

Wie anders würde schon die Katechese über das Bußsakrament wirken, wenn man damit begänne, daß auch das Tridentinum mit der 1. Wittenberger These Luthers lehrt: das ganze Leben des Christen soll Buße sein, und wenn man zeigt, wie sehr dieses Anliegen durch die Übung der rechten Beichte erfüllt wird. Wie leicht kann man diese Beichte vor dem Priester — auch vor dem verständnislosen Priester! — als *theologia crucis* erweisen, als Kreuzigung meines frommen Ich dort, wo es am meisten schmerzt. Wie leicht könnte von dieser evangelischen Spiritualität her das auferlegte Bußwerk der Genugtuung — unbeschadet der Gnade des Sakraments — zu einem sinnvollen Akt im Leben und Arbeiten des Gläubigen gestaltet werden, damit die Bekehrungsbereitschaft des Anfangs in ein gleichmäßig brennendes Feuer überführt wird, das der Kirche von Nutzen wäre, von größerem Nutzen als die Heranbildung korrekter Katholiken. Allerdings müßte man dann die Maßstäbe überprüfen. Vielleicht verlohnt es sich, das zu tun, ohne in Elitemacherei zu verfallen oder auf Ordensszese überzugehen. Diese Umstellung würde sich mit Bestrebungen decken, in der ordentlichen Pastoral mehr auf die Förderung der offensichtlichen Begnadungen zu achten, statt auf die Erzielung quantitativ befriedigender Statistiken.

Um noch ein letztes in dieser kurzen Auswahl aus der Fülle der Probleme zu nennen, sei auf das Sakrament der Ehe eingegangen. Unsere Meldung über das lutherische Ehegutachten (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 264) hat manchem Leser gezeigt, wie sehr sich die Entwicklung von einer rein natürlichen Ehelehre nach dem Schöpfungsbericht bzw. nach 1 Kor. 7, 2 f. (ohne Vers 25—38!) über die besonders von Karl Barth erneuerte Sicht der Ehe nach Epheser 5 dem katholischen Sakrament nähert und dieses dennoch als „falsch“ ablehnt, weil es das Verhältnis von Christus zur Kirche für die Ehe „vergesetzlicht“. Vielleicht trifft dieser Vorwurf die katholische Rede über die Ehe, vielleicht auch die moraltheologische Praxis. Er trifft sicher nicht das Sakrament selbst, denn dieses handelt vor allem von der Ehe als Gnadenmittel der Kirche, als einem Gnadenquell Christi in der Kirche. Insofern die Ehe kirchenrechtlich gebunden ist, schützt sie und ermöglicht sie das Walten der Gnade, schützt und ermöglicht sie den Aufstieg des Menschen innerhalb der Kleinkirche der Familie zur Christusförmigkeit.

Nun ist aber im katholischen Raum das Wort vom „Gesetzesmolochismus“ gefallen und gern gehört worden, ein Symptom für die Krise der katholischen Ehe, vielleicht weil die Verwaltung dieses Sakraments nicht mehr von dem fruchtbaren Empfang der anderen Sakramente gespeist wird. Dem gläubigen Christen, der von draußen kommt, sollte daher an der katholischen Rede über das Sakrament der Ehe das innerste Geheimnis der Kirche aufgehen. Wer sein Taufgelübde als ein Gestorbensein mit Christus und Beginn der Auferstehungsherrlichkeit erfährt und lebt, und wer in der heiligen Eucharistie durch die Kommunion immer tiefer in das Sterben mit Christus hineinschreitet, kann das Sakrament der Ehe erfüllen: für ihn ist es Gnade und nicht Gesetz. Aber wer spricht so zu gläubigen evangelischen Christen von der katholischen Ehe? Man kann wohl heute dieses Sakrament nicht gut als eines neben sechs anderen führen. Sollte man es nicht in der Einheit mit den übrigen Sakra-

menten zur großen Leuchte der Kirche und auch zum Sakrament des allgemeinen Priestertums der Gläubigen erheben? Aber das kann nur geschehen auf dem Hintergrund einer leuchtenden katholischen Wirklichkeit. Zeigt nicht gerade der Verfall der katholischen Ehe, wie sehr die Wirklichkeit des Katholischen im Argen liegt?

Die Arbeit an einem Katechismus für konversionsnahe gläubige ökumenische Christen erfordert ein Höchstmaß an missionarischer Weite und Begnadung, eine ungewöhnliche Zeugniskraft für die Herrlichkeit der Kirche. Er könnte unversehens zu einem Katechismus für erwachsene Katholiken werden.

