

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Der Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung

Der heutige Mensch, auch der gläubige Christ, empfindet gewöhnlich ein starkes Mißbehagen, wenn ihm bestimmte und exakte Aussagen über die Existenz nach dem Tode entgegenreten. Das liegt wohl in allererster Linie daran, daß die Formen, in die solche Aussagen noch häufig gekleidet werden, einer anderen geschichtlichen Epoche mit einem andern physischen und geistigen Weltbild und anderen Denkschemata angehören, die keinerlei Zusammenhang mit seinen eigenen täglichen Denkformen und seinem profanen Weltbild haben. Andererseits ist ein richtiges Verhältnis zum Tod und zu den „letzten Dingen“ in einer so katastrophischen Zeit wie der gegenwärtigen sicher ein dringendes christliches Anliegen. In der modernen Welt stößt die Glaubensverkündigung in weiten Volksschichten — wie religionsstatistische Untersuchungen z. B. in Frankreich eindeutig erwiesen haben — schon auf die grundlegende Schwierigkeit, daß die Seele hier nur noch ein ganz unbestimmter, wenn nicht überhaupt ein „veralteter“ Begriff ist und auch kirchentreuere Leute offen zugeben, daß sie sich unter der Unsterblichkeit der Seele und einem Fortleben nach dem Tode nichts vorstellen können, wenn sie es auch nicht gerade leugnen wollen. Wenn diese Haltung einerseits eine Folge materialistischer Philosophien ist, die allmählich in die breite Masse abgesunken und in dieser bewußt oder unterbewußt bestimmend sind, so erklärt sie sich andererseits doch auch als Rückschlag auf eine zu deutliche und zu materielle Ausmalung der Zustände, in die die Seele nach dem Tode gelangt, auf räumliche Vorstellungen, mit denen manche schon darum nichts mehr anfangen können, weil der Kosmos für sie kein Oben und Unten und keine Gegenden für Himmel, Läuterungsort und Hölle mehr besitzt, auf philosophisch-theologische Widersprüche, die wir in der Vermischung von griechischen und jüdischen Elementen in der Lehre vom Leben nach dem Tode zu erkennen glauben. Und doch wissen wir, daß unser Glaube auf dem Tod und der Auferstehung des Herrn beruht, an denen wir teilnehmen sollen.

Daher sind Untersuchungen über die mit dem Tod zusammenhängenden Lehren unserer Kirche heute von brennendem Interesse. Wir möchten hier über einige solcher Untersuchungen berichten, die in erster Linie die beiden Quellen unseres Glaubens, die Heilige Schrift und die urchristliche Überlieferung, unter verschiedenen Gesichtspunkten und in der Auseinandersetzung mit anderen Traditionen befragen, um so die Lehre der Kirche in ihrer Reinheit herauszuarbeiten — wobei mit manchen Ausdrucksformen aufgeräumt wird, die dem modernen Menschen schwer vollziehbar sind. Ein Teil der Untersuchungen, aus denen wir hier einen bestimmten Gedankenkomplex herausstellen, ist dem deutschen Leser leicht zugänglich; es handelt sich um die Aufsatzsammlung „Das Mysterium des Todes“ (Verlag Josef Knecht 1955), eine Teilübersetzung des französischen Buches „Le mystère de la mort“, das die Vorträge einer Studientagung des französischen Instituts für Seelsorge und Liturgie (Centre de Pastorale liturgique) über die Theologie des Todes enthält (vgl. auch Die Welt der Bücher, 1955, S. 177). Wir

ergänzen diese Gedanken durch die einer Untersuchung in der französischen Dominikanerzeitschrift „Lumière et Vie“ (Nr. 24, November 1955). Ihr Verfasser ist Y.-B. Trémel OP, ihr Titel „L'Homme entre la mort et la résurrection d'après le Nouveau Testament“ (Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung nach dem Neuen Testament). Schließlich verweisen wir noch ergänzend auf die „Katholische Dogmatik“ von Michael Schmaus. Das Problem, auf das wir vor allem unsere Aufmerksamkeit richten wollen, ist eben dies: die Existenz zwischen Tod und Auferstehung; die Trennung von Leib und Seele; der Zustand der Seele nach dem Tode bis zum Jüngsten Gericht; das Fegefeuer.

Was ist der Tod im jüdischen Denken?

Einer der Aufsätze in dem Buch über das „Mysterium des Todes“, dessen Verfasser H.-M. Féret OP ist, hat den Titel: „Der Tod in der biblischen Überlieferung“. Er untersucht diesen im Alten und im Neuen Testament, und zweifellos können auch wir die Entwicklung der Todesauffassung im Alten Testament nicht außer acht lassen, da Christus und seine Apostel diese ja gleichsam als bekannt vorausgesetzt haben. Ja zur Erhellung der frühchristlichen Überlieferung, der frühchristlichen Vorstellungswelt ist auch die Kenntnis der jüdischen Gedankenwelt, wie wir sie heute außerhalb des Alten Testaments fassen können, nicht unwichtig.

