

§ 3. Mittelalter und Neuzeit

I. Kollektive Aspekte

1. Chiliasmus

Neu und besonders prägend kommt die chiliastische Idee durch den Zisterzienserabt **JOACHIM V. FIORE** (+ 1202) zur Geltung. Allerdings hat sich der zeitgeschichtl. Kontext jetzt radikal verändert. Ist der altkirchliche Chiliasmus vor allem vor dem Hintergrund der Verfolgungszeit und der Auseinandersetzung mit der Gnosis zu verstehen, so der mittelalterl. im Zusammenhang mit dem Verlangen nach einer Reform der Kirche, nach Erneuerung durch Armut und nach einem heiligen Papst. Joachim geht davon aus, dass es eine **Entsprechung zwischen Heilsgeschichte und Trinität** gibt. Daher zählt er drei Weltzustände, **drei Reiche, die einander folgen**. Das erste war das **Reich des Vaters**, die Zeit des Alten Testaments, das zweite ist das **Reich des Sohnes**, das mit Jesus Christus zum Durchbruch kam, die Zeit der >petrinischen< (Kleriker-)Kirche; das dritte wird das **Reich des Heiligen Geistes sein**, die Zeit der >johanneischen< Kirche. Dieses hat seine Vorgeschichte im Mönchtum des heiligen Benedikt; seinen öffentlichen Anbruch errechnet Joachim für das Jahr 1260.

Dann wird eine >geistliche< Kirche aus >geistlichen< Menschen bestehen, die sich ganz von der Bergpredigt bestimmen lassen und in Armut leben. Die Kriege werden zu einem Ende kommen, die Trennung der Christen und Juden wird überwunden werden. Besonders interessant bei dieser Konzeption ist der Zusammenhang von Geisttheologie und Eschatologie: **Durch das Mächtigerwerden des Heiligen Geistes (also von innen) wird die Kirche, und auf diese Weise auch die Welt, verwandelt werden.** In der Folgezeit wurden die in Joachims Lehre enthaltenen **hierarchiekritischen Elemente** in verschiedenen franziskanischen Bewegungen kämpferisch aufgegriffen und wirkten als Sprengstoff im Armutsstreit und in den heftigen Auseinandersetzungen um die Gestalt der Kirche. **THOMAS VON AQUIN** (+ 1274) lehnt den Chiliasmus - Augustinus folgend - strikt ab und bezeichnet ihn als >Häresie< (In Sent. IV d. 43.q.1 a.3). Damit verschwand er praktisch aus dem Bereich offizieller katholischer Theologie.

In der **Reformationszeit** spielt der Chiliasmus eine Rolle in der **TÄUFERBEWEGUNG**. Diese verstand das Regiment des **JAN BOCKELSON** (= Jan van Leiden) in Münster (1534/35) als Vorspiel des tausendjährigen Reiches. Die (lutherische) **CONFESSIO AUGUSTANA** (1530/Art. 17) verurteilt dagegen diejenigen, "*die jetzt jüdische Anschauungen ausbreiten, daß vor der Auferstehung der Toten die Frommen das Weltreich besitzen und die Gottlosen überall unterdrückt werden würden*".

Resümee: Die jahrhundertelangen Auseinandersetzungen machen ein unerledigtes Problem deutlich, das christliche Eschatologie ständig beschäftigen wird. Einerseits wird eine heilsgeschichtlich bestimmte Theologie immer wieder nach der **Geschichtlichkeit des Heils**, nach der Veränderung der Weltgeschichte durch die Heilsgeschichte fragen müssen; dieses Anliegen vertrat in der Alten Kirche vornehmlich die judenchristliche Tradition. Andererseits wird biblische Exegese vor einem allzu konkreten **Verständnis eschatologischer Bilder** warnen; das war zum Beispiel das Anliegen der alexandrinischen Theologenschule.

2. Civitas Dei/Civitas terrena

OTTO VON FREISING (+ 1158) sieht sich in einer fast total christianisierten Welt, "*Juden und Heiden*" führen für ihn eine Randexistenz, "*nicht nur vor Gott, sondern auch vor der Welt bedeutungslos*" (Chronik V, Vorwort). Sein Weltbild ist geprägt vom jahrhundertelangen, zwar oft spannungsvollen, aber grundsätzlich weitgehend bejahten Zusammenspiel von Kirche und weltlicher Macht, realisiert im Verhältnis zwischen Kaiser und Papst, verkörpert auch in seiner eigenen Person: Otto, ein Enkel Kaiser Heinrichs IV., Halbbruder König Friedrichs III., ist Zisterziensermönch und Bischof von Freising.