Die Hölle

In der englischen Benediktinerzeitschrift „The Downside Review“ (Bd. 71, Nr. 224, April 1953) hat Dom Mark Pontifex gewagt, das Problem der Hölle zu berühren. Die Erörterung dieses furchtbaren Mysteriums ist heutzutage ein Wagnis, weil sie der sittlichen Labilität unseres Zeitalters Vorschub leisten kann. Wer auf die Schwächen der bisherigen theologischen Theorien über die Hölle aufmerksam macht, kann leicht so verstanden werden, als stelle er die Hölle selbst in Frage; denn wenn das, was die Theologen von der Hölle lehren, zahlreiche ungelöste Probleme hinterläßt, scheint wenigstens unsere gewöhnliche Vorstellung von ihr in gewissen Stücken unrichtig zu sein. Und für ein leichtsinniges Gemüt mag das genügen, um die Hölle nicht mehr so ernst zu nehmen, wie es die Unerbittlichkeit des göttlichen Gesetzes fordert.

Solidarität der Menschheit

Es gibt aber einen sehr viel tieferen und edleren Grund für das Interesse an dieser Frage. Karl Pflieger schreibt in seinem Essay über Péguy: „Der Protest gegen die Hölle kann die Schändlichkeit einer Seele aufdecken, die hemmungslos ihren Lüsten frönen und der Sanktion der göttlichen Gerechtigkeit entgehen möchte. Er kann aber auch die Hochherzigkeit einer Seele ausdrücken, die es als eine unaussprechliche persönliche Qual empfindet, daß manche auf ewig von der organischen Gemeinschaft der Menschheit ausgeschlossen werden, die einmal ihre lebendigen Glieder waren.“ Wie der Gedanke an das ewige Schicksal seiner Volksgenossen den heiligen Paulus so qualvoll schmerzte, daß er selbst von Christus getrennt sein wollte, um seine Brüder zu retten (vgl. Röm. 9, 3), wie die Theologie im Lauf der Geschichte einen Versuch nach dem andern gemacht hat, um dem Entsetzen des Gedankens zu entgehen, daß einige unserer Brüder für immer durch einen Abgrund des Leidens von Gott und allen anderen getrennt werden könnten, wie die Kirche selbst diese fürchterliche Tatsache empfindet und deshalb am Karfreitag betet: „O Gott, der Du alle rettetest und niemanden verlorengehen lassen willst . . .“, so ist auch die neue Problemaufdeckung in der englischen Zeitschrift von der Frage bewegt: „Wie kann es einen Himmel geben, wenn es eine Hölle gibt?“

Eine Generation von Christen, die dank der Lehre der Enzyklika *Mystici Corporis* und der Liturgischen Bewegung die Gemeinschaft aller in Christus Erlösten als beseligende Tatsache des Glaubens vernommen hat, muß von dieser Frage ganz anders bedrängt werden als die Zeiten, in denen man vorwiegend an die Rettung der eigenen

Seele zu denken gewohnt war und infolgedessen auch in erster Linie die Furchtbarkeit der eigenen Hölle bedachte. Heute wird die Theologie befragt: Wie kann Gott und wie können die Seligen selig sein, wenn sie sehen, daß Mitleidste verdammte sind?

Religiöse Bedrängnis

Pontifex rechnet diese Frage zu denen, die den Menschen unserer Zeit so ernsthaft religiös bedrängen, daß eine befriedigende theologische Antwort auf sie zu den wichtigsten Notwendigkeiten einer zeitgemäßen Apologie des Gottesglaubens überhaupt gehört (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 302). Die Hölle, der Inbegriff alles Bösen und aller Leiden, erweckt Zweifel oder erregt sogar Abneigung gegen Gott, der die Hölle schuf. Es braucht nicht ein Zeichen von sittlichem Laxismus zu sein, sondern kann auch im Ergebnis der Erfahrung übermächtigen und scheinbar sinnlosen Leidens und Mitleidens dazu kommen, daß wegen der Hölle der Glaube an die Ewige Liebe angefochten wird. Wieviele unserer Zeitgenossen sind durch eine Art von Hölle persönlich hindurchgegangen, sahen das Wüten dämonischer Mächte mit eigenen Augen, müssen also eine Höllenvorstellung bewältigen, gegen die Dantes Schilderungen verblassen.

Peinliches Schweigen

Auch eine seelsorgliche Beobachtung sollte auf die theologische Dringlichkeit des Problems der Hölle hinweisen: es wird kaum mehr über die Hölle gepredigt. Liegt das nicht an einer inneren Unsicherheit der Prediger? Hat man nicht mindestens das Gefühl, daß der Mensch unserer Zeit in dieser Sache neue Fragen stellt, für die uns die Theologen noch keine zureichenden Antworten gegeben haben?

