehre von der beseligenden Gottesschau im Vollendungszustand des Himmel gehört zu den Hauptmomenten der katholischen Eschatologie. Was macht diesen Zustand aus? Die Zeit mündet ins ewige Jetzt, in das *nunc stans* der Ewigkeit, die Geschichte ins Übergeschichtliche, was vergänglich war, ins Unvergängliche. Hier kommt der als Pilger zum Absoluten gerufene Mensch, gottebenbildlich auf Gott hin geschaffen, an sein Ziel. Hier begegnet er dem Absoluten Gottes: in einem Schauen von Angesicht zu Angesicht und im vollkommensten Lebensaustausch mit ihm in der Liebe. Die Annahme, aus diesem Zustand könne er wieder herausfallen, um eine neue Verzeitlichung in einer weiteren irdischen Existenz zu erfahren, würde keinen Sinn ergeben. Zu dieser Verklärung kann sich der Mensch nicht selbst und aus Eigenem aufschwingen, sie liegt jenseits der natürlichen Entwicklung des Menschen. Doch kommt es allen im Menschen angelegten Sehnsüchten, die von der Gnade zur Hoffnung auf dieses Endziel gesteigert werden, am meisten entgegen.

¹ Vgl. Ernst Bloch, *Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1378ff.

² Kant, *KpV* A 220.

³ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 245.

⁴ Ebd. 245.

⁵ Vgl. ebd., 250.

⁶ Vgl. ebd., 264.

⁷ Vgl. H. Torwesten, *Sind wir nur einmal auf Erden? Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens*, Freiburg 1983, 181.

- ⁸ Vgl. C. Keller, Reinkarnation – Wiedergeburt aus christlicher Sicht, Freiburg/Schw. 1987, 12.
- ⁹ Vgl. Edward Conze, Buddhist Thought in India, London 1962, 132.
- ¹⁰ Vgl. Michael von Brück, Buddhismus. Grundlagen, Geschichte, Praxis, Gütersloh 1998, 136.
- ¹¹ Ebd. 130
- ¹² Vgl. Keiji Nishitani, Was ist Religion? Frankfurt ²1986, 130-139.
- ¹³ George Trevelyan, Eine Vision des Wassermannzeitalters. Gesetze und Hintergründe des „New Age“, Freiburg ³1980, 47.
- ¹⁴ Vgl. ebd., 48.
- ¹⁵ Vgl. George Trevelyan, a.a.O., 47ff.
- ¹⁶ Vgl. ebd. 81.
- ¹⁷ Vgl. David Bohm, Ganzheit und die implizite Ordnung, in: Fridjof Capra (Hg.), Das holographische Weltbild, 215: „Wir gehen vom Entfalteten zum Eingefalteten, dann zu einer tieferen multidimensionalen Ebene und dann noch weiter zu einem unendlichen Ozean außerhalb des Raumes, wie wir ihn gewöhnlich erfahren. Vielleicht kann Meditation uns tief in diesen Ozean physikalischer und mentaler Energie führen, die universal ist.“ Vgl. auch Bernardin Schellenberger, Spirituelle Wendezeit. Grundlinien einer neuen Lebenskultur, Freiburg/Basel/Wien ²1997, 67f; 89f.
- ¹⁸ Ken Wilber, Wege zum Selbst. Östliche und westliche Ansätze zu persönlichem Wachstum, München 1984, 103.
- ¹⁹ Ebd. 104.
- ²⁰ Vgl. Irenäus, Adversus haereses II 33,5 (ed. Brox).
- ²¹ Leo Scheffczyk, Katholische Dogmatik, Bd. 3, Aachen 1997, 256.
- ²² Ebd.
- ²³ Vgl. Max Scheler, Tod und Fortleben, in: Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1, 11-64.
- ²⁴ Vgl. Robert Spämann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“, Stuttgart 1996, 129ff.
- ²⁵ Vgl. Josef Pieper, Tod und Unsterblichkeit, in: Berthold Wald (Hg.), Werke in acht Bänden, Bd. 5, Hamburg, 1997, 280-398, hier: 355.
- ²⁶ Vgl. George Trevelyan, Eine Vision des Wassermannzeitalters. Gesetze und Hintergründe des „New Age“, Freiburg ³1980, 47ff.

Der Himmel: Was bereitet Gott denen, die ihn lieben?

Anton Ziegenaus

An der Decke über dem Eingang einer Kirche in San Gimignano bei Siena sind Himmel und Hölle, also die beiden Endstationen des Lebens, dargestellt. Um es gleich zu sagen: Die Hölle ist interessanter. Der Betrachter sucht psychologisch nachzuvollziehen, warum die einzelnen Verdammten aufgrund ihrer Sünden diese oder jene Strafe erleiden müssen. Der Himmel dagegen erscheint fad; seine Freuden erregen wenig Interesse.

Bei längerem Nachdenken lässt sich diese Erfahrung sehr wohl erklären und verstehen. „Himmel“ besagt nämlich Gemeinschaft mit Gott. Nur er kann den Menschen ausfüllen. Gott allein genügt. Aber zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht ein großer Unterschied. Die Theologie sagt deshalb, dass wir nur in analoger Weise von Gott sprechen können, d.h. alle unsere Begriffe und Aussagen treffen die Wirklichkeit Gottes eher nicht als schon. Die Unähnlichkeit unserer Aussagen in Bezug auf Gott ist größer als die Ähnlichkeit.¹ Der Abstand zu Gott ist also größer als der zum Teufel, der auch ein Geschöpf ist. Deshalb lässt sich – unabhängig von der Neigung des menschlichen Herzens zum Bösen – verstehen, dass die Hölle plastischer und psychologisch eher nachzuvollziehen ist als der Himmel.

Wegen der Unvorstellbarkeit des Himmels wirken alle unsere Bilder leicht kontraproduktiv, d.h. statt unsere Sehnsucht und Hoffnung zu wecken, wirken sie oft lächerlich. Die ewige Ruhe könnte ewige Langeweile assoziieren, das Bild vom himmlischen Hochzeitsmahl dauerndes Essen, die Rede vom Lobpreis und der Freude könnte an die Geschichte vom Münchner im Himmel erinnern, der des ständigen Frohlockens und Hallelujasingens satt ist. Sogar das Wort von der Abwesenheit

allen Leides bereitet Schwierigkeiten, denn wir Menschen schätzen in diesem Leben die schönen und wertvollen Stunden und Dinge erst, wenn wir sie verloren haben, d.h. aus dem Verlust heraus.

Wäre es daher nicht besser, vom Himmel überhaupt nicht zu reden und jede Vorstellung zu unterlassen, da sie doch nicht die Wirklichkeit trifft und eher wie eine Karikatur wirkt? Der Apostel Paulus schreibt, er verkündige: „Was kein Auge sah und was kein Ohr vernahm und was in eines Menschen Herz nicht drang, was Gott denen bereitete, die ihn lieben“ (*1 Kor 2,9*). Kann dann die Überlegung falsch sein, dass wir etwas Herrliches erwarten dürfen, aber nicht wissen, was und wie es sein wird? Doch dann stellt sich sofort eine neue Schwierigkeit: Kann man aber von der Erwartung eines großen X leben? In diesem Fall würde am Ende nur der Tod stehen, ein Schreckensbild, aber nicht ein hoffnungsvolles Bild. So müssen wir versuchen, vom Himmel zu reden, schon deswegen, um über unsere Erwartung nicht zu schweigen.

Die Verwirklichung des Zieles: Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott

Wenn im Neuen Testament vom zukünftigen Leben oder vom „ewigen Leben“ (*vgl. 1 Joh 1,2*) oder vom Himmel die Rede ist, wird zunächst nur gesagt, dass das Notvolle dieses irdischen Lebens nicht mehr sein wird. Es wird das „Meer“, das Bild für das Beängstigende, nicht mehr sein. Gott „wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen“ (*Offb 21,2ff*). Mit seinen Wundern, wie der Heilung von Blinden, Lahmen und Aussätzigen oder der Brotvermehrung wollte Jesus ferner zum Ausdruck bringen, dass mit ihm die messianische Endzeit angebrochen ist, in der Krankheit und Hunger verschwunden sind. Verhältnismäßig leicht lässt sich vorstellen, was nicht mehr sein wird. Was aber wird sein? Und

wie wird das Leben zu denken sein, wenn alle diese Negativa überwunden sein werden?

Jedoch auch die Positiva dieses Lebens wie die Sorglosigkeit im Hinblick auf Nahrung und Gesundheit und das Gelingen menschlicher Beziehungen in Freundschaft und Ehe – eine Garantie einer solchen Sorglosigkeit einmal angenommen – enthalten immer noch eine Sehnsucht als Ausdruck eines nicht völligen Genügens des Irdischen und Geschaffenen. In Goethes Faust kommt dieses Nichtgelingen des Geschaffenen darin zum Ausdruck, dass der Teufel Faust nichts anbieten kann, das ihn völlig erfüllt. Er wird Faust nichts – weder das Essen und Trinken in Auerbachs Keller noch die Liebe des Gretchen – zeigen oder geben können, was ihn ganz zufrieden stellt. Deshalb lautet die Wette: „Werd‘ ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch! Du bist so schön! Dann magst du mich in Fesseln schlagen!“ Die nicht innerhalb des geschöpflichen Rahmens, sondern darüber hinausweisende Sehnsucht lässt sich auch am Phänomen des Glücksstrebens feststellen: Jeder scheint zu wissen, was Glück ist, wenn er es aber definieren soll, gelingt es ihm nicht. Die *vita beata*, das glückselige Leben, ist in diesem Leben nicht zu erreichen; wenn das Leben nicht in sich absurd ist, ist die Glückseligkeit ein transzendentes Gut.

Der Mensch ist als Ebenbild Gottes auf eine Gemeinschaft mit Gott hin geschaffen. Deshalb spürt jeder Mensch in sich eine Hoffnung, die in diesem Leben immer über das gegenwärtig Erreichte weiterschreiten will. Hat er ein Ziel erreicht, richtet er seine Erwartung auf ein neues. Und obwohl wir einerseits Angst vor dem Tod haben, wissen wir mit Märchen und Volkserzählungen, dass ein dauerndes Leben auf Erden eine endlose Qual oder langweilig wäre. Der hl. Augustin deutete dieses ständige Weitersuchen mit dem bekannten Wort: „Gott, du hast uns geschaffen zu dir, und ruhelos ist unser Herz, bis es seine Ruhe hat in dir.“²

Weil im Menschen ein Verlangen nach einer Erfüllung schlummert, die nicht innerhalb des Rahmens des Geschöpflichen reali-

siert werden kann, muss auch das Reinkarnationsmodell, das zwar ein ständig neues Leben verspricht, aber nur auf dieser Erde, als nicht menschengemäß entlarvt werden. Das Reinkarnationsmodell ist kein Hoffnungsmodell.

Wie aber soll man sich den Zielpunkt dieser Sehnsucht näherhin denken? Einen indirekten Weg zu ahnen, weist Weish 13,3ff auf. Dort wird „von der Größe und Schönheit der Geschöpfe auf ihren Schöpfer“ verwiesen: Wenn die Geschöpfe so schön sind, dass der Mensch sich immer wieder an sie verliert und dass er ungern aus dieser Welt scheidet, muss nicht der Schöpfer schöner und großartiger sein als alles, was er gemacht hat? Wer diese Überlegung nicht aus dem Auge verliert, wird zwar Gott nicht erfassen, ist aber von einer tiefen herrlichen Erwartung durchdrungen.

Mit dem Neuen Testament spricht daraufhin die Theologie von der beseligenden Gottesschau, der *visio beatifica*. 1 Joh 3,2 heißt es: „Jetzt sind wir Kinder Gottes; aber noch ist es nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen: Wenn er sich offenbaren wird, werden wir ihm ähnlich sein; denn wir werden ihn schauen, wie er ist. Und jeder, der diese Hoffnung auf ihn setzt, heiligt sich, gleichwie auch er heilig ist.“ Dieser Stelle geht der Hinweis auf die Liebe Gottes voraus. Die ganze Hoffnung der Kinder Gottes richtet sich auf die Gottähnlichkeit durch die Gottesschau; dieses Zieles wegen heiligt er sich³, denn, wie es in der Bergpredigt heißt, nur wer reinen Herzens ist, wird Gott schauen (*vgl. Mt 5,8*). Nach 1 Kor 13,12 ermöglicht die Schau in der irdischen Phase nur umrisshafte Erkenntnis, „wie in einem Spiegel ... dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht.“ Der Apostel stellt die jetzt fragmentarische Erkenntnis, bei der sich Gott nur in den Geschöpfen widerspiegelt, der zukünftigen gegenüber, bei der Gott unvermittelt erkannt wird. Die Formulierung „von Angesicht zu Angesicht“ will die innige Vertrautheit anzeigen. Die ewige Gemeinschaft mit Gott, dem Licht und dem Lamm und die Freiheit von aller Not werden Offb 22,3ff bezeugt: „Nichts Fluchbeladenes wird es mehr geben. Der Thron

Gottes und des Lammes wird in ihr (= der Heiligen Stadt) sein, und seine Knechte werden ihm dienen. Sie werden sein Angesicht schauen ... Nacht wird nicht mehr sein.“

Der Apostel Paulus sieht die eigentliche Freude des Himmels darin, „beim Herrn“ zu sein. Die Gemeinde von Thessalonich, die sich bei ihm über die Lage der Verstorbenen erkundigte, mahnt er, nicht zu trauern „wie die übrigen, die keine Hoffnung haben“. Wir werden nämlich „beim Herrn sein. Tröstet also einander mit diesen Worten“ (*1 Thess 4,17f*). Der Wunsch, beim Herrn zu sein, ist beim Apostel so stark, dass er schreibt: „Ich sehne mich, aufzubrechen und bei Christus zu sein – um wie viel besser wäre das.“ Paulus hält das Sterben für einen Gewinn (*vgl. Phil 1,21ff*). Paulus will „daheim beim Herrn sein“ (*2 Kor 5,8*). Dem Schächer verheißt Jesus, „mit mir“ im Paradies zu sein, und Stephanus bittet den Herrn, seinen Geist aufzunehmen (*vgl. Apg 7,59*). Jesus bereitet den Jüngern einen Platz, „damit, wo ich bin auch ihr seid“ (*Joh 14,3*). Wer sich bewusst ist, dass Jesus sich aus Liebe für ihn hingegeben hat, wer im Gebet täglich mit ihm spricht und ihm auch die Stunden des Leidens schenkt, wird ein Verlangen verspüren, bei ihm zu sein, den er ein Leben lang geliebt hat. Allerdings wird dieses Verlangen nur empfinden, wer aus dem Glauben heraus lebt und Jesus liebt. So ist diese Hoffnung auch ein Prüfstein für die Echtheit unserer Liebe und unseres Glaubens.