Während seiner Lebenszeit aber wird dieses Bild radikal infragegestellt, und zwar durch den Investiturstreit zwischen Kaiser **HEINRICH IV.** und Papst **GREGOR VII.**, in dessen Verlauf der Kaiser vom Papst sogar exkommuniziert wird. Ottos Weltchronik (entstanden: 1143-46) erinnert schon mit ihrem Untertitel >Geschichte der zwei Staaten< an Augustinus, den er sich ausdrücklich zum Vorbild nimmt und dessen Terminologie vielerorts wiederzuerkennen ist: *"Es gibt ja zwei Staaten, einen zeitlichen und einen ewigen, einen irdischen und einen himmlischen, einen des Teufels und einen Christi, und nach der Überlieferung der katholischen Schriftsteller ist jener Babylon, dieser Jerusalem"* (Vorwort). **Inhaltlich aber verbindet Otto Welt- und Heilsgeschichte so eng miteinander, dass seine Konzeption Eusebius näher steht als Augustinus.** Wie Eusebius feiert Otto die Konstantinische Wende, wie jener sieht er in der Konstantinischen Zeit die Erfüllung biblischer Verheißungen. Aufgrund göttlicher Führung wächst die Civitas Dei unaufhaltsam heran; Gott selbst verlegte seinen Staat vom Volk Israel unter die Heiden und führte durch die Bekehrung der römischen Kaiser die Kirche auf den Gipfel der Macht. **Dieser Aufstieg der Kirche ist für Otto identisch mit dem Aufstieg der Civitas Christi.** Das tat Gott, *"um sich... den Bürgern der Welt nicht nur als Gott des Himmels, sondern auch als Herr der Erde zu offenbaren"* (IV 4). *"Der Staat Christi hat also, wie man sieht, fast alles, was ihm verheißen worden ist, außer der Unsterblichkeit schon im Diesseits empfangen"* (IV 4).

Otto glaubt deshalb, seit Theodosius nurmehr die Geschichte eines Staates darstellen zu müssen, **eines Staates, den er >ecclesia< nennt** (V, Vorwort). Mit Hilfe der Unterscheidung von Civitas Dei und Civitas terrena differenziert Otto den Lauf der Geschichte: Als Geschichte der politischen Herrschaft stellt die Weltgeschichte einen dauernden Wandel, ein immer neues Auf und Ab der Reiche dar. Hierin zeige sich *"die Hinfälligkeit alles Irdischen und das keinen Halt bietende Schwanken des Weltlaufs"* (Chronik IV 31). **In der Weltgeschichte aber vollzieht sich der Aufstieg der Civitas Dei. Er zeigt sich im wachsenden Einfluss der Kirche und in der abnehmenden Bedeutung der weltlichen Macht.** Das (für Otto nahe bevorstehende) Jüngste Gericht wird die Vollendung dieser Entwicklung sein: Dann wird der Staat Christi *"zur höchsten Seligkeit emporsteigen"*, der *"verworfenen Staat"* aber *"in das äußerste Elend hinabsinken"* (VIII, Vorwort). Als letzte Stufe vor der eschatologischen Vollendung betrachtet Otto das Mönchtum. Seine zahlenmäßige Verbreitung und seine zunehmende asketische Strenge sind für Otto ein Zeichen des (zu seiner Zeit erreichten) höchsten Aufstiegs der Civitas Dei und ein Vorschein des kommenden Paradieses. *"Sie alle (d.h. die Mitglieder der verschiedenen Mönchsbewegungen) bleiben unberührt von den jammervollen Wechselfällen des Weltlaufs und genießen... im Frieden des wahren Sabbats einen Vorgeschmack der ewigen Ruhe"* (VII 35).

