

Evangelische Gedanken zum Fegfeuer*

von Gunther Wenz

Die Rettung aus dem eschatologischen Gottesgericht, vor das nach dem Bekenntnis des christlichen Glaubens jeder Mensch am letzten Ende zu treten hat, geschieht nach reformatorischer Lehre aus Gnade um Christi willen durch Glauben und nicht wegen guter Werke, die dem Glauben vorhergehen oder nachfolgen. Dennoch wird es gemäß evangelischer Auffassung für die sola fide Gerechtfertigten eine definitive Beurteilung ihrer Werke geben. Wie man sich diese zu denken hat, wird im vorliegenden Beitrag in kritischem und konstruktivem Anschluss an die traditionelle katholische Purgatoriumslehre skizziert.

Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), dessen Geburtstag sich am 22. Januar 2015 zum zweihundertsechundachtzigsten Male jährt, war von Hause aus ein zünftiger Lutheraner. Als zweiter Sohn eines lutherischen Pfarrers, dessen Ehefrau ihrerseits aus einem Pfarrhaus stammte, wurde er „im Geiste eines gemäßigten orthodoxen Luthertums“¹ erzogen, dem er sich auf seine Weise zeitlebens verbunden fühlte.² Dies hinderte ihn nicht, zuweilen theologische Thesen zu vertreten, die orthodoxen Lutheranern als Häresie und als Abweichung vom rechten Glauben erscheinen mussten.³ Dazu hat man beispielsweise

* Ökumenische Beigabe zu meiner Abschiedsvorlesung zum Thema „Von den Letzten Dingen. Eschatologische Perspektiven“ am 21. Januar 2015 in der Aula der LMU (vgl. KuD 61 [2015] Heft 4).

¹ G. Hornig, Art. Lessing, Gotthold Ephraim, in: TRE 21 (1991) 20–33, hier: 20. Vgl. R. Smend, Das Verhältnis des Pastorensohnes Lessing zu Luther, in: B. Möller (Hg.), Luther und die Neuzeit (SVRG 192), Gütersloh 1983, 55–69, hier: 68, wo vor allem die Bedeutung der Vaterbeziehung für Lessings geistige Entwicklung hervorgehoben wird: „Es ist belegt, dass der Sohn den Vater bis an sein eigenes Ende lebhaft vor Augen gehabt und sich in persönlichsten Kleinigkeiten mit ihm verglichen hat. Man kann sich kaum vorstellen, daß er bei seinen wilden Hieben auf die lutherischen Pastoren, aber doch auch bei seinen gelegentlichen Sympathieerklärungen für die Orthodoxie nicht an ihn gedacht haben sollte“.

² Dass Lessing „nur einer jede *positive Religion verwerfenden* Aufklärung“ habe dienen wollen, wie F. Loofs in einem Beitrag aus dem Jahr 1913 über „Lessings Stellung zum Christentum“ (in: ThStKr 86 [1913], 31–64, hier: 64) behauptete, wird man in Anbetracht seither geleisteter Lessingforschung nicht wiederholen können. Plausibel ist hingegen die Annahme, dass „das, was Lessing über Leibniz' theologische Stellung gesagt hat, den Schlüssel auch für sein eigenes Verfahren biete(t). ‚Leibniz‘, so sagt Lessing (Leibniz von den ewigen Strafen), ‚nahm bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen; aber in der festen Überzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wohl oft die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen. Er schlug aus Kiesel Feuer, aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel!“ (a. a. O., 55) – Hierzu und zur Bedeutung der Unterscheidung zwischen exoterischen und esoterischen Aussagen vgl. auch A. Schilson, Lessings Christentum, Göttingen 1980. Ferner: H. Thielicke, Vernunft und Offenbarung. Eine Studie über die Religionsphilosophie Lessings, Gütersloh 1936.

³ Zu Lessings Theologiekritik vgl. insgesamt J. von Lüpke, Wege der Weisheit. Studien zu Lessings Theologiekritik (KVR 1463), Göttingen 1989. Am bekanntesten ist Lessings „aufsehenerregende und scharfe Kontroverse“ (Hornig, Lessing [wie Anm. 1], 22) mit dem Hamburger Hauptpastor und Vertreter lutherischer Späorthodoxie Johann Melchior Goeze (1717–1786) im Rahmen des sog. Fragmentenstreits. Vgl. dazu auch G. Freund, Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse, Stuttgart – Berlin – Köln 1989.

seine Auffassung zu rechnen, „unsere Reformatores“ hätten jenen „mittlere[n] Zustand, den die ältere Kirche glaubet und lehret, [...] ohngeachtet des ärgerlichen Mißbrauchs, zu dem er Anlaß gegeben hatte, vielleicht nicht so schlecht weg hätten verwerfen sollen“⁴.

Der zitierte Satz und die in ihm ausgesprochene Verteidigung der Lehre vom Fegfeuer als eines eschatologischen Zwischenzustands mit purgatorischer Wirkung findet sich am Ende einer Schrift, mit welcher Lessing weniger seine angestammten Glaubensgenossen als vielmehr diejenigen verärgerte, die großen Wert auf die Würdigung ihrer aufgeklärten Denkungsart legten. Erschienen ist der irritierende Text in der ersten Nummer (I/7) der zensurfrei edierten und größtenteils vom Herausgeber selbst verfassten Schriftenreihe „Zur Geschichte und Litteratur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel“ Anfang Januar 1773 unter dem Titel „Leibniz von den ewigen Strafen“. Lessings erklärtes Ziel besteht darin, Leibniz gegen die zunächst von Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755), dann von Johann August Eberhard (1738–1809)⁵ vertretene Annahme zu verteidigen, er „habe die Lehre von den ewigen Höllenstrafen im Gegensatz zu den Prinzipien seines philosophischen Systems vertreten“⁶. Entsprechende Äußerungen Eberhards finden sich im ersten Band seiner „Neue(n) Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden“, der 1772 erschienen war.⁷ Sie sind

⁴ G. E. Lessing, Leibniz von den ewigen Strafen, in: Ders., Werke, VII. Band: Theologiekritische Schriften I und II, Darmstadt 1976, 171–197, hier: 197. Die nachfolgenden Seitenverweise in den Anmerkungen beziehen sich darauf. Vgl. auch: K. Lachmann (Hg.), Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften, Elfter Band, Stuttgart³ 1895, 461–487.

⁵ Johann Lorenz von Mosheim, „einer der produktivsten Schriftsteller der deutschen Theologiegeschichte“ (J. S. Oyer, Art. Mosheim, Johann Lorenz von, in: TRE 23 (1994) 365–367, hier: 366) bereitete der Neologie den Weg. Der mehr als vierzig Jahre später geborene Johann August Eberhard „gehört im ganzen nicht mehr zur Generation der neologischen Bahnbrecher, sondern zu den Jüngeren, die deren Losungen und Gedanken aufnehmen, ausbreiten, entfalten“ (E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, IV. Band, Gütersloh³ 1951, 47; vgl. ferner 105–107). Eberhards Bedeutung erhellt u. a. daraus, dass kein Geringerer als Schleiermacher ihn bei aller Kritik zu seinem wichtigsten theologischen Lehrer in Halle rechnete. Näheres hierzu in: G. Wenz, Gänzlichliches Innesein. Schleiermachers Religionsverständnis im Anschluss an die Reden von 1799, in: Ders., Ergriffen von Gott. Zinzendorf, Schleiermacher und Tholuck, München 2000, 53–156, bes. 76–79; der Abschnitt über Schleiermachers Verhältnis zu Friedrich Heinrich Jacobi (ebd., 99–112) enthält Hinweise auf das berühmt-berüchtigte Wolfenbüttler Gespräch des sog. Glaubensphilosophen mit Lessing im Sommer 1780 und den darauf bezogenen Spinozismus- bzw. Pantheismusstreit, der in Atheismus- und Theismusstreitigkeiten seine Fortsetzung fand (vgl. G. Wenz, Der Glaubensphilosoph. Eine Erinnerung an Friedrich Heinrich Jacobi und seinen Streit mit Schelling 1811/12, in: KuD 57 [2011], 112–139, hier: 116–118).

⁶ Hornig, Lessing (wie Anm. 1), 21. Zu Mosheim äußert sich Lessing in seiner Leibnizschrift (vgl. Anm. 4, 171–179; ebd., 179–183 zu Eberhard). Zwischengeschaltet sind „bisher noch ungedruckte Zeilen des großen Mannes“ (ebd., 171), nämlich Leibnizens lateinische „Praefatio“ (175 f.) zu „Ernesti Soneri Demonstratio Theologica et Philosophica, quod aeterna impiorum supplicia, non arguant Dei justitiam, sed injustitiam“. Lessing will sie „aus unserer Bibliothek gemein machen“ (174), um künftige Fehlurteile zu verhindern. Auf eine Beifügung von Soners „Demonstratio“ verzichtet er, da diese, „bis auf einige Spitzfindigkeiten vielleicht, nun verlegene Ware“ (176) sei, will heißen: argumentatives Allgemeingut der Neologen. „Denn da man besonders den Freunden der Wiederbringung es neuerer Zeit nicht schwer gemacht hat, ihre Meinung so laut zu sagen, als sie nur gewollt: so ist teils von ihnen, teils auf ihre Veranlassung, die unter der Wiederbringung vornehmlich begriffene Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen, eben so oft mit allen Arten von Gründen, als mit allen Arten von Eifer und Schwärmerei, verteidiget und bestritten worden.“

⁷ Vgl. J. A. Eberhard, Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden (1772), Berlin/Stettin² 1776, bes. Abschnitt IX, 359–448. – Das Werk durfte sich „trotz Lessings Kritik [...] ei-

auf ein Vorwort bezogen, das Leibniz zu einem Text Ernst Soners (1572–1612), des „geistigen Haupte(s) eines ‚Kryptosozianismus‘ in Deutschland“⁸ verfasste, dessen Neuedition er plante.

Die nachfolgende Studie ist weder bestrebt, den Streit um die Ewigkeit der Höllenstrafen fortzusetzen, noch Lessings Leibnizapologie und den exoterischen Gebrauch zur Dar-

ne Weile zu den beliebtesten popularphilosophischen oder populartheologischen Schriften zählen“ (*Hirsch*, Geschichte der neuern evangelischen Theologie [wie Anm. 5], 47). Eine Zusammenfassung seines Inhalts bietet unter Berücksichtigung der Kontroverse mit Lessing *K. Aner*, Die Theologie der Lessingzeit (Halle an der Saale 1929), Hildesheim 1964, 270–285. Vgl. ferner: *G. Wenz*, Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, Bd. 1, München 1984, 190–201. Den äußeren Anlass der Entstehung bot die von Jean-François Marmontel 1767 publizierte Erzählung „Belisaire“, in welcher der Autor den berühmten Feldherrn Justians die Seligkeit edler Heiden sehnlichst erwarten ließ, womit er eine ausufernde Debatte provozierte, an der sich zugunsten Marmontels auch Eberhard mit seiner neuen Sokratesapologie beteiligte. Sie „begnügt sich nicht mit der Ausweitung des Problems von Sokrates auf die tugendhaften Heiden überhaupt, sondern berührt in systematischer Umsicht alle die Fragen, die auf dem Weg seiner Untersuchung liegen und zumal die gegenteiligen Positionen bestimmen oder mit ihnen zusammenhängen. Die Orthodoxie hat die Heiden nicht nur in die Hölle verdammt, sondern diese Strafe zugleich zu einer ewigen gemacht, aus der es keine Errettung gebe. Diesem Standpunkt gegenüber verfocht die Aufklärung die alte *Lehre von der Apokatastasis*. Eberhard ist auf deutschem Boden der eindrucksvollste Wortführer im Chor der Disputanten gewesen.“ (*K. Aner*, a.a.O., 275 f.) Er plädiert entschieden gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen und spricht sich für deren Endlichkeit aus, wofür er meint einen Vernunftbeweis führen zu können.

⁸ *P. Hauptmann*, Art. Soner (Sohner), Ernst, in: RGG ⁴VII (2004) Sp. 1439. – Soner hatte die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen mit Vernunftgründen als ungerecht zu erweisen versucht und zwar auf der Basis eines Grundsatzes, den Leibniz in seiner Praefatio wie folgt umschrieb: „Peccata finita sunt; inter finitum et infinitum nulla est proportio; ergo poenae quoque debent esse finitae“ (*Lessing*, Leibniz [wie Anm. 4], 175). Nach Leibniz’schem Urteil leidet Soners Beweisführung an einer empfindlichen Lücke. Ihre Schwachstelle bestehe in der unvollständigen „Darlegung der Gesichtspunkte, unter denen irgend etwas als unendlich bezeichnet werden kann. Denn nicht nur vom Objekt her, auf das sich das Vergehen richtet, nämlich von Gott her, oder von der Art des Vergehens oder vom Grade seiner Intensität und den anderen Gesichtspunkten her, die der Verfasser erwähnt, sondern auch ihrer Zahl nach kann man Verbrechen als unendlich bezeichnen. Obgleich wir also selbst zugeben würden, daß keine Sünde von sich aus unendlich ist, kann man in der Tat dennoch behaupten, daß die Vergehen der Verdammten ihrer Zahl nach unendlich sind, da sie ja die ganze Unendlichkeit hindurch in der Sünde verharren. Darum entspricht es der Gerechtigkeit, daß, wenn die Vergehen ewig sind, auch die Strafen ewig sind. Denn die Sünder verdammen sich selbst, wie weise Männer richtig festgestellt haben, weil es ihnen nämlich ewig an Bußfertigkeit fehlt und sie sich von Gott abkehren. Keineswegs also kann man hierbei Gott schuld geben und so tun, als ob er strenger verfare, als der Charakter eines Vergehens es erfordere“ (ebd., 804).

Lessing verteidigt die gegen Soner vorgebrachte These, dass die ewigen Strafen der Gottlosen durchaus der Gerechtigkeit Gottes entsprächen, nicht nur als konform mit dem Leibniz’schen System, er eignet sie sich auch selbst an, wenngleich auf sehr eigentümliche Weise: Denn im Sinne Lessings soll die verteidigte Lehre von der Ewigkeit der Sündenstrafen den Höllenglauben nicht etwa begründen oder bekräftigen, sondern relativieren und mit ihm den Gegensatz von Himmel und Hölle überhaupt: „die gänzliche Scheidung, welche die gemeine Denkungsart zwischen Himmel und Hölle macht; die nirgends grenzenden Grenzen, die auf einmal abgeschnittenen Schranken derselben, die, ich weiß nicht, durch was für eine Kluft von Nichts getrennt sein sollen, diesseits welcher schlechterdings nur lauter solche, und jenseits welcher schlechterdings nur lauter andere Empfindungen Statt haben sollen“ (ebd., 192) – alles dies und vieles mehr, was die traditionelle Eschatologie über Himmel und Hölle lehrt, erscheint Lessing weitaus unphilosophischer und unvernünftiger „als der allergrößte Begriff von der ewigen Dauer der Strafen nur immer sein kann“ (ebd.). Denn dieser erinnert, in welche unpassende Form er auch gekleidet sein mag, vernünftigerweise und berechtigtermaßen daran, „daß in der Welt nichts insuliert, nichts ohne Folgen, nichts ohne ewige Folgen ist“ (a. a. O., 187). Wenn es aber „wahr ist, daß der beste Mensch noch viel Böses hat, und der schlimmste nicht ohne alles Gute ist: so müssen die Folgen des Bösen jenem auch in den Himmel nachziehen, und die Folgen des Guten diesen auch bis in die Hölle begleiten; ein jeder muß seine Hölle noch im Himmel, und seinen Himmel noch in der Hölle finden“ (ebd., 193).

stellung zu bringen, den er von der Fegfeuerlehre macht. Dieser ist nach Maßgabe der offiziellen Doktrin eindeutig heterodox und diente Lessing lediglich dazu, den traditionellen Gegensatz von Himmel und Hölle zu relativieren. „Es gibt keine Trennung in zwei Bereiche mehr. Gut und Böse, Lohn und Strafe werden zu Stufen des kontinuierlichen Fortschritts des Individuums, werden als Zustände in dieses selbst verlegt, wo sie, analog zu den vermischten Empfindungen, jede für sich in ihrer Wirkung bestehen bleiben.“⁹ Diese Relativierung mag „ganz Leibnizisch“¹⁰ sein; orthodox im Sinne der lehramtlichen Aussagen der römisch-katholischen Kirche zum Purgatorium ist sie nicht.

1. Die Geburt des Fegfeuers

Mit dem Fegfeuer wurde, wie man weiß, seit alters viel Geld verdient. Dass die Beschäftigung mit dem Thema auch heute noch recht lukrativ sein kann, belegt das 1981 publizierte Buch des französischen Historikers Jacques Le Goff über „La Naissance des Purgatoire“. Das auch auf Deutsch erschienene¹¹ umfangreiche Werk wurde zum Bestseller. Nach Le Goff erfolgte die Geburt des Fegfeuers nach vorhergehenden Ansätzen, die hinabreichen in die Zeit der Antike, definitiv im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts¹² und zwar im Zusammenhang elementarer soziokultureller Wandlungen, die sich nach seinem Urteil in der Purgatoriumsvorstellung reflektieren. Sei die eschatologische Vorstellungswelt der Christenheit vormals durch das duale System von Himmel und Hölle bestimmt gewesen, habe sich nun nach einigen Ansätzen in der Alten Kirche und vor allem bei Augustin¹³, die allerdings ohne langfristige Wirkung geblieben seien, ein die Jenseitsalternative vermittelnder „dritter Ort“¹⁴ etabliert. Seine intermediäre Stellung deutet Le Goff als geistesgeschichtlichen Reflex der gesellschaftlichen Ausbildung eines „dritten Standes“

⁹ B. Meyer, Lessing als Leibnizinterpret. Ein Beitrag zur Geschichte der Leibnizrezeption im 18. Jahrhundert, Erlangen 1967, 121.

¹⁰ Ebd.; zum Problem der esoterischen und exoterischen Lehre vgl. 133–141.