Nun muss noch näher die Gottesschau reflektiert werden. Gott kann als Geist nie gesehen werden wie körperliche Gegenstände. Auch das verfeinerte Sinnesorgan nach der Auferstehung kann Gott nicht schauen. Das Schauen „von Angesicht zu Angesicht“ oder „wie es ist“ besagt in systematischer Analyse, dass die Erkenntnis Gottes nicht durch Geschöpfe vermittelt ist (wie in diesem Leben), vielmehr gibt sich Gott unmittelbar zu erkennen.

Auch dieses Schauen wird uns Menschen nicht aufgrund unserer natürlichen Anlagen gelingen. Auch für das ewige Leben bei Gott gilt, dass er in „unzugänglichem Licht“ (*1 Tim 6,16*) wohnt,

dass ihn „niemand je gesehen hat“. Der Zugang zum Vater ist nur „der eingeborene Sohn, der an der Brust des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (*Joh 1,18*). „Den Vater kennt niemand als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will“ (*Mt 11,27*).

Diese Aussagen des Neuen Testaments erlauben mehrere Schlüsse: Einmal erkennt in adäquater Weise den Vater nur der Sohn. Das Wort: Was du verstehst, ist nicht Gott, weil er größer ist, gilt auch fürs ewige Leben; ein Geschöpf kann den Schöpfer nicht voll erkennen. Es bleibt ferner die geschichtliche Offenbarungsstruktur bestehen: Der Vater wird nur durch den Sohn erkannt. Dieses Erkennen durch den Sohn bleibt näherhin durch die Menschheit des Sohnes vermittelt. Wir dürfen nämlich nicht übersehen, dass die Menschheit des Sohnes nach der Himmelfahrt nicht funktionslos geworden ist – über und in seiner Menschheit begegnet uns auch heute noch der Sohn –, sondern für alle Ewigkeit der Anknüpfungspunkt für die Erkenntnis des Vaters bleibt.

Schließlich bleibt auch die trinitarische Offenbarungsstruktur bestehen. Sie wird etwa *Röm 8,15ff* (*vgl. Gal 4,5ff*) dargelegt: „Ihr habt ja nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, um euch von neuem fürchten zu müssen, sondern den Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater! Eben dieser Geist bezeugt es unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind. Sind wir aber Kinder, dann auch Erben, Erben Gottes und Miterben Christi, sofern wir mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden.“

Diese Stelle unterstreicht die Berufung des Gläubigen zur Koexistenz mit dem Sohn. Der Gläubige ist Mit-erbe, Mit-sohn, mitgestaltet nach dem Sohn (*vgl. Röm 8,29*), leidet mit ihm und wird mit ihm verherrlicht werden. Um dem Gläubigen diese Sohnschaft zu ermöglichen, muss der Heilige Geist die Sohnschaft (=Sohnsetzung) und das sichere Bewusstsein bewirken, durch den Sohn und mit ihm schon in die innige Gemeinschaft mit Gott gelangt zu sein, in der wir Abba – Vater rufen. Bekanntlich hat Jesus Gott mit dem für die Juden unüblichen, weil recht vertrau-

lichen Abba/lieber guter Vater angesprochen. Diese Struktur „*im Sohn und mit ihm in inniger Gemeinschaft mit und vor dem Vater*“ wird auch im ewigen Leben bleiben.

Da kein Mensch von sich aus den in „unzugänglichem Licht“ wohnenden Gott erkennen kann, er aber zur Existenz mit dem Sohn vor dem Vater berufen ist, wird ihn der Heilige Geist zu einer übernatürlich-gnadenhaften Gottesschau erheben. Gott selbst also ergreift den Menschen von innen her und befähigt ihn durch den Heiligen Geist zu den personalen Akten des Erkennens und der Liebe. Dadurch wird der Mensch dem Erkannten und Geliebten ähnlich. Diese gnadenhafte Ausstattung der Erkenntnis wird in der Theologie „Glorienlicht“ genannt. Der Begriff geht auf Ps 35,10 zurück: „In deinem Licht schauen wir Licht.“ Der Begriff will besagen: Die Gottesschau ist einem geschaffenen Wesen von sich aus unmöglich, es bedarf einer über die Natur hinausgehenden Erkenntniskraft, eben des Glorienlichts. Dieses Schauen und Hören besteht aber mehr in der liebenden Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott: Im Heiligen Geist durch und mit dem Sohn vor dem Vater.

Die Gemeinschaft, die hier auf Erden begonnen hat und unter den wirklichkeitserfüllten Zeichen der Sakramente – man denke nur an die trinitarische Taufe – realisiert ist, wird das Zeichenhafte abstreifen. Jesus sagt: „Wenn einer mich liebt, wird er mein Wort bewahren, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“ (*Joh 14,23*), und so wird dieses Wohnen und Innesein einmal viel lebendiger und tiefer sein.

Bekannt sind die künstlerischen Darstellungen der Krönung Mariens: Zwischen Vater und Sohn schwebt der Heilige Geist und in diese Gemeinschaft wird die demütige Magd aufgenommen. Was für Maria, das Urbild der Kirche, gilt, gilt letztlich für alle, die in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott gelangen: Der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf bleibt zwar bestehen, doch wird Gott in seiner Liebe tiefste Gemeinschaft schenken.

Wenn „Himmel“ Gemeinschaft mit Gott besagt, der für unsere natürliche Erkenntnis im „unzugänglichen Lichte“ wohnt, wird einsichtig, weshalb der Himmel uns so blass vorkommt. Wir können höchstens sagen, was Gott und der Himmel nicht sind. Darüber hinaus können wir – von der Erwägung ausgehend, dass die Schöpfung wunderbar ist und uns immer wieder in ihren Bann schlägt –, zu ahnen versuchen, wie groß, gewaltig und schön der sein muss, der die schöne Schöpfung gemacht hat. Wir erkennen Gott nicht, doch bleibt er trotz seiner Unvorstellbarkeit Zielpunkt, weil Ursprung alles Schönen. Auch der ewige Sohn als das ewige Ebenbild und Gegenüber des Vaters ist nicht vorstellbar, doch gewinnt er durch Jesus von Nazareth für uns lebendige Züge. Über ihn kann die Beziehung zu Gott schon jetzt höchst lebendig und innig sein. So wird es für Paulus zum Inbegriff seiner Sehnsucht, „beim Herrn zu sein“. Die Menschheit Jesu wird auch in der Ewigkeit der mittlere Weg zum Vater sein. Das Gehen dieses Weges wird durch den Heiligen Geist ermöglicht werden. So wird die trinitarische Struktur der christlichen Existenz auf Erden vertieft werden.

Annäherung an Einzelfragen

Wie eingangs vermerkt, weckt die Rede von der Ruhe und dem Frieden des Himmels bei nicht wenigen die Vorstellung von der Fadheit und Langeweile des Lebens bei Gott. Schon Origenes, einem Theologen des dritten Jahrhunderts, der die Präexistenz der Seele, d.h. ihr Leben schon vor diesem irdischen Aufenthalt, gelehrt hat, wird die Ansicht zum Vorwurf gemacht, dass sich die Seele bei Gott übersättigt vorkam und deshalb, gleichsam zur Abwechslung, gesündigt habe und zur Strafe in diese irdische Existenzform gefallen sei. Der Sketch von Ludwig Thoma, der Münchner im Himmel, ist also der Idee nach sehr alt.

Um nun dieser Angst vor der Langeweile des ewigen Stillstands zu begegnen, kam man auf die Idee, das Suchen und Finden auch nach dem Tod im Himmel zu verewigen; auch wer bei Gott

ist, dringe in einem ewigen Fortschritt in Gott hinein, ohne ihn jemals vollends zu erfassen. Diese Vorstellung begegnet schon bei Gregor von Nyssa im 4. Jahrhundert, wurde aber vor allem im 18. und 19. Jahrhundert propagiert und findet auch heute wieder Anhänger⁴. G. E. Lessing (†1781) hielt die Gottesschau für unangemessen für die menschliche Natur, der Agnostizismus wurde zum Prinzip.

So schreibt Lessing: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, auf immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm in Demut in seine Linke und sagte: Vater, gib! Die reine Wahrheit ist doch nur für dich allein.“⁵ Zu dieser Glorifizierung des Suchens tritt dann bei I. Kant (†1814) noch die Bestimmung des Menschen zur Heiligkeit hinzu. Da diese in diesem Leben nicht erreicht wird, geht das Streben nach dem Tod weiter, und zwar in einem unendlichen Fortschritt.⁶ Dabei bleibt zu bedenken, dass Kant als reiner Ethiker keine göttliche Gnadenhilfe und deshalb auch keine gnadenhafte Erhöhung ins Glorienlicht kennt; insofern ist sein Schluss auf ständigen Fortschritt verständlich. Der „dauernde Wandel“ wird auch heute dem starr-bewegungslosen Zustand gegenübergestellt. Das Glück bestehe in der ewigen Wandlung.

So sympathisch diese Ansicht vom ständigen Fortschritt auch klingt, da sie die Vorstellung von einer ewigen Langeweile ausschaltet: sie ist nicht akzeptabel und ist in der Theologie mehrheitlich immer auf eine Ablehnung gestoßen.⁷ Bei einer solchen Dynamisierung der Vollendung wäre der Mensch nie selig, sondern in einem dauernden Seligwerden begriffen. Er wäre immer auf dem Weg. Das Wort Augustins vom unruhigen Herzen, bis es Ruhe findet bei Gott, würde nie zutreffen, denn der Pilger käme nie ans Ziel, sondern müsste endlos weiterlaufen. Hier wäre der Weg, das Laufen das Ziel. Der paulinische Gegensatz: *fern vom Herrn – sein beim Herrn* würde zugunsten eines ständigen Fernseins aufgelöst. Auch I. Kant hat in späteren Jahren

die Vorstellung vom dauernden Fortschritt aufgegeben, denn dann gäbe es keine reine Seligkeit.

Eine Dynamisierung der Vollendung als dauerndes Vollendetwerden kann nicht halten, was es verspricht, denn der angeblichen Langeweile der erreichten Seligkeit steht hier der Überdruß des dauernden Laufens ohne Ankunft gegenüber. Sicher stehen alle Aussagen über Gott unter dem Vorbehalt der analogen Sprechweise. Insofern stehen sowohl die statischen Termini (Friede, Ruhe, Geborgenheit) als auch die dynamischen (Abwechslung, Fortschritt) unter einem Vorbehalt. Augustin spricht deshalb dialektisch von der „unersättlichen Sättigung“⁴⁸. Einer echten Seligkeit und einem Sein beim Herrn widerspricht jedoch die dynamische Sicht. Hier sei noch die Bemerkung angefügt, dass der Tod das Ende des Pilgerstandes ist und deshalb nach dem Tod keine Verdienste mehr erworben werden können.

Gegenstand der Schau ist Gott in seinem trinitarischen Sein, aber in dieser Schau gibt es verschiedene Stufungen. Das moderne Gleichheitsdenken könnte dahinter ein Klassen- oder Kastendenken vermuten – und das noch im Himmel! –, aber die Aufhebung aller Unterschiede im Sinn einer Gleichmacherei findet sich nicht in der Schöpfung und auch nicht in der Kirche als Leib Christi, der durch die Verschiedenheit der für den ganzen Organismus gleich notwendigen Glieder gekennzeichnet ist. Diese Stufungen hängen einmal von Gott ab, der in seiner freien Gnadenwahl nicht jeden gleich beschenken muss. So dürfte außer Zweifel sein, dass die Frau, die zur Mutter Jesu erwählt wurde, ihrem Sohn auch im Himmel näher steht und ebenso ein Franziskus näher als andere. Allerdings werden diese Unterschiede weder Neid noch Überheblichkeit hervorrufen; dazu besteht kein Grund, da das Glorienlicht immer Gnadengeschenk ist.