Der vorliegende Aufsatz versucht nichts weiter, als zunächst die entscheidenden Schwierigkeiten herauszuarbeiten, ohne dafür eine Lösung zu finden. Aber seine Bedeutung liegt darin, daß er das peinliche Schweigen bricht, mit dem die religiöse Literatur der Gegenwart die entscheidende Glaubenswahrheit von der Hölle umgeht.

Harmonie der Schöpfung

Der Verfasser beginnt mit der Lehre Augustins. Es sei ihr Grundgedanke, daß die Schöpfung als ganze gut, schön und harmonisch ist, so daß auch die Verdammten sich in diese Harmonie irgendwie einfügen lassen müssen. Man kann die Hölle, die Verewigung des Bösen, nicht unverbunden dem absoluten Gut gegenübersetzen, ohne dadurch in eine Art von Manichäismus zu geraten. Gott würde das Böse nicht zugelassen haben, diente es nicht auf irgendeine Weise dem Guten. Man darf also auch die Hölle, unter der hier der Inbegriff alles physisch und moralisch Bösen verstanden werden soll, nicht von der Gesamtschöpfung vollständig abheben und sie ohne Beziehung zu ihr betrachten. Daraus entsteht das Problem, wie diese Beziehung überhaupt gedacht und wie sie mit anderen Glaubenswahrheiten in Einklang gebracht werden kann — ein sehr vielschichtiges Problem.

Augustinus löst diese Frage durch den Hinweis auf den Strafcharakter der Hölle. Die Strafe bewirkt, daß die Verdammten mit der Schöpfung harmonieren; denn durch ihr Strafleiden verwirklichen sie den Wert der Gerechtigkeit. Sie tragen auch zur Fülle der Schöpfung und damit

zur Erfüllung des Schöpfungsplanes bei. Diese von Gott gewollte Fülle liegt für Augustinus in der Vielgestalt des Seins: die durch freien Willen ausgezeichneten Kreaturen, selbst wenn sie dies Vermögen mißbrauchen und zur Strafe verdammte werden, sind auch in diesem Zustande, ungeachtet ihres persönlichen Unglücks, noch seinshaft vornehmer als die unfreien Kreaturen, die nicht gesündigt haben, und übertreffen diese insgesamt an Wert und Würde. Was ihnen wegen ihrer Schuld an Wert mangelt, wird dadurch ausgeglichen, daß sie ihre Strafe abbüßen, so daß sie im ganzen ein Teil der Fülle der Schöpfung sind und auch in der Hölle bleiben. Ihre Existenz verwirklicht also eine größere Fülle der Schöpfung, als sie die Schöpfung besäße, wenn jene Verdammten gar nicht erschaffen worden wären. Deshalb hat Gott mit ihrer Schöpfung ein Gut geschaffen.

Gegen diesen augustinischen Gedankengang, der sicherlich das Gepräge uneingeschränkter Theozentrik und eines großartigen metaphysischen Universalismus trägt, macht Pontifex eine Schwierigkeit geltend, die unseres Erachtens bei allen seinen Gedankengängen wiederkehrt und an die Wurzel der scholastischen Theologie und Philosophie rührt. Es handelt sich um nichts Geringeres als um die Frage, ob denn das Böse wirklich einfach und ausschließlich als Mangel des Guten oder, wie die Theologen sich ausdrücken, als bloße „privatio“ begreifbar sei. An dieser Stelle seines Aufsatzes formuliert der Verfasser diesen Einwand mit dem bekannten Wort „*corruptio optimi pessima*“. Stimmt das, wenn die Verdammten, die ja nicht nur Strafe erleiden, sondern auch in ihrer Bosheit verharren, trotzdem über den willenlosen Kreaturen stehen? „Sie haben höhere Kräfte, aber bewirkt nicht der Mißbrauch dieser Kräfte, daß die sündigen Seelen in einem viel bedeutenderen Sinne schlecht sind?“

Und ferner: genügt die Strafe, um sagen zu können, daß die trotz dieser Strafe im Bösen verharrenden Seelen mit der Gottverherrlichung der Gesamtschöpfung harmonieren? Lastet nicht wegen der Verewigung dieser Bosheit auf der Schöpfung ein ewiger Makel? Genügt es, diese Frage damit abzutun, daß man sagt, im Kontrast gegen das Böse trete das Gute um so herrlicher hervor?

Endlich sagt Augustinus, daß die unendlich elende Existenz der Verdammten besser sei als ihre Nicht-Existenz. Wissen die Verdammten das? Wenn sie wissen, daß sie durch ihre Existenz Gott verherrlichen, inwiefern ist dann ihre Verdammnis noch eine absolute? Wenn sie es nicht wissen und absolut im Bösen verharren, inwiefern harmonieren sie dann noch mit der Schöpfung?