Wie aber sollen die Wirren der jüngsten Geschichte, das Zerbrechen der Einheit im Investiturstreit gedeutet werden? Für Otto gibt es nur eine Ansicht: **die grenzenlose Verwirrung der Zeit, die Spaltung der Christenheit, der Niedergang des Reiches sind Zeichen dafür, dass das Ende nahe ist.** Immer ging der kommenden besseren Zeit eine Periode der Heimsuchung voraus, so wie der Zeit Konstantins die Epoche der Verfolgungen. Jetzt kündigt der Zusammenbruch der Reichs das Ende der Weltgeschichte an. Deshalb muss die Gegenwart als letzte Periode vor der Errichtung der jenseitigen ewigen Civitas Dei erlitten werden. **So verbindet Otto seine optimistische Gesamtperspektive vom steten Aufstieg der Gottesherrschaft in der Geschichte mit der auf seine Zeit bezogenen apokalyptischen Weltuntergangsstimmung.** Als schließlich mit dem Ende des Mittelalters das Bild einer einzigen, unter Papst und Kaiser geeinten christlichen Welt zerbricht, da ist auch dem Gedanken, die Weltherrschaft Gottes könne mit einem konkreten politischen Reich identifiziert werden, der Boden entzogen. - **In der Neuzeit wird man im Ganzen skeptisch gegenüber theologischen Beanspruchungen für bestimmte politische Programme. Es scheint nun näherzuliegen, Welt- und Heilsgeschichte völlig voneinander zu trennen.** Die gegenteilige Vorstellung, dass Gottes Handeln doch in bestimmten geschichtlichen Prozessen erfahrbar wird, kann man noch am Ehesten im neuzeitlichen Fortschrittsdenken wiederfinden.

3. Neuzeitliches Fortschrittsdenken

Mit der Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten wird das in der griechischen Antike vorherrschende zyklische Denken vom jüdisch-christlichen Geschichtsdenken abgelöst. Geschichte wird nun als **zielgerichtet** verstanden, und das Ziel wird als Erlösung und Vollendung geglaubt; es

wird zum Gegenstand einer Hoffnung. Ob die Annäherung an dieses Ziel in der Weise eines kontinuierlichen geschichtlichen Aufstiegs zu denken ist oder ob das erhoffte Ende das eher neutral zu beurteilende Auf und Ab der Weltgeschichte abbricht, darüber waren, wie gesehen, die christlichen Geschichtstheologen unterschiedlicher Auffassung: Eusebius und Otto von Freising favorisieren die erste Vorstellung, Augustinus die zweite.

In der Neuzeit wird - allerdings weitgehend außerhalb von Kirche und Theologie - aus der Hoffnung **die feste, vermeintlich wissenschaftlich gesicherte Überzeugung einer kontinuierlichen Aufwärtsentwicklung**. Für die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts lässt die Geschichtswissenschaft die zukünftige Entwicklung mit großer Wahrscheinlichkeit im Voraus berechenbar werden, und sie erlaubt, die Geschichte in der erkannten Richtung zu beschleunigen. Auch die deutsche Aufklärung geht von einem von der Natur vorgesehenen **Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren** aus; sie kalkuliert aber stärker die menschliche Freiheit als Unsicherheitsfaktor ein, deshalb wird Fortschritt zum **ethischen Auftrag**. Im 19. Jahrhundert beflügeln die deutlich sichtbaren Fortschritte in Naturwissenschaft und Technik sowie die großen Umwälzungen in der wachsenden Industriegesellschaft die Idee eines umfassenden, d.h. gleichzeitig technischen, sozialen und humanen Fortschritts. **KARL MARX** (+ 1883) sieht aufgrund der Entwicklung der Produktionsverhältnisse und mittels des Klassenkampfes den Übergang zur klassenlosen Gesellschaft kommen; diese Entwicklung voranzutreiben wird zur politischen Aufgabe. Schließlich verschmilzt im 19. Jahrhundert der Fortschrittsgedanke mit dem aus der Biologie kommenden **Evolutionsdenken**. Die Beobachtung der Naturgeschichte einschließlich der Entstehung des Menschen lässt diese **als gerichteten Prozess einer stetigen Aufwärtsentwicklung** erkennen. Die Evolutionstheorie, von **CHARLES DARWIN** (+ 1882) noch ohne weltanschauliche Folgerungen vorgetragen, bekommt bei **ERNST HAECKEL** (+ 1919) eine quasireligiöse Einfärbung und wird in ausdrücklichen Gegensatz zum christlichen Schöpfungsglauben gestellt.