Die Stufungen hängen aber insofern auch vom Menschen ab, insofern für den Himmel auch ein Lohn verheißen ist. Die Rede vom Lohn gilt heutzutage bei vielen als höchst fragwürdig. Das

Lohnmotiv wird als egoistisch angeprangert, als würde z.B. ein Kranker nicht aus echter Nächstenliebe, sondern aus der Erwartung größeren himmlischen Lohnes gepflegt. I. Kant hatte mit seinem Rigorismus auf die Neuzeit großen Einfluss, wonach der Mensch das Gute aus reinem Pflichtgefühl tun müsse; täte er etwas in der Erwartung eines Lohnes oder aus Neigung – die Genußnahme wäre auch eine Art Lohn –, wäre die Gesinnung ethisch nicht lauter.

Gegen diesen Rigorismus, der eine Tat schon ethisch beargwöhnt, wenn man daran Freude hat, dichtete Friedrich Schiller das Xenion: „Gern dient’ ich dem Freunde aus Neigung. Drum schmerzt es mich, dass ich nicht tugendhaft bin.“ Thomas von Aquin würde gegen Kant sagen, dass die Freude am Guten gerade den Fortschritt in der Tugend bestätigt, denn man müsse sie dann nicht mehr unter großer Anstrengung tun, da sie gleichsam zur zweiten Natur geworden ist.

Auf alle Fälle: Die Bibel kennt die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bösen. Als Petrus fragt, was er dafür bekommen werde, dass er alles verlassen und Jesus nachgefolgt ist, weist Jesus die Frage nicht als egoistisch und ungehörig zurück, sondern spricht vom hundertfachen Lohn (*vgl. Mk 10,28ff*). Natürlich kann kein Mensch Gott gegenüber einen Anspruch erheben. Dies soll gerade das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg bewusst machen, die trotz ungleicher Arbeitszeit alle den gleichen Lohn empfangen (*vgl. Mt 20,1-16*). Das Gleichnis von den Talenten bringt zu Bewusstsein, dass die Stufungen einmal auf den Herrn zurückgehen, der den Einzelnen verschieden viele Talente gibt, aber auch auf die Diener, die je nach ihrem Fleiß belohnt werden.

Der Lohngedanke entspricht einem fundamentalen Gerechtigkeitsempfinden des Menschen. Abzulehnen wäre er nur, wenn der Lohn mehr gesucht und die Strafe mehr gefürchtet würde als das Gute bzw. die Sünde, oder wenn nur auf Lohn bzw. Strafe geachtet würde, aber das Handeln nicht grundlegend von der Liebe her bestimmt wäre.

Grund für die Seligkeit im Himmel ist die Gottesschau und die Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott. Neben diesem primären Gegenstand ist jedoch ein sekundärer zu nennen, nämlich die Erkenntnis des Außergöttlichen, der geschaffenen Dinge und der menschlichen Geschichte.

Allerdings dürfte die Erwartung überzogen sein, dass dem Seligen gleichsam eine Allwissenheit geschenkt würde. Das Wissen dürfte sich vor allem darauf beziehen, was für den Seligen an Bedeutung ist. Hier sind einmal die Bekannten und Angehörigen aus dem irdischen Leben zu nennen, dann die Antworten auf die Fragen des individuellen Lebens – etwa: Warum dieses Leid? –, des / der Angehörigen. Auch die Führungen der Gnade im individuellen Leben und in der Kirche werden offenbar werden. Gerade die Erkenntnis der Führung Gottes in seiner Vorsehung wird ein Grund für das Lob Gottes sein, das wie aus verschiedenen Einzelinstrumenten zu einer kosmischen Symphonie zusammenwächst.

Der Mensch ist auf eine doppelte Beziehung hin angelegt, nämlich auf Gott und den Nächsten. Die vollendete Beziehung zu Gott füllt das Geschöpf vollkommen aus, denn Gott allein genügt, die geläuterte Liebesgemeinschaft mit ihm ist selbst der Lohn. Deshalb ist es falsch, wenn nicht selten beim Denken an das ewige Leben vor allem an die Wiederbegegnung mit den verstorbenen Angehörigen gedacht wird, an das Wiedersehen. Die Erfüllung der tiefen Sehnsucht des menschlichen Herzens kann nur von Gott kommen. Falsch wäre auch die Ansicht, die Gemeinschaft mit Gott und den Angehörigen mache die Seligkeit des Himmels aus, wenn dabei mitgemeint wäre, dass die Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott allein nicht ausreichte und er nicht voll beseligen könnte. Das Geschöpf kann der aus der Gemeinschaft mit Gott entspringenden Seligkeit nichts hinzufügen. Insofern kann man auch sagen, dass – um eine häufig gestellte Frage aufzugreifen – auch eine Mutter aufgrund der Gemeinschaft mit Gott völlig selig sein könnte, wenn ihr Kind in der Hölle wäre. Die Mutter wird die Gerechtigkeit und Liebe

Gottes ohne Einschränkung anerkennen. Gott allein genügt zur Seligkeit.

Wegen der Vorrangigkeit der Gottesbeziehung ist auch eine gewisse Kritik an dem Versuch angebracht, alten Menschen das Sterben mit den Hinweis zu erleichtern, dass sie nach dem Tod ihren Angehörigen wieder begegnen werden. Abgesehen von der Frage, ob die Sehnsucht so groß ist, diese wieder zu sehen – man denke nur an die vielen Ehescheidungen, lustigen Witwen oder die Gleichgültigkeit vieler Kinder gegenüber ihren Eltern, die ins Altenheim abgeschoben werden – bleibt zu bedenken, dass nichts Geschaffenes voll erfüllen und Ziel aller Sehnsucht sein kann; es kann auch Überdruß hervorrufen und sogar Unbehagen oder Angst: Man stelle sich nur die Begegnung einer Mutter mit dem Kind vor, das sie abgetrieben hat, oder von Menschen mit sehr schwierigen Beziehungen während des irdischen Lebens. Eine solche Begegnung ist nur möglich und denkbar, wenn die Schuld schon vor dem Tod bereut wurde – denn der Baum bleibt liegen, wie er fällt, und im Tod wird das Leben endgültig – und wenn die Begegnung angesichts der vergebenden Liebe Christi geschieht. Daran lässt sich wiederum die Bedeutung der Vorrangigkeit der ersten Beziehung erkennen.

Doch wäre es bei aller Richtigkeit der Auffassung, dass Gott allein genügt und das Geschöpf der ewigen Seligkeit, die in der Gottesschau gründet, nichts hinzufügen kann, ebenso falsch, zu meinen, dass die Gemeinschaft mit den Angehörigen nur etwas Beiläufiges, Akzidentelles oder Nebensächliches wäre. Der Mensch ist und bleibt auf die doppelte Beziehung hin angelegt, auch wenn wir uns ihre volle Realisierung nicht spannungsfrei vorstellen können.

Dabei ist nämlich einmal zu bedenken, dass Gott in seiner gewaltigen, allein beseligenden Liebe das Geschöpf nicht absorbieren und so in Beschlag nehmen wird, dass bei diesem kein anderer Gedanke als Gott und keine andere Liebe als zu Gott aufkommen könnte. Das wäre eifersüchtige, krankhaft ängstliche Liebe, die nicht mit der ewigen schenkenden Liebe zwi-

schen Vater und Sohn im Heiligen Geist zu tun hat, jener Liebe, die bereit war, Außergöttliches ins Dasein zu rufen und an seinem Leben teilnehmen zu lassen. Gott wird nach dem Tod nichts von dem Guten und Schönen, das er geschaffen und mit seiner Gnade vollendet hat, zurücknehmen. Eine solche Zurücknahme würde der Weisheit des Schöpfers widersprechen. Dass Gott nichts absorbiert, wenn er „alles in allem sein“ wird (*1 Kor 15,28*), lässt sich an der Entscheidung des Konzils von Chalkedon (451) ersehen. Im Hinblick auf die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus Christus erklärte das Konzil, dass Jesus Christus vollkommen Gott und vollkommen Mensch ist und beide in der einen Person geeinten Naturen „unvermischt und unveränderlich“ (*DH 302*) sind. Die Menschheit Christi wird also nicht durch ihre Einheit mit der göttlichen von dieser aufgesogen, sondern bleibt, wie gezeigt, für alle Ewigkeit das Organ der Verbindung der Menschen mit Gott und der Offenbarung und Erkenntnis Gottes. Gott wird die menschliche Natur erheben und vollenden, aber nicht zerstören.

Noch ein weiterer Gedanke ist in diesem Zusammenhang zu bedenken: In der Nächstenliebe kann und darf sich der Mensch dem anderen und für ihn in Liebe hingeben. Dem Zweiten Vatikanum zufolge ist der Mensch, geschaffen als Bild Gottes und als Mann und Frau, „auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur“ (*GS 24*). Ein solches Wesen darf und wird auch in der Ewigkeit nicht nur aufgrund göttlicher Zulassung, sondern aufgrund seines bleibenden Wertes und seiner seinsmäßigen Würde geliebt werden. Wegen der Vorordnung der „genügenden“ ersten Beziehung wird jedoch die zweite keinen wesentlichen, sondern höchstens einen gradmäßigen Zugewinn an Seligkeit erbringen.

Zum Schluss ist noch der Unterschied zwischen dem Dasein im Zwischenstand und dem Endzustand zu erörtern. Wenn wir vom „ewigen Leben“ sprechen, so denkt der durchschnittliche Katholik an das Leben der Heiligen, ob kanonisiert oder nicht, die bei Gott bzw. im Himmel sind. Im „Großen Glaubensbekennt-

nis“ heißt es jedoch: „Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das ewige Leben.“ Das ewige Leben gelangt erst mit der Auferstehung zur höchsten Vollendung. Die allgemeine Auferstehung geschieht nicht unmittelbar nach dem Tod, sondern bei der Wiederkunft Christi. Beim ersten Mal kam er in Niedrigkeit und Unscheinbarkeit, beim zweiten Mal wird er in Macht und Herrlichkeit erscheinen. Nach 1 Thess 4,16 wird der Herr vom Himmel kommen und die Toten erwecken; ebenso knüpft Phil 3,20f die Verwandlung „unseres armseligen Leibes in die Gestalt seines verherrlichten Leibes“ an die Wiederkunft Christi. Die Herrlichkeitstat, das Zeichen seiner Macht wird gerade die Aufweckung der Toten sein.

Daraus ergibt sich nun das theologische Problem der vom Leib getrennten Seele. Der Leib ist nichts Akzidentelles, so dass die Seele der eigentliche Mensch wäre, sondern gehört wesentlich zum Menschen. Aus dieser – anthropologisch richtigen – Einheit von Leib und Seele wird nun immer wieder der Schluss gezogen, dass die Seele im Zwischenstand (d.h. zwischen Tod und Jüngstem Tag) entweder nicht selig sein kann oder es einen Zwischenstand/Zwischenzeit überhaupt nicht gebe, d.h. dass die Auferstehung schon im Tod geschehen müsse. Die Leib-Seele-Dichotomie entspringe, so heißt es weiter, griechischem Denken, während das biblische ganzheitlich sei, d.h. von der Einheit ausgehe.

Dazu ist zu sagen, dass auch das Neue Testament ein „Sein beim Herrn“ nach dem Tod und vor der Auferstehung und somit eine Zwischenzeit kennt. Paulus äußert sein „Verlangen aufzubrechen und mit Christus zu sein“ (*Phil 1,23; vgl. 3,21*). Dem Schächer wird für „heute noch“ das Paradies verheißen (*Lk 23,43*) und wie Jesus dem Vater seinen Geist empfohlen hat (*vgl. Lk 23,46*), so hat Stephanus gebetet, dass Jesus seinen Geist aufnehme (*vgl. Apg 7,59*). Es gibt also ein Sein beim Herrn vor der allgemeinen Auferstehung.

Die Frage lautet nun: Ist die Seligkeit der leibfreien Seele in der Zwischenzeit eingeschränkt und erst nach der Auferstehung

vollendet? Diese in der Theologie heiß diskutierte Frage lässt sich ungefähr so beantworten: Sicher ist der Zustand der leibfreien Seele noch defizitär, aber es ist schwer vorzustellen, dass nicht voll selig ist, wer beim Herrn ist. So dürfte die Auferstehung keinen wesentlichen Zuwachs an Seligkeit bringen, denn auch hier gilt der mehrfach genannte Grundsatz, dass Gott allein genügt. Deshalb aber anzunehmen, die Auferstehung sei letztlich überflüssig und erbringe nichts – was der leib-seelischen Konstitution des Menschen widersprechen würde –, wäre ein Fehlschluss. Es bleibt nämlich nach wie vor gültig, dass wir Menschen nur über den Leib (Sinne, Gestik, Sprache) miteinander in Verbindung treten können; wir können uns nicht „andenken“. Nach der Auferstehung wird daher der Gedankenaustausch der Seligen im Himmel lebendiger und unmittelbar gelingen, während bis zur Auferstehung der Kontakt mehr über Jesus Christus vermittelt ist. So wird durch die Auferstehung nicht die Seligkeit, wohl aber der lebendige Austausch verstärkt.