Ewige Strafe rettet die Menschenwürde

Die Lehre des heiligen Augustinus umreißt die Ausdehnung des Problems. Selbstverständlich kann an der Offenbarungswahrheit, daß es eine ewige Hölle gibt, nicht gezweifelt werden. Sie ist nicht nur in der Heiligen Schrift und Kirchenlehre eindeutig und genügend bezeugt, sondern entspricht auch einer Anthropologie, zu deren Grundüberzeugungen es gehört, daß geistiges Leben in der Freiheit und Freiheit in der großen und realen Chance besteht, Entscheidungen von unbegrenzter Tragweite zu treffen. „Wenn die Seligkeit vom Charakter und der Charakter von unseren Entscheidungen abhängt, können wir es nicht von uns weisen, die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß der Charakter und mit ihm die Seligkeit verloren werden kann ohne die Möglichkeit, sie wiederzugewinnen.“ Des-

halb sind die Einwände gegen das Dogma, die davon ausgehen, daß eine ewige Strafe, die etwas von Unendlichkeit an sich trägt, den bedingten und belasteten Entscheidungen des Menschen in diesem Leben unangemessen wäre, abzulehnen. Sie verflachen den Ernst und die Größe der freien sittlichen Entscheidung und erniedrigen im Grunde die Würde des Menschen.

Kann es einen Himmel geben, wenn es eine Hölle gibt?

Die wirkliche Schwierigkeit liegt dagegen darin, daß es unvorstellbar scheint, wie die ewige Fortexistenz der Sünder und ihres sündigen Willens in der Hölle vereinbart werden kann mit der vollen Harmonie des ewigen Lebens der Seligen und Gottes, die doch auf der Erkenntnis der unbeeinträchtigten Harmonie des Seins beruht, wie 1 Kor. 15, 28 sie ausspricht. Die Frage lautet also: „Wie können Gott und die Seligen im Himmel eines so gräßlichen Schauspiels gewärtig sein, wie es die Seelen in der Hölle bieten, ohne eine Verminderung ihrer Seligkeit zu erfahren?“ Es handelt sich nicht um eine psychologische, sondern um eine metaphysische Schwierigkeit. Nach thomistischer Erkenntnislehre vollzieht sich die Erkenntnis in der Form einer intellektuellen Vereinigung zwischen Subjekt und Objekt, durch die das objektive Sein dem Subjekt der Erkenntnis als Wahrheit und Wert aufleuchtet. Dadurch wird die Erkenntnis zur Grundlage der Seligkeit. Diese besteht im Grunde in der Freude am Sein. So gereicht also auch das Sein der Verdammten den Seligen zur Freude.

Auf diese Frage, sagt unser Verfasser, sind viele Antworten gegeben worden; keine aber befriedigt. Man hat gesagt, die Hölle sei nur ein Spezialfall des Übels in der Welt. Es scheint aber, daß das ewig bleibende Böse ein Problem für sich bietet. Man kann leicht begreifen, daß Gott das Böse zuläßt, wenn es am Ende zum Guten führt. Dann ist es ein Mittel zum Zweck oder eine Übergangserscheinung. Aber kein geistbegabtes Wesen darf als Mittel für Zwecke aufgefaßt werden. Daß ein Mensch oder Engel verdammt wird und für immer in der Verneinung der Ordnung des Guten verharrt, kann deshalb nicht damit gerechtfertigt werden, daß diese Tatsache im Hinblick auf sonstige Zwecke gut ist. „Die Schwierigkeit besteht darin, daß die verlorene Seele fortfährt, zu existieren und in ihrer eigenen Person das Böse zu wollen und zu leiden.“ Aus diesem Grunde befriedigt es nicht, wenn Thomas sagt, daß die Seligen für die Verdammten kein Mitleid empfinden, da deren Strafe gerecht ist. Die Genugtuung über diese Gerechtigkeit hebt ja das Entsetzen darüber nicht auf, daß die Gerechtigkeit sich in diesem Zustand der Verdammten äußert.

Sind die Verdammten vergessen?

Man könnte fragen, ob die Verdammten vielleicht ganz in Vergessenheit geraten. Aber Thomas ist konsequent genug, das zu leugnen. In der Tat schauen ja die Seligen Gott und in ihm alles, was da ist. Thomas sagt unumwunden, daß das Glück der Seligen ihnen im Kontrast zum Unglück der Verdammten um so größer erscheint. „Aber es ist sicher unglaublich, daß die Schönheit des vollkommenen Gutseins höher eingeschätzt wird, wenn man sie mit der Widerwärtigkeit eines sündhaften Willens und intensiven geistigen und physischen Leidens kontrastiert.“ Wohl können sich verschiedene Arten und Formen der Schönheit gegenseitig steigern. Aber es ist undenkbar, daß der Ausbund des Bösen die Schönheit ins Licht setzt.