Die katholische Theologie und vor allem das kirchliche Lehramt standen dem Fortschrittsdenken weitgehend skeptisch bis ablehnend gegenüber. Der Evolutionismus erschien wie eine Gegenreligion, zum Marxismus sah man sich wegen seiner atheistischen Voraussetzungen ohnehin in Gegensatz, zudem wirkte sich die **allgemeine katholische Reserve gegenüber dem neuzeitlichen Denken** (vgl. das Stichwort >Antimodernismus<) auch an dieser Stelle aus. **PIUS IX.** (1846-78) verwarf ausdrücklich die Meinung, der Papst könne und müsse sich mit dem Fortschrittsdenken versöhnen (DH 2980). Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts blieb der Fortschrittsgedanke, wie überhaupt das Gedankengut der Aufklärung, innerhalb der katholischen Kirche trotz mancher Gegenstimmen suspekt. Wie ein Dammbbruch wirkte dagegen die Veröffentlichung der Schriften des **PIERRE TEILHARD DE CHARDIN** (+ 1955), von denen die meisten erst nach seinem Tod publiziert werden durften. Ihn, der als Jesuit zugleich gläubiger Christ und begeisterter Naturwissenschaftler war, beunruhigte die Gegenüberstellung: auf der einen Seite die am Fortschritt der Menschheit uninteressierten Gläubigen, die >Diener des Himmels<, auf der anderen Seite die um den innerweltlichen Fortschritt bemühten, aber am Glauben nicht interessierten >Diener der Erde<.

Eine Lösung dieses Dilemmas fand Teilhard in einer kühnen Verbindung seiner aus der Naturforschung gewonnenen kosmischen Schau mit seiner auf dem Offenbarungsglauben basierenden Hoffnung. Die kosmische Schau ist ganz vom Gedanken der Evolution bestimmt: Von der Geogenese (Entstehung der Erde) über die Biogenese (Entstehung des Lebens) und die Noogenese (Entstehung des Geistes) vollzieht sich die Entwicklung des Kosmos und darin der Aufstieg des Menschen. Innerhalb der Menschheitsgeschichte wiederum ist nach Jahrhunderttausenden der Differenzierung, der Auseinandersetzung und des Kampfes neuerdings eine Tendenz zur Einigung zu beobachten: Die früher auseinanderstrebende Entwicklung konvergiert auf einen Zielpunkt hin, den Punkt >Omega<, die Vollendung und Krönung der gesamten Evolution. In diesem Punkt Omega erkennt Teilhard den menschengewordenen und durch seine Parusie die Welt vollendenden Christus. **Der Gedanke an die Parusie ist für ihn das beherrschende theologische Motiv** (vgl. Kol 1,16; 1 Kor 15,28). **Der menschengewordene Christus ist die heimliche Triebkraft der Entwicklung zu immer größerer Einheit; zugleich zieht Christus als der Wiederkommende vom Ende her die Geschichte in ihre Vollendung hinein. Die gesamte Geschichte der Welt ist ein riesiger Prozess der >Christifikation<.**

Teilhards Gedanken fanden in der kirchlichen Öffentlichkeit ein breites Echo, teils begeisterte Aufnahme, teils Widerspruch. Spuren von beidem sind auch in der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*) des **II. Vatikanums** zu finden. Dort heißt es im Kapitel über das menschliche Schaffen in der Welt: "... die Erwartung der neuen Erde (darf) die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, auf der uns der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben kann, sondern muß sie im Gegenteil ermutigen". Andererseits heißt es, "der irdische Fortschritt (sei) eindeutig vom Wachstum des Reiches Gottes zu unterscheiden", aber der Fortschritt habe "doch große Bedeutung für das Reich Gottes" (GS 39). Die Tatsache eines >irdischen Fortschritts< wird also wie selbstverständlich vorausgesetzt, kurz zuvor aber auf seine Ambivalenz verwiesen: Der "menschliche Fortschritt, der ein großes Gut für den Menschen ist", bringe "freilich auch eine große Versuchung mit sich": "die gesteigerte Macht der Menschheit bedroht bereits diese selbst mit Vernichtung" (GS 37).

Mehr mit dem Blick auf eine Geschichte des sozialen Fortschritts, aber ähnlich ambivalent formuliert die **GEMEINSAME SYNODE**: "Gewiß ist das christliche Hoffnungsbild vom neuen Menschen im Reiche Gottes tief hineinverwoben in jene Zukunftsbilder, die die politischen und sozialen Freiheits- und Befreiungsgeschichten der Neuzeit bewegt haben und bewegen; es kann und darf von ihnen auch nicht beliebig abgelöst werden". Andererseits: "Dennoch sind (die) Verheißungen (des Reiches Gottes) nicht etwa identisch mit dem Inhalt jener sozialen und politischen Utopien, die einen neuen Menschen und eine neue Erde, eine geglückte Vollendung der Menschheit als Resultat gesellschaftlich-geschichtlicher Kämpfe und Prozesse erwarten und anzielen" (Unsere Hoffnung I 6).