Wir können allerdings nicht der allmählichen Entwicklung der Todesvorstellungen im Alten Bund nachgehen, wie sie Féret skizziert. Wir beginnen vielmehr mit dem Zeugnis des 2. Makkabäerbuches, das für den Glauben an das Fortleben nach dem Tode das bekannteste ist; es liefert ja auch die Lesung der 2. Allerseelenmesse und der Messe der Jahresgedächtnisse (2 Mkk. 12, 43—46; dazu 2 Mkk. 7, 9—35). Aber P. Féret betont, daß sich beide Stellen in Wahrheit „ausschließlich auf die Auferstehung und nicht auf die Unsterblichkeit der Seele beziehen, geschweige denn auf ein Äquivalent dessen, was die christliche Theologie das Fegefeuer nennt“. Das Opfer, das hier für die Gefallenen dargebracht wird, ist nicht für eine „gegenwärtige Reinigung der Seelen der Getöteten bestimmt, sondern für eine Reinigung, deren Wirkung erst am Tag der Auferstehung des Messias fühlbar werden würde“. Übrigens wurde dieser Glaube an eine Auferstehung zur Makkabäerzeit durchaus nicht von allen Juden geteilt; eine ganz andere Strömung zeigt sich in den Weisheitsbüchern, wie P. Féret darlegt. Auch das Makkabäerbuch jedoch verrät nichts davon, was man vom Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung dachte.

Heute ist uns der Gedanke vertraut, daß der Alte Bund eine Zeit der Erziehung war, auch eine Zeit der allmählich zunehmenden Offenbarung des Wesens Gottes und seines Handelns mit den Menschen. So kann P. Féret eine fortschreitende Offenbarung und Einsicht in das Wesen des Todes im Alten Testament aufzeigen, bis nahe an die christliche Offenbarung heran. Es ist durchaus einsichtig, daß diese allmähliche Belehrung, die Gott seinem Volk zuteil werden ließ, nicht ganz in die Schriften des Alten Testaments eingegangen sein mag, obwohl das Neue Testament sie voraussetzen scheint; sie mag sich dagegen in jüdischen Schriften außerhalb des Alten Testaments

finden. Ihr echter Offenbarungscharakter wird dann bezeugt einerseits eben durch ihr Bekanntsein im Neuen Testament, andererseits durch ihre Übernahme in die nicht aufgezeichnete frühchristliche Überlieferung. Diesen Gedanken vertritt P. Trémel in seinem Artikel in „Lumière et Vie“ (Nr. 24, S. 36 ff.). Er skizziert die jüdischen Gedankenströmungen zur Zeit Christi in ihrer Auffassung vom Tod: die apokalyptische Literatur mit ihrer Verkündigung eines Jüngsten Gerichts, das eine „künftige Welt“ einleitet und auf das die Seelen der Verstorbenen an abgeschiedenem Ort warten; die rabbinistische Strömung mit ihrem ausgeprägten Moralismus; das essenische Milieu, das bereits einen klaren Glauben an die Unsterblichkeit der Seele kennt, der im Unterschied zu den philosophischen Lehren des Griechentums jedoch in Termini des Heils gekleidet ist. Gemeinsam ist ihnen der Glaube, daß nach dem Tode eine Scheidung der Gerechten und der Ungerechten und ihre Zuweisung zu Hölle oder Himmel stattfindet; das Judentum als Ganzes befindet sich bei Christi Auftreten mitten im Übergang von einer Vorstellung der Existenz nach dem Tod als an einem dumpfen Schattenort zu jener Vorstellung eines Gerichts und einer Scheidung zwischen Paradies und Hölle.

Die Lehren des Neuen Testaments

So ist das auserwählte Volk also hinsichtlich des Todes und des Lebens nach dem Tode, wie in so vielen anderen Bereichen, bis dicht an die Lehre Christi herangeführt worden und genügend vorbereitet, um diese zu verstehen. Sein eigentümlichster Besitz ist sein Glaube an eine Auferstehung; dieser hebt es aus seiner gesamten Umwelt heraus, wie der gleiche Glaube auch die christliche Lehre von allen anderen religiösen und philosophischen Systemen abhebt. Andererseits ist die Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele, zu der auch die „Heiden“ durch ihr Denken gelangen, ebenfalls schon so weit nahegekommen, daß sie ihren Ort im christlichen Glauben auf Grund gewisser Worte Christi findet. Beide Überzeugungen zusammen ergeben dann die Lehre der Kirche von den letzten Dingen.