Der Himmel: das Geschenk der Liebe

Gott wohnt im unzugänglichen Lichte; deshalb kann sich niemand die Gemeinschaft mit ihm und den Himmel vorstellen. Angesichts dieser Unvorstellbarkeit nimmt es dann doch Wunder, dass sich doch so viel darüber sagen lässt; wir reden, um von unserer Zukunft nicht zu schweigen.

Eltern, die ihre Kinder lieben, geben ihnen zwar nicht das, was sie sich in ihrem Unverstand wünschen, aber sie schenken ihnen auf alle Fälle Gutes und Schönes. Die Liebe zeigt sich vor allem daran, was des Liebende für den Geliebten zu tun und einzusetzen bereit ist. Das Johannesevangelium will uns die Liebe Gottes an der Hingabe des Sohnes bewusst machen: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn hingab“.

1 Petr 1,18f veranschaulicht diese Liebe am Preis, den Gott zu zahlen bereit war: Nicht mit vergänglichen Dingen, mit Silber oder Gold, sondern mit dem kostbaren Blut Christi sind wir los-

gekauft. Auf den „Preis“, um den wir erkaufte wurden, weist auch Paulus hin (*1 Kor 6,20*). Vor allem aber ist an Röm 8,32 zu erinnern: „Der seines eigenen Sohnes nicht schonte, sondern ihn für uns alle hingab, wie sollte er nicht auch mit ihm uns alles schenken?“

Gott hat Abrahams Sohn geschont, aber den eigenen nicht, sondern ihn für uns hingegeben. Wer so liebt, kann uns nur das Größte und Herrlichste schenken, wozu er in der Lage ist: die ewige Gemeinschaft mit sich und noch dazu mit allen, die ihm teuer sind. – Und das ist der Himmel.

¹ Vgl. das 4. Lateranense (DH 806): „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“

² Confessiones I 1.

³ Vgl. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg 1979, 163-175.

⁴ Vgl. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*: L. Scheffczyk – A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik VIII*, Aachen 1996, 148ff.

⁵ *Sämtliche Schriften*, Stuttgart 1887; Neudruck 1968, 24.

⁶ Vgl. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 2. Buch, 2. Hauptstück, IV.

⁷ Vgl. M. Hauke, *Unaufhörliches Neuwerden oder restvolle Erfüllung*: FKTh 7 (1991) 175-195.

⁸ PL 39, 1632f.

Predigten

Das Harren der Schöpfung auf die Erlösung (Röm 8,18-27)

*Predigt zur Eröffnung der Theologischen Sommerakademie am
11. September 2002
heilge Messe zu Ehren des Heiligen Geistes*

Anton Ziegenaus

Vergil, ein römischer Dichter des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, hatte einmal das Wort geprägt: *Sunt lacrimae rerum*. Dieses Wort will uns darauf aufmerksam machen, dass nicht nur der Mensch in seiner Erwartung des ewigen Lebens, in der die Not des Daseins überwunden wird, sondern die gesamte Schöpfung, auch die Tierwelt ihre Tränen hat und auf den Erlöser wartet.

Das Harren der Schöpfung

Was Vergil als adventliches Zeugnis formuliert hat, schreibt ähnlich der Apostel Paulus in Röm 8,19-23. Dort heißt es: „Das Harren der Schöpfung ist ein Warten auf die Offenbarung der Söhne Gottes.“ – Der Apostel spricht von der „Offenbarung der Söhne Gottes“; damit meint er die allgemeine Auferstehung an dem Tag, an dem Christus kommen wird, um alles neu zu machen. Auf dieses Neuwerden wartet jedoch nicht nur der Mensch, der von der Last des Alltags, von Krankheit, Kummer und Tod befreit sein will, sondern die ganze Schöpfung. Diese fühlt, dass sie erst dann verklärt sein wird, wenn der Mensch zur Vollendung gelangt ist; deshalb wartet die gesamte Schöpfung voll Sehnsucht auf die volle Erlösung des Menschen.

Die beiden nächsten Verse lauten: „Der Hinfälligkeit ist die Schöpfung unterworfen, – nicht aus sich heraus, sondern nach

dem Willen dessen, der sie unterwarf, aber zugleich die Hoffnung gab, dass auch sie, die Schöpfung, von der Knechtung an die Vergänglichkeit befreit wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes.“ – Die ganze Schöpfung ist also der Hinfälligkeit, der Vergänglichkeit oder dem Schein ausgeliefert und hat deshalb kein Ziel und keinen richtigen Sinn mehr. Woher kommt diese Hinfälligkeit?

Gott hat sie nicht gewollt, denn er ist nicht wankelmütig oder zwiespältig, so dass er zuerst die Dinge erschafft und will, dass sie da sind, dann aber vernichtet. Die Schöpfung ist hinfällig „nicht aus sich heraus“, sondern durch den, „der sie unterwarf“: Damit ist gemeint, dass aufgrund der Sünde Adams ein Durcheinander, eine Verwirrung oder eine Destruktivität in diese Welt gekommen ist und diese deswegen nichtig ist. Aber trotzdem bleibt in ihr noch eine Hoffnung, teilzunehmen „an der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ und so aus der Knechtung in die Freiheit zu gelangen.

„Denn wir wissen, dass bis zur Stunde die gesamte Schöpfung in Seufzen und Wehen liegt.“ Genau genommen (d.h. im griechischen Urtext) heißt es: dass die gesamte Schöpfung „mit seufzt und mit in Wehen liegt“. Zusammen mit dem Menschen klagt also die gesamte Schöpfung, die an die Last des Leidens gebunden ist. Die außermenschliche Schöpfung ist stumm, ihr gelingt kein Wort, aber ihr entströmt eine verschwiegene Klage. Dieses Leid sollen wir aber, so lehrt uns der Apostel, nicht nur als sinnloses Hineilen zum Tod verstehen, sondern als Geburtswehen der messianischen Zeit, in der schließlich doch die Herrlichkeit der Kinder Gottes offenbar wird.

Die unbeweinte Kreatur

Der Philosoph Joseph Bernhart gab einem seiner Bücher den Titel: „Die unbeweinte Kreatur“. Er denkt dabei nicht nur an das Leid des Menschen, sondern auch an das der Tiere, der Pflanzen, d.h. der gesamten Schöpfung. Um die Zusammenhänge besser

zu verstehen, sollen die ersten Kapitel des Alten Testaments näher betrachtet werden; sie handeln von der Schöpfungstat Gottes und von der Sünde des Menschen.

Nach diesem Schöpfungsbericht schuf Gott zunächst die Gestirne, dann die Pflanzen und Tiere und schließlich den Menschen. Der Mensch bildet den Höhepunkt der gesamten Schöpfung; diese ist auf ihn hingeeordnet. Er überragt die übrige Schöpfung, weil er allein nach dem Bild Gottes geschaffen ist, d.h. der Mensch hat seine Mitte in Gott. Nur in ihm kann der Mensch seine Ruhe und Erfüllung finden. Nun berichten dieselben Texte, dass der Mensch diese Hinordnung auf Gott nicht wahrhaben wollte und ihn als Einschränkung seiner Freiheit empfunden hat; er wollte selber sein Leben bestimmen und sein wie Gott. Er, der die Liebe ist, wird abgelehnt und als Einschränkung der Freiheit empfunden. Die Folgen dieser Sünde werden sofort deutlich: Kain erschlägt seinen Bruder. Lamech, aus der Nachkommenschaft Kains, übt siebenundsiebzigfache Rache. Er nimmt sich das Recht, zwei Frauen zu haben, die als Objekt und weniger als Person gesehen werden. Schon Eva wurde gesagt, dass infolge der Sünde der Mann über sie herrschen werde. Wie sollte ein Mensch, der selber Gott sein will, den Mitmenschen achten? Es heißt, dass sie erkannten, nackt zu sein, und sich mit Kleidern bedeckten: Nach der Sünde spürten sie instinktiv die Gefahr, vom anderen missbraucht zu werden, und die Notwendigkeit, sich dagegen zu schützen. Weil der Mensch aber die Verbindung mit Gott, auf den hin er angelegt ist, abgerissen hat, spürt er den nicht mehr, der ihn angesichts des Todes halten könnte. So wird der Tod, der ursprünglich Heimgang sein sollte, zu einem Katastrophenerlebnis, das den Menschen zusehends ängstigt. Statt eine größere Freiheit zu gewinnen, die er sich erhofft hatte, versteht er sich selbst nicht mehr. Er wird ortlos; er kennt weder sein Woher und Wohin noch seinen Ort innerhalb der Welt.

Nachdem der Mensch in seiner Selbstherrlichkeit sich zur Mitte erklärt hat, wendet sich sein Herrschaftswille nicht nur gegen den Mitmenschen, sondern gegen die gesamte Schöpfung. Gott

gab den Menschen bei seiner Erschaffung alles Grünkraut und die Herrschaft über die Tiere; er sollte sich die Erde untertan machen (vgl. *Gen 1,26-30*), sie hegen und pflegen wie ein Hirt, der sich um seine Herde kümmert. Nun aber, nach der Sünde, wird dieses Hegen und Bebauen zu einem Ausbeuten, Habenwollen, zu einem rücksichtslosen Missbrauchen und Verbrauchen. Den geistigen Hunger, den nur Gott stillen kann, müssen die Geschöpfe erfüllen: sie werden dabei vom Menschen überfordert. Die Schöpfung ist auf den Menschen hingeeordnet, dieser auf Gott. Wenn aber der Mensch diese Grundordnung zerstört, bringt er Unordnung in sein eigenes Leben, in das Verhältnis zum anderen Geschlecht, zum Mitmenschen, ja in die gesamte Schöpfung.

In welchem Maße der Herrschaftswille des Menschen die Umwelt ausbeuten und zerstören kann, liegt heute offen zutage. So ist nicht die Umwelt das eigentliche Problem, sondern der Mensch, der die Umwelt zerstört. Insofern bleibt das Wort von Erzbischof Dyba gültig: Wilde Ehe ist schlimmer als Waldsterben. Denn die Unordnung des Menschen ist der Grund für die Unordnung der Natur. Der Mensch ist auf Gott hin geschaffen und wird nur in ihm seine Erfüllung finden. Nichts Geschaffenes kann sein Herz ausfüllen und ihm Erfüllung bringen.

Wenn aber der Mensch Gott als Ziel seiner Sehnsucht aus dem Auge verliert, wird diese Sehnsucht umgepolt auf das Geschöpf: Sein „unbändiger“ Erlebnishunger will sich stillen am Geschöpf, das dann überfordert und ausgebeutet wird. Nicht nur die Natur wird ausgequetscht, auch der Mitmensch.

Wenn z.B. ein Ehepartner dem anderen Gott ersetzen, ihm „alles“ sein, seine ganze Sehnsucht stillen soll, wird der andere überfordert. So erleben wir, dass sich die Erwartung auf einen neuen Ehepartner richtet, der nun die Sehnsucht des Herzens stillen soll, aber darin letztlich scheitern wird. Erst wenn der Mensch wieder in seinem Verhältnis zu Gott im Lot ist, wird er Mitmensch und Mitgeschöpf nicht mehr ausbeuten. Das erste

Problem ist der Mensch, weil er die übrigen Probleme verursacht.

Nach diesen Ausführungen wird der Gedankengang des Apostels klar, der davon spricht, dass die gesamte Schöpfung mit dem Menschen seufzt und in Wehen liegt und auf die Offenbarung der Söhne Gottes wartet. Erst wenn der Mensch erlöst und im vollen Sinn Sohn Gottes ist, kann die gesamte Schöpfung ins Lot kommen.

Das Mitseufzen des Heiligen Geistes

Die Erwartung des Menschen und der ganzen Schöpfung ist jedoch keine Utopie und keine Illusion. In die Erlösung des Leibes ist auch die der ganzen Schöpfung einbezogen. „Wir sind schon gerettet“, heißt es im Römerbrief; freilich scheint der Apostel dies sofort wieder zurückzunehmen, wenn er hinzufügt: „doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, was man sieht?“ Doch die christliche Hoffnung ist etwas anderes als die Tauben auf dem Dach. Wir haben bereits „den Geist als Erstlingsgabe“, ein Angeld, ein Handgeld. Damit unsere Hoffnung nicht in Enttäuschung oder sogar Verzweiflung umschlägt wie bei einer Illusion, „nimmt sich der Geist unserer Schwachheit an ... Der Geist selber tritt für uns ein mit Seufzern, die wir nicht in Worte fassen können“.