Beide Dokumente halten die Zuordnung von eschatologischer Hoffnung und innerweltlicher Geschichte in der Schwebe. Sie spiegeln damit einen Teil der Spannungen wider, die auch die gegenwärtige theologische Diskussion prägen. Die Spannungen werden vergrößert durch eine in jüngster Zeit stark betonte gegenläufige Tendenz: den Gedanken an ein mögliches katastrophales Ende der Geschichte.

4. Papst Benedikt XVI., Enzyklika *Spe salvi* (2007)

In der Enzyklika >Spe Salvi< kommt P. Benedikt ausführlich auf **das neuzeitliche Fortschrittsdenken und seine Bedeutung für die christliche Eschatologie zurück**. Der Papst deutet es als Auslöser für das Missverständnis, "daß die Botschaft Jesu streng individualistisch sei und nur auf den einzelnen ziele" (Nr. 16). Die in der Neuzeit etablierte sog. empirische Wissenschaft erbringe nach FRANCIS BACON eine "neue Zuordnung der Wissenschaft zur Praxis, (die) bedeute, daß die dem Menschen von Gott gegebene und im Sündenfall verlorene Herrschaft über die Kreatur wiederhergestellt werde" (16). Die Wiederherstellung dessen, was der Mensch in der Austreibung aus dem Paradies verloren hatte, und die man bisher als Erlösung vom Glauben an Jesus Christus erwartet hatte, wurde nunmehr in einem neuen Zusammenhang von Wissenschaft und Praxis gefunden:

"Der Glaube wird dabei gar nicht einfach geleugnet, aber auf eine andere Ebene – die des bloß Privaten und Jenseitigen – verlagert und zugleich irgendwie für die Welt unwichtig. Diese programmatische Sicht hat den Weg der Neuzeit bestimmt und bestimmt auch noch immer die Glaubenskrise der Gegenwart, die ganz praktisch vor allem eine Krise der christlichen Hoffnung ist. So erhält denn auch die Hoffnung bei Bacon eine neue Gestalt. Sie heißt nun: Glaube an den Fortschritt. Denn für Bacon ist klar, daß die jetzt in Gang gekommenen Entdeckungen und Erfindungen nur ein Anfang sind; daß aus dem Zusammenspiel von Wissenschaft und Praxis ganz neue Entdeckungen folgen werden und eine ganz neue Welt entstehen wird, das Reich des Menschen. So hat er denn auch eine Vision der zu erwartenden Erfindungen – bis hin zu Flugzeug und Unterseeboot – vorgelegt. Im weiteren Verlauf der Entwicklung des Fortschrittsgedankens bleibt die Freude an den sichtbaren Fortschritten menschlichen Könnens eine fortlaufende Bestätigung des Fortschrittsglaubens als solchem" (17).

"Zugleich treten zwei Kategorien immer stärker ins Zentrum der Fortschrittsidee: Vernunft und Freiheit. **Der Fortschritt ist vor allem ein Fortschritt in der zunehmenden Herrschaft der Vernunft**, und diese Vernunft wird selbstverständlich als Macht des Guten und zum Guten angesehen. Der Fortschritt ist die Überwindung aller Abhängigkeiten – Fortschritt zur vollkommenen Freiheit.

Auch Freiheit wird rein als Verheißung gesehen, in der sich der Mensch zu seiner Ganzheit verwirklicht. In beiden Begriffen – Freiheit und Vernunft – ist ein politischer Aspekt mit gegenwärtig. Denn das Reich der Vernunft wird eben als neue Verfassung der ganz frei gewordenen Menschheit erwartet. Aber die politischen Bedingungen eines solchen Reiches der Vernunft und der Freiheit erscheinen zunächst wenig definiert. Vernunft und Freiheit scheinen aufgrund ihres eigenen Gutseins von selbst eine neue vollkommene menschheitliche Gemeinschaft zu gewährleisten. In den beiden Leitbegriffen 'Vernunft' und 'Freiheit' ist freilich im stillen immer der Gegensatz zu den Bindungen des Glaubens und der Kirche wie zu den Bindungen der damaligen Staatsordnungen mitgedacht. Beide Begriffe tragen so ein revolutionäres Potential von gewaltiger Sprengkraft in sich" (18).