¹¹ J. Le Goff, Die Geburt des Fegfeuers. Aus dem Franz. übers. von A. Forkel, Stuttgart 1984. Ein interessante Gegenlesung zur mentalitätsgeschichtlich ausgerichteten Studie von Le Goff aus der archäologisch-genealogischen Perspektive von M. Foucault bietet M. Dürnberger, Die heterotopische Codierung des Fegfeuers. Überlegungen zu einem sperrigen Erbstück, in: Th. Herkert; M. Remenyi (Hg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 73–98. Unter heterotopischer Codierung des Purgatoriums versteht Dürnberger die durch dieses bezeichnete „Möglichkeit, sich zu einer Unmöglichkeit in ein produktives Verhältnis zu setzen – nämlich *sich zu eigener Schuld zu verhalten, ohne an seinem Heil zu verzweifeln*“ (92). Zwar sichert die Zwischenschaltung eines purgatorischen Prozesses zwischen individuellem Tod und allgemeinem Weltgericht „auch handfeste kirchenpolitische Interessen ab, die an einer Ausweitung eigener Macht orientiert waren“ (89). Aber die Purgatoriumslehre verschaffte auch einen Fortschritt an Rechtssicherheit, indem sie im größeren Rahmen juristischer Evolution des 12. Jahrhunderts eschatologische Willkür in Schranken wies. Die Zuteilung der Fegfeuerstrafen erfolgt nicht beliebig, sondern auf einer klaren und durchsichtig geregelten Rechtsgrundlage, nach der sich ihre Intensität und Dauer bemisst.

¹² Bildliche Darstellungen des Fegfeuers finden sich erst im Ausgang des 14. Jahrhunderts und zwar nur im Westen, nicht hingegen im ostkirchlichen Bereich; „im Verlauf des 15. und 16. Jh. nimmt die Zahl der Darst. stetig zu u. erreicht im 18. Jh. ihren Höhepunkt.“ (W. Braunfels, Art. Fegfeuer, in: LCI I (1970) Sp. 16–20, hier: 17).

¹³ Le Goff, Fegfeuer (wie Anm. 11), 100–107.

¹⁴ Ebd., 19.

zwischen Herrschern und Beherrschten. Die sich entwickelnde Schicht freier Städter habe im Purgatorium gewissermaßen ihr eschatologisches Gegenstück gefunden; hier wie dort vollzieht sich eine Relativierung ursprünglicher Gegensätze, hier wie dort wird Lust und Leid wohl proportioniert und nach rationalen Bewertungsmaßstäben von Lohn für geleistete und Strafe für schuldig gebliebene Werke zugeteilt. An die Stelle eines alles oder nichts trete ein teils-teils bzw. sowohl – als auch: *tertium datur!*

Das Dreierschema von *inferno*, *purgatorio* und *paradiso*, wie es in Dantes „Commedia“ klassische Ausdrucksgestalt gewonnen habe, zeichnet sich nach Le Goff wesentlich dadurch aus, dass es nicht mehr durch intransigente Gegensätze bestimmt sei, Übergänge und graduelle Abstufungen zulasse und insgesamt auf einen Fortschritt von der Hölle zum Himmel hin ausgerichtet werde: Es gehe kontinuierlich aufwärts, auf zwar, wie es scheine, unermesslich langen, aber doch nicht endlosen Wegen. Le Goff zufolge verdankt sich das triadische Jenseitssystem und nachgerade die auf die Zeit zwischen 1170 und 1180 zu datierende Geburt des Fegefeuers dem Fortschrittsgedanken, für dessen diesseitige Realität der dritte Stand der Stadtbürger als jener „mediocres“ stehe, die weder ganz frei, noch ganz unfrei, weder ganz reich, noch ganz arm etc. seien. In ihrer, wenn man so will, Durchschnittlichkeit fanden sie sich im Purgatorium als einem Ort der nicht ganz Guten, aber auch nicht ganz Schlechten gewissermaßen gut aufgehoben und das um so mehr, als die Insassen des Fegefeuers trotz langwieriger und anstrengender Prozesse, die sie durchlaufen mussten, gewiss sein durften, zu guter Letzt in den Himmel zu kommen. Das offizielle Recht zu dieser Gewissheit stand Le Goff zufolge spätestens zu dem Zeitpunkt fest, als die letzten Versuche einer Reinfernalisierung des Purgatoriums doktrinär abgewehrt waren und der „Triumph des Fegefeuers“¹⁵ im 13. Jahrhundert scholastische und schließlich auch lehramtliche Gestalt angenommen hatte.¹⁶

Vergleicht man die lehramtliche Gestalt der Purgatoriumstheorie mit demjenigen, was Volksfrömmigkeit und Brauchtum, aber auch scholastische Spekulation im Laufe der Zeit mit ihr verband, dann fällt als erstes die große Zurückhaltung und Dezenz der offiziellen Doktrin auf. Sie bietet „ein gewichtiges Beispiel einer restriktiven und kritischen Tendenz im Umgang des Lehramtes mit extensiven Auslegungen der Theologie und mit

¹⁵ Ebd., 285.

¹⁶ H. Vordermayer, Die Lehre vom Purgatorium und die Vollendung des Menschen. Ein moraltheologischer Beitrag zu einem umstrittenen Lehrstück aus der Eschatologie, Innsbruck – Wien 2006, bietet 165–179 einen instruktiven Überblick zu den wichtigsten lehramtlichen Dokumenten über das Purgatorium. Vorangestellt sind einige bibeltheologische Erwägungen (vgl. 95–109) und eine detaillierte dogmenhistorische Darstellung der Entwicklung der Fegefeuerlehre im griechischen und insbesondere im lateinischen Christentum unter Berücksichtigung früher liturgischer Zeugnisse (vgl. 111–134). Auch Ablehnung und Zustimmung zur Lehre des Purgatoriums in Reformation und Gegenreformation kommen in Betracht (vgl. 135–141), ferner die Entwicklungen vom Zeitalter der Aufklärung bis zur Gegenwart (vgl. 146–162). Die Studie beginnt mit moraltheologischen Erwägungen über das Purgatorium im Kontext der Todesanalyse und Endentscheidungshypothese von L. Boros (vgl. 23–93) und schließt mit Gesichtspunkten für eine systematische Neuinterpretation des Purgatoriums zum Zwecke ökumenischer und interreligiöser Verständigung (vgl. 199–241): „Die Lehre vom Purgatorium stellt als integraler Bestandteil des Gerichtes Gottes einen inneren Moment [sic!] der positiven Vollendung des Menschen dar, welche den Menschen durch seine starke Intensität läutert und reinigt, und den gestorbenen Menschen zugleich befähigt für die Gemeinschaft mit Gott“ (269).

einem sich verselbständigem Interesse volkstümlicher Glaubensanschauungen¹⁷. Die lehramtliche Definition, so Gerhard Ludwig Müller, derzeitiger Präfekt der römischen Glaubenskongregation, enthalte nicht nur keine räumlichen Festlegungen auf einen bestimmten Ort des Strafleidens für lässliche Sünden, sondern sie vermeide auch bewusst die Bestimmung der Art und Weise der Pein, wie sie mit der Vorstellung eines postmortalen Reinigungsfeuers gegeben sei. Statt von *ignis purgatorius* werde von *poenae purgatoriae seu catharteriae* (vgl. die Erklärung *Dignitatis humanae*, auch DH 838; 1066 f. und 1304) gesprochen, wobei offen bleibe, ob die Strafen „vindikativ-straftend oder mehr medizinell-heilend zu verstehen sind“¹⁸. Folgt man dem Urteil von Karl Lehmann, dann lässt es die Purgatoriumslehre der römisch-katholischen Kirche

„durchaus zu, das Reinigungsgeschehen mehr heilend-therapeutisch und nicht ausschließlich vindikativ-straftend zu verstehen. Somit zeigt sich auch, dass die massiven Vorstellungen vom Fegfeuer als einer großen Folteranstalt durch die kirchenamtliche Lehre nicht gedeckt werden. Die Lehre der Kirche hat problematischen Vulgarisierungen eindeutige Grenzen gesetzt und in diesem Sinne den reformatorischen Protest in einen Auftrag zur theologischen und geistlichen Erneuerung umgesetzt. Die Lehre ist in den Missbräuchen vielleicht verdunkelt, sie ist jedoch – so lautet die Antwort an die reformatorische Kritik – nicht in sich falsch.“¹⁹

2. Die offizielle Purgatoriumslehre

Erste päpstliche bzw. konziliare Definitionen der Fegfeuerlehre²⁰ erfolgten 1254 bzw. 1274. Sie waren durch den Widerspruch einzelner Gruppen im Westen und insbesondere durch die Reserve der Ostkirche nötig geworden. In seinem Brief „Sub catholicae professione“ an den Bischof von Tusculum, den Legaten des Apostolischen Stuhls bei den Griechen, vom 6. März 1254 verpflichtete Papst Innozenz IV. (1243–1254) die Graeci nicht nur auf den Purgatoriums begriff, sondern definierte zugleich das Fegfeuer als ein transitorisches Geschehen, in dem auf vorübergehende Weise lässliche Sünden (DH 838: „non tamen criminalia seu capitalia“) gereinigt werden (ebd.: „purgantur“), für die zu Lebzeiten noch nicht hinreichend Buße getan wurde. Die Seelen kleiner Kinder hingegen nach dem Bad der Taufe oder auch die Seelen der in Liebe dahinscheidenden Erwachse-

¹⁷ G. L. Müller, „Fegfeuer“. Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie, in: ThQ 166 (1986), 25–39, hier: 28.

¹⁸ Ebd., 27. Vgl. dazu auch E. G. Farrugia, Art. Fegfeuer. V. In der ostkirchlichen Theologie, in: LThK³ III (1995) 1208: „Orthodoxe glauben, daß Gerechte u(nd) Verdammte ihr ewiges Los in einem Zwischenzustand bis z(ur) Auferstehung der Leiber am Jüngsten Tag nur vorwegnehmen u(nd) es erst mit der Wiederkunft Christi (Parusie) endgültig wird. Die Läuterung wird nicht als Strafe od(er) juridisch verstandene Genugtuung gedacht, sondern als Reifung u(nd) Heilung.“

¹⁹ K. Lehmann, Was bleibt vom Fegfeuer?, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 9 (1980), 236–243, hier: 238. Schon Lehmann hatte im Übrigen hervorgehoben, dass lehramtlich „nirgends etwas über einen kosmologisch verstandenen ‚Reinigungsort‘ entschieden“ (237) sei. Auch der Begriff „Feuer“ habe, „wenn er überhaupt in amtlichen Dokumenten vorkommt, nie einen dogmatisch letztverbindlichen Charakter“ (ebd.).

²⁰ Zur dogmengeschichtlichen Entwicklung vgl. im Einzelnen A. Michel; M. Jugie, Art. Purgatoire, in: DThC 13 (1936/1937), 1163–1357; A. Piolanti, Il dogma del purgatorio, in: ED 6 (1953), 287–311.

nen, die weder durch eine Sünde noch zu einer Genugtuung für sie gehalten sind, flögen, so wird weiter befunden, sogleich in die ewige Heimat hinüber (DH 839: „ad patriam protinus transvolant sempiternam“). Wer aber ohne Buße in einer Todsünde dahinscheidet, der werde ohne Zweifel auf immer von den Gluten der ewigen Hölle gepeinigt (ebd.: „hic procul dubio aeternae gehennae adoribus perpetuo cruciatur“).

Auf dem zweiten Konzil von Lyon (1274), das u. a. die theologischen Grundlagen einer Union mit den Griechen zum Gegenstand hatte, wurde diese Lehre in Form eines dem byzantinischen Kaiser Michael Palaiologos (Michael VIII., 1261–1282) zur Unterzeichnung vorgelegten Glaubensbekenntnisses bestätigt. Dort heißt es erneut, dass lässliche Sünden, für die vor dem Ableben noch nicht suffizient gebüßt worden sei, nach dem Tod durch Reinigungs- bzw. Läuterungsstrafen gereinigt würden (DH 856: „poenis purgatorii seu catharterii [...] post mortem purgari“). Hinzugefügt wird, dass zur Milderung derartiger Strafen die Fürbitte der lebenden Gläubigen nütze sowie Messopfer, Gebete, Almosen und andere Werke der Frömmigkeit hilfreich seien, die von den Gläubigen entsprechend den Anordnungen der Kirche für andere Gläubige gewöhnlich verrichtet würden. Sind die Seelen durch das Fegefeuer gänzlich rein geworden, dann werden sie ebenso augenblicklich wie diejenigen, die in bereits vollkommener Reinheit abgeschieden sind, in den Himmel aufgenommen (DH 857: „mox in caelum recipi“; DH 858: „Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas“). Die Ungleichheit der Strafen, mit welcher die in die Hölle verdamnten Seelen bestraft werden, folgt aus der Ungleichheit ihrer Verschuldung, ändert aber nichts daran, dass ihre Höllenfahrt wie die Himmelfahrt der Reinen sofort nach dem individuellen Tod und nicht erst dann erfolgt, wenn, wie nichtsdestoweniger (DH 859: „nihilominus“) gelehrt wird, die allgemeine Auferstehung der Toten stattfindet und die abgeschiedenen Seelen mit ihren Leibern wiedervereinigt werden.

Erneuert und definitiv abgesegnet wurde die Purgatoriumslehre von 1274 durch die Bulle über die Union mit den Griechen „Laetentur caeli“ vom 6. Juli 1439 (vgl. DH 1304–1306), um dann vom Trienter Konzil gegen die reformatorischen Angriffe verteidigt zu werden.²¹ Dies geschah in einem förmlichen Dekret, das „in dem allgemeinen Drängen auf Abschluss des Konzils in der 25. Sitzung vom 3. und 4. Dezember 1563 fast ohne Aussprache angenommen“²² wurde. Vorangegangen waren kontroverse Diskussionen zum Schriftbeweis der Fegefeuerlehre, zur genauen Bestimmung der Wirklichkeit purgatorischer Seelenreinigung, zur Möglichkeit eines Verdiensterwerbs der im Fegefeuer Befindlichen sowie zur Frage der Gewissheit ihrer Seligkeit. Die Frage purgatorischer

²¹ Zu den die angeblichen Irrtümer Martin Luthers betreffenden Aufstellungen der Bulle „Exurge Domine“ vom Juni 1520 zur Purgatoriumsthematik vgl. DH 1487–1490. Abgewehrt wird die Annahme, „daß das Fegefeuer nicht aus den zum Kanon gehörenden heiligen Schriften bewiesen werden könne, daß die Seelen im Fegefeuer ihres Heils nicht sicher seien, daß sie nicht theologisch nachweisbar außerhalb des Status seien, in dem sie die Liebe verdienen oder vermehren können, daß sie ohne Unterlaß sündigen, solange sie die Ruhe suchen oder vor den Strafen zurückschrecken, und daß schließlich die Suffragien der Lebenden ihnen weniger dienlich sind, als wenn sie selbst Genugtuung geleistet hätten“ (Müller, Fegefeuer [wie Anm. 17], 28).

²² Ph. Schäfer, Eschatologie. Trient und Gegenreformation (Handbuch der Dogmengeschichte Bd. IV/7c [2. Teil]), Freiburg – Basel – Wien 1984, 35.

Seligkeitsgewissheit wurde allgemein bejaht: „Die Seelen im Fegfeuer sind ihres Heiles sicher. Sie bleiben aber in der Hoffnung, da sie noch nicht ans Ziel gekommen sind. Die Sicht Cajetans wird übernommen. Die vom Leib getrennte Seele schaut sich selbst und all ihre Haltung. Sie erkennt die in ihr vorhandene Liebe und Gnade und weiß, daß sie im Stand der Gnade ist. Folglich ist sie sich ihres Heiles sicher.“²³ Übereinstimmung bestand auch darin, dass die Zuwendung kirchlicher Hilfen für die abgeschiedenen Seelen im Purgatorium möglich sei: „Die Gemeinschaft der Heiligen besteht aus den Seligen, den Pilgernden und denen, die im Fegfeuer sind. Folglich muss es auch eine Gemeinschaft in gegenseitiger Hilfe geben. In der Feier der Messe wurde seit apostolischen Gewohnheiten für die Verstorbenen gebetet. Oft wird auf die Ablaßpraxis und auf die Erscheinungen von Verstorbenen verwiesen.“²⁴

Das Trienter Dekret selbst (vgl. DH 1820) hält sich, was Einzelheiten betrifft, völlig zurück und macht zum Fegfeuer

„keine Lehraussage außer der, daß Reinigung nach dem Tod eine Wirklichkeit ist und daß denen, die sich in dieser Reinigung befinden, von den Glaubenden durch Fürbitte und die Feier der Eucharistie geholfen werden kann. Begründungen werden außer den Verweisen auf eigene Entscheidungen nicht in den Text aufgenommen. Das Reformdekret erklärt, aus den Predigten sollen schwierige und kleinliche Fragen, die nicht der Erbauung und Mehrung der Frömmigkeit dienen, ausgeschlossen werden. Ungewisses oder der Unrichtigkeit Verdächtiges soll nicht behandelt werden. Die Bischöfe sollen aber dafür sorgen, daß die Glaubenden Fürbitten für die Verstorbenen leisten, sei es in der Mitfeier der Messe, im Gebet, Almosen oder anderen frommen Werken. Die Bischöfe werden verpflichtet, sorgfältig auf die gesunde Lehre vom Fegfeuer und ihre Beachtung zu drängen; aber diese gesunde Lehre wird nicht dargelegt. Es bleibt bei der knappen Aussage, daß es eine Reinigung nach dem Tod gibt.“²⁵