In unserem Leben seufzt also nicht nur die ganze Schöpfung mit den Menschen mit und liegt mit in Wehen, sondern auch Gottes Heiliger Geist. Ob wir nun auf das Seufzen und die Not draußen schauen oder auf die Not des Herzens mit seiner Daseinsangst: Der Gläubige ist nie allein, denn Gottes Geist, der die Not der Herzen und die Wege Gottes kennt, seufzt mit, d.h. stärkt die Hoffnung, die Gewissheit und die Zuversicht. „So harren wir aus in Geduld.“

Maria - Mutter des Lebens

Predigt am Fest Mariä Namen, 12. September 2002

Thomas Rauch

Liebe Schwestern und Brüder im Herrn,

vor kurzem habe ich ein Hochzeitsgespräch geführt, in dessen Verlauf es mich an einer Stelle fast ein bisschen gerissen hat. Ich habe mich mit dem Brautpaar über die Frage unterhalten, was sie denn so für Werte, für Grundhaltungen haben. Und dann hat die Braut ganz spontan und wie aus der Pistole geschossen gesagt: Nun, mir geht es vor allem darum, gerne und gut zu leben. Und als ich dann gefragt habe, „Was heißt das?“, da hat sie gesagt, das heißt natürlich vor allem Spaß haben. Wir müssen halt irgendwie arbeiten, das Geld verdienen, aber es geht darum, Spaß zu haben, Partys zu feiern, Urlaub zu machen. Liebe Schwestern und Brüder im Herrn! Im Laufe des Gespräches hat sich das dann schon ein bisschen relativiert. Die Brautleute sagten, wie wichtig für sie die Familie ist, dass sie Kinder haben wollen und dass es dann auch andere Werte gibt, die zählen. Aber diese erste Antwort, sie kam eben ganz spontan und sie ist in gewisser Weise symptomatisch für unsere Gesellschaft. Denn es gibt ohne Frage sehr viele Menschen, für die es im Leben vor allem um eines geht: Spaß haben, Freude haben, das Leben genießen. Das ist gerade bei vielen jüngeren Menschen so, aber auch bei nicht wenigen älteren, und zunächst einmal müssen wir sagen, ist es auch ganz normal und verständlich und auch o.k. Es geht ja wirklich darum, dass wir in unserem Leben Freude haben. Gerade wir Christen sollten ja Menschen sein, die ein fröhliches Gesicht haben, die nicht

griesgrämig durch die Gegend laufen. Ganz im Sinne des berühmten Diktums von Nietzsche: Wenn die Christen doch nur ein bisschen erlöster aussähen. Aber, und das ist nun das Problematische, dieser Weg – in seiner letzten Konsequenz gegangen – ist natürlich eine Sackgasse, ein völliger Irrweg. Es ist ein rein innerweltlicher Ansatz, ein Lebensentwurf, der keine Antwort auf die eigentlichen Sinnfragen des Lebens gibt. Die große Frage ist schließlich die: Was passiert mit diesen Menschen, wenn sie mit Leid, mit Krankheit, mit dem Tod konfrontiert sind. Das werden wir alle einmal, die einen mehr, die andern weniger, die einen früher, die anderen später. Bei vielen stürzt dann auf einmal alles zusammen und dann kann es auch sein, dass Gott, der vorher völlig ausgeblendet wurde, auf einmal wieder vorkommt. Aber – bei nicht wenigen – vorwurfsvoll und anklagend! Wie konnte er das nur zulassen?

Liebe Schwestern und Brüder, wie anders zeigt sich uns da doch das Leben Mariens, deren Namensfest wir heute feiern: Sie will ohne Frage in ihrem Leben auch Freude und Glück, aber – und dies ist eben der entscheidende Unterschied – die Konstante, die absolute und selbstverständliche Mitte ihres Lebens ist nicht ein irgendwie selber gestricktes Glücksmodell, sondern die Mitte ihres Lebens ist Gott. Sie lebt vor Gott, sie lebt mit Gott, sie ist offen für Gott – in all den Phasen ihres Lebens. Wir haben heute wieder das wunderbare Evangelium von der Begegnung zwischen dem Engel Gabriel und Maria gehört und dann eben ihr wunderbares Jawort, dieses „Fiat“, gesprochen mit einer faszinierenden Kraft – Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort.

Durch dieses Jawort wird Maria zur Mutter des Lebens. Sie nimmt diesen zentralen Platz in der Heilsgeschichte im Erlösungswerk Gottes ein. Sie macht es eben möglich, dass das ewige Wort Fleisch wird, dass der geheimnisvolle, jenseitige, ganz andere Gott hineintritt in unsere Lebenswirklichkeit, in unser begrenztes Diesseits, dass er sich letztlich für uns hingibt, dass er uns erlöst, dass er für uns stirbt. Und bei all dem war sie

ganz selbstverständlich an seiner Seite, Maria, die Mutter des Lebens.

Liebe Schwestern und Brüder, in analoger Weise gilt dieses auch für uns. In dem Augenblick, wo wir in der Lage sind, auch ein solches kraftvolles „Fiat“ zu sprechen, Gott ein solch deutliches Jawort entgegen zu sagen, tragen auch wir unseren Beitrag dazu bei, zu einer Zivilisation des Lebens, zu einer Kultur des Lebens, dafür dass unsere Welt lebenswert und liebenswert ist. Und das geschieht eben nicht durch große Proklamation und Verkündigungen, sondern es geschieht dadurch, dass wir uns einfach immer und immer wieder fragen – Was will Gott von mir, wie kann ich meinen Beitrag dazu leisten, dass seine Botschaft, dass sein Wille in unserer Welt verwirklicht wird? Und das sind dann die ganz konkreten, gelebten Formen der christlichen Nächstenliebe im Alltag, das Bezeugen unseres Glaubens in Wort und Tat.

Liebe Schwestern und Brüder, wir feiern heute das Fest Mariä Namen. Papst Innozenz XI. führte es 1683 in der ganzen abendländischen Kirche ein, und zwar zum Dank für den Sieg über die Türken bei Wien. Bei diesem Fest Mariä Namen kommt aber auch ein anderer Gedanke zum Ausdruck, der ganz wesentlich für unseren Glauben ist. Wir dürfen uns immer und immer wieder vor Augen halten, Gott ruft einen jeden von uns ganz persönlich beim Namen. So wie er Maria beim Namen gerufen hat, ruft er einen jeden von uns beim Namen. Das heißt, bevor wir eingeladen sind, – wie Maria damals – das Jawort zu sagen, sagt er *ja* zu uns. Das heißt, er liebt uns bedingungslos, bevor wir antworten können, und er nimmt diese Liebe nie zurück; es liegt an uns, ob wir uns ihm verschließen oder nicht. Das heißt ganz konkret für die Glaubensverkündigung, für die Pastoral in unseren Gemeinden: Unser Glaube darf nicht primär als moralisierend verstanden werden, als eine stete Aneinanderreihung von „du sollst“, „du darfst nicht“ u. s. w. Wir sind eben als Kirche nicht eine Institution sozusagen zur Aufrechterhaltung der bürgerlichen Moral, eine Institution, die auf diese

Weise auch ihren Nutzen für die Gesellschaft bringt und mit der auch Atheisten und Agnostiker gut leben können. Nein, zunächst und vor allem geht es darum, dass wir schlicht und einfach den Glauben feiern, voller Freude, voller Lebendigkeit, in der Liturgie mit allen Sinnen, eben gut katholisch. Und es geht darum, dass wir uns dies immer und immer wieder vor Augen halten: Vor allen Weisungen, vor allen ethischen Forderungen liegt diese unendliche Zusage Gottes an uns: Er liebt mich. Er ist mit seiner Liebe sogar soweit gegangen, dass er in den Tod gegangen ist und mich auf diese Weise erlöst hat. Freilich nimmt dies dann auch mich auf eine ganz selbstverständliche Art und Weise in die Pflicht. Als von Gott Geliebter kann ich gar nicht anders als diese Liebe auch weiterzuschicken, kann ich gar nicht anders, als mich immer wieder darum zu bemühen, mich auch an seinen Weisungen und seinen Normen zu orientieren. In der Theologie spricht man in diesem Zusammenhang davon, dass vor dem paulinischen Imperativ der paulinische Indikativ steht.

Liebe Schwestern und Brüder, so wünsche ich uns allen von Herzen, dass es uns immer mehr gelingt, in die Grundhaltung Mariens, der Mutter des Lebens, hineinzuwachsen; diese Grundhaltung, die wir am besten mit den knappen Worten ihres „Fiats“ zusammenfassen können: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort.“ Amen.

Was ist ein guter Tod?

Predigt am Fest des hl. Chrysostomus, 13. September 2002

Johann Keppeler

Am 14. September 407 ist der heilige Johannes Chrysostomus gestorben. Er war zum zweiten Mal aus seinem Bischofssitz Konstantinopel ausgewiesen worden. Auf dem Weg in die Verbannung starb er. Seine letzten Worte waren: „Gott sei für alles gepriesen!“ Ist das nicht eine schöne Antwort auf die Frage: Was ist ein guter Tod?, wenn ein Mensch am Schluss seines Erdenlebens bekennen und beten kann: „Gott sei für alles gepriesen!“

Ein solches Wort steht freilich im Gegensatz zu Aussagen, wie man sie häufig auch hören kann: Ein guter, bzw. schöner Tod ist es, wenn man so stirbt, dass man möglichst gar nichts merkt vom Tod: rasch, ohne vorherige Schmerzen, einfach einschlafen und nicht mehr aufwachen, nicht an den Tod denken müssen. Nach dem schrecklichen Flugzeugunglück am Bodensee wurde unter anderem auch einmal gefragt, ob die russischen Kinder, die da im Flugzeug saßen, etwas mitbekommen haben von ihrem Unglück und ihrem Tod.

Es war wohl als Trost gedacht, wenn Fachleute sagten: Nein, die Kinder haben das sicher nicht mitbekommen, sie waren sofort bewusstlos. Auch das ein Hinweis: Ein schöner Tod ist ein Tod, den man gar nicht merkt. In einem ganz anderen und doch damit zusammenhängenden Sinn kommt das Wort vom „guten und schönen Tod“ vor in dem griechischen Fremdwort „Euthanasie“: Ein guter und schöner Tod soll da ein Tod sein, den der Mensch selber über sich oder andere bestimmt.

Ein Wort kommt bei solchen Wunschvorstellungen über einen schönen Tod meistens überhaupt nicht vor: das Wort „Gott“. Gehört auch das zu einem schönen Tod: möglichst nicht an Gott denken, Tod und Gott möglichst nicht in Beziehung zu einander bringen?

Für den Christen kann das nicht das Ideal sein. Wenn das Leben des Christen von Christus bestimmt ist, dann muss es auch der Tod sein. Ein guter Tod kann nur ein Tod sein, der dem Tod Jesu Christi ähnlich ist. Dazu gehört doch auch: Jesus Christus hat um seinen Tod gewusst, ist ganz bewusst auf den Tod zugegangen, auch mit allen Ängsten, die damit verbunden sind. Christus hat den Tod auch nicht gewalttätig herbeigeführt, aber er hat ihn angenommen und ertragen. Allerdings hat Jesus Christus vor allem gewusst und verkündet: Der Tod führt in die Auferstehung.

Diese Wahrheit gehört dann auch von Anfang an zur Verkündigung der Apostel. Der heilige Paulus schreibt in seinem Brief an die Philipper: „Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden; sein Tod soll mich prägen. So hoffe ich auch, zur Auferstehung von den Toten zu gelangen“ (*Phil 3,10f*).

Wie kann man das nun konkret machen: „Der Tod Christi soll mich prägen?“ Es gibt da für uns katholische Christen etwas ganz Einfaches und Selbstverständliches: Es ist die Feier des Todes und der Auferstehung Christi. Das ist die heilige Messe; und das sind überhaupt die Sakramente. Schon in der Taufe, so lehrt der heilige Paulus, sind wir getauft auf den Tod und die Auferstehung Christi. Jede hl. Beichte und jede hl. Kommunion ist eine Erneuerung unserer Erlösung aus Schuld und Sünden und eine Vertiefung unserer Lebensgemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Herrn Jesus Christus.

Deshalb gehört selbstverständlich zu einem guten Tod das Sakrament der Krankensalbung, die hl. Beichte und die hl. Kommunion als Wegzehrung. Sofern uns der Herrgott die Gnade gewährt, dass wir Zeit haben, uns auf den Tod

vorzubereiten, können wir uns selber nichts Besseres tun, als diese Sakramente bei Bewusstsein empfangen. Wir können einem alten oder schwerkranken oder sterbenden Menschen keinen besseren Dienst erweisen, als wenn wir ihm helfen, diese Sakramente zu empfangen und sich so auf den Tod vorzubereiten. Es ist gewiss nicht richtig, den Priester möglichst lang vom Kranken fern zu halten; den Priester erst dann zu rufen, wenn der Kranke, wie man meint, „nichts mehr mitbekommt“. Es sollte nicht sein, wie es einem Priester geschehen ist: Da ist ein Schwerkranker. Notarzt und Sanitäter bemühen sich schon um den Kranken. Der Priester kommt hinzu. Aber er wird nicht zum Kranken zugelassen mit den Worten: „Herr Pfarrer, Sie sind zu früh dran!“

Aber auch wenn uns der Herr unerwartet in den Tod ruft, dann gibt es keine bessere Vorbereitung auf einen solchen plötzlichen Tod als das Leben mit Christus. „Sein Tod soll mich prägen.“ Das heißt: Ich lebe als getaufter katholischer Christ: im Bemühen um Gottes Gebote; in der rechten, gewissenhaften Ordnung meines Lebens und der irdischen Dinge; im täglichen Gebet; im regelmäßigen Empfang der hl. Sakramente; in der Mitfeier der hl. Messe, so oft und so gut es geht. Wir werden einmal unendlich dankbar sein für jede hl. Messe, die wir mitgefeiert haben. Ein Priester hat einmal Folgendes berichtet: Er ist zu einem Mann gerufen worden, der im Sterben lag. Der Priester hat ihm die Sakramente gespendet. Dann hat der Mann begonnen zu beten: „Vater, erbarme Dich über uns alle, damit uns das ewige Leben zuteil wird in der Gemeinschaft mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit Deinen Aposteln und mit allen, die bei Dir Gnade gefunden haben von Anbeginn der Welt, dass wir Dich loben und preisen durch Deinen Sohn Jesus Christus.“ Sie kennen dieses Gebet: Es ist ein Gebet aus der hl. Messe, aus dem zweiten Hochgebet. Was hat der Mann getan? Er ist täglich in die hl. Messe gegangen. Er hat dabei u.a. auch dieses Gebet öfter gehört, es sich gemerkt und oft für sich privat gebetet. Er hat gelebt aus der Feier des Todes und der

Auferstehung Christi. Er hat gelebt in den großen Glaubenswahrheiten, die in diesem Gebet angesprochen sind: im Erbarmen Gottes, in der Hoffnung auf das ewige Leben, in der Gemeinschaft mit der Mutter Gottes, mit den Aposteln und allen Heiligen, in der Ausrichtung auf das Ziel unseres Lebens und Sterbens: Der Lobpreis Gottes durch Jesus Christus.