Immerhin — wie P. Trémel (Lumière et Vie, Nr. 24, S. 43) feststellt — ist es „erstaunlich, daß die Evangelien und die Schriften des Neuen Testaments überhaupt, eingebegriffen die Apokalypse, die doch in einem solchen Klima entstehen, eine derartige Zurückhaltung in bezug auf dieses Problem der Belohnung oder Strafe zwischen Tod und Auferstehung bewahren . . . Man könnte glauben, daß dieses ganze Interim, daß die Frage des Schicksals der Verstorbenen für die ersten christlichen Generationen und insbesondere für das Milieu der Apostel, auf das Evangelien und Episteln zurückgehen, nur ein ganz geringes Interesse gehabt haben.“ Der eigentliche Kern des christlichen Glaubens ist eben Tod und Auferstehung: Christi Tod und Auferstehung. Und — wie wiederum P. Trémel (S. 55) sagt — „was für Paulus wie für Johannes entscheidend ist, das ist, daß der Christ, der dem Erlöser seinen Glauben geschenkt hat, bereits ein Geretteter ist, indem er am Leben des auferstandenen Christus selber teilnimmt.“

Jesus selber — so führt P. Féret in „Das Mysterium des Todes“ (S. 63 f.) aus — gibt eine festumrissene Lehre von der Auferstehung, viel klarer als alles, was vorher in Israel über den Zustand der Abgeschiedenen geglaubt worden war. „Aber nirgends wird uns etwas darüber ge-

sagt, was sie (die Toten) in Erwartung dieser Auferstehung sind oder tun.“ Die Parabel vom reichen Mann und dem armen Lazarus darf hier zu keiner Täuschung führen, da sie ja erstens eine Parabel ist und zweitens die traditionelle Bildersprache einer bestimmten Literaturgattung benutzt. Man darf in ihr nicht etwa Genaueres über den Zustand der abgeschiedenen Seelen zu finden glauben. Ähnlich verhält es sich mit dem Wort Christi zu dem reuigen Schächer am Kreuz: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein. „Es sagt nichts darüber aus, in welchem Zustand der Schächer nach seinem letzten Atemzug dorthin eingehen wird.“ Und jedenfalls (P. Trémel sagt ganz das gleiche wie P. Féret) „scheint die Kirche sich auf keinen präzisen Sinn bei diesem oder jenem Vers habe festlegen wollen“ (Lumière et Vie, S. 34). Auch Paulus hat offenbar nicht versucht, sich über den Zustand der getrennten Seelen nach dem Tode klarzuwerden; dafür führt P. Féret alle einschlägigen Stellen aus den Paulusbrieffen an („Das Mysterium des Todes“, S. 89). „All dem gegenüber wird“, so sagt P. Féret, „offenbar die größte Zurückhaltung geübt“; und er fügt hinzu: „Darin liegt für uns eine Aufforderung, desgleichen zu tun.“ Etwas weiter als P. Féret geht P. Trémel wohl in der Ausdeutung der betreffenden Stellen des Neuen Testaments in bezug auf den Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung, doch es handelt sich nur um Nuancen, nur darum, daß er die Gewißheit des Lebens der Seelen der Gerechten mit Christus schon vor der Auferstehung und dem endgültigen Eingang in das Reich Gottes stärker betont. Doch auch er unterstreicht immer wieder, daß die Bilder, die Christus für die Existenz nach dem Tode in verschiedenen seiner Reden und Gleichnisse braucht, nicht wörtlich zu nehmen sind und uns nicht gestatten, nach ihnen ein Bild des Jenseits vor der Auferstehung zu entwerfen.

Die Lehre der Kirche

In der Aufsatzsammlung über das „Mysterium des Todes“ führt ein Artikel von Dom Lambert Beauduin, „Himmel und Auferstehung“, weiter in das Problem hinein (S. 221—240). Er geht von der Totenliturgie aus, die ja überhaupt für die Gläubigen vielleicht die wichtigste Schatzkammer der kirchlichen Lehren über Tod, Gericht, Unsterblichkeit und Auferstehung ist. Die Liturgie könnte hier, wie in so vielen Fällen, die Grundlage der Glaubensunterweisung sein, wie sie es in frühchristlichen Tagen für das ganze Kirchenvolk war (und heute noch in der Ostkirche ist). Für unser Thema hält jedoch Dom Beauduin vorweg „einige Klarstellung der Lehre“ über das, was die Kirche „das besondere Gericht“ nennt, für notwendig. Mit diesem Ausdruck bezeichnet die Theologie das Gericht, das den Einzelnen bei seinem individuellen Tod erwartet, also den Moment, der ihm seinen Zustand als abgeschiedenen Seele bis zum Jüngsten Gericht und zur Auferstehung der Leiber zuweist.