Im Zweiten Vatikanischen Konzil sind die Tridentinischen Aussagen über eine postmortale Reinigung einiger Menschen im Purgatorium „magna cum pietate“ (Konstitution *Lumen Gentium* 51) rezipiert und bestätigt worden. In der dogmatischen Konstitution über die Kirche „*Lumen Gentium*“ wird im Zusammenhang der im siebten Kapitel entfalteten Lehre „*De indole eschatologica ecclesiae peregrinantis eiusque unione cum Ecclesia caelesti*“ nachdrücklich die die Grenze des Todes transzendierende Einheit der „*communio sanctorum*“ betont: „Bis also der Herr kommt in seiner Majestät und alle Engel mit ihm (vgl. Mt 25,31) und nach der Vernichtung des Todes ihm alles unterworfen sein wird (vgl. 1 Kor 15,26–27), pilgern die einen von seinen Jüngern auf Erden, die andern sind aus diesem Leben geschieden und werden gereinigt (*alii hac vita functi purificantur*), wieder andere sind verherrlicht und schauen ‚klar den dreieinigen Gott selbst, wie er ist‘“ (*Lumen Gentium* 49). Das Zitat ist dem Passus des vom Konzil von Florenz beschlossenen Dekrets für die Griechen entnommen, der vom Los der Verstorbenen, im gegebenen Fall derjenigen handelt, die zu himmlischer Seligkeit gelangt sind (vgl. DH 1305). Vorausgegangen war die Bestimmung, „dass die Seelen derer, die in wahrer Buße in der Liebe Gottes verschieden sind, ohne zuvor durch würdige Früchte der Buße für das Be-

²³ Ebd., 39.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., 40.

gangene und Unterlassene Genugtuung geleistet zu haben, nach dem Tod durch Reinigungsstrafen gereinigt werden“ (DH 1304). Was aber die Seelen derjenigen betrifft, „die in einer aktuellen Todsünde oder allein in der Ursünde versterben“ (DH 1306), so gilt es als ausgemacht, dass sie alsbald in die Hölle hinabsteigen (ebd.: „in infernum descendere“).²⁶

Auf einen Schriftbeweis der Purgatoriumslehre wurde schon in Trient bewusst verzichtet, obwohl solche Wünsche damals in Bezug auf 1 Kor 3,11–15 mit Nachdruck vorgebracht worden waren.²⁷ Paulus handelt an der angegebenen Stelle zunächst von der Ver-

²⁶ Vergleicht man die römisch-katholische Fegfeuerlehre mit der Erklärung, die J. Le Goff ihrer Genese hat zuteil werden lassen, so fallen einige Ungereimtheiten auf und zwar sowohl in historischer als auch in systematischer Hinsicht. Im Unterschied zu Le Goff, der sie erst Ende des 12. Jahrhunderts zum Durchbruch kommen lässt, setzt die römisch-katholische Kirche die Purgatoriumstradition sehr viel früher an: Schon in der Alten Kirche habe es entsprechende Glaubensüberzeugungen gegeben, die sich zurecht auf einzelne Schriftzeugnisse berufen hätten wie etwa 2 Makk 12,40–45, Mt 12,32 und insbesondere 1 Kor 3,10–15, wo von einer Rettung durch Feuer hindurch die Rede ist. Historisch-kritisch beurteilt lässt sich diese Sicht schwerlich aufrecht erhalten. Aber auch gegenüber Le Goffs Rekonstruktion sind nicht unerhebliche Bedenken geltend zu machen. „Daß es bis zum Ende des 12. Jh.s das Wort *purgatorium* als Substantiv nicht gegeben haben soll [...], ist irreführend“ (A. Angenendt, Rezension von: Le Goff, Jacques, Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984, in: ThRev 82 [1986], Sp. 38–41, hier: 40); irrig ist ferner, dass das Fegfeuer erst jetzt zu einem „festumrissenen Ort“ (Le Goff, Fegfeuer [wie Anm. 11], 187) zwischen Himmel und Erde geworden sei; dies ist weitaus früher der Fall. Schwerer ins Gewicht fallen systematische Differenzen. Man kann das Purgatorium gewiss einen dritten Jenseitsort nennen. Eine intermediäre Größe, welche die Gegensätze von Himmel und Hölle vermittelt und, wie Le Goff meint, einen progressiven Mittelweg weist, ist das Purgatorium nach offizieller römisch-katholischer Lehre erklärtermaßen nicht. Noch weniger ist das Fegfeuer eine „Hölle auf Zeit“ (a.a.O., 416), wie Le Goff gelegentlich sagt. Denn wer in ihm weilt, ist nach römisch-katholischer Lehre aus der Hölle definitiv gerettet und von allem Höllischen frei und zwar prinzipiell und auf vollkommen gewisse Weise. Dieser Grundsatz droht bei Le Goff verkannt zu werden, ganz abgesehen von den methodischen Bedenken, die gegen sein Verfahren vorzubringen sind. Die systematischen Ergebnisse seiner Untersuchungen erinnern eher an die exoterische Weise, in der Lessing von der Fegfeuerlehre Gebrauch gemacht hat, als an ihren genuinen Sinn. Dieser kann nur erschlossen werden, wenn man sich an den Grundsatz hält, dass das Purgatorium kein Mittelding zwischen Himmel und Hölle, sondern den Vollzugsort eines Prozesses darstellt, der von einem bereits erfolgten rettenden Freispruch aus dem Gericht herkommt und vollkommenem Heil entgegengeht.

²⁷ Zu den Auseinandersetzungen über das richtige Verständnis der Paulusstelle 1 Kor 3,11–15 sowie zur Beurteilung der Deutung Augustins auf dem im März 1547 nach Bologna verlegten Trientier Konzil vgl. Th. Freudenberger, Die Bologneser Konzilstheologen im Streit über 1 Kor. 3,11ff. als Schriftzeugnis für die Fegfeuerlehre, in: E. Iserloh; K. Reppen (Hg.), Reformata reformanda. FS Hubert Jedin zum 17. Juni 1965. Erster Teil, Münster 1965, 577–609. Das Ergebnis der Debatte fällt nach Urteil Freudenbergers mit Ausnahme des Beitrags des Konzilstheologen Antonio Ricci wenig befriedigend aus: „Das lag vor allem daran, daß die aufgetretenen Theologen zwar in der systematischen Theologie zu Hause waren, aber in der Biblexegese keine gründliche Ausbildung genossen hatten. In ihrer Unsicherheit waren sie allzu leicht geneigt, an dem festzuhalten, was bei ihren Ordenstheologen zu finden war. Den Franziskanern war die Meinung ihres Duns Skotus heilig, der die Stelle 1 Kor. 3,11ff. als Fundament der ganzen Fegfeuerlehre angesehen hatte. Die Dominikaner schworen auf die Auslegung Cajetans. Alle zusammen wagten nicht, an der seit Petrus Lombardus traditionell gewordenen Auslegung vom Fegfeuer zu rütteln“ (a. a. O., 608). Freudenberger hält es für „denkbar, daß das Konzil auf seiner dritten Tagungsperiode, als es darum ging, die Fegfeuerlehre der Kirche in einem Dekret neu zu umreißen, auf die Ergebnisse der Fegfeuer-Debatte von Bologna zurückgriff, die keine Einmütigkeit hinsichtlich einer biblischen Fundierung dieser Lehre gezeigt hatte. Die mit den Jahren fortgeschrittene Erkenntnis mag das Ihre dazu getan haben. Jedenfalls hat das Konzil auf seiner Schlußsitzung (*sessio* XXIV vom 3./4. Dezember 1563) in seinem Lehrdekret über das Fegfeuer auf einen Schriftbeweis bewußt verzichtet und sich auf die Lehrautorität der Kirche gestützt. Der von Johannes Consilii so dringlich vorgetragene Wunsch, die Synode möge die traditionelle Auslegung der Paulusstelle vom Fegfeuer feierlich sanktionieren, ist also nicht in Erfüllung gegangen, glücklicherweise; denn diese Deutung ist inzwischen längst allgemein aufgegeben. Ihre

antwortung des Apostels und seiner Mitarbeiter. Wie ein guter Baumeister habe er der ihm geschenkten Gnade entsprechend den Grund gelegt für die Gemeinde; ein anderer baut darauf auf. Doch möge jeder zusehen, wie und worauf er baut (vgl. 1 Kor 3,10 f.): „Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus“ (1 Kor 3,11). Es folgt eine Art von Gleichnisrede, welche besagt, dass am Tag des Gerichts das Werk eines jeden im Feuer offenbar und sichtbar werden wird, ob jemand auf den Grund baut Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu oder Stroh. „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“ (1 Kor 3,14 f.).

Wenige Verse der Heiligen Schrift sind in einem solchen Maß „zitiert, besprochen und ausgelegt“²⁸ worden wie 1 Kor 3,10–15. Bietet der Text ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Joachim Gnilka hat diese Frage nach einer eingehenden exegetisch-historischen Untersuchung verneint, und die Mehrzahl nicht nur der evangelischen, sondern auch der katholischen Exegeten sind ihm in dieser Auffassung gefolgt: „Das Läuterungsgericht, das Gott am Jüngsten Tag über die Sünder kommen lässt, die nicht die Hölle verdienen, lehrt als erster christlicher Schriftsteller Origenes. Die Vorstellung, die der nachchristlich-jüdischen Literatur entlehnt ist, kennt Paulus nicht.“²⁹ Kennen die sonstigen neutestamentlichen Schriften die Vorstellung vom Fegfeuer? Auch diese Frage wird von den Exegeten mehrheitlich verneint. Weder in den paulinischen Briefen noch sonst im Neuen Testament begegnet die Annahme, „dass der sündige Mensch nach dem Tode, genauer die sündige Menschenseele, an einen Ort versetzt wird, an dem sie während einer gewissen Zeit für ihre Fehler und Vergehungen während des Erdenlebens bestraft wird, worauf sie an den Ort des Heiles und der Seligkeit gelangt“³⁰.

Die Lehre vom Fegfeuer lässt sich nicht aus dem neutestamentlichen Schriftzeugnis ableiten. Doch kannten sowohl das Frühjudentum als auch die griechisch-römische Antike Vorstellungen postmortaler Läuterung durchs Feuer, aus deren Zusammenhang heraus christliche Vorstellungen eines purgatorischen Prozesses nach dem Tod des einzelnen Menschen und vor der leibhaften Auferstehung aller am Ende der Welt erwachsen konn-

Aufnahme in ein Konzilsdekret hätte zu einer unnötigen Belastung der kirchlichen Lehre geführt und wäre dem Ansehen der Kirche sicher nicht förderlich gewesen“ (ebd., 608 f.).

²⁸ J. Gnilka, Ist 1 Kor 3,10–15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung, Düsseldorf 1955, 115. Zur Rezeptionsgeschichte des Textes vgl. A. Landgraf, 1 Kor 3,10–17 bei den lateinischen Vätern und in der Frühcholastik, in: *Biblica* 5 (1924), 140–172. In der Patristik und auch in der Frühcholastik überwog „das dogmatische Interesse. Meistenteils wurde nicht aus dieser Stelle heraus eine Glaubenslehre bewiesen, sondern es war umgekehrt im Anfang eine traditionell übernommene Lehre, die ebenso traditionell mit mehr oder weniger großen Varianten in diese Schriftstelle hineingetragen wurde“ (a. a. O., 150).

²⁹ Gnilka, Schriftzeugnis (wie Anm. 28), 128.

³⁰ H. Bietenhard, Kennt das Neue Testament die Vorstellung vom Fegfeuer?, in: *ThZ* 3 (1947), 101–122, hier: 102. Nach Ingo Broer, Art. Fegfeuer. II. Biblischer Befund, in: *LThK*³ III (1995) 1204 f. gilt Folgendes: „Von den in der Väterliteratur hauptsächlich herangezogenen Stellen Mt 5,25.; 12,32 u(nd) 1 Kor 3,12–15 ist keine einschlägig – die Rettung der Verkündiger ‚wie durch Feuer‘ in 1 Kor 3,15 ist am ehesten als sprichwörtl(iche) Redensart für die äußerste Gefährdung dieser Rettung (vgl. Am 4,11; Sach 3,2; Jud 23) zu verstehen.“ (Sp. 1205) Insgesamt ergibt sich: „Das F(egfeuer) als Zwischenzustand der zu läuternden, v(om) Leib getrennten Seele, die auf ihre Wiedervereinigung mit dem Leib in Gottes Gericht wartet, ist eine v(on) den Kirchenvätern ins Christentum eingeführte Vorstellung, die versch(iedene) Anschauungen u(nd) Belege der Bibel zusammensieht u(nd) auf ähnl(iche) Gedanken in der paganen Lit(eratur), z. B. bei Platon u(nd) Vergil, zurückgreifen kann [...]“ (Sp. 1204; zu 2 Makk 12,42–45 vgl. Sp. 1204 f.).

ten.³¹ Als die eigentlichen Begründer einer christlichen Fegfeuerlehre haben die beiden alexandrinischen Theologen Clemens und Origenes zu gelten. Dieser Befund, demzufolge der Lehre vom Purgatorium „in ihren Grundzügen der lateinischen Kirche durch die griechische übermittelt worden ist“³², mag als merkwürdig erscheinen, insofern die Ostkirche die diesbezügliche westliche Doktrin ablehnte. Doch verflüchtigt sich dieser Eindruck, wenn man erkennt, dass die im Rahmen des Gedankens „einer fortschreitenden Entwicklung und Erziehung auch nach diesem Leben“³³ ausgearbeitete alexandrinische Idee eines postmortalen Purgatoriums im Sinne einer eschatologischen Zersetzung der der Seele eines Christenmenschen „eingewurzelten fremden und schädlichen Elemente“³⁴ nicht ohne weiteres denkwürdig ist mit allen Aspekten der einschlägigen westlichen Doktrin. Zum zweiten ist zu bedenken, dass ostkirchlicher- wie auch westkirchlicherseits die bei Clemens und Origenes bezeugende Verbindung von Purgatoriumslehre und Lehre von der Wiederbringung aller durchweg abgelehnt wurde.

Die alexandrinisch-origenistischen Jenseitsspekulationen sind nirgends unmittelbar Gegenstand kirchlicher Lehrbildung geworden und erst durch „eine merkwürdige und vielverschlungene Entwicklung“³⁵, auf Umwegen sowie auf transformierte und modifizierte Weise, in die abendländische Purgatoriumsdoktrin eingegangen. Zum wichtigsten Mittler der alexandrinischen Anschauung eines Purgatoriums ist für die abendländische Theologie Ambrosius von Mailand (337–397) geworden, der sie „von Origenes und Gregor von Nyssa übernahm“³⁶ und an Augustin weitergab. Dieser verschaffte ihr in der westlichen Theologie Geltung, wengleich ohne bzw. gegen die alexandrinisch-platonische Tendenz hin zu einer eschatologische Wiederbringung aller.

³¹ Vgl. E. Koch, Art. Fegfeuer, in: TRE 11 (1983), 69–78, hier: 70.

³² G. Anrich, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer, in: W. Nowack u. a. (Hg.), Theologische Abhandlungen. Eine Festgabe zum 17.5.1902 für Heinrich Julius Holtzmann dargebracht, Tübingen – Leipzig 1902, 95–120, hier: 97.

³³ Ebd., 120.

³⁴ Ebd., 119.

³⁵ Ebd., 120.

³⁶ K. Bauer, Zu Augustins Anschauung von Fegfeuer und Teufel, in: ZKG 43 (1924), 351–355, hier: 354. Unmittelbar aus der Schrift hat Augustin seine Anschauung vom Reinigungsfeuer nicht gewonnen. „Er greift zwar auf Matth. 12,32 und 1 Kor 3,11f. zurück. Aber zwingend scheinen diese Stellen ihm ein purgatorium nicht zu beweisen, da er nur von dessen *Möglichkeit* redet. Sie sind für ihn lediglich nachträglich entdeckte *dicta probantia* für eine anderswoher übernommene Anschauung. Vielmehr folgt er anderen Kirchenlehrern. In Afrika finden sich Spuren der Vorstellung vom Fegfeuer bereits bei Cyprian (ep. 52 ad Antonian.), und vor ihm hielt schon Tertullian (monog. 10; cor. mil. 3,4; exhort. cast. 11) eine Erleichterung der Fegfeuerqualen durch Gebete und Oblationen für möglich. Besonders wichtig aber wurde es für Augustin, daß Ambrosius die Vorstellung eines purgatorium von Origenes und Gregor von Nyssa übernahm“ (ebd.). „In de civ. Dei XXI, 13 lehnt er ausdrücklich die Auffassung Vergils und der ‚Platoniker‘ ab, die *nullas poenas nisi purgatorias volunt esse post mortem*. Wie er *quasdam poenas purgatorias* bereits in *hac quidem mortali vita* kennt, so hält er daran fest, daß die *temporariae poenae* nicht alle auf Erden, sondern zum Teil erst nach dem Tode erledigt werden, *verumtamen ante iudicium illud severissimum novissimumque*, und daß diese erst im Jenseits zu erleidenden *poenae temporales* etwas anderes sind, als die *sempiternae poenae*, die einem Teil der Menschheit dann noch bevorstehen in der *gehenna ignis inextinguibilis, ubi vermis eorum non moritur et ignis non exstinguitur* (de civ. Dei XXI, 9)“ (a. a. O., 355).

3. Die eschatologische Interimsvorstellung als implizite Prämisse der Fegfeuerlehre

Man hat die Entwicklung der westkirchlichen Eschatologie als einen Prozess fortschreitender Individualisierung beschrieben, der mit der Konstitution „Benedictus Deus“ von Papst Benedikt XII. vom 29. Januar 1336 zu seinem „Höhepunkt“³⁷ gelangt sei. Tatsächlich lässt sich ein gedanklicher Grundtrend identifizieren, der dahin geht, „daß mit dem Tod des einzelnen auch schon das ‚spezielle Gericht‘ unmittelbar gegeben ist, die Geschichte dieses Menschen definitiv vollendet ist und er (wenn wir von der Möglichkeit endgültiger Verlorenheit in der ‚Hölle‘ absehen) durch die visio beatifica so mit dem radikal einen alles in sich vorwegnehmenden Urgrund aller Wirklichkeit verbunden ist, daß von daher eigentlich schon jede personalgeschichtliche Weiterentwicklung überholt ist“³⁸. Das Recht dieses Entwicklungstrends wird man nicht grundsätzlich infrage stellen dürfen, sofern dieser durch die christlich gebotene Konzentration der eschatologischen Aufmerksamkeit auf die Persongestalt Jesu Christi zumindest nahegelegt wird.