Ist das Böse nur ein Mangel?

Und nun bringt Dom Mark Pontifex vor, was uns als Grundlage seiner ganzen Erwägungen erscheint. Er sagt: Die Kreaturen können der Vollkommenheit Gottes weder etwas zusetzen noch ihr Eintrag tun. Folgt daraus, daß das Wissen um verdammte Seelen die Seligkeit Gottes keineswegs beeinträchtigt? „Wenn das Böse in sich selbst ein Negativum ist, bringt es doch mit sich, daß das Positive in dem bösen Ding entmündigt oder falsch geleitet wird. Das Böse ist nicht einfach ein geringerer Grad von Gutsein, so wenig Häßlichkeit ein minderer Grad von Schönheit ist oder Haß ein minderer Grad von Liebe. Wäre das Böse einfach ein geringerer Grad von Gutsein, hätten wir keine Schwierigkeit, Gottes Wissen um die Hölle zu erklären. Aber dann wäre es schwierig zu verdeutlichen, warum die Seelen in der Hölle sündhaft und elend sind . . . Deshalb ist das Problem, daß Gott um die für ewig böse Kreatur weiß, nicht gelöst, wenn man sagt, daß das Böse in einem Mangel besteht: eine böse Kreatur ist eine solche, in der das Gute zum falschen Ziel geleitet und durch das Böse korrumpiert wird und in der das Gute vom Bösen nicht zu trennen ist.“ Deshalb ist es „schwer zu sehen“, wie solche Existenzen da sein können, ohne „einen Schatten auf das Glück der Seligen“ zu werfen.

Thomas (S. Th. I, q. 21 art. 3.) lehrt, daß Gott barmherzig ist, insofern er das Unglück der Kreaturen abzuwenden trachtet, wie wenn es sein eigenes wäre. „Es liegt etwas Schreckliches in dem Gedanken, daß Gott die Sündhaftigkeit und das Elend der Hölle kennt und nicht darunter leidet. Wir empfinden, daß die Kenntnis des Bösen Schrecken verursachen müßte. Wo keine Erfahrung der Qual ist, wie kann da Wissen um das Böse sein? Wie kann Gott um das Böse wissen, wenn er unendlich vollkommen ist und keine Pein erleidet?“

Gerechtigkeit und Harmonie

Es scheint, sagt unser Autor mit Beziehung auf Augustinus, daß dieser die Bedeutung der Gerechtigkeit für die Harmonie des Kosmos der Werte überschätzt hat. „Gerechtigkeit ist nicht das einzige Element kosmischer Schönheit. Diese fordert auch die anderen Tugenden und Werte.“ Die Theorie Augustins könnte also nur bestehen, wenn man sie so auslegte, daß die Seelen in der Hölle, wiewohl mit der Aberkennung der höchsten Vollkommenheit bestraft, die sie hätten erreichen können, doch noch einen minderen Grad von Gutsein und Schönheit besitzen, durch den sie sich in die Harmonie des Kosmos einfügen würden. Augustin aber widerspricht seiner eigenen Theorie, indem er behauptet, daß die Verdammten auf ihrer Sünde beharren. Deshalb ist seine Theorie unbrauchbar.

Die Hölle als Mysterium

Es mag sein, daß der Leser dieses Berichts wie andere vor ihm zu dem Schluß kommt, die Hölle sei eben ein Mysterium, und deshalb seien alle Spekulationen darüber müßig. Es geschieht in der Tat nicht selten, daß die Fragen nach der Hölle von Theologen mit der achselzuckenden Antwort „Mysterium“ zurückgewiesen werden. Unser Verfasser ist indes der Meinung, daß eine solche Problemabweisung an den Agnostizismus erinnern und nicht in der Linie katholischer Theologie liegen würde. Er sagt wörtlich: „Ein Mysterium ist eine Tatsache, die wir nur unvollkommen kennen. Die Hölle ist ein Mysterium in-