„Schrift und Patristik haben sich“, so sagt Dom Beauduin, „über diesen Gegenstand nur sehr wenig, um nicht zu sagen gar nicht ausgelassen. Man findet höchstens einschlußweise Gründe, die man aus gewissen Texten ableitet. Aber sie erscheinen anfechtbar.“ Und auch „der hl. Thomas, der so ausführlich von den letzten Dingen handelt (S. th. Suppl. q. 69—99), streift dieses Thema nur im Vorübergehen . . .“ Auch die Definitionen der verschiedenen Konzilien erwähnen das besondere Gericht nicht. Und „in den liturgischen Texten spielt nichts

auf ein solches Gericht an“. Die praktische Schlußfolgerung, die Dom Beauduin daraus zieht, lautet: „Es ist also nicht angebracht, in der Predigt auf das besondere Gericht so viel Wert zu legen, besonders weil es zum Nachteil des Grunddogmas vom allgemeinen Gericht und von der Wiederkunft sein könnte . . .“ Natürlich ist die Vorstellung von einem besonderen Gericht nicht grundlos entstanden, sie gründet sich vielmehr „auf einen unbestreitbaren Punkt der Lehre, nämlich darauf, daß über das Los der Seelen unmittelbar nach dem Tode entschieden wird. Es bedarf also (das ist die Folgerung) eines göttlichen Gerichts, das diesen endgültigen Urteilspruch fällt.“ Demgegenüber weist Dom Beauduin auf den Gedanken des hl. Thomas hin, daß die Seelen nach ihrem Tode, so wie materielle Dinge durch ihre Schwerkraft, von selber zu dem Ort hinstreben, der ihnen zukommt. Auch eine Lehrdefinition des Konzils von Florenz 1439, das die kurze und nie allgemein angenommene Wiedervereinigung mit der Ostkirche brachte, formulierte die Lehre der katholischen Kirche so: „Die Seelen (es handelt sich um die im Stande der Gnade Verstorbenen) werden unmittelbar in den Himmel aufgenommen und schauen in Klarheit den dreieinigen Gott.“ Diese Lehre wurde der Auffassung entgegengehalten, die in der Ostkirche am weitesten verbreitet war und ist, daß nämlich über den Zustand der Seelen der Verstorbenen vor der Auferstehung und dem Endgericht nichts ausgesagt werden könne. Über ein besonderes Gericht sagt die päpstliche Definition nichts „und sollten auch wir die gleiche Zurückhaltung üben“.

Das Fegefeuer

Wie für Dom Beauduin, den Begründer der benediktinischen Arbeit für die Wiedervereinigung mit der Ostkirche, den Gründer des belgischen Priorats Chevetogne (früher Amay), das für Kenntnis und Verständnis der Ostkirche arbeitet (vgl. Herder-Korrespondenz 4. Jhg., S. 159 f.), die Vertrautheit mit dem Geist des östlichen Christentums Anregung zu wesentlichen Gedanken gegeben hat, so ist auch der letzte der Aufsätze zum „Mysterium des Todes“, der P. Yves Congars über das Fegefeuer, in der Auseinandersetzung mit den getrennten Christen gewachsen (in „Das Mysterium des Todes“, S. 241—288). Denn „das Fegefeuer ist ein Gegenstand der Herausforderung, des Anstoßes zwischen unsern getrennten Brüdern und uns“, den protestantischen ebenso wie den östlichen.

Die bisherigen Untersuchungen haben die Frage nach einem Ort der Läuterung überhaupt noch nicht berührt; sie geht noch über die allgemeine Frage nach der Existenz der Seele nach dem Tode hinaus, für die man sich zunächst nur, ebenso wie für den neuen Aon nach der Auferstehung, Schau Gottes oder Verdammung vorstellte. Doch ist auch die Frage nach dem Zustand der Seelen, die zwar im Glauben, aber nicht in völliger Freiheit von Sünden entschlafen sind, schon früh aufgetaucht.

Auseinandersetzung mit der Reformation

Die Ablehnung der Lehre vom Fegefeuer durch die Reformatoren stellt uns die Frage, woher denn die katholische Kirche ihre Lehre entnehme. Das Argument, mit dem die Reformation die Lehre vom Fegefeuer verworfen hat, ist dies: es gibt nichts in der Heiligen Schrift, was seine Existenz beweist. Hier begegnet offensichtlich die reformatorische Glaubensregel des *sola scriptura* der katholischen, für die die apostolische Tradition (die die