Christliche Eschatologie hat primär nicht apokalyptische Endzeit- und Weltuntergangsszenarien, sondern die Zukunft des Gekommenen zu thematisieren, dessen Parusie zwar kosmologische Dimensionen hat, aber doch primär auf den Menschen ausgerichtet ist, dessen konkrete Erscheinungsgestalt nun eben der jeweilige Einzelmensch ist. Doch ist der individuelle Mensch, was er ist, nicht unter Absehung von Menschheits- und Weltgeschichte. Die individuelle Ausrichtung christlicher Eschatologie muss also, um nicht privatistisch missverstanden zu werden, offen sein für universale Dimensionen. Das Modell eines Interims, das zwischen besonderer und allgemeiner Eschatologie zu stehen kommt, kann in diesem Zusammenhang einen vorstellungshaften Mittlerdienst leisten, indem es Separationen von eschatologischer Selbst- und eschatologischer Weltwahrnehmung ver-

³⁷ Müller, Fegfeuer (wie Anm. 17), 31.

³⁸ K. Rahner, Fegfeuer, in: Ders., Schriften zur Theologie. Bd. XIV: In Sorge um die Kirche, Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, 435–449, hier: 443. Ausdrücklich sagt Rahner, der Tod setze „ein Ende für den ganzen Menschen. Wer die Zeit einfach über den Tod des Menschen hinaus und in dieser Zeit die Seele weiterdauern läßt, so daß neue Zeit wird, anstatt daß die Zeit sich in Endgültigkeit aufgehoben hat, der bringt sich in unüberwindliche Schwierigkeit des Gedankens und des existentiellen Vollzugs des christlich Gemeinten. Wer aber meint, ‚mit dem Tod sei alles aus‘, weil die Zeit des Menschen wirklich nicht weitergehe, weil sie, die einmal begann, auch einmal enden müsse, weil schließlich eine sich ins Unendliche fortspinnende Zeit in ihrem leeren Gang ins immer andere, das das Alte dauernd annulliert, eigentlich unvollziehbar und schrecklicher als eine Hölle sei: der unterliegt ebenso dem Vorstellungsschema unserer empirischen Zeitlichkeit wie der, der die Seele ‚fortdauern‘ läßt. In Wirklichkeit wird *in* der Zeit, als deren eigene, gereifte Frucht, ‚Ewigkeit‘, die nicht eigentlich ‚hinter‘ der erlebten Zeit diese fortsetzt, sondern die Zeit gerade aufhebt, indem sie selber entbunden wird aus *der* Zeit, die zeitweilig wurde, damit in Freiheit Endgültigkeit getan werden könne. Ewigkeit ist nicht eine – unübersehbar lang dauernde – Weise der puren Zeit, sondern eine Weise der in der Zeit vollbrachten Geistigkeit und Freiheit und deswegen nur von deren rechtem Verständnis her zu ergreifen“ (K. Rahner, Das Leben der Toten, in: Ders., Schriften zur Theologie. Bd. IV: Neuere Schriften, Einsiedeln/Zürich/Köln⁴ 1964, 429–437, hier: 429 f.). Diese Ewigkeit bringt, wie es heißt, „die Zeitlichkeit des einen *ganzen* Menschen ein in ihre Endgültigkeit“ (ebd., 435): „Bei der kirchlich-christlichen Lehre von der ‚Unsterblichkeit der Seele‘ wie von der ‚Auferstehung des Fleisches‘ ist darum im Grunde immer der eine ganze Mensch gemeint“ (ebd.). Damit ist nicht geleugnet, „daß hinsichtlich der Endgültigkeit des Menschen eine innere Differenzierung obwaltet, die der berechtigten Unterscheidung in seinem Bestand zwischen ‚Leib‘ und ‚Seele‘ entspricht“ (ebd.). Aber diese Unterscheidung darf, um berechtigt zu sein, nicht als Trennung verstanden werden.

meiden hilft. Die erwähnte Konstitution „Benedictus Deus“ (vgl. DH 1000–1002) gibt einige Hinweise, wie dies zu geschehen habe.

Was er zuvor schon in dem Werk „De statu animarum sanctarum ante generale iudicium“ als Kardinal gegen anderslautende Aussagen seines Vorgängers im Amt verteidigt hatte, affirmierte Benedikt XII. (1334–1342) in „Benedictus Deus“ mit lehramtlicher Autorität: Die eschatologische Vorstellung vom *iudicium duplex*. Sein Amtsvorgänger, Johannes XXII. (1316–1334), war lange der Auffassung gewesen, dass die Seelen der in Reinheit verstorbenen Erwählten nicht schon im Augenblick des Todes zur definitiven Einsicht in ihr Heil und zur vollendeten Anschauung Gottes gelangten, sondern erst nach der allgemeinen Totenerweckung und dem universalen Endgericht. Formal Vergleichbares machte er in Bezug auf das Los der Verdammten geltend. Erst nach intensiven theologischen Debatten rückte er von seiner Lehrmeinung ab, um schließlich auf dem Sterbebett in Gestalt der Bulle „Ne super his“ vom 3. Dezember 1334 (vgl. DH 990 f.) einen Widerruf zu formulieren und zur gängigen, von Thomas klassisch vertretenen Lehre vom doppelten Gericht zurückzukehren.

Ganz abgekehrt hatte sich Johannes von der Lehre vom *iudicium duplex* ohnehin nicht, sofern er den reinen Seelen vor ihrer Wiedervereinigung mit ihren Leibern im Zuge allgemeiner Totenauferstehung zwar die vollkommene Anschauung Gottes vorenthielt, nicht aber die Anschauung der menschlichen Natur Jesu Christi, der beseligende Wirkung auf den Beschauer gewiss nicht zu bestreiten ist. Bis zur vollendeten Gottesschau indes mussten sich die vom Leib getrennten Seelen der Reinen nach ursprünglicher Auffassung Johannes XXII. noch eine Weile gedulden, nämlich bis zum allgemeinen Endgericht. Entgegen dieser Meinung lässt der scheidende Papst einen Tag vor seinem Tod verlauten: „Fatetur siquidem et credimus, quod animae purgatae separatae a corporibus sunt in caelo, caelorum regno et paradiso et cum Christo in consortio angelorum congregatae et vident Deum de communi lege ac divinam essentiam facie ad faciem clare, in quantum status et condicio compatitur animae separatae“ (DH 991). Soweit es Zustand und Verfassung der „animae separatae“ gestatteten, würden die reinen bzw. gereinigten Seelen der zur ewigen Seligkeit Bestimmten Gott bereits vor dem allgemeinen Endgericht von Angesicht zu Angesicht schauen.

Nach dem Ableben von Papst Johannes XXII. wurde seine Bulle von seinem Nachfolger Benedikt XII. veröffentlicht und mit „Benedictus Deus“ ein gutes Jahr später besiegelt. Darin wird gelehrt, dass die Menschenseelen, die keiner postmortalen Reinigung bedürfen, sowie diejenigen, deren purgatorische Reinigung erfolgt und noch vor dem Jüngsten Tag zum Abschluss gebracht worden ist, vor der Wiedervereinigung von Seele und Leib in der allgemeinen Totenauferstehung und vor dem universalen Endgericht in der himmlischen Gemeinschaft Jesu Christi, der Engel und aller Heiligen der seligmachenden Schau Gottes teilhaftig werden und zwar auf unmittelbare Weise (DH 1000: „visione intuitiva“) und ohne Vermittlung eines Geschöpfes, das sich als geschauter Gegenstand darbietet. Diese Schau und der mit ihr verbundene Genuss bestehen ununterbrochen bis zum Endgericht (DH 1001: „ad finale iudicium“) und von dann bis in Ewigkeit (ebd.: „et ex tunc usque in sempiternum“). Definiert wird ferner, dass „secundum Dei ordinationem communem“ (DH 1002), wie es erneut heißt, die Seelen der in einer aktuellen Tod-

sünde Dahinscheidenden sogleich nach ihrem Tod (ebd.: „mox post mortem suam“) zur Hölle hinabstiegen, wo sie mit höllischen Qualen gepeinigt würden. Das Recht und die Notwendigkeit der Annahme eines leibhaften Erscheinens aller Menschen zum universalen Endgericht bleibt dadurch unberührt, wie eigens erwähnt wird.

Die Konstitution „Benedictus Deus“ hält an der Vorstellung einer endzeitlichen Auferstehung aller Toten zum allgemeinen Endgericht unbeschadet der Annahme eines besonderen Gerichtes über den Einzelmenschen unmittelbar nach seinem Tod fest. Der Vermittlung von individueller und universaler Eschatologie dient die Vorstellung eines Zwischenzustands, der allerdings in zweifacher Hinsicht limitiert wird: Er geht weder diejenigen etwas an, die im Stande einer Todsünde sterben, welche die Straffolge der Hölle unverdammnis unmittelbar nach sich zieht, noch jene, deren vollkommener Heiligungsstand sie direkt in den Himmel führt. Betroffen sind nur Menschenseelen, welche in einem asymmetrischen Verhältnis zur Himmel-Hölle-Alternative stehen dergestalt, dass sie zwar für den Himmel bestimmt, aber wegen verbleibender Sündendelikte noch nicht völlig in ihn gekommen sind.

Die Kandidaten, für die Benedikt in seiner Konstitution eine Zwischenlösung vorsieht, können nur auf dem Wege eines purgatorischen Prozesses definitiv in den Himmel kommen. Sie sind nicht ganz schlecht, sondern im Gegenteil zum vollendeten Guten bestimmt und insofern besserungsfähig. Sie sind aber auch besserungsbedürftig, weil nach wie vor mit Schlechtem verbunden, was die Interimslösung ihrer eschatologischen Zwischenlagerung erforderlich macht. Diese Vorstellung mag formale Probleme bereiten. Viel schwerer wiegen indes jene, welche den Interimsstatus der Zwischengelagerten selbst betreffen. Hierauf waren nicht von ungefähr die kritischen Anfragen der Reformation bezogen; sie sind rechtfertigungstheologischer Natur und betreffen weniger die förmliche Schwierigkeit, die mit der Unterscheidung von individueller und universaler Eschatologie verbunden ist, als vielmehr die materialen Beziehungen, die zwischen Eschatologie und Theorie und Praxis der Buße walten.

4. Bußtheologische Implikationen der Purgatoriumstheorie

Die gedankliche Aufgabe, vor welche die traditionelle Annahme eines eschatologischen „Zwischenzustands“ stellt, besteht im Wesentlichen darin, individuelle und universale Eschatologie untereinander und miteinander zu vermitteln. Diese Aufgabe bleibt auch dann bestehen, wenn man den raumzeitlichen Status jenes Zustands bzw. seine Zuständigkeit als eine wie auch immer gearteten Interimsgegebenheit überhaupt problematisiert. Denn das Problem der Vermittlung von besonderer und allgemeiner Eschatologie ist damit nicht behoben. Die herkömmlichen Versuche, es zu lösen, nehmen ihren Ausgang in der Regel bei den beiden dem Christentum bereits vorgegebenen Antworten auf die Frage nach einer möglichen Überwindung der Todesgrenze, nämlich der hebräisch-frühjüdischen von einer ganzheitlichen und allgemeinen Auferstehung der Toten am Ende der Zeiten und der griechisch-antiken Annahme einer Unsterblichkeit der vom sterblichen Leib des einzelnen Menschen zu unterscheidenden Seele durch den Tod hindurch, der als Trennung von Leib und Seele verstanden wird. Diese beiden auch in sich durch-

aus differenzierten Vorstellungskomplexe waren einander ursprünglich nicht zugeordnet, sind aber schon in hellenistischer Zeit und dann auch in den altkirchlichen Überlieferungen vielfach und auf vielfältige Weise kombiniert worden. Die nicht erst in der Scholastik üblich gewordene Kombinationsform von allgemeiner Totenaufstehung und Unsterblichkeit der Einzelseele lässt sich ungefähr folgendermaßen skizzieren: Wie immer über die individuelle Seele und ihre Unsterblichkeit zu urteilen ist, ihr eschatologisches Los entscheidet sich grundsätzlich im Augenblick des Todes und in dem besonderen Gericht, dass die in ihm, dem Tod, statthabende Begegnung mit dem dreieinigen Gott für den von der Welt Geschiedenen mit sich bringt.

Unbeschadet des im Tod statthabenden Abschieds von der Welt im Zuge der Scheidung von Leib und Seele soll der seelische Weltbezug, wie er leiblich vermittelt wird, auch unter postmortalen Bedingungen erhalten bleiben. Die *anima separata* strebt deshalb der Wiedervereinigung mit ihrem Leib entgegen, die sich am Jüngsten Tage ereignet, an dem die Welt endet sowie das besondere im Zusammenhang des allgemeinen Gerichts öffentlich und endgültig ratifiziert werden wird. Bis es dahin kommt, bedarf es der Interimslösungen: Die Purgatoriumsvorstellung bietet eine von ihnen. Die eschatologische Vorstellung eines Purgatoriums relativiert nicht etwa die Alternative von Himmel und Hölle, sofern sie eine himmlische Bestimmung zur Voraussetzung hat. Alle, die dem Fegfeuer zugeführt werden, sind durch das besondere Gericht dazu bestimmt, in den Himmel und nicht in die Hölle zu kommen. Der purgatorische Verlauf ist also eindeutig und unumkehrbar auf Heil ausgerichtet. Indes ist das ewige Heil erst vollendet, wenn der Reinigungsprozess durchlaufen ist, der die grundsätzlich zum Heil Bestimmten von denjenigen Sünden befreit, die ihnen trotz bereits erfolgter Absolution als lässliche anhaften.

Die Fegfeuvorstellung setzt die Annahme eines Interims zwischen besonderem und allgemeinem Gericht voraus. Individuelle und universale Eschatologie sollen zwar nicht getrennt, aber doch unterschieden werden. Dagegen scheint das in neuerer Zeit von namhaften Theologen favorisierte Modell einer Auferstehung des ganzen Menschen im Tod mit der Leib-Seele-Unterscheidung auch diejenige zwischen Gericht über den Einzelnen und Weltgericht dergestalt aufzuheben, dass sich die Annahme eines wie auch immer garteten „Zwischen“ erübrigt. Damit werden zwar eine Reihe von Problemen traditioneller Eschatologie zum Verschwinden gebracht, dafür aber neue und nicht minder gewichtige erzeugt. Die Aufgabe der Idee eines Interims zwischen einem im Augenblick des Todes vollzogenen besonderen Gerichts und einem allgemeinen Endgericht bringt die Gefahr einer gleichschaltenden Indifferenzierung dessen mit sich, was die Eschatologie zu bedenken hat.

Man mag die biblische Anthropologie ganzheitlich nennen und daher der frühjüdischen Vorstellung einer Auferstehung des ganzen Menschen den Vorzug geben vor der eschatologischen Annahme, die mit einer Unterscheidung von Leib und Seele bzw. Leib, Seele und Geist operiert. Aber auch eine gleichsam holistische Eschatologie wird nicht umhinkommen, zwischen den stets das Ganze betreffenden Gottesverhältnis des Menschen und seinem Selbstbezug sowie den Bezügen zur leibhaft gegebenen Welt zu unterscheiden. Ansonsten herrscht Indifferenz, die alles unmittelbar in eins setzt und zu Unterscheidendes abstrakt gleichschaltet.

Die Gefahr einer gleichschaltenden, indifferenzierenden Abstraktion droht u. a. auch dann, wenn man den Begriff der Ewigkeit demjenigen der Zeit unvermittelt entgegensetzt und ihn als zeitlos bestimmt. Zwar meint Ewigkeit gewiss etwas anderes als den unendlichen Fortgang der Zeit, und auch das „Zwischen“, das die individuelle und die allgemeine Eschatologie verbindet, darf sicher „nicht als eine homogen zerdehnte Zeitlinie gedacht werden“³⁹, die sich im Infiniten verliert. Doch ist, woran Interimsvorstellungen je auf ihre Weise erinnern, Ewigkeit deshalb nicht mit Zeitlosigkeit gleichzusetzen, weil ihr ein Zeitbezug unveräußerlich eingeschrieben ist. Statt einer abstrakten Negation der Zeit durch die Ewigkeit eschatologisch das Wort zu reden („Wenn es eine Nachtod-Existenz gibt, ist sie atemporal und alocal zu denken“⁴⁰), sollte diese vielmehr deren Aufhebung im Sinne bestimmter Negation genannt werden, die Bewahrung und Vollendung als vollkommene Erfüllung der Zeiten mit sich führt.

Zwar lässt sich Gottes Ewigkeit nicht chronologisch bemessen; aber dass sie keinem irdischen Zeitmaß unterliegt, besagt nicht, dass Zeit kein Moment ihres Begriffs sei. Ewigkeit bestimmt sich nicht durch den Gegensatz zur Zeit, sondern umgreift die Differenz von Zeit und Zeitlosigkeit, die in ihr aufgehoben ist und zwar nicht in vermittlungslöser Unmittelbarkeit, sondern auf vermittelte Weise. Die Vorstellung einer theologischen Zwischenzeit, die im Übergang von Zeit und Ewigkeit begriffen ist und deren zeitliche Dimensionen nicht von ungefähr jedes Zeitmaß transzendieren, bietet einen Hinweis hierfür.

Das Thema der Eschatologie ist wie dasjenige der Theologie überhaupt einheitlich und dennoch und unbeschadet, ja in Bestätigung dieser Einheit „ein differenziertes Gefüge“⁴¹, das nur auf differenzierte Weise und unter entsprechender Berücksichtigung der vom theologischen Gesamtkontext umgriffenen anthropologischen und kosmologischen Perspektiven zu entwickeln und zur Darstellung zu bringen ist. In Gott sind individuelle und universale Aspekte des Eschatons ungeschieden eins, in Hinblick auf Mensch und Welt hingegen müssen sie unterschieden werden. Da aber in Bezug auf Mensch und Welt Gott nicht äußerlich ist, muss er innerhalb der Eschatologie gerade dann reflektiert werden, wenn diese streng theologisch ausgerichtet ist.