sofern, als wir, um sie zu verstehen, Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit begreifen müssen, von denen wir nur ein unvollkommenes Wissen haben. Nichtsdestoweniger ist die Hölle eine Tatsache, von der wir etwas wissen, und wir können darüber Aussagen machen, die jedoch anderen Lehraussagen nicht widersprechen dürfen. Wir können aussagen, daß Gott ganz selig ist und so auch die Seligen des Himmels, und ebenso, daß Gott und die Seligen der endlosen Strafe der Verdammten inne sind. Die Schwierigkeit besteht darin, diese Aussagen zu vereinigen. Die Tatsache, daß die Hölle in gewissem Sinne ein Mysterium ist, befreit uns nicht von der Notwendigkeit, die Aussagen, die wir machen können, zu harmonisieren. Wir sollten imstande sein, die Grenzen unseres Nichtwissens aufzuzeigen und darzulegen, wie uns dieses Nichtwissen die Möglichkeit zu einer Vereinbarung unserer Erkenntnisse läßt, selbst wenn wir keine genaue Lösung formulieren können.“ Das ist eine sachliche Forderung an die Theologie, nicht nur Sentiment.

Man kann dem Gläubigen zumuten, auf die Ewige Liebe zu vertrauen; er sollte aber auch in der Lage sein, zu sehen, wie sich dieses Vertrauen mit der Annahme der Hölle vereinbaren läßt. Das ist die eminent praktische und apostolische Bedeutung unserer Frage, die sehr zu Unrecht als spekulative Spitzfindigkeit abgetan werden würde. Hierin ist Dom Markus beizustimmen. Es mag nur darauf hingewiesen werden, daß die rührigen Werber der Zeugen Jehovas in katholischen Kreisen mit dem Argument Eindruck machen, daß das Schicksal der Bösen nicht eine endlose Strafe, sondern die Vernichtung ist, da es der Liebe Gottes widerspräche, endlosen Qualen seiner Geschöpfe zuzusehen. Das augustinische Argument, daß die höllische Existenz ontologisch besser ist als die Nicht-Existenz, weil das Böse an ihr lediglich ein ontologischer Mangel ist, scheint in der Tat gegenüber dem Existenz- und Individualbewußtsein der Gegenwart nicht mehr durchzuschlagen, weil dieses Bewußtsein es nicht mehr verkraftet, daß einige Wesen nur deshalb existieren, damit andere in den Genuß voller Seligkeit kommen.

Die Hölle als Wiederherstellung der sittlichen Ordnung

Diese „Crux des Problems“, wie Dom Mark Pontifex es nennt, wird nach seiner Ansicht bisher nicht erkannt. Der Autor setzt sich mit dem großen Artikel „Hölle“ im Dictionnaire de Théologie Catholique auseinander, der den Endzweck der Hölle in der Wiederherstellung der sittlichen Ordnung erblickt. Er wendet gegen diese Beweisführung ein, daß die sittliche Ordnung doch offenbar trotz ihrer Strafe in ihrer Sünde beharren!

Ebensowenig nütze es, den Seinszweck der Verdammten in den Glanz der Ordnung des Universums zu legen. „Wenn das Universum einen unbußfertigen Judas enthält, wie kann es dann absolute Seligkeit enthalten?“

Diskussionsfragen

Am Schlusse seines Aufsatzes sagt unser Verfasser, daß es ihm darauf ankommt, eine Diskussion in Gang zu bringen, die folgende Ausgangspunkte berücksichtigen soll:

1. Wir müssen unterscheiden zwischen Glaubenswahrheit und theologischen Meinungen. Wenn die letzteren in Widersprüche führen, können wir sie aufgeben.
2. Wir können dem Problem nicht dadurch ausweichen,

daß wir sagen, die ewige Strafe sei nur als Warnung gemeint. Wenn nur der Teufel in der Hölle ist, besteht das Problem.

3. Wir müssen uns zwischen den Extremen der Apokatastasis und der Prädetermination halten und nach einer Mitte suchen, die einerseits die Existenz einer Hölle, andererseits ihre „Harmonie mit der Schönheit des Alls“ erklärt.

4. Können wir Augustins Lehre, daß diese Harmonie durch die Gerechtigkeit der höllischen Strafe erreicht wird, annehmen, ohne folgendem Paradox zu verfallen: Man ist in der Hölle, weil man sündigt — Man sündigt, weil man in der Hölle ist? (Augustin hat mit der Tradition gesagt, daß die Ewigkeit der Hölle wesentlich daher kommt, daß ihre Bewohner unbußfertig bleiben. Hölle ist also Strafe plus Sünde. Erklärt aber hat Augustin nur die Strafe. Das der Harmonie des Universums widersprechende Moment der Sünde hat er übergangen.)

5. Augustin lehrt, daß die Verdammten seinshaft „wertvoller sind als das glänzendste materielle Ding“. Deshalb sei ihre Existenz vorzüglicher als ihre Nicht-Existenz. Haben die Verdammten davon ein Bewußtsein, und wenn ja, erleichtert es ihr Elend?