Schrift mit einschließt) Glaubensgrundlage ist. Die Tradition wurde von den Reformatoren verworfen, obwohl sie, wie Congar bemerkt, sehr wenig davon kannten: „einige Texte der Väter, und dazu noch sehr flüchtig, sie kannten fast nichts von der Überlieferung der Ostkirche, vielfach waren sie über das Stadium einer bloßen Berührung mit den volkstümlichen Formen der Praxis und mit der Oberfläche der Texte nicht hinausgekommen . . .“

Tatsächlich lassen sich — wie die bisher zitierten Aufsätze schon ahnen lassen — die Aussagen der Schrift nicht so einfach auf einen Ort der Läuterung interpretieren, wie es die Gegner der Reformatoren taten. „Natürlich kann man“, so sagt Congar, „das Dasein des Fegefeuers mit Hilfe der Schrift dartun, aber man muß die Unzulänglichkeit einer gewissen Anzahl von klassischen Stellen zugeben“ (S. 244—246). „Die Lehre geht tatsächlich auf andere Quellen zurück. Sie besteht vielmehr in gesicherten allgemeinen Prinzipien, der Analogie des Glaubens und der kirchlichen Praxis, wobei die Tradition sowohl die Schrift wie die Prinzipien und die Praxis auslegt“ (S. 247).

Das zweite reformatorische Prinzip, mit dem sich die katholische Lehre auseinanderzusetzen hat, ist das, daß die Erlösung mit dem alleinigen Wirken Gottes in Jesus Christus erfüllt sei. „Ein Fegefeuer behaupten hieße die Aktivität des Menschen mit einbeziehen“ (S. 248). Der „tragische Widersinn, der auf dem Protestantismus lastet“, liegt aber überhaupt in dieser seiner Auffassung, daß das Wirken Gottes durch ein Mitwirken des Menschen eingeschränkt werden könne, während wir doch mit Gott mitwirken können, weil wir nach seinem Bilde geschaffen sind. „Was der Herr für uns getan hat, das verlangt er auch noch von uns, und verleiht uns, es selber zu tun.“ „In diesen ganz allgemeinen Rahmen fügt sich die Lehre von der Mitwirkung des Einzelnen und des gesamten Leibes der Gläubigen bei der Bekehrung oder notwendigen Buße . . .“ (S. 250).

Von diesen grundsätzlichen Fragen muß man, was die Haltung der Reformation gegenüber der Lehre vom Fegefeuer angeht, das berechtigte Ärgernis abheben, das die Reformatoren an den damaligen volkstümlichen Vorstellungen und den Mißbräuchen in Predigt und Ablaßwesen nahmen. Congar weist darauf hin, in dem er hinzufügt: „Die ersten Protestanten nahmen an einer ganzen Reihe von Mißbräuchen Anstoß, die das Tridentinum selber gemäßregelt hat“ (S. 252).

Die Auseinandersetzung mit der Ostkirche

Auch aus der Kontrastierung der katholischen Lehre vom Fegefeuer mit der Auffassung der Ostkirche gewinnt Congar eine vertiefte Einsicht in die Formulierungen unserer Kirche. Ost und West haben von der Väterzeit ein gemeinsames Erbe übernommen, das noch in den Einigungskonzilen des Mittelalters (Lyon 1274, Florenz 1431—1445) ins Bewußtsein gehoben werden konnte. Die östlichen Aussagen zum Thema Läuterung nach dem Tode sind jedoch unbestimmter als die westlichen, gemäß der allgemeinen Tendenz der dogmatischen Aussagen in der Ostkirche. Erst seit 1230 begann ein neuer Gedanke die Vorstellungen der lateinischen Theologie über das Läuterungsleiden nach dem Tode zu beherrschen, der in die östliche Theologie nie Eingang gefunden hat: der Gedanke des genugtuenden Leidens (auch Christi Leiden und Tod wird ja als Genugtuung für unsere Schuld aufge-