In der christlichen Eschatologietradition, so wurde gesagt, verbinden sich seit alters zwei einander ursprünglich nicht zugeordnete Antworten auf die Frage einer möglichen Überwindung der Todesgrenze, nämlich die hebräische von der leibhaften Totenaufstehung am Ende der Zeit und die griechische von der Unsterblichkeit der Seele. Die Kombinationen folgen unterschiedlichen Mustern, wie ja auch schon die jeweiligen eschatologischen Vorstellungen in sich nicht eins, sondern plural verfasst waren. Die übliche Form der Verbindung hat in der dritten Strophe des Liedes „Herzlich lieb hab ich Dich, o Herr“ klassischen Ausdruck gefunden und zwar jenseits aller konfessionellen Streitigkeiten, zu denen die Eschatologie ansonsten Anlass gab: „Ach Herr, laß dein’ lieb’ Engelein / an

³⁹ K. Lehmann, Fegfeuer (wie Anm. 19), 239.

⁴⁰ W. Beinert, Vom Fegfeuer und anderen dunklen Jenseitsorten. Über das Schicksal der Halbguten, in: StZ 226 (2008), 310–322, hier: 317. Nach Maßgabe der Tradition existieren fünf Jenseitsorte: Himmel, Hölle, Purgatorium, dazu der *limbus puerorum* (infantium, parvulorum) und der *limbus patrum*.

⁴¹ K. Lehmann, Fegfeuer (wie Anm. 19), 239.

meinem End' die Seele mein / in Abrahams Schoß tragen. / Der Leib in seim Schlafkammerlein / gar sanft ohn alle Qual und Pein / ruh bis zum Jüngsten Tage. / Alsdann vom Tod erwecke mich [...]" (Evangelisches Gesangsbuch 397,3).⁴²

⁴² Der Dichter des Liedes, Martin Schalling (1532–1608), ein von Justus Jonas ordinierter Melanchthonschüler, wurde zwar wegen seiner Ablehnung der Konkordienformel aus seinem Amt als Generalsuperintendent der lutherischen Oberpfalz vertrieben; als rechthgläubig und orthodox im Sinne der Wittenberger Reformation dürfen seine eschatologischen Anschauungen dennoch gelten. Sie sind mit der Vorstellung eines doppelten Endgerichts unmittelbar verbunden: dieses vollzieht sich einmal als *iudicium particulare* für jede Einzelseele im Augenblick ihres Todes und sodann als *iudicium universale* im Zusammenhang leiblicher Auferstehung aller Toten am Ende der Welt, diese erübrigt sich aus universaleschatologischen Gründen auch für diejenigen nicht, deren Seele wie bei dem biblischen Lazarus (vgl. Lk 16,22) bereits in Abrahams Schoß sitzen. – Wie immer die Trennung von Leib und Seele im Tod und das postmortale Verhältnis beider sowie die Beziehung zwischen einem seelischen Endgericht im Augenblick des Todes und einem eschatologischen Universalgericht im Zusammenhang leiblicher Auferstehung aller Menschen am Jüngsten Tag bestimmt werden mag: In jedem Fall bildeten die jeweiligen Festlegungen Kombinationen der griechischen Idee der Seelenunsterblichkeit mit der hebräischen Vorstellung von der leibhaften Auferstehung, die auf ursprünglich gesonderten überlieferungsgeschichtlichen Wegen entstanden sind. Erst Anfang des vergangenen Jahrhunderts wurden diese traditionellen Rahmenbedingungen eschatologischer Lehrbildung grundsätzlich in Frage gestellt, wenngleich zunächst fast ausschließlich in der evangelischen Theologie. Seelenunsterblichkeit und Auferstehung des Leibes werden nun nicht mehr wie in der Tradition einander zugeordnet, sondern gegeneinander gestellt. Entscheidend für diese Alternative sind anthropologische Gründe im Allgemeinen und hamartiologisch-soteriologische im Besonderen. Der Bestand des endlichen Menschenschöpfs und namentlich das Heil des Sünders liegt nicht in einem gleichsam substanzhaften Eigenvermögen wie der Seelenunsterblichkeit begründet, sondern allein in der Zuwendung Gottes, der von den Toten zu erwecken vermag. Nicht auf seine natürliche Seelenkraft habe der Mensch angesichts von Tod und Teufel sein Vertrauen zu setzen, sondern ganz und ausschließlich auf den in Jesus Christus in der Kraft seines Heiligen Geistes offenbaren Gott. – Besagt die mit der sog. Ganztodtheorie verbundene Neuschöpfungstheorie, dass Gott seine zur Auferweckung bestimmten Geschöpfe „alle, und identisch!, zweimal erschaffen muß“ (Th. Mahlmann, Auferstehung der Toten und ewiges Leben, in: K. Stock (Hg.), Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 7), Gütersloh 1994, 108–131, hier: 117) oder ist die Selbigkeit ihrer post- und prämortalen Existenz durch das Gedächtnis Gottes garantiert, das dann allerdings auch ein Wissen der Erweckten um sich selbst „oder genauer: eigene Erinnerung vergangenen Lebens“ (a.a.O., 118) ermöglichen müsste? Mit einer völligen Neuschöpfung derer, die von den Toten erweckt werden, wird in der Regel nicht gerechnet. Die Verstorbenen stehen als sie selbst dergestalt auf, dass ihre Identität mit ihrer irdischen Personexistenz gewährleistet wird. Aber als Garant jener Selbigkeit, so wird betont, fungiert nicht unmittelbar der Mensch selbst, sondern Gott, durch den der Kontinuitätsbezug mit dem im Tode endenden Leben vermittelt wird. Dies gilt im Prinzip für alle Menschen. Ob die Identität des einzelnen Auferstandenen mit seinem prämortalen Personsein ein ununterbrochenes Kontinuum kreatürlichen Seinsbestands erfordert, hängt davon ab, was man unter Seinsbestand versteht. Jedenfalls schließt die Annahme, dass Gott allein in der Lage ist, den Bestand des Menschen durch den Tod hindurch und über ihn hinaus zu erhalten, nicht aus, dass er diesen Erhalt so leistet, dass der zur postmortalen Erhaltung Bestimmte eschatologisch darum wissen kann, wissen muss und tatsächlich weiß. – Sieht man genauer zu, wird man schnell feststellen, dass Motive der traditionellen Idee von der Seelenunsterblichkeit auch dort fortwirken, wo man sie als unbiblich abweist, wie denn auch umgekehrt die christliche Rezeption der Lehre von der unsterblichen Seele in aller Regel konstitutiv bezogen war auf den Gedanken der Auferweckung der Toten, als deren Subjekt niemand anders als Gott selbst in Frage kommt, der indes die Auferweckten zugleich Auferstandene sein lässt, die ein Eigenleben haben, das um sich weiß. Plakative Entgegensetzungen sollten tunlichst vermieden werden und zwar sowohl in Bezug auf das Verhältnis von ewigem Seelenleben und leiblicher Totenaufstehung als auch in Bezug auf das psychosomatische Verhältnis von Leib und Seele selbst, das weder durch alternative Kontrastierung, noch durch unmittelbare Gleichsetzung, sondern nur in der Weise eines in sich differenzierten Zusammenhangs zu erfassen ist. Dass Seele und Leib eschatologisch genau so zusammengehören wie Selbst und Welt und dass zwischen dem Endgeschick der Seele und demjenigen ihres Leibes ebenso wenig getrennt werden kann wie zwischen individueller und universaler Eschatologie, ist Gemeingut christlicher Lehre.

In der zitierten – unmittelbar an der eschatologischen Vorstellungswelt der altprotestantischen Orthodoxie orientierten – Strophe wird unter Voraussetzung der psychosomatischen Differenzeinheit des Menschen ein Zusammenhang hergestellt zwischen der Annahme eines eschatologischen Seins der Seele einerseits, das sich unmittelbar im Augenblick des Todes aktualisiert, und einer erst am Jüngsten Tag stattfindenden leibhaften Auferstehung der Toten andererseits, wobei der hergestellte Zusammenhang zunächst offen lässt, wie der Unterschied zwischen beiden Eckpunkten zu fassen und das durch ihn eröffnete Zwischen genau zu bestimmen ist. Fest steht nur, dass das Interim, wie immer es inhaltlich zu füllen sei, zwischen Seele und Leib und zugleich zwischen individuellem Selbst und universaler Welt, also zwischen besonderer und allgemeiner Eschatologie zu vermitteln habe.

Die Notwendigkeit zwischen individueller und universaler Eschatologie zu vermitteln wurde auch in reformatorischer Theologie niemals in Abrede gestellt. Zwischenzustandsvorstellungen finden sich auch in ihr, und selbst die Annahme eines Purgatoriums stieß keineswegs von vornherein auf Bedenken: „Mihi certissimum est, purgatorium esse“ (WA 1, 555, 36). Dieser Satz stammt nicht von irgendeinem katholischen Kontroverstheologen, sondern von Martin Luther und zwar aus seinen „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute“ von 1518.⁴³ Ein Jahr später bekundet der Reformator erneut, dass er „das fegfeuer nit verleugnet“ (WA 2, 70, 26 f.), sondern „weyß das war ist, das die armen seelen unsegliche peyn leyden und man yhn helffen schuldig ist mit Beeten, fasten, almoßen und was man vormag“ (WA 2, 70, 15–17). Welcher Art die purgatorische Leidenspein sei „und ob sie alleyn zur gnugthuung adder auch zur besserunge diene“ (WA 2, 70, 17 f.), wisse er hingegen nicht und wisse niemand zu sagen: „Drumb solt man das got befehlen und nit claffen und aufschreyn, alß were man desselben gewiß. Unß ist nit mehr befohlen, dan yhn zu helffen, got wils alleyn wyssen wie er mit yhn handel“ (WA 2, 70, 19–22). 1519 leugnet Luther das Purgatorium nicht nur nicht, sondern bekennt sich zu seiner Lehre: „Ego, qui credo fortiter, immo ausim dicere ‚scio‘, purgatorium esse, facile persuadeor“ (WA 2, 324, 5 f.), bekundet er ausdrücklich in der Leipziger Disputation mit Johannes Eck. Seine Kritik beschränkt sich auf das Ablasswesen. Dass man „mit ablaß ynß fegfeuer rauschen wil und alßo mit gwalt in gottes heymlich gericht fallen“ (WA 2, 70, 23 f.), ist ihm zuwider: „glaubs wer do wil, ich wils nit glauben“ (WA 2, 70, 25).

Gute zehn Jahre nach seinen zitierten Äußerungen publizierte Luther im Zusammenhang des Reichstags, der damals in Augsburg tagte, und im unmittelbaren Kontext der Verlesung der *Confessio Augustana* eine Schrift mit dem Titel „Ein Widerruf vom Feg-

⁴³ Zur Purgatoriumslehre der die 95 Ablassthesen erläuternden „Resolutiones“ vgl. im Einzelnen *G. Hintzen*, *Luthers Lehre vom Fegfeuer aus der Sicht heutiger katholischer Theologie*, in: *Cath(M)* 67 (2013), 281–296. Dem Reformator zufolge ist Fegfeuer „nicht ein Erleiden äußerlich zugefügter Strafen, sondern ein innerer Prozess der Gesundung und Reinigung durch das Wachsen in der Liebe, bis diese vollendet ist und der Mensch in die Herrlichkeit Gottes eingehen kann“ (a. a. O., 285). Hintzen ist der Überzeugung, dass ein ökumenischer Dialog über das Purgatorium „aus den Einsichten des frühen Luthers Nutzen ziehen“ (296) könne: Muss das reformatorische Verdikt „auch gegenüber einer katholischen Lehre vom Fegfeuer aufrechterhalten werden [...], die nicht mehr von Verdienst und ‚Menschenwerk‘ redet, sondern von der personalen Begegnung mit dem liebenden und dadurch zugleich reinigenden und läuternden Gott“ (ebd., 295 f.)?

feuer“ (WA 30/2, 367–390).⁴⁴ Sie gelangte am 20. Juli 1530 in den Druck und war „(a)llen unsern nachkomen“ (WA 30/2, 367, 1) gewidmet, damit sie sähen, „warüber der Luther vom Bapst verdampft sey“ (WA 30/2, 367, 25 f.). Es folgen sechs Kapitel „von der Sophisten lügen und gewel mit dem Fegfeuer“ (WA 30/2, 368–390), die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen. Hält man sich an ihren argumentativen Gehalt, dann ist dieser allerdings weniger gegen die Fegfeuvorstellung selbst als erneut gegen die Missbräuche gerichtet, die mit ihr im Rahmen des Ablasswesens getrieben wurden. Zwar erbringt eine Durchsicht von Schriftstellen, die traditionell zu ihrer Begründung angeführt wurden, das Ergebnis, dass sich die Purgatoriumslehre biblisch nicht belegen lasse (WA 30/2, 386, 20: „Und ist nichts blieben fur dem fegfeuer [...]“); aber Hauptgegenstand der Polemik Luthers ist und bleibt ihre Pervertierung zu Mammonszielen. Seine Gegner, so Luther, hätten sich dem Dienst der „Gottheit des grossen Gottes Mammon“ (WA 30/2, 390, 27) verschrieben, und der Mangel seiner Lehre bestehe ihrem Urteil zufolge in nichts anderem, als dass sie arm sei: „Armut ist mein irthum und ketzerey. Das sey davon gnug, Ich wil bey meinem armen Got bleiben, dem sey lob und danck jnn ewigkeit Amen“ (WA 30/2, 390, 29–31).⁴⁵

Luthers Kritik an der Fegfeuerlehre ist eine Funktion seiner Kritik am kirchlichen Bußverständnis seiner Zeit und insbesondere an der Praxis des Ablasses. Dies gilt entsprechend auch für die lutherischen Bekenntnisschriften. An den wenigen Stellen, wo Philipp Melancthon (1497–1560) in seiner „Apologia Confessionis Augustanae“ auf das Purgatorium zu sprechen kommt, geschieht dies im Rahmen der Bußlehre, näherhin im Rahmen des „tertius actus“ (ApolCA XII, 13; BSLK 255, 18) des Lehrstücks „De poenitentia“, in dem es um „die satisfactio oder Gnugtuung für die Sunde“ (BSLK 255, 19) geht: „Hic vero habet confusissimas disputationes“ (ApolCA XII, 13; BSLK 255, 19 f.) Getadelt wird nicht nur die höchst gewinnbringende (ApolCA XII, 15; BSLK 255, 33: „quaestuossissima“) Ablösung purgatorischer Genugtungsleistungen durch Geldzahlungen für Ablassbriefe oder durch Messopferstipendien, wie sie Hinterbliebene für Verstorbene leisteten, sondern auch und vor allem der falsche Begriff, den die Gegner von poenitentia im Allgemeinen und von satisfactio bzw. satisfactio im Besonderen hätten.

Die Purgatoriumslehre wird von Melancthon insoweit, aber auch nur insoweit kritisiert, als sie an den ApolCA XII, 17–27 aufgelisteten Irrtümern der römischen Bußlehre

⁴⁴ Zu der von Luther mit dieser Schrift vollzogenen „endgültige(n) Wende in der Fegfeuerfrage“ und zur Purgatoriumskritik anderer Reformatoren vgl. Koch, Fegfeuer (wie Anm. 31), bes. 74f., hier: 74. Zentral sind rechtfertigungstheologische Bedenken, wohingegen andere Aspekte im Umkreis der Purgatoriumslehre der reformatorischen Tradition nicht von Hause aus fremd sind. Dazu gehört zum Beispiel der ekklesiologisch-eschatologische Gedanke einer christlichen Solidargemeinschaft über die durch den Tod gesetzte Grenze hinaus. Im Folgenden wird dieser Aspekt ausgeblendet, weil ich ihn am Beispiel der Heiligenverehrung anderwärts schon ausführlich berücksichtigt habe (vgl. G. Wenz, Memoria sanctorum. Grundzüge einer evangelischen Lehre von den Heiligen in ökumenischer Absicht, in: Ders., Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Göttingen 1999, 283–310).

⁴⁵ Vgl. dazu die Ausführungen über „(d)ie Genese des Fegfeuers aus der Schriftinterpretation des Mammons“ sowie „(d)as Fegfeuer als Schmelzofen aller Güter“ und „als Nahrungsquelle der Geistlichkeit“ in dem instruktiven Text von Chr. Göttler; P. Jezler, Das Erlöschen des Fegfeuers und der Zusammenbruch der Auftragsgeberschaft für sakrale Kunst, in: Chr. Dohmen; Th. Sternberg (Hg.), ... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch (Alte und neue Kunst im Erzbistum Paderborn 34), Würzburg 1987, 119–148, hier: 129–137.

Anteil hat.⁴⁶ Gegebenenfalls kann die Fegfeuerlehre der Väter sogar gegen gegnerische Genugtuungsvorstellungen gewendet werden. Wenn beispielsweise Augustin vom Purgatorium spreche, dann meine er eine Reinigung der unvollkommenen Seelen unter der Bedingung bereits vollzogener Absolution von Sünde, Schuld und schuldverhafteten Sündenstrafen. Ähnlich äußerten sich Gregor der Große und Chrysostomos:

„Nam si qui in his mentionem purgatorii fecerunt, interpretantur esse non compensationem aeternae poenae, non satisfactionem, sed purgationem imperfectarum animarum. Sicut Augustinus ait venialia concremari, hoc est, mortificari diffidentiam erga Deum et alios affectus similes. Interdum scriptores transferunt satisfactionis vocabulum ab ipso ritu seu spectaculo ad significandam veram mortificationem. Sic Augustinus ait: Vera satisfactio est peccatorum causas excidere, hoc est, mortificare carnem, item coercere carnem, non ut compensentur aeternae poenae, sed ne caro pertrahat ad peccandum“ (ApolCA XII, 167; BSLK 288, 32–48).