Was von diesem Kanongebet gilt, gilt im Grunde von den allermeisten Gebeten. Es gilt vor allem von den Grundgebeten unseres katholischen Glaubens: Dem Vater unser; dem Gegrüßet seist Du, Maria; dem Glaubensbekenntnis; dem Ehre sei dem Vater; dem Rosenkranz usw.: Es sind alles Gebete auch für und um eine gute Sterbestunde, um einen guten Tod. Wie viele kleine Sätze aus solchen Gebeten eignen sich als Stoßgebete um einen guten Tod!

Es gibt darüber hinaus in der Geschichte der Frömmigkeit auch viele Heilige, die besonders als Patrone, Fürbitter und Helfer um einen guten Tod angerufen werden: z. B. der hl. Josef und der hl. Franz Xaver. Es gibt Bruderschaften vom guten Tod. Es gibt das Gebet um eine gute Sterbestunde. Nicht alles wird heute in gleicher Weise gepflegt wie früher. Das ist zum Teil bedauerlich; denn solche Frömmigkeitsübungen machen uns doch aufmerksam, wie wichtig die Vorbereitung auf den Tod ist, und sie halten in uns das Bemühen um einen guten Tod lebendig. Andererseits ist ganz gewiss jeder Heilige, z.B. auch unser Namenspatron, gern bereit, uns zu helfen zu einem christlichen Leben und Sterben. Die beste Bruderschaft vom guten Tod ist immer die Gemeinschaft der Heiligen, die Gemeinschaft der Sakramente, die Gemeinschaft der betenden Kirche. Das beste Gebet um eine gute Sterbestunde ist immer das Gebet, das wir andächtig, fromm, liebend sprechen oder singen oder mithören. Was ist ein guter Tod? Man könnte wohl ganz einfach sagen: das gute Ende eines guten Lebens. In der Lesung vom heutigen Tag des hl. Johannes Chrysostomus hat der hl. Paulus das auf seine Weise gesagt: „Ich ermahne euch, ein Leben zu führen, das des Rufes würdig ist, der an euch erging“ (*Eph 4,1*). Das

Sterben des hl. Johannes Chrysostomus war gewiss kein schönes Sterben im üblichen Sinn. Es war ein gequältes Sterben, ein einsames Sterben, auf dem Weg eines Verbannten in eine noch fernere Verbannung, ein Sterben unter Schmerzen, Schwäche und unter all dem, was man ihm angetan hatte. Aber die letzten Worte des Heiligen zeigen doch: Es war ein guter Tod. Auf dieses gute Ende hat der hl. Johannes Chrysostomus sich selber und seine Hörer und Leser vorbereitet, wenn er z.B. in einer Homilie zum Matthäusevangelium sagt: „Dazu sollen wir uns selber erziehen, dass wir alle Prüfungen starkmütig ertragen und nicht nach dem Wie und Warum derselben fragen. Gottes Sache allein ist es zu wissen, wann unsere Leiden zu Ende gehen sollen. Unsere Aufgabe ist es, die Heimsuchungen, die Gott über uns verhängt, mit aller Danksagung zu ertragen ... Lassen wir also alle Mutlosigkeit fahren und geben wir in allem Gott die Ehre, der alles zu unserem Besten lenkt.“ In diesen Worten hat der hl. Johannes Chrysostomus sich gleichsam auf das Schlusswort seines Lebens vorbereitet.

Anfang dieses Jahres ist in München der älteste Salesianer der Welt gestorben, der Ordensbruder Wilhelm Feist, im Alter von 100 Jahren. Er hat seinen Lebensabend im Jugendwohnheim der Salesianer verbracht. Sein Rat an die Jugendlichen lautete: „So leben, dass man einmal in den Himmel kommt!“ Ob dann der Tod lang erwartet und vorausbedacht kommt oder ob er uns rasch und unerwartet ereilt: Wir sind dann immer bereit, im Sinn des Sterbegebets des hl. Johannes Chrysostomus: „Gott sei für alles gepriesen!“ Amen.

Ecce, lignum crucis, in quo salus mundi
pependit.

Venite, adoremus.

(Das Kreuz in unserer Zeit)

Predigt zum Fest Kreuzerhöhung, 14. September 2002

Erzbischof Dr. Georg Eder, Salzburg

Diesmal ist es mir nicht mehr gelungen, den Fangarmen der Sommerakademie zu entkommen. Warum ich mich gewehrt habe? Es gibt hier viele gescheite und gebildete Leute, der Ammersee ist voll. Wozu sollte ich noch Wasser von der Salzach bringen, um in Dießen nachzugießen? Aber nun bin ich da, um mit euch, liebe Brüder und Schwestern im Glauben, das Fest der Kreuzerhöhung zu feiern.

Die Tradition erzählt, dass das von der Kaiserin Helena aufgefundene Kreuz des Erlösers am 14. September 335, nach der Einweihung der konstantinischen Basilika in Jerusalem, zum ersten Mal dem Volk gezeigt wurde. Ecce lignum crucis! „Wir aber müssen uns rühmen im Kreuz unseres Herrn Jesus Christus, in ihm ist für uns das Heil, das Leben und die Auferstehung, in IHM, dem einzigen Erlöser der Welt. Ziehen wir die Schuhe aus! Venite, adoremus.“

„Wie Mose die Schlange erhöht hat, so muss der Menschensohn erhöht werden.“ Er ist erhöht worden in unvorstellbarer Weise. Seine Gegner hatten ihn erniedrigt bis zum schändlichsten Tod. Aber er hat sich ja selbst entäußert und erniedrigt, hat uns Paulus soeben gesagt. In der Johannespassion will uns Bach das erklären. „Herr, unser Herrscher, dessen Ruhm in allen Landen herrlich ist! Zeig uns durch deine Passion, dass du, der wahre Gottessohn, zu aller Zeit, auch in der größten Niedrigkeit, verherrlicht worden bist.“

Ich sollte über das Thema sprechen: „Das Kreuz in unserer Zeit“. Darf ich es tun, wie es sich mir heute zeigt, das Mysterium crucis?

1. Das Kreuz in seiner Zeit – Die Entstehung

Das Kreuz als Kreuzung zweier Linien, bedeutet an sich nichts. Aber schon in den alten Kulturen ist es voller Symbolkraft und Geheimnis. Das Kreuz bedeutet nichts. Es hat die Bedeutung, *die man ihm gibt*. Jesus hat dem Kreuz die einmalige Bedeutung gegeben. Das Schandholz wird durch Ihn, durch Seine Passion, zum Edelholz, dessen Splitter man auf der ganzen Erde verehrt. Früher hatte es geheißen: „Verflucht ist, wer am Holz hängt“, nun segnet man mit diesem Zeichen. *Ecce lignum crucis!* Das Holz ist über alles andere kostbar geworden, da hier Christus unsere Sünden mit seinem Leib auf das Holz des Kreuzes getragen hat“ (*1 Petr 2,24*).

Aber nicht das Holz betet die Kirche an, wenn sie am Karfreitag das Kreuz mit einer Kniebeuge verehrt, wie sonst nur das heiligste Sakrament. *Der Gekreuzigte ist es*. Und durch ihn wird dieses Kreuz – von den einen hochverehrt – den anderen unerträglich, allein der Anblick. Man macht deshalb heute Kreuze und Kreuzchen, die kaum noch an das Kreuz Christi erinnern: Der Cruzifixus wird heute gerne weggelassen.

Wie aber ist das Kreuz entstanden? ER hat seine Hände ausgebreitet am Holz des Kreuzes, in Form des Kreuzes. Und

wenn man ihm das Kreuz wegnimmt, den Balken, dann bleibt er immer noch gekreuzigt. „Er breitet immer noch den ganzen Tag seine Hände aus nach dem abtrünnigen Volk“ (vgl. *Jes 65,2*). Die Kirche hat sich am Anfang schwer getan, den gequälten und geschundenen Leib des Herrn am Kreuz zu sehen. Das Kreuzbild hat eine lange Entwicklung mitgemacht bis zu einem Höhepunkt der leidenssüßen Kreuzesminne:

In meines Herzens Grunde
dein Nam' und Kreuz allein
funkelt allzeit und Stunde,
drauf kann ich fröhlich sein.
Erschein' mir in dem Bilde
zu Trost in meiner Not,
wie du, Herr Christ, so milde,
dich hast geblut' zu Tod“ (*Johannespassion*).

Und tatsächlich, wenn man das Grabtuch von Turin von einer bestimmten Entfernung anblickt, liegt ein leises Lächeln auf dem Antlitz.

2. Ecce lignum crucis.

Ich sollte aber vom Kreuz in unserer Zeit sprechen.

Eines der ergreifendsten Kreuzbilder entstand durch ein Foto. Im Hochwasser in Oberösterreich versinkt ein Wegkreuz in den schmutzigen Fluten. Schon geht dem Gekreuzigten das Wasser bis zum Kinn – gleich wird er ertrinken. Aber der Gekreuzigte hält immer noch die Arme ausgebreitet, er versucht sich gar nicht zu retten, sondern es hat eher den Anschein, als wollte er alle und alles, was da versinkt, auffangen und retten. „Wenn ich am Kreuz erhöht bin, werde ich alle(s) an mich ziehen“ (*Joh 12,32*).

Wenn er ertrinkt in dem Strom der Leiden, wird er alle Ertrinkenden retten. (Ein anderes Foto: Eine Hand greift nach der Hand eines Ertrinkenden – kann aber diese nicht mehr erreichen ... *Hallein bei Salzburg*).

Was tun die Menschen heute mit dem Kreuz, d.h. mit dem Gekreuzigten? Die einen beten es/ihn noch immer an. Sie bekreuzigen sich. Aber das ist eine verschwindende Zahl. Nahe des Müllner Stegs an der Salzach steht ein schönes Kreuz mit einem Korpus in Menschengröße. Ich kann mich nicht erinnern, einmal jemand gesehen zu haben, der das Kreuz begrüßt hätte. Nein, nein – sie sehen ihn nur nicht.

Oder: Die Zahl derer nimmt zu, die das Kreuz umdrehen, auf den Kopf stellen. Der Satanskult nimmt bedrohliche Ausmaße an (besonders unter den Jugendlichen). Es ist höchst gefährlich, diese Gefahren herunterzuspielen. Es gibt meines Wissens auch schon in Österreich offiziell eine Hexenschule, in der man all diese Dinge lernen kann. Der Satan aber gibt sich nicht mit Ritualen zufrieden, sondern fordert Opfer, denn er will angebetet werden wie Gott.

Aber vielleicht ist es noch gefährlicher, das Kreuz/den Gekreuzigten zu *ignorieren*. In meiner Jugend habe ich predigen gehört, dass niemand am Kreuz vorbeigehen kann. Er muss sich entscheiden, ihn lieben oder hassen. Wenn man sich erinnert, mit welchem Hass noch Nietzsche das Kreuz und die „kranke und krank machende Religion des Gekreuzigten“ bekämpft hat!

Natürlich geschieht das auch heute noch, aber die andere Gefahr scheint mir größer. Das Kreuz regt unsere Zeitgenossen (und manche Verkünder) nicht mehr auf. Bischof Luthe von Essen hat vor nicht langer Zeit ein Wort gesagt, das man an jede Kanzel, jeden Ambo schreiben müsste: „Die schlimmste Gefahr, die hierzulande dem christlichen Glauben droht, ist, wenn ich recht sehe, weder die zunehmende Gottlosigkeit oder der schon lange wirkende Materialismus, noch die offenkundige Abstumpfung der Herzen. Die eigentliche Gefahr liegt in der Verharmlosung des Evangeliums durch die, denen es anvertraut ist.“

Was hat einst Paulus getan, als er nach Korinth fuhr? „Ich hatte mich entschlossen, bei euch nichts zu wissen außer *Jesus*

Christus, und zwar als den Gekreuzigten“ (1 Kor 2,2). Und das, obwohl er genau weiß – und er sagt es ein paar Sätze später –, dass die Predigt von dem Gekreuzigten für die Juden ein empörendes Ärgernis und für die Heiden eine Torheit ist. Er tat es doch.

3. Ecce lignum crucis.

Sollte ich nicht doch noch auf das Kreuz in der Zukunft, auf die Ankunft des Kreuzes bei der Wiederkunft Christi hinweisen?