faßt, ein Gedanke, der der Ostkirche ebenso wie dem ersten christlichen Jahrtausend überhaupt fernliegt). Für den Osten handelte es sich um Reinigung, nicht um Genugtuung. Der Gegensatz, der sich hier zu verfestigen beginnt, verschmilzt zudem mit der Vorstellung vom Feuer des Läuterungsvorgangs, die auf Augustinus zurückgeht und die von den Griechen stets abgelehnt worden ist (das Feuer gehört für sie ausschließlich zum Endgericht). „Den Straf- und Genugtuungsaspekt des Zustandes der Seelen vor dem Gericht und selbst der ‚Buße‘, die man in der irdischen Kirche leistet, haben sie nicht im mindesten auf eine allgemeinere Art und Weise entwickelt“ (S. 257). Der Unterschied zwischen östlicher und westlicher Vorstellung von einem Läuterungsort liegt also letzten Endes darin, „daß sie einer im Grunde ein wenig einseitigen Entwicklung gegenüber fremd geblieben sind, die bei uns in der Früh- und dann in der Hochscholastik einsetzte“ (S. 258). „Man wird sicher einwenden“, so fährt Congar fort, „die Idee der Strafe, und zwar der Sühnstrafe, sei der Überlieferung des Ostens nicht unbekannt, und übrigens sei sie in der Überlieferung des Westens deutlich ausgesprochen zu einer Zeit, da Ost und West in ihrer Gemeinsamkeit eines Sinnes waren.“ Doch macht Congar hierzu zwei Bemerkungen. „Erstens scheint mir, wenn überhaupt, so kommt der Genugtuungspunkt im Osten mehr bei den Fürbitten der Lebenden für die Toten zur Geltung... Ich bemerke ferner, daß die angeführten Texte (Congar verweist nur durch Anmerkungen auf solche Texte) zwar von reinigenden Leiden sprechen, niemals aber ausdrücklich von Strafgenuß.“ Und weiter: „Für den Osten handelt es sich nicht sosehr um eine Reinigungsstrafe als um einen Reinigungsprozeß. Das ist eine ganz andere Akzentuierung einer letztlich gemeinsamen Lehre“ (S. 260).

Die Fegefeuerlehre der katholischen Kirche

Alles, was Congar in der Auseinandersetzung mit den Positionen der getrennten Brüder aufgezeigt hat, und alles, was die übrigen hier angeführten Untersuchungen ergeben haben, führt dazu, manche Auslegung von der katholischen Lehre über das Fegefeuer zu überprüfen. Was uns heute interessiert, ist das Dogma, und nicht die Theologie. Diese Unterscheidung liegt Congars „theologischer Selbstkritik“ zugrunde, die einige Fragen an die scholastische Theologie, eigentlich mehr an ihre landläufigen Ausrichtungen auf die Volkspredigt richtet. Congar führt hier eine Bemerkung aus dem Fegefeuer-Artikel von M. Michel im „Dictionnaire de Théologie catholique“ (Sp. 1320—21) an, in der es heißt, „daß die Lehre vom Fegefeuer bei uns eine Entwicklung genommen habe, die man in dem Sinn als abnorm bezeichnen kann, als die Theologie hier der Dogmatisierung vorauseilte, da sie sich berechtigt und imstande wähnte, zahlreiche genaue Einzelheiten beizubringen. Die Dogmatisierung selbst — in Florenz mit den Griechen, in Trient gegen die Reformation — hat deutlich in bezug auf die gängigen Behauptungen der Theologie einen Rückzug angetreten.“

„Das Dogma selbst“ — das ist das Ergebnis der Untersuchung — „ist hinsichtlich der Frage des Fegefeuers außerordentlich zurückhaltend. Im Hinblick auf Einigungsverhandlungen mit den Griechen oder sogar in deren Rahmen hat es zuerst eine glückliche Formulierung gefunden.“ Congar nennt als die wichtigsten Formeln: das Glaubensbekenntnis des Michael Paläologus auf dem Konzil zu

Lyon 1274, das Einigungsdekret von Florenz und die Texte der 6. und 7. Session des Konzils von Trient sowie einige weniger wichtige Dokumente. Aus ihnen ergibt sich als die Lehre der Kirche:

„Gläubige, die in der Liebe, aber als Sünder gestorben sind, werden, sofern sie für ihre Tat- und Unterlassungssünden nicht Sühne geleistet haben, Strafen der Reinigung unterworfen. Die Fürbitten der Gläubigen haben Macht, diese Leiden zu vermindern. Die heiligen Seelen, die entweder in diesem Leben oder nach ihrem Tode gereinigt worden sind, werden ohne Verzug in den Himmel aufgenommen. Das ist alles“ (S. 271). Und so gebietet die Nüchternheit solcher Formeln wie *Ecclesia dormiens* oder *quae est in purgatorio*, wie sie vor dem 16. Jahrhundert für jenen Teil der Kirche gebraucht wurden, die wir das Fegefeuer nennen, ebenso wie die der dogmatischen Dekrete, „mehr als es bisweilen geschieht, das Mysterium einer besonders undurchdringlichen und geheimnisvollen Lehre zu respektieren“ (S. 275).