Auch wenn es Luther zufolge nicht angeht, „daß man aus der heiligen Väter Werk oder Wort Artikel des Glaubens macht“ (ASm II, 2; BSLK 421, 19 f.), so ist ihre Stimme doch zu hören und das nachgerade dann, wenn sie den Ursprungssinn christlicher Buße und den wahren Sinn dessen in Erinnerung rufen, was Genugtuung heißt. Mit Begriff und Praxis der Genugtuung steht es nach Luthers Urteil in der Papstkirche seiner Zeit am allerschlimmsten: „denn kein Mensch kunnt wissen, wieviel er tun sollt' für ein einige Sunde, schweige denn für alle. Hie funden sie nu [die] einen Rat, nämlich daß sie wenig Gnugtuns aufsetzten, die man wohl halten konnte als 5 Paternoster, ein Tag fasten etc. Mit der ubrigen Buße weiste man sie ins Fegfeuer“ (ASm III; BSLK 441, 14–19). Der Verweis auf das Purgatorium bewirkte indes keinen Trost, sondern im Gegenteil trostlose Schrecken. „Hie war nu auch eitel Jammer und Not. Etliche meineten, sie wurden nimmer aus dem Fegfeuer kommen [...]“ (ASm III; BSLK 442, 1 f.). Aller Missbrauch des Bußwesens und insbesondere ihres satisfaktorischen Moments habe hierin ihre Ursache, Ablass, Vigilien, Messstiftungen und Jubeljahre etc. eingeschlossen.

Weil sie, wenn vielleicht auch nicht in ihrer offiziellen Theorie, so doch in ihren praktischen Folgen für den gelebten Glauben die ewige Seligkeit von postmortalen Satisfaktions- bzw. Satispassionsleistungen abhängig machte, stand die Purgatoriumslehre nach Urteil der Reformatoren in Gefahr, das vorbehaltlose Vertrauen auf die in Jesus Christus gratis gegebene Gnade zu erschüttern und die christliche Hoffnungsgewissheit zu unterminieren. Dagegen richtete sich der reformatorische Protest. Er basierte auf der rechtfertigungstheologischen Grundeinsicht, wie sie der vierte Artikel der Confessio Augustana formuliert, der später der „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ genannt wurde: Gerechtigkeit vor Gott und Rettung im endzeitlichen Gericht kann es nur „gratis [...] propter Christum per fidem“ (CA IV, 1) geben, „aus Gnaden umb Christus willen durch den

⁴⁶ Offensichtlich falsch und weder mit der Heiligen Schrift noch mit dem Zeugnis der Kirchenväter vereinbar ist nach Melancthon die These, „(q)uod potestate clavium per indulgentias liberentur animae ex purgatorio“ (ApolCA XII, 26; BSLK 256, 40–42). Diese Feststellung ist eine Konsequenz der reformatorischen Rechtfertigungslehre als der Basis aller Kritik, die in ApolCA XII an der Lehre eines purgatorischen Strafleidens und ihrer buß- und satisfaktionstheoretischen Implikationen geübt wird (vgl. bes. ApolCA XII, 118; BSLK 276, 19 ff.).

Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten habe und daß uns um seinen willen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird“ (BSLK 56,7–12). Der Gedanke eines eschatologischen Gerichts nach den Werken ist damit ebenso wenig ausgeschlossen wie eine mit ihm verbundene Purgatoriumsidee, welche das Werkgericht als einen Reinigungsprozess vorstellig macht; aber dieser Prozess kann gemäß ursprünglicher Einsicht der Reformation nur eine implizite Konsequenz der sola gratia und sola fide erfolgten Rechtfertigung des Sünders um Christi willen sein, in keiner Weise aber deren Bedingung.

5. Rechtfertigung im Endgericht durch Christusglauben allein

Die ökumenische Frage steht an, „ob die konfessionelle Differenz in der Fegfeuerlehre auf das Rechtfertigungsverständnis zurückgeht und ob von der neueren Annäherung darin auch eine Einigung an diesem Punkt möglich wird“⁴⁷. Beides kann bejaht werden. Die reformatorische Kritik an der römisch-katholischen Purgatoriumslehre hat hauptsächlich buß- und rechtfertigungstheologische Ursachen. Ein differenzierter Konsens in der Rechtfertigungslehre muss sich „somit auch im Hinblick auf das zwischen der katholischen und reformatorischen Theologie umstrittene Fegfeuer bewähren“⁴⁸ und dazu führen, die Purgatoriumslehre „nicht mehr ohne weiteres als kirchentrennendes Hindernis“⁴⁹ zu betrachten. Ihre kirchentrennende Funktion verliert die Lehre vom Fegfeuer, wenn sie ganz unter das Vorzeichen der gratis erfolgenden Rechtfertigung im Endgericht tritt (die der Glaube allein um Christi willen und nur im Vertrauen auf ihn erlangt), um von dort aus in die Stellung eingerückt zu werden, welche die Rechtfertigungstheologie dem Gericht nach

⁴⁷ K. Lehmann, Fegfeuer (wie Anm. 19), 243, Anm. 11. – Vgl. H. Wagner, Art. Fegfeuer VI. In den evangelischen Kirchen, in: LThK³ III (1995) 1209: „Bis heute gilt innerhalb der ev(angelischen) Theol(ogien) u(nd) Kirchen als Hauptargument g(e)g(en) das F(egfeuer), daß es einerseits biblisch nicht bezeugt ist, wie auch viele kath(olische) Theologen einräumen, andererseits seine Annahme g(e)g(en) die Radikalität u(nd) Totalität der Rechtfertigung des Sünders durch Gott spricht“.

⁴⁸ Müller, Fegfeuer (wie Anm. 17), 35.

⁴⁹ Ebd., 39. Den *status controversiae* beurteilt Müller ähnlich wie Wagner: Der formale Grund für die reformatorische Ablehnung der Fegfeuerlehre sei „das fehlende Schriftzeugnis; der sachl(iche) Grund die Meinung, die F(egfeuer)-Lehre begünstige die Werkgerechtigkeit; die Messe für die Verstorbenen sei ein menschl(iches) Opfer, das die Rechtfertigung aus Gnade u(nd) Glaube allein in Frage stelle od(er) sie durch eigene Werke für sich od(er) andere verdienen wolle“ (G. L. Müller, Art. Fegfeuer. III. Historisch-theologisch, in: LThK³ III [1995] 1205 f., hier: 1206). Seien diese Bedenken ausgeräumt, müsse die Purgatoriumstheorie keine kirchentrennende Bedeutung haben. Müller empfiehlt folgende Verständigungshermeneutik: „In christologisch-soteriolog(ischer) Auslegung muß die an der jurid(ischen) Metaphorik gewonnene trad(itionelle) Begrifflichkeit (Sühne, Strafe, Genugtuung) auf ihren sachl(ichen) Gehalt hin übersetzt werden. In anthropolog(ischer) Sicht ist der Tod zu verstehen als das Ende der Freiheitsgeschichte (Ende eines möglichen Neuanfangs). Darum wird in der persönl(ichen) Konfrontation mit Gott offenbar, welche definitive Bestimmung der Mensch sich selbst gegeben hat. Sofern er die Rechtfertigungsgnade angenommen hat, kann Gott als Läuternder den Menschen vollenden. Dabei erfährt der Gerechtfertigte den noch ‚schmerzschaffenden‘ Widerstand, der v(on) früheren Nachlässigkeiten und selbstbezogener Fixierung herrührt, sich in den naturalen Dispositionen verfestigt u(nd) die gott-menschl(iche) Kommunikation in der Liebe noch hindert. F(egfeuer) ist das schmerzlich erfahrene retardierende Moment einer noch nicht vollkommen geläuterten Liebeseinheit mit Gott“ (G. L. Müller, Art. Fegfeuer, IV. Systematisch-theologisch, in: LThK³ III [1995], 1207 f., hier: 1207 unter Verweis auf Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles IV, 91).

den Werken zuweist. Dieses gehört in den Realisierungs-, nicht in den Begründungszusammenhang eschatologischen Heils.

Das ewige Heil von Selbst und Welt ist allein in Jesus Christus begründet, von dessen Entgegenkommen der Glaube seine Zukunft erwartet. Was kommt auf uns zu? Die Antwort des Glaubens lautet: Jesus Christus, seine Parusie und im Verein mit ihr das Reich Gottes und der Geist, der ewiges Leben schafft und die Schöpfung vollendet. Christliche Eschatologie ist christologisch-trinitätstheologisch fundiert und ohne diese Fundierung grundlos. Die christologisch-trinitätstheologische Fundierung christlicher Eschatologie hinwiederum ist festgefügt nur, wenn sie der auferstandene Gekreuzigten konstituiert, in dem sich der allmächtige und gerechte Gott in der Kraft seines Geistes als der Retter erschlossen hat, der um des Leidens und Sterbens seines österlich verherrlichten Sohnes willen aus Gnade durch Glauben aus dem eschatologischen Gericht befreit. In der Person des für Menschheit und Welt gerichteten Richters Jesus Christus wird diese eschatologische Rettung zum Heil des Glaubens allgemein vorstellig werden und in Erscheinung treten. Darauf richtet sich die christliche Hoffnung in ihrer individuellen und gemeinschaftlichen Gestalt.

Nach dem Bekenntnis des christlichen Glaubens hat sich der fundierende Sinngrund von Selbst und Welt in Jesus Christus, näherhin im auferstandenen Gekreuzigten offenbart. Ostern ist das Urdatum, in dem sich der Grund erschlossen hat, in dem der christliche Glaube gründet und auf den er sein Vertrauen setzt: der dreieinige Gott, als Ursprung, Mitte und Ziel von Selbst und Welt. Das innertrinitarische Mysterium des dreieinigen Gottes wird durch die Offenbarung in Jesus Christus, dem auferstandenen Gekreuzigten, nicht etwa aufgehoben, sondern im Gegenteil als das unvordenkliche Geheimnis erschlossen, in dem Gerechtigkeit und Liebe des allmächtigen Gottes auf differenzierte Weise vereint sind. Die trinitätstheologische Lehre von der göttlichen Ökonomie hat dies in christologischer Konzentration unter schöpfungstheologischen, hamartologischen, soteriologischen und eschatologischen Aspekten zu bedenken.⁵⁰

Was die Eschatologie betrifft, so ist sie nach dem Bekenntnis christlichen Glaubens von der Zukunft dessen bestimmt, der gekommen ist, das Verlorene zu suchen und zu retten (vgl. Lk 19,10). Die Zukunft des Gekommenen wird der Gerechtigkeit Gottes die Ehre geben und das göttliche Reich kraft des Geistes dadurch realisieren, dass Recht und Unrecht geschieden werden. Doch geschieht dies unter der Prämisse und unter dem wirksamen Vorzeichen, dass vor Gott gerechtfertigt und aus dem Endgericht gerettet wird, wer an Christus glaubt. Darauf vor allem ist die Erwartung des christlichen Glaubens ausgerichtet, die seine Hoffnungsgewissheit bestimmt. Der Glaube, der auf das Rechtfertigungsevangelium Jesu Christi vertraut, ist gewiss, um Christi willen vor Gott eschatologisch gerechtfertigt zu sein und erst unter dieser Voraussetzung dem Gericht nach den Werken zugeführt zu werden, das seine Heilsgewissheit nicht in Frage stellen, sondern

⁵⁰ Grundgelegt und breit ausgeführt habe ich dieses Konzept in den Bänden 4–6 der Reihe „Studium Systematische Theologie“: *G. Wenz*, Gott. Implizite Voraussetzungen christlicher Theologie, Göttingen 2007; *Ders.*, Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie, Göttingen 2011; *Ders.*, Geist. Zum pneumatologischen Prozess altkirchlicher Lehrentwicklung, Göttingen 2011.

bestätigen und sich daher auch und gerade in seinen schmerzlichen Momenten als heilsam erweisen wird.

Der Glaube, der sich auf den in Jesus Christus in der Kraft des Geistes offenbaren Gott verlässt, ist seines künftigen Heiles gewiss. Er weiß aber mit ebensolcher Gewissheit, dass sein eschatologisches Heil allein durch denjenigen gewährleistet werden kann, auf den er vertraut. Gerade in eschatologischer Hinsicht und in Anbetracht des eigenen Todes und eines Endes von Menschheit und Welt ist alle soteriologische Aufmerksamkeit ganz auf Jesus Christus und auf den in ihm offenbaren Gott auszurichten, der allein, wenn gleich keineswegs ohne uns, sondern im Gegenteil ganz und gar für uns endzeitliches Heil zu schaffen in der Lage ist. Hoffnungsvoller Glaube wird, gerade wenn es um die Letzten Dinge geht, im striktesten Sinne Rechtfertigungsglaube sein, der die Erfüllung des eschatologisch verheißenen Heils gratis und nicht unter Voraussetzung von Eigenverdienst und heilsbegründender Mitwirkung erwartet. Dieser evangelische Grundsatz gilt sowohl für das besondere Gericht als Thema individueller, als auch für das allgemeine Gericht als Thema universaler Eschatologie, und er stellt das Vorzeichen für alles dar, was über die Letzten Dinge in reformatorischer Tradition zu lehren ist.

Der materiale Gehalt und das innere Zentrum des Lehrstücks „De novissimis“ ist nach Maßgabe reformatorischer Theologie durch die Gegensatzeinheit von Gesetz und Evangelium, von gerechtem Gericht und Rechtfertigung des Sünders bestimmt, die nur im Geiste Jesu Christi und vom Evangelium her auf heilsame Weise verbunden werden können. Evangelischer Glaube erwartet Jesus Christus als gerechten Richter, aber zugleich und darüber hinaus als denjenigen, welcher aus dem Gericht mittels seiner Gerechtigkeit rettet, die sola gratia das Rechtfertigungsurteil über den Sünder spricht, der glaubt und sich den Zuspruch der göttlichen Gnadenliebe gefallen lässt.

Materialer Gehalt und innerer Sinn eschatologischer Aussagen evangelischen Glaubens sind durch die Erwartung der Parusie Jesu Christi als des den Sünder aus Gnade durch Glauben rechtfertigenden Richters bestimmt. Schon im Frühjudentum stand im Fokus eschatologischer Aufmerksamkeit der Gerichtsgedanke, welchem alle anderen apokalyptischen Vorstellungen einschließlich derjenigen einer allgemeinen Auferstehung der Toten dienend zugeordnet wurden. Warum werden die Toten endzeitlich auferweckt? Antwort: Um vor dem Gericht des einen und universalen Gottes der Gerechtigkeit zu erscheinen, der dem Tod die Macht nimmt, die Differenz von gerecht und ungerecht auf gleichsam naturhafte Weise zu egalisieren. Solchem Vergleichgültigungsbestreben bereitet Gott durch sein eschatologisches Urteil, welches Gut und Böse scheidet, ein definitives Ende. Christliche Eschatologie schließt an die apokalyptische Fortentwicklung des jüdischen Toramonotheismus an und übernimmt dessen Gedanken eines eschatologischen Endgerichts, konfrontiert ihn aber zugleich mit dem gläubigen Vertrauen auf eine von Gott gewährte endzeitliche Rechtfertigung desjenigen Sünders, der sich auf Jesus Christus verlässt und seinem Evangelium vertraut. Nicht durch den Gerichts-, sondern durch den Rechtfertigungsgedanken unterscheidet sich das Christentum vom Judentum. Der Apostel Paulus ist dafür der wichtigste, obzwar keineswegs einzige Zeuge.

Im Vergleich zur Differenz zwischen dem eschatologischen Gedanken eines gerechten Gerichts, das urteilend scheidet, und demjenigen der Rechtfertigung des Sünders durch

Glauben an Christus ist der Unterschied zwischen der Vorstellung einer endzeitlichen Auferstehung der Toten und derjenigen einer Unsterblichkeit der Seele eher gering, so charakteristisch die anthropologischen und sonstigen Implikationen zweifellos sind, die den beiden Vorstellungen eignen. Beide sind unbeschadet ihrer separaten Genese nicht erst im Christentum, sondern schon im hellenistischen Judentum vielfach miteinander kombiniert und zur Geltung gebracht worden, um auf diese Weise die Form und den äußeren Rahmen der Eschatologie zu bilden. Ihre Kombination konnte sich dabei vor allem auch der Verbindung eines individuellen und eines universalen Aspekts der Eschatologie als dienlich erweisen, die zu unterscheiden, nicht aber zu trennen sind analog zum Verhältnis, das zwischen Selbst und Welt waltet.

Um der zwar differenzierungsbedürftigen, aber untrennbaren Selbst-Welt-Beziehung bzw. dem Verhältnis eschatologisch Rechnung zu tragen, das zwischen Selbst- und Weltbezug statthat, konnte der Tod des Einzelnen als Trennung von Seele und Leib interpretiert und die Seelenunsterblichkeit individuelleschatologisch, die Sterblichkeit des Leibes hingegen universaleschatologisch geltend gemacht werden dergestalt, dass sich das eschatologische Geschick der Einzelseele im Augenblick des Todes zwar grundsätzlich entscheidet, der Leib als Medium menschlichen Weltbezugs dagegen bis ans Ende der Tage im Tod verbleiben muss, um erst im Zuge allgemeiner Totenaufstehung mit seiner Seele wiedervereinigt zu werden. Umgekehrt hat man die Vorstellung endzeitlicher Totenaufstehung im Interesse der Identitätswahrung des erweckten Einzelnen nicht in der Sphäre universaler Allgemeinheit belassen, sondern rückbezogen auf den je besonderen Fall der individuellen Menschenseele, wie immer es um deren Unsterblichkeit bestellt sein mag.

Individuelle und universale, besondere und allgemeine Eschatologie stellen einen differenzierten Zusammenhang dar und bilden in der traditionellen Eschatologie den formalen Rahmen für die materialen Aussagen, welche durch die Thematik von Rechtfertigung und Gericht bestimmt sind. Gibt es in Bezug auf das irdische Menschenleben gute Gründe, an der Reihenfolge von Gesetz und Evangelium festzuhalten, so ist in eschatologischer Hinsicht alle Hoffnung auf das Zuvorkommen des Evangeliums Jesu Christi auszurichten, der in seiner Parusie für den Glauben ganz und gar als Retter und erst dann als Richter erscheint. Anderes zu behaupten, wäre heillos und stünde im Widerspruch zur christlichen Heilsgewissheit. Der unaufgebbare Gedanke eines eschatologischen Gerichts nach den Werken ist entsprechend durchweg unter ein rechtfertigungstheologisches Vorzeichen zu stellen. Geschieht dies, dann kann er und dann kann mit ihm auch die Purgatoriumsidee heilsam und evangeliumsgemäß erfasst werden.