„Sofort nach den Tagen der großen Not wird sich die Sonne verfinstern und der Mond wird nicht mehr scheinen; die Sterne werden vom Himmel fallen und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden. Danach wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen, dann werden alle Völker der Erde jammern und klagen und sie werden den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen sehen“ (*Mt 24,29f*). Diese Worte sind nicht etwa nur apokalyptische Bilder, wie man sie gerne abtut, sondern so hat der Herr es gesagt. Ohne Sonne und Mond und Sterne wird man nichts mehr sehen auf der Erde, nur das Licht, das immer näher kommt und immer größer wird: den HERRN der Herrlichkeit. Und dann werden „alle ihre Knie beugen im Himmel, auf der Erde und unter der Erde“. Für mich ist dieses Evangelium nicht nur schrecklich, sondern noch mehr beglückend. Wenn ich jeden Tag den Herrn in Händen habe und bete „... bis du kommst in Herrlichkeit“ – was kann es dann Schöneres geben, als wenn ich ihn schauen darf, so wie er ist, der HERR, der Herr der Herrlichkeit.

Das Kreuz, das Kreuz des Herrn, sollte ich zeichnen, das Kreuz in unserer Zeit. Ich habe versucht, das Kreuz zu zeigen, wie es entstanden ist, wie es heute dasteht und wie es in Zukunft etwa ausschauen wird. Henrik Ibsen, der revolutionäre norwegische Dramatiker († 1906), der wegen seiner radikalen Kritik an der

bürgerlichen Gesellschaft, der entseelten Zivilisation und ihrer hohlen Formen eine Zeitlang im Ausland leben musste, fand selbst keinen Ausweg. Doch auf seinen Grabstein ließ er schreiben: *O crux, ave spes unica!*

Die Schuld des Herzogs und seiner Söhne

Die ehemalige Klosterkirche in Fürstenfeld

Ludwig Gschwind

Am Beginn der ehemaligen Zisterzienserabtei in Fürstenfeld bei Fürstenfeldbruck, einer der schönsten bayerischen Kirchen, steht eine Bluttat. Herzog Ludwig II., der Strenge, hat seine Frau am 18. Januar 1256 aus rasender Eifersucht im Affekt getötet. Er verdächtigte Maria von Brabant, mit der er seit zwei Jahren verheiratet war, der Untreue mit einem Höfling. Ein Brief seiner Frau, der durch Zufall in seine Hände gelangt war, schien den Verdacht zu bestätigen. Nach der Bluttat stellte sich die Unschuld der Herzogin heraus. Doch jetzt war es zu spät. Er konnte seine Frau nicht mehr lebendig machen. Er musste mit seiner Schuld leben. In der Beichte bekannte er seine Schuld, die er zutiefst bereute. Er nahm sich fest vor, seinen Jähzorn besser zu zügeln.

Die Lossprechung erfolgte durch den Papst, der ihm zur Buße auferlegte, ins Heilige Land zu pilgern. Der Herzog sah sich außerstande, so lange die Regierungsgeschäfte ruhen zu lassen oder anderen die Regentschaft zu übertragen. Er bat deshalb um eine andere Buße. Der Papst war dazu bereit und trug ihm auf, ein Kartäuserkloster zu gründen. Die Kartäuser sollten dem Herzog helfen, seine Gewalttat zu sühnen. Der Fürst fand jedoch keine Kartäuser, die bereit waren, sich in Bayern niederzulassen. Erneut musste er in Rom anfragen, ob nicht auch der Reformorden der Zisterzienser ihn bei seiner Sühneleistung unterstützen könnte. Dieser Vorschlag wurde angenommen. Es dauerte freilich noch einige Zeit, bis der rechte Ort gefunden war. 1263

war es endlich soweit. Fürstenfeld wurde gegründet. Ein Sühnekloster entstand. Die Mönche beteten für die Seelenruhe der getöteten Herzogin und für die Seelenheil des zum Mörder gewordenen Herzogs.

Die Wittelsbacher betrachteten das Kloster als ihr Hauskloster, in dem sie auch begraben sein wollten. Besonders verbunden war Kaiser Ludwig der Bayer mit den Zisterziensern von Fürstenfeld. Er stattete sie reich mit Gütern aus und sorgte dafür, dass sie einen Vorrang unter den bayerischen Klöstern einnahmen. Als er am 11. Oktober 1347 plötzlich auf der Bärenjagd in der Nähe des Klosters vom Tod ereilt wurde, sahen die Zisterzienser eine weitere Aufgabe zur Sühne. Denn nicht nur der plötzliche Tod, sondern auch die Tatsache, dass er mit dem Bann des Papstes belegt in die Ewigkeit abberufen wurde, machten es notwendig, für ihn zu beten und zu opfern.

Die Zisterzienser von Fürstenfeld fühlten sich durch die Jahrhunderte verpflichtet, für ihre Stifter zu beten. Im 18. Jahrhundert fand der Sühnegeranke im Neubau der Kirche gestalterischen Ausdruck. Der Frage des heiligen Bernhard von Clairvaux: „Bernhard, was ist das Ziel deines Lebens?“ muss sich jeder Mensch stellen. Bernhard kam für sich zu dem Ergebnis: Es gibt nur ein Ziel, für das sich der ganze Einsatz lohnt, und das ist der Himmel. Deshalb hat Bernhard in allen Kirchen seines Ordens das Bild vom Himmel über dem Hochaltar anbringen lassen. Es zeigt Maria, die in den Himmel aufgenommen wird. Was Gott an Maria getan hat, das hat er mit uns allen vor. Maria war ohne Sünde, wir aber sind Sünder wie der Herzog und wie der Kaiser. Wir sind auf das Kreuz wie sie verwiesen und auf den Gekreuzigten, der die Sünden aller Menschen auf sich genommen hat.

Der Blick auf den Himmel wird in der Mitte der Kirche durch den Kreuzaltar verstellt, denn der Weg zum Himmel führt über das Kreuz, und der Gekreuzigte hat uns den Himmel geöffnet. Sünde und Schuld fehlen in keinem menschlichen Leben, auch wenn man sie zu verstecken sucht, wie die zehn kleinen Bilder

in den Logen der Kirche mit biblischen Beispielen aus den Zehn Geboten belegen.

Wer auf das Kreuz schaut, der sieht, was die Sünde anrichtet. Keine Sünde aber ist so schwer, dass sie nicht vergeben werden kann, das durfte der rechte Schächer erfahren, darauf vertraute auch Herzog Ludwig II.

Zwölf Beichtstühle stehen zur Verfügung, um die Last der Sünde zu bekennen und Vergebung zu erlangen. Das ehrliche Bekenntnis ist immer Ausdruck der Reue. Wie aber Gott mit dem reuigen Sünder umgeht, das ist in der Kirche von Fürstenfeld in seltener Anschaulichkeit zu sehen. Über jedem Beichtstuhl ist eine geschnittene Figurengruppe, die ein Beispiel der Barmherzigkeit Gottes zeigt. Da finden wir den verlorenen Sohn ebenso wie den Guten Hirten, die Samariterin am Jakobsbrunnen ebenso wie König David, dem der Prophet Nathan ins Gewissen redet. Diese Sühne- und Bußkirche will unseren Blick hinaufziehen und uns dankbar werden lassen für das Werk der Erlösung. Die Erwählung Mariens steht am Anfang. Der Engel tritt bei ihr ein, und sie sagt ihr Ja zur Menschwerdung des Gottessohnes. Der Maler Cosmas Damian Asam hat das Leben des heiligen Bernhard in Beziehung dazu gesetzt. Der kleine Bernhard sieht die Geburt Christi und er bekennt als Mönch seinen Glauben an den auferstandenen Heiland, der im Sakrament gegenwärtig ist. Wie die Jünger sich von Jesus bei der Himmelfahrt in alle Welt senden lassen, so ist Bernhard mit seinen Gefährten bereit, Christus nachzufolgen. Schließlich hat der Maler, genau über dem Kreuzaltar, das Bild gemalt, bei dem der Gekreuzigte sich Bernhard zuneigt und er das „Salve Regina“ anstimmt. Dies wird in einen Zusammenhang mit dem Pfingstereignis gebracht. Gottes Heiliger Geist, der die Kirche führt und leitet, erweckt Menschen, die Zeugen für Christus sind. Und immer wieder wird auf Maria verwiesen. Sie ist nicht nur die Mutter des Herrn und die makellose Braut des Heiligen Geistes, sie ist auch die treue Gefährtin der Zisterzienser und aller, die gläubig auf sie vertrauen. Eine ganze Reihe von Fresken erzählt davon. So sieht man Maria, wie sie

den Mönchen beim Spülen hilft oder beim Einbringen der Ernte, vor allem aber ist sie eine Fürsprecherin am Throne Gottes.

Den Chorraum schmücken die Bilder der vier abendländischen Kirchenväter. Erneut greift der Maler in großen Bildern das Thema der Sühne und der Liebe Gottes auf. Papst Gregor hält eine Sühneprozession und kann durch dieses gemeinschaftliche Gebet die Pest von Rom abwenden. Bischof Ambrosius verweigert Kaiser Theodosius den Zutritt zum Dom von Mailand, weil der Kaiser in Thessalonich ein Blutbad unter der Bevölkerung angerichtet hat. Ambrosius mahnt ihn zu Reue und Buße. Augustinus möchte Gottes Wesen ergründen und muss sich von einem kleinen Kind sagen lassen, dass Gott unseren Verstand übersteigt. Nicht nur sein Wesen ist für uns unergründlich, auch seine Liebe und Barmherzigkeit. Dies geht auch Hieronymus in Betlehem bei der Betrachtung des Weihnachtsgeheimnisses auf. Diese vier Kirchenväter sind aber nicht nur Prediger der Buße und Sühne, der Liebe und Barmherzigkeit Gottes, sie wurden auch nicht müde, Gott zu loben und zu preisen. Dazu möchten sie die Mönche in ihrem Chorgestühl ermuntern und alle Gläubigen, die das Gotteshaus besuchen. Jeder wird spüren: Hier ist ein Stück Himmel auf Erden. Ob aber auch jeder die Botschaft vernimmt, dass der Weg zum Himmel über das Kreuz führt und Umkehr notwendig ist, um schließlich ans Ziel zu gelangen?

Autoren

Leo Cardinal Scheffczyk wurde 1920 in Beuthen (Schlesien) geboren. Nach dem Studium der Philosophie und Theologie in Breslau, Freising und München promovierte er 1950 und habilitierte sich 1957. Nach der Priesterweihe 1947 war Scheffczyk zunächst Seelsorger in Königstein/Taunus, danach Dozent an der dortigen Hochschule. Von 1959 bis 1965 lehrte er Dogmatik an der Universität Tübingen, anschließend an der Universität München bis zur Emeritierung im Jahre 1985. Scheffczyk ist seit 1973 Mitglied der Academia Pontificia Mariana Internazionale, seit 1976 ordentliches Mitglied der Pontificia Academia Teologica Romana und seit 1980 ordentliches Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Seit 1993 ist Scheffczyk Dr. theol. h. c. der Universität von Navarra in Pamplona. Durch zahlreiche Veröffentlichungen hat er sich einen internationalen Ruf erworben. Im Februar 2001 wurde er von Papst Johannes Paul II. mit der Kardinalswürde ausgezeichnet.

Erzbischof Dr. Georg Eder wurde am 6. März 1928 als drittes von sechs Kindern am Gräbnerbauernhof des Johann und der Amalia Eder in Mattsee geboren. Sein Abitur legte er am Borromäum in Salzburg ab. Er studierte Theologie, erhielt 1956 die Priesterweihe und war bis 1960 in der Seelsorge in Zell a. See tätig. 1964 promovierte er mit einer bibelwissenschaftlichen Arbeit über das Wirken des Heiligen Geistes bei Joh 14. Von 1965 an war er zunächst Pfarrer von Lofer, Ministrantenseelsorger in der Erzdiözese Salzburg und übernahm 1970 die Pfarrei von Altenmarkt. 1988 ernannte ihn Papst Johannes Paul II. zum Erzbischof von Salzburg mit dem Titel eines „legatus natus“ und Primas Germaniae.

Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, geboren 1936, promovierte 1963 bei Alois Dempf zum Dr. phil. und 1971 bei Leo Scheffczyk zum Dr. theol. 1974 wurde er mit einer Arbeit zur Theologie der Buße für Dogmatik habilitiert. Seit 1977 ist Ziegenaus Ordinarius für Dogmatik an der Universität Augsburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Sakramentenlehre, Eschatologie und Kanongeschichte. Er ist Herausgeber der „Mariologischen Studien“ und Mitherausgeber der

Zeitschrift „Forum Katholische Theologie“. Mit Scheffczyk zusammen gibt er eine achtbändige Dogmatik heraus. Sein wissenschaftliches Engagement zeigt sich in über 200 Publikationen. Die wissenschaftliche Leitung der Theologischen Sommerakademie in Dießen liegt in seinen Händen.