Wiederbelebung aus den Quellen

Das heißt aber nicht, daß die Theologen sich von der Fegefeuerlehre abkehren sollten. Die Theologie sollte vielmehr neue Belebung durch die Beschäftigung mit den Quellen, mit den Vätern suchen und darin ein Gegengewicht gegen den allzu einseitigen Genugtuungsaspekt finden. Fängt man in der subapostolischen Zeit mit den Schriften der Martyrer Irenäus und Justinus an, so findet man hier den wichtigsten aller Aspekte: „die Verbindung, die sie zwischen dem Geheimnis des Fegefeuers und dem Erlösungsgeheimnis, und zwar dem Ostergeheimnis herstellen... Von Anfang an erscheint die Vorstellung von einem Zwischenzustand an die Soteriologie geknüpft, an den Plan, nach dem Jesus unser Heil gewirkt hat. Die Väter des 2. Jahrhunderts meinten, daß auch wir zwischen unserm Tod und unserer Auferstehung unsere Grablegung und unsern Abstieg ins Totenreich haben müßten. Denn das von uns empfangene und gelebte Heil und das von Christus gewirkte Heil müssen dasselbe Geheimnis sein und demselben Plan folgen.“

„Das Wunderbare an dieser Sicht ist, daß die Tradition, die dies so tief begriff... , dennoch nicht verkannt hat, daß die Gläubigen selbst auch etwas tun müssen. Sie sah, daß zwischen Ostern und Parusie... etwas geschah: die Gläubigen reinigen sich, befreien sich und wachsen... Vor der Auferstehung des gesamten Leibes Christi ist nichts vom österlichen, vom christlichen Geheimnis in Wahrheit voll verwirklicht. Man könnte höchstens darauf hinweisen, daß es außer der Verherrlichung der Menschheit in ihrem Haupt... gleichsam eine Vorwegnahme der Verherrlichung der ganzen Kirche gibt in der Verherrlichung Marias, die hier wie überall die Kirche als die Braut des neuen Adam darstellt“ (S. 283—285).

Eine psychologische Deutung

Diese historisch-dogmatische Einführung in die Fegefeuerlehre, wie sie Congar bietet, möchten wir noch von einer anderen Seite her ergänzen, nämlich durch einen Hinweis auf die Ausführungen in der „Katholischen Dogmatik“ von Michael Schmaus (Band 4/2, 3. und 4. Aufl. 1953, § 303/04).

Schmaus geht sehr vorsichtig zu Werke. Was die dogmatische Tatsächlichkeit des Fegefeuers betrifft, so stellt er

sie mit dem Tridentinum auf die Heiligen Schriften und die Tradition der Väter, die er ausführlich belegt. Besondere Beachtung für den modernen Menschen verdient seine „theologische Überlegung“. Darin heißt es u. a.:

„Nur derjenige ist der vollendeten Teilnahme an dem durch Christus uns eröffneten dreipersonlichen Gott fähig, der bei seinem Tode von jeder Selbstsucht und Ichhaftigkeit, von allen bösen Neigungen und Wünschen frei ist, in dem sich also die Herrschaft der Liebe und der Wahrheit vollkommen durchgesetzt hat. Wie wir sahen, scheinen die alten und die mittelalterlichen Theologen angenommen zu haben, daß normalerweise die Letzte Ölung diese volle Reife für Gott bringt. In der Regel wird jedoch auch jener, der in Gemeinschaft mit Christus, also ohne Tod-sünde, aus diesem Leben scheidet, mit vielen Mängeln, mit läßlichen Sünden, ungeordneter Begierlichkeit, mit zeitlichen Strafen behaftet sein . . . Der Grund unseres Versagens liegt in der auch im Getauften bösen Begierlichkeit. Dies hat zur Folge, daß sich die Selbstherrlichkeit und die Selbstsucht in alle unsere Entscheidungen eindrängen, auch wenn uns dies nur halb zum Bewußtsein kommt.“ Schmaus nennt die ganze Skala der begleitenden Eitelkeiten, Nachlässigkeiten, Feigheiten, Untreue und Härten, Gleichgültigkeit, mangelndes Feingefühl und fehlende Wachsamkeit für den verborgenen Willen Gottes, Selbsttäuschung, Ungeduld, Bitterkeit, Eigenwilligkeit und andere, meist unbewußte Regungen. So spinnt die menschliche Selbstherrlichkeit auch unsere guten Entscheidungen vielfach in ein ganzes Gewebe sündhafter oder doch schiefer Absichten ein, die wir vor uns selbst und vor anderen verschleiern. Für das Gutsein ist zwar „die aus der Gnade Gottes geformte Gesinnung des Menschen, die bewußte Hinrichtung des Herzens auf Gott entscheidend, aber unter dem wachen, bewußten Leben vollziehen sich unbewußte, unterbewußte Vorgänge, die sich der freien Entscheidung in hohem Maße entziehen. So können in der Tiefe des menschlichen Ich selbstsüchtige Neigungen wirksam sein, auch wenn der Mensch ihnen in den Raum des bewußten Lebens keinen Zutritt gestattet“, Neigungen, die ihren Grund sowohl in der Erbsünde wie in persönlichen Sünden haben und das geistige Antlitz des Menschen zeichnen. Von diesen allen muß der Erlöste und in der Gnade Gottes gestorbene Mensch gereinigt werden. Denn „die himmlische Lebensform ist nur jenen zugänglich, die bis in ihre tiefsten Schichten hinab von der Liebe durchformt sind. Dies schließt nicht nur die Vergebung der Sünden, sondern auch die Läuterung des Herzens bis auf seinen Grund in sich. Ein solcher Vorgang geschieht nicht durch den Akt des

Sterbens. Es bedarf daher noch einer Möglichkeit nach dem Tode.“ Darin liegt das Befreiende des Purgatoriums.