6. Purgatorisches Gericht nach den Werken

Eschatologische Befreiung aus den Fängen von Tod und Teufel kann es nur „gratis“ (CA IV, 1) geben. In dem Wörtchen „gratis“ ist die gesamte reformatorische Rechtfertigungslehre und mit ihr die ganze evangelische Theologie inbegriffen samt allem, was ihr zugehört, einschließlich der Lehre von den Letzten Dingen. Rechtfertigung im Endgericht wird den Menschen erteilt „gratis [...] propter Christum per fidem, cum credunt se in gra-

tiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit“ (CA IV, 2); solchen Glauben rechnet Gott als Gerechtigkeit zu „coram ipso“. Was es mit der Glaubensimputation näherhin und nicht zuletzt in eschatologischer Hinsicht auf sich hat, wurde von Melanchthon in seiner Apologie des vierten Artikels der Confessio Augustana in epischer Breite dargelegt und in der *Formula Concordiae* in Anbetracht binnenlutherischer Streitigkeiten präzisiert.⁵¹

Rechtfertigung vor Gott erlangt der Mensch durch Gnade und durch Gnade allein und weder durch Werke, die dem Rechtfertigungsglauben vorangehen, noch durch solche, die ihm folgen.⁵² Zwar gehören Glaube und Werke der barmherzigen Liebe untrennbar zusammen: der Glaube hat keinen Bestand, sondern ist im Schwinden begriffen, wenn er die Werke der Liebe schuldig bleibt; aber durch sie und im Vertrauen auf sie wird niemand gerecht vor Gott und seines ewigen Heiles gewiss. Werden Werke dagegen in der dem Glauben entsprechenden Form der Dankbarkeit erbracht, dann kann der Mensch nach dem Urteil reformatorischer Theologie sogar als Kooperator Gottes bezeichnet werden. Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen hat in ihr einen festen Platz, obwohl er von jeder Form eines synergistischen Bestrebens, sich das ewige Heil direkt oder indirekt selbst zu besorgen, kategorial zu unterscheiden ist. Auch die unter reformatorischen Bedingungen nie ausgeschlossene Rede von einer Verdienstlichkeit guter Werke gilt nur unter dieser Voraussetzung und nur dann, wenn der durchaus berechnete Verweis auf ihren Lohn die Aufmerksamkeit des Glaubens nicht von Christus ablenkt, in dem das ewige Heil allein und ganz begründet liegt. Dies gilt umso mehr in Bezug auf schlechte Taten bzw. auf Werke der Liebe, die man schuldig geblieben ist.

⁵¹ Vgl. im Einzelnen: G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, 2 Bde., Berlin/New York 1996, hier: Bd. 2, 59–236; zu den das Thema betreffenden binnenlutherischen Lehrstreitigkeiten und den Versuchen ihrer Beilegung durch die Konkordienformel vgl. a.a.O., Bd. 2, 581–622. Nach Maßgabe der *Formula Concordiae* dürfen nicht nur die dem Rechtfertigungsglauben vorangehenden, sondern auch die ihm folgenden Werke nicht in den Artikel von der *iustificatio impii* gezogen werden, da ansonsten der Glaube seine eschatologische Hoffnungsgewissheit verlieren und der Trostlosigkeit anheimfallen müsste. In der Konsequenz dieser Einsicht wird gelehrt, dass die Werke unbeschadet ihrer Verbindlichkeit nicht konstitutiv für das ewige Seelenheil seien. Verworfen hingegen werden Sätze wie etwa derjenige, wonach niemand jemals ohne gute Werke selig geworden sei (vgl. etwa BSLK 789, 15–21). Solche Verwerfungen nicht auszusprechen, hieße nach Urteil Wittenberger Bekenntnistheologie, den angefochtenen Gewissen den Trost des Evangeliums im Leben und im Sterben wegzunehmen, um entweder Skrupulanz und Verzweiflung oder vermessenenes Vertrauen auf eigene Gerechtigkeit zu erzeugen, was gleichermaßen abwegig und ins Verderben führend sei.

⁵² Der Status der aus dem Rechtfertigungsglauben hervorgehenden und ihm folgenden Werke ist das entscheidende kontroverstheologische Problem in der Purgatoriumsthematik. Dies betont auch Paul Althaus (1888–1966), der sich im Zuge der Entwicklung seiner Lehre von den Letzten Dingen immer intensiver mit der Fegfeuerlehre beschäftigt hat. Althaus würdigt ihr Anliegen, den Zuspruch unbedingter, dem ganzen Menschen geltender Rechtfertigungsgnade mit dem Anspruch auf einen Prozess fortschreitender Heiligung eschatologisch zu verbinden. Doch statt das „schwerste Problem der Heilslehre, das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung“ (P. Althaus, *Die Letzten Dinge*. Entwurf einer christlichen Eschatologie, Gütersloh³ 1926, 227) zu klären, trage sie eher zu deren Verunklärung bei und zwar weniger dadurch, dass sie in die Ewigkeit ein Werden hindeutete, was keineswegs einfach abwegig sei, sondern durch Beförderung und eschatologische Befestigung des Glaubens, „daß der Mensch nur das sein könne, wofür er sich selber, durch Gottes Gnade befähigt, gemacht“ (231) habe. Sofern er darauf ziele, sei der Purgatoriumsgedanke als unevangelisch abzulehnen; andernfalls könne er in die evangelische Glaubenslehre integriert werden (vgl. *ders.*, *Die letzten Dinge*, Gütersloh⁴ 1933).

Nachgerade das Gericht über sie kann nur unter rechtfertigungstheologischen Voraussetzungen als heilsam gedacht werden.

Gilt die angeführte evangelische Lehre, dann wird man gerade die eschatologische Aufmerksamkeit ganz und allein auf Jesus Christus, ganz und allein auf die in ihm erschienene Gnade Gottes und ganz und allein auf den Glauben auszurichten haben, der sich vorbehaltlos und ohne auf sich selbst zu schauen auf das gnädige Entgegenkommen des auferstandenen Gekreuzigten verlässt. Steht hinwiederum dies in Geltung, dann wird die Reihenfolge von Gesetz und Evangelium, so sehr sie in Bezug auf das irdische Leben des Menschen ihre Richtigkeit hat, in eschatologischer Hinsicht notwendigerweise umzukehren sein dergestalt, dass die Lehre von der rechtfertigenden Gerechtigkeit derjenigen von der richtenden vorherzugehen hat. Der christliche Glaube erwartet Jesus Christus zuerst als eschatologischen Retter und erst dann und in folgedessen als Richter, wobei der göttliche Geist selbst ihm seine Heilshoffnung beglaubigt.

Die eschatologische Rechtfertigung erfolgt nach Maßgabe reformatorischer Lehre bedingungslos und gratis, und sie wird jeder Menschenseele zuteil, die sich auf die in der Person Jesu Christi gegebene Zusage des Evangeliums verlässt. Weder vorhergehende noch nachfolgende Werke bedingen das Gnadenurteil im Jüngsten Gericht. Doch wird dadurch nicht in Abrede gestellt, dass den menschlichen Werken auch in eschatologischer Hinsicht ein bleibender Wert beigemessen wird. Dies kommt in der Vorstellung eines dem eschatologischen Rechtfertigungsurteil nachfolgenden Gerichts nach den Werken zum Ausdruck, welches nach Verdienst Lohn zuteilt und Schuld und Verfehlung schmerzlich zu Bewusstsein bringt. Wem Jesus Christus eschatologisch mit vorbehaltlosem Entgegenkommen begegnet, dem gehen die Augen auf nicht nur in Bezug auf alles Gute, das ihm zu seinen irdischen Lebzeiten geschenkt wurde und an dem er mitwirken durfte, sondern dem wird auch schmerzlich bewusst, wie oft er gefehlt hat und die nötigen Werke der Liebe schuldig geblieben ist. Man kann diesen Bewusstwerdungsprozess als Vorgang einer Reinigung denken und ihn vorstellungsmäßig mit dem Verlauf in Verbindung bringen, der zwischen dem Augenblick des Todes sowie dem Entscheid des Seelengeschicks einerseits und dem Moment der Wiedervereinigung von Seele und Leib am Ende der Tage andererseits statthat. Auf sinnvolle Weise lässt sich diese Verbindung allerdings nur dadurch herstellen, dass das durch den Unterschied von Seele und Leib, Selbst und Welt bestimmte Interim nicht nur mit der vergehenden Weltzeit, sondern auch und vor allem mit der Lebenszeit assoziiert wird, welche die einzelne Menschenseele in der Welt zugebracht hat und welche nun *sub specie aeternitatis* in Erinnerung gerufen wird.

Der materiale Gehalt der skizzierten Lehre vom eschatologischen Gericht nach den Werken und seiner purgatorischen Funktion ist durch die inhaltliche Sequenz von Rechtfertigungsevangelium und jenem Gebrauch des „Gesetzes“ bestimmt, wie er unter evangelischen Voraussetzungen auch in eschatologischer Hinsicht in Geltung steht, weil die Gerechtigkeit Gottes samt seiner Gebote in Ewigkeit Bestand hat.⁵³ Formal lässt sich eine rechtfertigungstheologisch begründete Purgatoriumslehre so gestalten, dass man sie mit

⁵³ Zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium und zum Problem eines *tertius usus legis* vgl. *Wenz*, *Theologie der Bekenntnisschriften* (wie Anm. 51), Bd. 2, 623–644.

der traditionellen Unterscheidung von individueller und universaler Eschatologie verbindet, ohne diese Unterscheidung als Trennung aufzufassen. Der differenzierte Zusammenhang individueller und universaler Eschatologie gründet nach evangelischer Lehre im Rechtfertigungsevangelium, in dem er seine Einheit findet. Jeder einzelne Mensch und alle Menschen gemeinsam finden ihr ewiges Heil in Jesus Christus und im Glauben an ihn sowie an die im Heiland offenbare Gnade Gottes. Besondere Gestalt nehmen das Eschaton und die Letzten Dinge, welche die Eschatologie thematisiert, unter der Voraussetzung an, dass vom einzelnen Menschen nicht abstrakt, sondern in der Weise konkreter Individualität, kurzum: wenn von meinem eigenen Endzeitgeschick gehandelt wird.

Tua res agitur: es geht in der Lehre „De novissimis“ um dich und um mich selbst; ohne diese Einsicht lassen sich die „Letzten Dinge“ nicht angemessen erörtern. In Bezug auf das einzelne Selbst und seinen individuellen Selbstbezug gewinnt die Eschatologie jene Konkretheit, von der zu abstrahieren sie einer Äußerlichkeit preisgeben würde, die letztlich niemanden beträfe. Die Wahrnehmung ihres besonderen, individuellen und konkreten Bezug gehört sonach unveräußerlich zur Eschatologie und zwar nachgerade dann, wenn sie ihrem Allgemeinheitsanspruch gerecht zu werden sucht. Die universale ist in Absehung von der individuellen Eschatologie nicht zustande zu bringen, jedenfalls nicht unter christlichen Bedingungen und unter der Voraussetzung, dass die Zukunft von Selbst und Welt in der Person Jesu Christi beschlossen ist, zu deren Allgemeinbedeutung individuelle Bezüge konstitutiv hinzugehören.

Die allgemeine Eschatologie bedarf individueller Konkretion und einer besonderen Ausrichtung auf den Einzelnen. Doch ist das einzelne Ich in seinem individuellen Selbstbezug auch in eschatologischer Hinsicht konkret nicht zu denken ohne Beziehung zu demjenigen, was es nicht unmittelbar selbst ist, zum Mitmenschen, zur Menschheitsgeschichte und zur ganzen kreatürlichen Welt. Die individuelle Eschatologie kann mithin universaler Bezüge nicht entbehren, so wie ein Ich ohne Nichtich, ein Selbst ohne Kosmos samt allem, was ihm zugehört, nicht denkbar ist. Auch das Universum muss daher in gebührender Weise Thema der Eschatologie sein, in Form der Frage nach dem Ende und der Vollendung der Welt, nach dem eschatologischen Geschick der extrahumanen Kreatur und insbesondere nach dem Sinn und Ziel der gesamten Menschheitsgeschichte, die den umfassenden Kontext der Lebensgeschichte jedes Einzelnen bildet.

Jeder Mensch ist Mensch unter Menschen und als Mitmensch anderen in unterschiedlicher Weise geschichtlich verbunden; er kann daher auch in eschatologischer Hinsicht nur als einer unter anderen, im Kreis seiner Nächsten samt all den Umkreisen konkret in den Blick kommen, die ihn umgeben; ja, er ist, was er ist, nicht ohne die ihn umgebende Wirklichkeit, deren Inbegriff die Welt ist. Zwar ist jeder einzelne Mensch eine transmundane Größe zu nennen, insofern er seinem Wesen nach nicht nur auf Selbsttranszendenz, sondern auch auf Welttranszendenz hin angelegt ist; aber das ändert nichts an der Tatsache, dass er selbst Teil der Welt ist und an ihr in einer Weise partizipiert, dass er ohne Wahrnehmung dieser Partizipation konkret nicht zu fassen ist. Der Zusammenhang von Selbst und Welt ist zwar differenziert; aber er erlaubt keine Trennungen. Wo vom Ende und von der Vollendung meiner selbst die Rede ist, kann von Ende und Vollendung

der Welt nicht geschwiegen werden und umgekehrt. Individuelle und universale Eschatologie bilden einen differenzierten Zusammenhang.

Förmlich verknüpft werden individuelle und universale Eschatologie in der christlichen Lehrüberlieferung seit altkirchlichen Zeiten durch Kombination zweier traditioneller Vorstellungskomplexe, die zwar zunächst unabhängig voneinander entstanden, aber schon im vorchristlichen Hellenismus auf vielfältige Weise miteinander verbunden waren: gemeint ist einerseits die aus der frühjüdischen Apokalyptik stammende Vorstellung einer allgemeinen Totenauferstehung am Ende der Tage, will heißen: am Ende des alten Äons und der durch ihn charakterisierten Menschheitsgeschichte und Welt; andererseits die Vorstellung einer den leiblichen Tod überdauernden Unsterblichkeit der Menschenseele. Beide Annahmen sind je auf ihre Weise anthropologisch ausgerichtet und setzen den Tod des Menschen als verallgemeinerbare Gegebenheit voraus.⁵⁴ Aus-

⁵⁴ Vgl. im Einzelnen beispielsweise *G. Greshake; G. Lohfink*, Naherwartung. Auferstehung. Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (QD 71), Freiburg – Basel – Wien ⁴1982, 82–120. – Zur Auseinandersetzung mit der These einer Auferstehung im Tode vgl. exemplarisch *G. L. Müller* (Hg.), J. Ratzinger, Gesammelte Schriften, Bd. 10: Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung, Freiburg – Basel – Wien 2012. Die gedankliche Unaufhebbarkeit eines Interims zwischen dem eschatologischen Ereignis, welches sich im Augenblick des Todesgeschehens vollzieht, und dem endzeitlichen Geschehnis leibhafter Auferstehung der Toten zum universalen Endgericht begründet Ratzinger sowohl mit der Differenziertheit der menschlichen Leib-Seele-Einheit und mit dem differenzierten Zusammenhang, der zwischen individuellem Selbstbezug und allgemeiner Weltbezogenheit waltet. Zwar sei jede Trennung von Leib und Seele im Sinne eines platonischen bzw. pseudoplatonischen Dualismus abzuweisen. Doch handle es sich bei der psychosomatischen Einheit des Menschen um eine in sich differenzierte Identität, die zu Unterscheidungen nötige wie beispielsweise zu derjenigen zwischen seelischem Selbstbezug des einzelnen Ich und seinem leibhaften Bezug zur gegebenen Welt und zu allem, was dieser zugehöre. Auch wenn der einzelnen Menschenseele ihr eschatologisches Geschick bereits mit dem Tode zuteil und bekannt wird, so ist, was die Tradition leibhafte Auferstehung nennt, nach Ratzinger doch nicht unmittelbar mit dem im Tode statthabenden eschatologischen Seelengeschehen gleichzusetzen, sondern als ein damit zwar verbundenes, doch eigenes Ereignis zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung sei nötig, um keine abstrakte Entzeitlichung des eschatologischen Ewigkeitsgedankens zu bewirken. Zwar sei der Ewigkeitsgedanke zeittranszendent zu bestimmen, aber doch nicht durch den Gegensatz zur Zeit, sondern so, dass von einer Temporalität *sub specie aeternitatis* die Rede sein könne, die zugleich rückbezogen werde auf die Zeit des leiblichen Menschenlebens in der Welt, ja auf die Weltzeit überhaupt. – Sollte der Leib nicht „definitiv aus der Hoffnung des Heils gestrichen“ (a. a. O., 129) werden, so müsse mit ihm auch die spezifische Zeitform leiblichen Welterlebens und damit auch die Tatsache Berücksichtigung finden, dass die Weltgeschichte jedenfalls für die Hinterbliebenen weitergehe, was für die abgeschiedene Menschenseele nicht belanglos sein könne. Zwar ist nach Ratzinger deren postmortale Zeitlichkeit von der Weltzeit und vom Zeiterleben in der leibhaften Welt zu unterscheiden; andernfalls könnte sie nicht als verewigt gelten. Aber die *sub specie aeternitatis* als immortal in Betracht zu ziehende Menschenseele könne doch unbeschadet ihres Ewigkeitsstandes vom eschatologischen Geschick ihres Leibes, von der zeitlichen Verfasstheit leibhaften Welterlebens und damit von der Weltzeit überhaupt nicht dergestalt abgehoben werden, dass ihr unter postmortalen Bedingungen alles gleichzeitig werde. Diese eschatologische Annahme wird von Ratzinger als abstrakt und indifferent kritisiert. Zwar gehe die zeitliche Geschichte für die verewigte Seele nicht so weiter wie für die in weltgeschichtlicher Zeit Lebenden. Aber ein eschatologischer Bezug zur Weltgeschichte und zur Endzeit, mit welcher die Tradition die Vorstellung einer leibhaften Totenerweckung und eines Jüngsten Gerichts von universaler Geltung verbinde, müsse auch für sie erhalten bleiben. Vgl. im Einzelnen den Kommentar Ratzingers zum Brief der Glaubenskongregation vom Mai 1979 zu einigen Fragen der Eschatologie, a. a. O., 258–276: Eschatologisch entscheidend sei „ein Menschenbild, in dem ‚Unsterblichkeit der Seele‘ und ‚Auferstehung der Toten‘ nicht Gegensätze, sondern komplementäre Aussagen für die Stufen einer einzigen Hoffnungsgewissheit sind“ (a. a. O., 263; zur Detailauseinandersetzung mit der These einer Auferstehung im Tod vgl. ebd., 267–270).

nahmen bestätigen in jedem Fall die Richtigkeit dieser Regel; denn auch wo mit Entrückungen, Himmelfahrten vor Eintritt des Todes oder mit ähnlichen Ereignissen gerechnet wird, geschieht dies doch stets unter der Voraussetzung eines vollzogenen Abschlusses des irdischen Lebens.