Dr. theol. Peter Christoph Düren wurde 1964 in Düren/Deutschland geboren. Er studierte Philosophie und Theologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn (1989 Dipl.-Theol.) und an der Universität Augsburg (1996 Promotion). 1989 heiratete er Dr. theol. Sabine Düren. Das Ehepaar hat drei Kinder. 1989/90 war Dr. Düren wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Seit 1989 arbeitet er als theologischer Referent im Referat „Glaubenslehre und Gottesdienst, Hochschulen“ des Bischöflichen Ordinariates Augsburg (bis 1996 „zur Verfügung des Diözesanbischofs“). 2001 erfolgte die Investitur zum Ritter der Gottesmutter (Schwarzen Madonna) von Jasna Góra, Tschenstochau/Polen. Auf die Publikationen zur eschatologischen Thematik ist im Anhang verwiesen.

Dekan GR Ludwig Gschwind, Jahrgang 1940, wuchs in Nördlingen, Diözese Augsburg, auf. Er studierte Philosophie und Theologie an der Hochschule der Diözese in Dillingen an der Donau. 1968 erhielt er die Priesterweihe und wurde nach seinen Kaplansjahren in Augsburg und Weißenhorn Pfarrer in Balzhausen und Mindelzell. Seit 1985 ist er Dekan im Dekanat Krumbach. Er ist ständiger Mitarbeiter bei mehreren Zeitungen und Zeitschriften. Bekannt sind seine Buchveröffentlichungen im St. Ulrich Verlag Augsburg, die aus der Praxis seines priesterlichen Dienstes gewachsen sind: „Geheimnis des Glaubens – Gedanken und Geschichten zur Heiligen Messe“, „Die Heilige Messe – Symbole, Farben, Handlungen“, „Heiliger Geist – Gaben, Tröstungen, Früchte“.

Msrgr. Johann Keppeler, geboren 1935 in Türkheim, wurde 1960 zum Priester geweiht. Seine Seelsorgsarbeit begann er 1961 als Kaplan in Oberstdorf. 1965 wurde er Kaplan in Penzberg und 1968 Pfarrer in Nördlingen. Seit 1980 wirkte er sieben Jahre als geistlicher Di-

rektor im Dominikus-Ringeisen-Werk in Ursberg und betreute dort auch die Pfarrei. 1992 begann seine dreijährige Tätigkeit als Spiritual im Priesterseminar der Diözese Augsburg. Seit 1995 ist er Seelsorger in der Pfarrei Alsmoos.

Gabriele Kuby, M. A., geboren 1944, Studium der Soziologie in Berlin und Konstanz, 1967 politische Referentin des AStA der Freien Universität Berlin. Sie arbeitet als Übersetzerin und Dolmetscherin im Bereich Psychologie und Esoterik und ist Mutter von drei Kindern. 1997 ließ sie sich in die Katholische Kirche aufnehmen. Sie verfasste das Buch „Mein Weg zu Maria - Von der Kraft lebendigen Glaubens“. Im Dienst der Glaubensverkündigung hält sie Vorträge und ist auch publizistisch tätig. Bekannte Aufsätze: „Sind Märtyrer intolerant? Ungelehrte Gedanken einer Konvertitin zu Dominus Jesus“; „Kein Frieden ohne Umkehr - Der 11. September 2001.“

Prof. Dr. Kurt Küppers ist 1948 in Krefeld geboren. Zunächst lernte er Industriekaufmann. Von 1971 bis 1976 studierte er katholische Theologie und Germanistik in Trier und promovierte 1980 zum Dr. theol. in Trier. 1977 bis 1990 war er Assistent an der Universität Regensburg und habilitierte sich 1987. Seit 1990 ist er Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Augsburg. 1994 erhielt er die Priesterweihe in Augsburg, und leitet seit 1997 eine Pfarreiengemeinschaft im Bistum Augsburg. Zu seinen Werken gehören: Das „Himmlich Palm-Gärtlein“ des Wilhelm Nakatenus SJ (1617 - 1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit, Regensburg 1981; Diözesan-Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert, Münster 1987; Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter, St. Ottilien 1987; Aufsätze;

Stadtpfarrer Thomas Rauch wurde 1967 geboren. 1987-1988 leistete er seinen Wehrdienst in Kaufbeuren und Leipheim. 1988/1989 studierte er Wirtschafts- und Rechtswissenschaften in St. Gallen/CH. 1989-1994 studierte er Theologie in Augsburg und Rom, wurde 1994 zum Diakon und 1995 zum Priester geweiht. Von 1995 bis 1997 war er Kaplan in Weilheim/Obb., von 1997 bis 2000 Bischofssekretär in Augsburg. Seit 2000 leitet er die Stadtpfarrei Mariä Him-

melfahrt in Landsberg am Lech und ist Leiter der dortigen Pfarreiengemeinschaft. Im November 2002 wurde er Dekan im Dekanat Landsberg.

Prof. Dr. Michael Sticklebroeck, geboren 1963 in Walbeck am Niederrhein, studierte Philosophie und Theologie in Holland, Wien und Augsburg. 1993 promovierte er in Dogmatik zur Trinitätslehre des Bernhard von Clairvaux und wurde 1995 in St. Pölten zum Priester geweiht. Er habilitierte sich 2001 in München zum Verhältnis von Christologie und Philosophie. Er ist Professor für Dogmatik und ökumenische Theologie an der philosophisch-theologischen Hochschule in St. Pölten.

Prof. Dr. Joseph Schumacher wurde 1934 im Münsterland geboren, erhielt die Priesterweihe 1959 und war anschließend zehn Jahre in der Pfarreseelsorge tätig. Anschließend unterrichtete er am Gymnasium, war wissenschaftlicher Assistent und promovierte 1973 zum Doktor der Theologie. 1978 habilitierte er sich für das Fach Fundamentaltheologie. Seit 1983 ist er Professor in Freiburg i. Br. Seither übt er eine ausgedehnte Vortragstätigkeit auf wissenschaftlichen Tagungen und in der kirchlichen Erwachsenenbildung aus. Seit 1989 ist er ordentliches Mitglied der Pontificia Academia Teologica Romana, seit 1996 korrespondierendes Mitglied der Internationalen Päpstlichen Akademie für Mariologie.

Prof. Dr. Dr. Reinhold Weier wurde 1928 in Fulda geboren. Im Jahr 1953 erhielt er dort die Priesterweihe. Ab 1968 war er Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der theologischen Fakultät der Universität Trier. Insbesondere befasste er sich mit Nikolaus Cusanus. Er ist Mitherausgeber und Mitarbeiter der Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft. Wichtige Aufsätze sind: Der Einfluss des Nikolaus Cusanus auf das Denken Martin Luthers; Aus Gnade gerechtfertigt; Christus als Haupt und Fundament der Kirche; Christliche Existenz und Kirchlichkeit als Kernproblem in den Briefen des Cusanus an die Hussiten.

Besonderer Hinweis:

Scheffczyk Leo, Ziegenaus Anton, Katholische Dogmatik:

- Bd. I: Grundlagen des Dogmas
Einleitung in die Dogmatik
- Bd. II: Der Gott der Offenbarung
Gotteslehre
- Bd. III: Schöpfung als Heilseröffnung
Schöpfungslehre
- Bd. IV: Jesus Christus. Die Fülle des Heils
Christologie und Erlösungslehre
- Bd. V: Maria in der Heilsgeschichte
Mariologie
- Bd. VI: Die Heilsverwirklichung in der Gnade
Gnadenlehre
- Bd. VII: Die Heilsgegenwart in der Kirche und in den
Sakramenten
Ekklesiologie
- Bd. VIII: Die Zukunft der Schöpfung in Gott
Eschatologie

MM-Verlag, Aachen

Anton Ziegenaus, Verantworteter Glaube, Bd. I; Bd. II,
Stella Maris Verlag, Buttenwiesen

Schriften (Gelbe Hefte) des Initiativ- kreises katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e.V.:

Heft 22, Johannes Paul II.

Ansprachen an die deutschen Bischöfe bei den Ad-Limina-Besuchen im November 1999

Heft 23, Georg May

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken

Heft 25, Wolfgang Graf Waldstein

Die Bedeutung der Liturgie für die Persönlichkeitsbildung

Hefte 27/28, Georg May

Kirche und Nationalsozialismus.

Kollaboration oder Widerstand?

Heft 31, Johannes Paul II.

Katechesen zur Eucharistie

Heft 32, Johannes Paul II.

Päpstlicher Rat für die Familie

Ehe und Familie; De-facto-Lebensgemeinschaften; Anhang:

Brief des Papstes an die deutschen Kardinäle

Heft 33, Johannes Paul II.

Katechesen zur Familie

Heft 34, Harald Bienek

Die Würde des Menschen am Anfang seines Lebens

Heft 35, Gerhard Stumpf (Hrsg.)

Benediktinerpriorat Gräfinthal

Symposium zur Grundsteinweihe

Heft 36, Erwin Reichart

Die Zelebration zum Herrn hin

Bisherige Berichtbände der Theologischen Sommerakademie
Dießen

1993: Qumran und die Evangelien. Geschichte oder Geschichten?

Walter Brandmüller (Hrsg.), MM-Verlag, Aachen 1994

ISBN 3-928272-36-5

1994: Wer ist Jesus Christus? Mythen, Glaube und Geschichte.

Walter Brandmüller (Hrsg.), MM-Verlag, Aachen 1995

ISBN 3-928272-44-6

1995: Mysterium Kirche

Sozialkonzern oder Stiftung Christi?

Walter Brandmüller (Hrsg.), MM-Verlag, Aachen 1996

ISBN 3-928272-48-9

1996: Das eigentlich Katholische

Profil und Identität, Grenzen des Pluralismus,

Walter Brandmüller (Hrsg.), MM-Verlag, Aachen 1997

ISBN 3-928272-59-4

1997: Christus in den Sakramenten der Kirche

Walter Brandmüller (Hrsg.), MM-Verlag, Aachen 1998

ISBN 3-928272-04-7

1998: Der Heilige Geist am Werk – in Kirche und Welt

G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: Initiativkreis, Landsberg, 1999

ISBN 3-00-004307-1

1999: Mein Vater – euer Vater

A. Ziegenaus (Hrsg.), Stella Maris Verlag, Bittenwiesen 2000

ISBN 3-934225-03-9

2000: Der Mensch zwischen Sünde und Gnade
A. Ziegenaus (Hrsg.), Stella Maris Verlag, Buttenwiesen 2000
ISBN 3-934225-08-X

2001: Berufung zur Liebe – Ehe, Familie, Ehelosigkeit
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: Initiativkreis, Landsberg, 2001
ISBN 3-9808068-0-4

2002: In der Erwartung des ewigen Lebens
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: Initiativkreis, Landsberg, 2002
ISBN 3-9808068-1-2



Publikationen von Dr. Peter Chr. Düren zum Tagungsthema

Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes. Reflexion über eine katholische Glaubenslehre. Dissertation, Schwabenverlag, Ostfildern 1996, Stella Maris Verlag, Buttenwiesen ⁴2002;

Gast auf Erden. Sterben und Tod aus christlicher Sicht, Verlag Dr. Wißner, Augsburg 1997 ²1998;

Die Begleitung Schwerstkranker und Sterbender. Eine Handreichung für Angehörige und gläubige Laien, Verlag Dr. Wißner, Augsburg 1998, Stella Maris Verlag, Buttenwiesen ⁵2001;

Der Ablass in Lehre und Praxis. Die vollkommenen Ablässe der katholischen Kirche, Stella Maris Verlag, Buttenwiesen ²2000;

Die Rechtfertigung Unmündiger ohne Taufe aufgrund einer im Zusammenhang mit dem Tod stehenden Entscheidungsmöglichkeit. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte des Thomas-Kommentars von Kardinal Cajetan de Vio, in: Doctor Angelicus. Internationales Thomistisches Jahrbuch. Bd. 1 (2001), S. 69-98.

„Jesus Christus, der menschengewordene Sohn Gottes, hat uns gezeigt, dass der Tod nicht das Ende unseres Lebens ist, sondern der Anfang des endgültigen, des ewigen Lebens. Er selbst ist ja von den Toten auferstanden und er, der Sieger über den Tod, hat uns verheißen: ‚Wenn ich über die Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen‘ (Joh 12,32).

Und das ist ja bis auf den heutigen Tag der kennzeichnende Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen: Menschen, die an Gott und seine Verheißung nicht glauben, gehen ihr ganzes Leben lang dem Ende entgegen. Wenn der blühende Höhepunkt einmal überschritten ist, gibt es nur noch den allmählichen Verfall der Kräfte: eines nach dem anderen muss aufgegeben werden – und am Ende steht der Sarg.

Ganz anders ist es beim Glaubenden. Sein Leben ist nicht Abbruch, sondern Aufbruch.

Ein immer neuer Aufbruch vom Vergänglichen in das Unvergängliche, vom Irdischen in das Überirdische, ja vom Kleinen, Erbärmlichen, Verhafteten in das Große, Freie, Vollkommene. Und je älter der Glaubende wird, desto näher kommt er eben nicht dem Ende, sondern dem neuen Anfang.“

Erzbischof Johannes Dyba

Mit Beiträgen von:

Erzbischof Dr. Georg Eder

Peter Chr. Düren

Ludwig Gschwind

Johann Keppeler

Gabriele Kuby

Kurt Küppers

Thomas Rauch

Leo Cardinal Scheffczyk

Joseph Schumacher

Michael Stickelbroeck

Reinhold Weier

Anton Ziegenaus

Initiativkreis kath. Laien und Priester in der Diözese

Augsburg e.V.

ISBN 3-9808068-1-2