Sie haben gesiegt!

Was die Erklärung des Fegfeuers selbst betrifft, so betont auch Schmaus, daß uns über das Fegfeuer wenig offenbart ist. Er versucht einige Schlußfolgerungen, läßt aber den Schleier des Geheimnisses unberührt. Im Unterschied von Congar meint er, daß unsere Raum- und Zeitvorstellungen auch auf die körperlosen Seelen nach dem Tode anwendbar sind. Den Läuterungsvorgang erklärt er so, daß das noch ungeläuterte Ich nun seine volle Verschuldung gegen Gott mit allen Verkehrtheiten durchschaut und verabscheut. Diese Selbstverurteilung wird ihm durch die göttliche Heiligkeit aufgenötigt, so daß er ihr nicht entfliehen kann. Das vollzieht sich in unausdenklichen Schmerzen des noch Getrenntseins von Gott.

„In der Erfahrung der Gottesferne erlebt der Mensch seine eigene Unfertigkeit und Zerrissenheit. Der Schmerz wird durch das Bewußtsein gesteigert, daß die Trennung von der Wahrheit und von der Liebe durch den Menschen selbst verschuldet ist.“ Den Mangel der glühend ersehnten Gottesschau nennt die Theologie die „Strafe des Verlustes“, zu der nach Ansicht der meisten Theologen noch ein von Gott verhängtes Bußleiden hinzukommt. Die abendländische Theologie nimmt vielfach ein wirkliches Feuer an, jedoch ist diese Annahme nicht *de fide*. Schmaus ist geneigt, die Läuterung aus der im eigenen Wesen des Menschen liegenden Fesselung durch die Sündenfolgen zu erklären. Er erwähnt verschiedene Autoritäten, darunter auch die hl. Katharina von Genua, denen zufolge die unbefriedigte Sehnsucht nach Gott ein Schmerz ist, der mit keinem irdischen Feuer vergleichbar sei, aber doch ein Liebesfeuer.

Zu den Qualen der Läuterung gehört jedoch auch die Freude. Auch diese ist größer als irdische Freude. Sie liegt begründet in der Heilsgewißheit und in der Liebe zu Gott. Leo X. hat die Meinung, daß die Seelen im Fegfeuer ihres Heils noch nicht gewiß seien, ausdrücklich verworfen. „Ihr Schicksal ist entschieden, der Kampf ist gewonnen. Sie haben gesiegt, sie können triumphieren.“ Sie sind Kinder Gottes. Sie werden nur noch befreit von verbliebenen Mängeln, das sind läßliche Sünden, Neigung zur Sünde und zeitliche Sündenstrafen, wenn auch diesem Leiden kein Verdienstcharakter mehr zukommt. Und dieses Leiden findet statt unter dem Beistand der ganzen *Communio sanctorum*, die geradezu eine Sühnegemeinschaft genannt wird.

Fragen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens

Die Reform der deutschen Sozialversicherung in der Kritik

Während der Bericht der Herder-Korrespondenz über die Reform der deutschen Sozialversicherung im vorigen Heft (vgl. ds. Jhg., S. 285) gedruckt wurde, hat das Sozialkabinett der Bundesregierung am 17. Februar 1956 die ersten Schritte zur Verwirklichung getan. Die Altersrente soll von der Versicherungsdauer abhängig sein und nach 33 Jahren etwa 58—60%, nach 40 Jahren etwa 69 bis 72% des Nettoeinkommens eines vergleichbaren Arbeit-

nehmers, das sind zwischen 50 und 60% des Bruttoarbeitsverdienstes, ausmachen. Bei den Invalidenrenten soll zwischen vollständiger und geminderter Erwerbsfähigkeit unterschieden werden. Im ersten Fall sollen sie der Altersrente entsprechen. Daher wird der Staat für diese Renten mit Zuschüssen eintreten, während die Altersrente ausschließlich durch Beiträge finanziert werden soll. Die Kosten der Neuregelung werden für das erste Jahr einen Mehrbedarf von 3,5 Milliarden DM ergeben. 800 Millionen davon soll der Bund tragen; ein weiterer Teil wird durch Beitragserhöhungen von 1% für Arbeitgeber und