Für die aus der frühjüdischen Apokalyptik stammende Vorstellung einer allgemeinen Totenaufstehung ist kennzeichnend, dass sie den Tod oder ein ihm analoges Ende des irdischen Lebens generalisierend in Anschlag bringt und folgerichtig mit dem Ende der Menschheitsgeschichte, ja dem Weltende überhaupt assoziiert. Sie ist, wenn man so will, ganzheitlich angelegt, insofern sie mit dem alten Äon alles mehr oder minder in einem enden lässt, sodass, zumindest was das Enden anbelangt, zwischen Selbst und Welt momentan kein eschatologischer Unterschied besteht. Zwischen beiden unterschieden wird dann aber insofern doch, als im Rahmen des apokalyptischen Weltendes dem Ende der Menschheitsgeschichte bzw. der Auferweckung aller Menschen besondere Aufmerksamkeit zugewendet wird, wenngleich unter dem Vorzeichen der Allgemeinheit und der ihr entsprechenden Ganzheit. Ausnahmslos alle Menschen werden erweckt, nachdem sie zuvor ganz tot bzw. gänzlich an das Ende ihres Weltlebens gelangt waren. Eine prinzipielle Differenzierung zwischen Seele und Leib findet sich in der Überlieferung der frühjüdischen Apokalyptik nach Maßgabe des Menschenbildes der hebräischen Bibel zunächst ebensowenig wie eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen individueller und universaler Eschatologie.

Das eschatologische Geschick des Einzelnen entscheidet sich im Verein mit der Menschheits- und Weltgeschichte und zwar in psychosomatischer Einheit und Gänze. Bestätigt wird die generalisierend-ganzheitliche Perspektive apokalyptischer Eschatologie durch den Hauptzweck, um dessentwillen die allgemeine Auferweckung aller Toten am Äonenende von Menschheitsgeschichte und Welt eschatologisch statthat, nämlich um der göttlichen Gerechtigkeit universale Geltung zu verschaffen. Die Toten erstehen, um vor Gottes Gericht zu erscheinen, welches nach dem Gesetz urteilt, das für alle gültig ist. Verallgemeinerung ist auch und gerade in dieser Hinsicht die Grundlage eschatologischer Betrachtung. Gleichwohl erfolgt das universale und öffentliche Gericht göttlicher Gerechtigkeit und zwar wegen dieser Gerechtigkeit nicht unter Abstraktion vom besonderen Fall, sondern unter Wahrnehmung seiner individuellen Besonderheit; für die Vorstellung der allgemeinen Auferstehung am Ende der Zeit ist dies insofern von elementarer Relevanz, als diese gerade in ihrer Allgemeinheit nicht ohne Berücksichtigung der Individualität des Einzelnen und damit nicht ohne Rückbezug auf seine spezifische Lebensgeschichte an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit denkbar ist. Jener Rückbezug hinwiederum setzt als Bedingung seiner Möglichkeit die Wahrung bzw. Wiederherstellung der Selbigkeit und Identität des Einzelmenschen im Zuge allgemeiner Totenaufstehung voraus. Hier ist der Ort, an dem sich die Vorstellung unsterblicher Seele mit der Annahme einer allgemeinen Totenaufstehung am Ende der Tage verbinden konnte, wobei der Sinn der Rede von einer menschlichen Seelenunsterblichkeit keineswegs grundsätzlich klar war, sondern durchweg höchst klärungsbedürftig blieb. Offenkundig war zunächst nur, dass das Problem auch unter apokalyptischen Bedingungen ei-

ner Klärung bedurfte, wie die Selbigkeit des Menschen über seinen Tod hinaus eschatologisch zu denken sei.

Die allgemeine und universale Eschatologie bleibt rückgebunden an die besondere-individuelle, die ihrerseits angelegt ist auf menscheitsgeschichtlich-kosmologische Bezüge. Erkennbar wird dies u. a. am eschatologischen Umgang mit der anthropologischen Leib-Seele-Unterscheidung. Als Trennung wurde sie in jüdisch-christlicher Tradition niemals und zwar auch dann nicht verstanden, wenn man den Tod als Separation von Leib und Seele deutete. Doch kommt man trotz der psychosomatischen Einheit und Ganzheit des Menschen, welche die Anthropologie von Judentum und Christentum stets nachdrücklich betonte, nicht umhin, Differenzierungen etwa zwischen dem leibvermittelten Bezug des Menschen zur Außenwelt und der inneren Selbstbeziehung vorzunehmen, für die traditionell die menschliche Seele steht. Wie immer man über ihren Status näherhin urteilen mag, unleugbar dürfte sein, dass sich der Mensch zur Welt anders verhält als zu sich selbst, ohne deshalb in beiden Hinsichten ein jeweils anderer zu sein. Mit dem Selbst-Welt-Verhältnis verdient daher auch das menschliche Leib-Seele-Verhältnis eschatologisch berücksichtigt zu werden.

Die traditionelle Eschatologie hat der menschlichen Seele ihr eschatologisches Geschick in der Regel im Augenblick des Todes zuteil werden lassen. Dem entseelten Körper hingegen wurde eine Ruhepause bis zum Ende der Welt verordnet; erst dann sollte er im Zuge seiner Wiedervereinigung mit der Seele, als welche die Auferweckung von den Toten am Jüngsten Tage gedeutet wurde, selbst am seelischen Los partizipieren. Im Einzelnen variierten die Vorstellungen, die sich mit dem Modell verbanden, wobei es vor allem die eschatologischen Zeitbezüge waren, welche die Variationsformen veranlassten. Doch blieb in jedem Fall und unter allen Umständen der differenzierte Zusammenhang von individueller und universaler Eschatologie erhalten. Wird die abgeschiedene Seele des Menschen im Augenblick seines Todes bis ans Ende von Menschheit und Welt in einen bewusstlosen Schlaf versenkt, dann vergeht für sie die Zeit bis dahin nicht nur im Nu, sondern gewinnt recht eigentlich überhaupt keinen Verlaufcharakter, obwohl dieser für die Schlafmetapher eigentlich vorausgesetzt wird. Denkt man hingegen die von ihrem Leib getrennte Menschenseele als mit Bewusstsein und Selbstbewusstsein ausgestattet, dann stellt sich die eschatologische Frage zwar komplexer, im Sinne der Tradition aber nicht grundsätzlich anders dar, weil auch dann alles auf eine Wiederherstellung der psychosomatischen Einheit hinausläuft. Das postmortale Seelenleben bleibt in jedem Fall hingeordnet auf den Leib und mittels dessen auf die leibhafte Welt, sodass der universale Bezug individueller Eschatologie auch unter diesem Gesichtspunkt stets im Blick bleibt.

Bringt man die skizzierten Rahmenbedingungen traditioneller Eschatologie in Verbindung mit der entwickelten Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung im Endgericht durch den Glauben an das Evangelium und Gericht nach Maßgabe gebotener Werke, dann ergeben sich drei Bestimmungsmomente, die für die eschatologische Erwartung des christlichen Glaubens konstitutiv und voneinander zu unterscheiden, nicht aber zu trennen sind, weil sie einen in der Ökonomie des dreieinigen Gottes selbst begründeten Zusammenhang bilden. Das erste und grundlegende Bestimmungsmoment besteht im hoffnungsvollen Vertrauen auf das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders aus

Gnade und Gnade allein. Grund und personaler Inbegriff des Rechtfertigungsevangelium ist der auferstandene Gekreuzigte Jesus Christus, dessen Parusie der Glaube als Zukunft von Selbst und Welt ersehnt. Im Vertrauen auf Christus wird die christliche Hoffnung von der geistvermittelten Grundgewissheit getragen, über den eigenen Tod und über das Ende der Menschheits- und Weltgeschichte hinaus bei Gott gut aufgehoben, ja in Gottes vollkommener Güte vollendet zu sein. Präsent ist dem Glauben seine Vollendungsgewissheit in Augenblicken, die ganz und auf transreflexive Weise erfüllt sind von der Geistesgegenwart des dreieinigen Gottes, in dem als in ihrem gemeinsamen Grund Selbst und Welt eins sind. In solchen Augenblicken bringt sich, mit Schleiermacher zu reden, das Universum zur Anschauung, und das fromme Gemüt wird fühlend des ganzen, ungeteilten Daseins inne. Von diesem Grundgefühl und der Erwartung seiner vollkommenen Erfüllung ist die christliche Hoffnung unmittelbar bestimmt und getragen, wenn sie sich über Tod und Weltende hinaus auf das eschatologische Entgegenkommen Jesu Christi ausrichtet, um in ihm, in Gottes Reich und im ewigen Leben des Geistes ihr Jenseits zu suchen und zu finden.

Das eschatologische Grundempfinden des christlichen Glaubens ist von der unmittelbaren Gewissheit bestimmt, bei Gott gut aufgehoben zu sein, weil er um Christi willen in der Kraft seines Geistes den Sünder rechtfertigt und ihm ein unveräußerliches Bleiberecht bei ihm selbst zuerkennt. Diese glaubensunmittelbare Gewissheit ist nicht vermittlungslos gegeben, sondern durch das Wirken des Geistes in Wort und Sakrament vermittelt, wodurch zugleich die Aussicht eröffnet wird, dass ewig sein und bleiben wird, was unter irdischen Bedingungen oft nur einen Augenblick lang währt, um sogleich wieder von Sünde und Übel angefochten zu werden: die ungeteilte Gewissheit, ganz mit Christus eins und durch die Einheit mit ihm ganz mit sich selbst und der Welt einig zu sein. Was den Glauben unter den Bedingungen der Zeit momentan beseligt, wird in Ewigkeit wahren: ungeteilte Einheit mit Christus und durch ihn mit Selbst und Welt. Darauf richtet sich die christliche Hoffnung, wenn sie die ewige Seligkeit erwartet. Entsprechend ist das erste Bestimmungsmoment eschatologischer Glaubenserwartung durch die beseligende Vereinigung mit Christus bestimmt, welche dessen Parusie im Verein mit dem Kommen des Reiches Gottes und der Geistvollendung mit sich bringen wird.

Die Hoffnung, in einer die Differenz von Selbst und Welt umgreifenden Weise mit Christus eins zu werden, der als mein alter Ego in der Kraft des göttlichen Geistes mich samt aller Welt aus der Verkehrtheit des Bösen erretten und von allen Übeln erlösen wird, ist das grundlegendste Bestimmungsmoment eschatologischer Erwartung christlichen Glaubens. Von ihm ist alles getragen, was die individuelle und universale Eschatologie zu sagen hat, und zwar auf glaubensunmittelbare Weise. Doch bleibt das eschatologische Grundgefühl, welches die Hoffnung des christlichen Glaubens unmittelbar bestimmt, abstrakt, wenn es nicht reflexiv differenziert und konkret bezogen wird auf dasjenige, was das Eigene im Unterschied zu allem anderen war, ist und sein wird. Dem Elementarempfinden beseligender Christusgemeinschaft, welche der Glaube erhofft, ist zwar alles eins, aber doch nicht in Form einer indifferenten Einheit, die alle Unterschiede einzieht und nivelliert, sondern in einer differenzbewährenden Weise.

Wie unter den Bedingungen der Christusgemeinschaft der Grundunterschied von Glaubenssich und Christus zu wahren ist, so gilt dies auch vom Folgeunterschied von Selbst und Welt, der sich am Ort meiner selbst im Unterschied von Leib und Seele widerspiegelt. Denkt man das erste und grundlegende Bestimmungsmoment eschatologischer Glaubenserwartung der Seele zu, dann besteht deren ursprüngliche Beseligung darin, ihrer Einheit mit Christus in einer Weise inne zu werden, die momentan sowohl der Differenz von Selbst und Welt als auch derjenigen von Leib und Seele jenseitig ist. Doch lassen sich das jenseitige Seelenleben und seine Beseligung ohne Weltbezug und damit ohne Bezug auf ein leibhaft gelebtes Leben konkret nicht erfassen. Der Rückbezug der unmittelbaren Seelenseligkeit auf ein leibhaft gelebtes Leben in der Welt, macht daher das zweite Bestimmungsmoment eschatologischer Erwartung des christlichen Glaubens aus, welches verantwortlich zeichnet für die Vielfalt eschatologischer Vorstellungsformen, als deren Differenzierungsprinzip es fungiert.

Die unmittelbar in Anschlag gebrachte Seelenseligkeit wird reflexiv, was zu einer der Selbst-Welt-Differenzierung entsprechenden Unterscheidung einer besonderen von einer allgemeinen Eschatologie und innerhalb der ersteren zur Unterscheidung von ewigem Seelenheil und eschatologischem Leibeslos führt, die nun sowohl für das Verständnis des Todes des Einzelnen als auch für das Verständnis der allgemeinen Totenaufstehung bestimmend werden soll. Dies hinwiederum hat Rückwirkungen sowohl für den unmittelbar eingeführten Seelenbegriff als auch für den Begriff unmittelbarer Seelenseligkeit. Beide Begriffe werden nun erst ihrer Bestimmung zugeführt und auf eine Weise gebraucht, die der Besonderheit des Individuellen Rechnung trägt. In diesem Sinne wird der Tod des einzelnen Menschen als Trennung seiner Seele von seinem Leib, die allgemeine Totenaufstehung als die Wiedervereinigung der Einzelseele mit ihrem ihr individuell verbundenen Leib am Ende der Menschheits- und Weltgeschichte vorstellig gemacht. Weitere eschatologische Vorstellungen lassen sich unter diesen Rahmenbedingungen zu Bewusstsein bringen. Sie versuchen je auf ihre Weise das Differenten zu vermitteln, welches sie voraussetzen, und sind entsprechend im Zwischenbereich von Selbst und Welt, Seele und Leib angesiedelt sowie mit der Aufgabe betraut, Interimslösungen zum Zwecke reflexiver Vermittlung zu leisten. Die Vorstellung eines postmortalen Purgatoriums gehört in diesen Zusammenhang und ist für ihn beispielhaft, insofern sie die Annahme einer Beseligung der vom Leib abgeschiedenen Seele im Augenblick des Todes mit der Vorstellung einer erst am Ende der Welt statthabenden allgemeinen Totenaufstehung in Verbindung bringt, durch welche die *anima separata* wieder mit ihrem Leib verbunden wird.

Formal ist der Fegfeuergedanke durch das Schema von zeitlicher Einheit von Leib und Seele, Aufhebung dieser Einheit im Tod und Wiederherstellung am Ende der Tage strukturiert. Er markiert das postmortale Interim zwischen aufgelöster und wiederhergestellter psychosomatischer Einheit des Menschen, wobei die Seelenseligkeit grundsätzlich vorausgesetzt wird, ohne die Notwendigkeit eines purgatorischen Prozesses in Abrede zu stellen, der hingeordnet ist auf die für das Ende von Menschheitsgeschichte und Welt in Anschlag gebrachte Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Leib. Formal begegnet dieses Schema auch im Rahmen reformatorischer Eschatologie, in welche die Purgatoriumsidee dann, aber auch nur dann integriert werden kann, wenn sie im Sinne eines Gerichts

nach den Werken gedeutet wird, welches der eschatologischen Rechtfertigung aus Glauben folgt, ohne sie zu bedingen.

Bleibt vom dritten Moment der eschatologischen Erwartung christlichen Glaubens nur noch anzumerken, dass in ihm die Differenz der beiden vorhergehenden unter Wahrung ihres Begründungsgefälles und unter bestimmter Negation gegenseitigen Ausschlusses aufgehoben und damit realisiert ist, was ewige Seligkeit meint. In ihr hat nicht nur Seelenseligkeit, sondern Beseligung in der Einheit von Leib und Seele statt und das beseligte Selbst ist nicht mehr auf unmittelbare, sondern auf vermittelte Weise eins mit aller Welt. Im Himmel, das ist wahr, wird Gott alles in allem sein; er wird dies jedoch auf trinitarische Weise und damit so sein, dass dem Anderssein des Anderen ein Recht zuerkannt wird, welches alles Begreifen übersteigt. Jeder und jedes wird sein, was es seiner eigenen Bestimmung nach ist, und gerade so wird Gott allem immanent sein, ohne seine Jenseitigkeit zu verlieren. Was aber die Hölle betrifft, so wird sich unter Seligkeitsbedingungen über sie nichts mehr ausmachen lassen als dies, dass sie eine Grenze nicht der Liebe Gottes, sondern des Bösen markiert, das einen ewigen Gegensatz zu Gott zu bedingen nicht in der Lage ist.

Salvation from the eschatological Divine Judgement which as part of the Christian confession of faith every human being shall have to face in the end, according to Reformation doctrine happens by grace and through faith for the sake of Christ, rather than because of good works that precede and follow faith. According to the Protestant view however, for those justified through faith alone (*sola fide*), it becomes a definitive assessment of their works. How this may be conceived will be outlined in this paper in critical and constructive consideration of the traditional Catholic doctrine of purgatory.