6. Die Verdammten sind verdammt, aber nicht vergessen. Gott und die Seligen wissen um sie. Wissen ist „in gewissem Sinn ein Band der Einheit“. Andererseits betrachtet Augustin die Verdammten als zum Universum gehörig. Haben die Verdammten — in gewisser Weise — Einblick in diese Harmonie, die ihnen die Genugtuung gewähren könnte, ihrerseits zu dieser Harmonie beizutragen?

7. Thomas lehrt, daß Gott den Verdammten barmherzig ist, indem er sie milder bestraft, als sie es verdient hätten. Seine Barmherzigkeit ist nur begrenzt durch seinen Respekt vor der freien Entscheidung der Verdammten. Trotzdem aber gewährt Gott ihnen nach dieser Lehre Barmherzigkeit! Um dies zu begreifen, müßte man das Prinzip kennen, wonach es möglich ist, daß Gott entgegen den Forderungen der Gerechtigkeit Barmherzigkeit übt. „Es kann sicherlich nicht unvernünftig oder unrechtgläubig sein, zu denken, daß Gottes Barmherzigkeit sich vielleicht weiter erstreckt, als wir noch wissen, und in entsprechendem Maß das Urteil seiner Gerechtigkeit mehr modifiziert, als wir wissen.“

8. Wir müssen uns fragen, ob Texte wie Matth. 26, 24 buchstäblich auszulegen sind. Man vergleiche dazu etwa Luk. 14, 26 oder Matth. 24, 36. Eine buchstäbliche Auslegung scheint in jenem Falle logisch unsinnig.

9. Obwohl das Konzil von Florenz (Denz. 693) die ungetauften Kinder zur Hölle verdammt, interpretiert die Theologie ihren Zustand als den eines Nicht-Leidens, ja einer natürlichen Seligkeit. Woraus ergibt sich dann das Leiden derer, die wegen ihrer persönlichen Sünden verdammt sind?

10. Thomas lehrt, daß die Verdammten in ihrem Gotteshaß beharren, und mit ihm ist dies allgemeine theologische Ansicht. Es gibt aber keine Definition der Kirche über diese Ansicht. „Ohne Zweifel erreicht die Schwierigkeit, Gottes absolute Seligkeit mit seinem Wissen um die Hölle zu vereinbaren, ihren Höhepunkt, wenn wir daran denken, daß er um Wesen weiß, die im Haß gegen ihn fixiert sind.“ Ist es undenkbar, daß seine Liebe diesen Haß überwindet? Die Gerechtigkeit der ewigen Strafe für die im gegenwärtigen Leben getroffene Wahl braucht dadurch

nicht berührt zu werden. Aber es ist schwer zu begreifen, wie Gott alles in allem sein kann (1 Kor 15, 28) oder wie Christus vollkommener Sieger über die Sünde ist, solange Seelen im Gotteshaß verharren. (Wenn wir den Aufsatz verstanden haben, bezeichnet dieser Punkt den Lieblingsgedanken des Verfassers.)

11. Das Böse kann nicht ebenso absolut genommen werden wie Gott. Schon von Hügel hat darauf hingewiesen, daß man sich in diesem Falle dem Manichäismus nähern würde.

12. „Kurz: wir nehmen die Lehre von der ewigen Strafe an in dem Sinne, in dem die Kirche sie meint. Aber wir wissen nicht genau, welches dieser Sinn ist. Unsere Unwissenheit mag einem Fehler unseres Denkens zuzurechnen sein oder einem wirklichen Dunkel in der bisher for-

mulierten Lehre, das weitere Erklärungen aufhellen werden, oder einem Dunkel, das in diesem Leben unvermeidlich ist. Es ist durchaus vernünftig und möglich, die Lehre von der ewigen Strafe anzunehmen und zugleich unsere augenblickliche Unwissenheit über ihren genauen Sinn zuzugestehen. Gleichzeitig ist es sicher unsere Pflicht, den Schwierigkeiten ins Auge zu sehen und zu versuchen, wie wir sie lösen.“

Wie sehr der Glaubensartikel von der Hölle auch das protestantische Glaubensbewußtsein erfüllt, zeigt der heftige Lehrstreit, der zur Zeit in der lutherischen Staatskirche Norwegens ausgetragen wird, weil Bischof Dr. Schjelderup von Hamar sich gegen die Verwendung der Hölle in der Predigt ausgesprochen hatte. Wir werden darüber demnächst berichten.

Aus dem geistigen Leben

Ein neuer Weg in der Lexikographie

Man könnte ohne weiteres dieses und die unmittelbar vorausgehenden Jahrhunderte als Jahrhunderte der Enzyklopädien bezeichnen. Diese Erscheinung kann den nicht verwundern, der aufmerksam betrachtet, wie die Wissenschaft in diesen Jahrhunderten immer stärker in den Vordergrund des öffentlichen Bewußtseins getreten ist und immer mehr das Denken der Menschen bestimmt hat. Ein besonderer Ausdruck dieser Kulturwandlung war die große Enzyklopädie von D'Alembert, die erstmals in Europa das gesamte Wissen jener Zeit zusammenfaßte. Denken wir weiter an die Riesenunternehmen der *Encyclopaedia Britannica*, die *Encyclopedia Americana*, an die neue *Enciclopedia Italiana*, an die spanische *Enciclopedia Universal Ilustrada* und insbesondere an das Riesenunternehmen der großen Sowjetenzyklopädie, von denen ein kaum zu überschätzender Einfluß auf die Zeitgenossen ausgegangen ist und immer noch ausgeht. Wenn man von der *Encyclopaedia Britannica* absieht, die sich durch hervorragende kulturgeschichtliche Abrisse auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften auszeichnet, so überwiegt in den anderen Enzyklopädien mehr das analytische Wissen, d. h. das Objektivitätsideal der Naturwissenschaften. Man wird das auch von den in Deutschland bekanntesten und verbreiteten Konversationslexika der Verlage Brockhaus, Herder, Meyer sagen müssen, die in erster Linie ein sauberes Sachwissen über die gesamten Erkenntnisse unserer Zeit vermitteln wollen.

Es verdient deshalb unsere Aufmerksamkeit, wenn in einem besonderen Band des erscheinenden „Großen Herder“ zum ersten Mal in der Geschichte der Lexikographie bewußt und ausdrücklich ein neuer Weg beschritten wird, der die bisherige Methode der Lexika geradezu auf den Kopf stellt. Offenbar spiegelt sich hier ein Wandel, der unserer Zeit eigen ist. Wie weit es dem Verlag in diesem kühnen Werk gelungen ist, die in dem Wandel der Zeit verborgenen Antriebe zu erfassen, wird eine Kritik des Werkes erweisen müssen.

Das Grundanliegen von Herders Bildungsbuch

Aus dem Vorwort dieses Werkes geht hervor, daß die Initiatoren dieses Unternehmens an eine ganz bestimmte Schwierigkeit im Bewußtseinsleben des modernen Menschen gedacht haben. Diese Schwierigkeit äußert sich in einer fast unaufhebbaren Gespaltenheit im Bewußtsein des heutigen Menschen, die man ihm nicht einmal zur Last legen kann. Die Wissenschaft selbst hat mit ihrer immer gesteigerten Spezialisierung zu dieser Gespaltenheit wesentlich beigetragen, so daß jeder Mensch mit einer Vielfalt von Welten in sich leben muß, ohne daß es ihm gelänge, eine Synthese dieser Welten, zum mindesten für sich selber, zustande zu bringen. Seine religiöse Welt lebt neben seiner wissenschaftlichen oder technischen oder künstlerischen Welt unvermittelt einher. Der Mensch von heute vermag die Gegebenheiten etwa der modernen Wissenschaft oder Technik, die Welt seines Berufes oder sein Erleben in der Kunst und die Welt der menschlichen Liebe, nicht ineins zu bringen mit der Welt des Religiösen. So spielt der Mensch ungewollt mehrere Rollen nebeneinander her und leidet im Grunde genommen an dieser seiner eigenen Zwiespältigkeit.

Es erhebt sich nun die grundsätzliche Frage, ob es überhaupt möglich ist, dieser Schwierigkeit Herr zu werden, ob es so etwas wie eine Einheit allen Wissens gibt, ein umfassendes System, darin die gesamte Wirklichkeit eingefangen wäre. Der Deutsche Idealismus, der diesen kühnen Versuch spekulativ unternommen hatte, ist ohne Zweifel daran gescheitert. Die Tatsachenwissenschaften haben zu deutlich gesprochen. Auf der anderen Seite haben diese durch ihre Geschichte selbst bewiesen, daß sie nicht in der Lage sind, ihre Erkenntnisse auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Das, was heute immer wieder als Enzyklopädie des Wissens hingestellt wird, ist im Grunde eine Selbsttäuschung und ein Betrug der Leser, denn jede positive Wissenschaft vermag nur einen abstrakten Gesichtspunkt herauszulösen, und schreitet von Theorie zu Theorie, von Hypothese zu Hypothese fort. Bildlich ausgedrückt: das kunstvolle Mosaikbild der Wirklichkeit