"Das 19. Jahrhundert hielt am Fortschrittsglauben als neuer Gestalt menschlicher Hoffnung fest und sah weiterhin Vernunft und Freiheit als die Leitsterne an, denen man auf dem Weg der Hoffnung folgen mußte. Das immer schnellere Vorangehen der technischen Entwicklung und die damit verbundene Industrialisierung schuf aber nun eine gänzlich neue gesellschaftliche Situation: Es entsteht die Klasse der Industriearbeiter und das 'Industrieproletariat', dessen grauenvolle Lebensbedingungen Friedrich Engels 1845 in einer erschütternden Weise geschildert hat. Dem Leser mußte klar sein: Dies darf nicht bleiben. Veränderung ist nötig. Aber die Veränderung wird die ganze Struktur der bürgerlichen Gesellschaft erschüttern und umkehren. Nach der bürgerlichen Revolution von 1789 war eine neue, die proletarische Revolution fällig: Der Fortschritt konnte nicht einfach in kleinen Schritten linear weitergehen. Es brauchte den revolutionären Sprung. Karl Marx hat diesen Anruf der Stunde aufgenommen und mit sprachlicher und denkerischer Kraft diesen neuen großen – und wie er meinte – endgültigen Schritt der Geschichte zum Heilen hin – zu dem, was Kant als 'Reich Gottes' bezeichnet hatte – auf den Weg zu bringen versucht. **Nachdem die Wahrheit des Jenseits entschwunden sei, gelte es nun, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Die Kritik des Himmels verwandelt sich in die Kritik der Erde, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik. Der Fortschritt zum Besseren, zur endgültig guten Welt, kommt nun nicht mehr einfach aus der Wissenschaft, sondern von der Politik – von einer wissenschaftlich bedachten Politik, die die Struktur der Geschichte und der Gesellschaft erkennt und so den Weg zur Revolution, zur Wende aller Dinge weist. Marx hat mit eingehender Genauigkeit, wenn auch parteilich einseitig, die Situation seiner Zeit beschrieben und mit großem analytischem Vermögen die Wege zur Revolution dargestellt – nicht nur theoretisch, sondern mit der kommunistischen Partei, die aus dem kommunistischen Manifest von 1848 hervorging, sie auch auf den Weg gebracht. Seine Verheißung hat mit der Klarheit der Analysen und der eindeutigen Angabe der Instrumente für die radikale Veränderung fasziniert und tut es noch und immer wieder. Die 'Revolution' ist denn auch eingetreten, am radikalsten in Rußland" (20).**

*"Aber mit ihrem Sieg wurde auch der grundlegende Irrtum von Marx sichtbar. Er hat zwar sehr präzise gezeigt, wie der Umsturz zu bewerkstelligen ist. **Aber er hat uns nicht gesagt, wie es dann weitergehen soll.** Er setzte einfach voraus, daß mit der Enteignung der herrschenden Klasse und mit dem Sturz der politischen Macht, mit der Vergesellschaftung der Produktionsmittel das neue Jerusalem da sein werde. Nun sind ja alle Widersprüche aufgehoben, der Mensch und die Welt sind endlich im reinen mit sich selber. Nun geht alles von selber auf dem richtigen Weg, weil allen alles gehört und alle einander das Beste wollen. So hat Lenin nach der geglückten Revolution sehen müssen, daß beim Meister nichts darüber zu finden war, wie es weitergehen sollte. Ja, er hatte von der Zwischenphase der Diktatur des Proletariats als einer Notwendigkeit gesprochen, die aber dann von selber hinfällig werden würde. Diese 'Zwischenphase' kennen wir sehr genau, auch wie sie sich dann entwickelt und nicht die heile Welt freigelegt, sondern eine trostlose Zerstörung hinterlassen hat. Marx hat nicht nur versäumt, für die neue Welt die nötigen Ordnungen zu erdenken – derer sollte es ja nicht mehr bedürfen. Daß er darüber nichts sagt, ist von seinem Ansatz her logisch. Sein Irrtum liegt tiefer. **Er hat vergessen, daß der Mensch immer ein Mensch bleibt. Er hat den Menschen vergessen, und er hat seine Freiheit vergessen. Er hat vergessen, daß die Freiheit immer auch Freiheit zum Bösen bleibt. Er glaubte, wenn die Ökonomie in Ordnung sei, sei von selbst alles in Ordnung. Sein eigentlicher Irrtum ist der Materialismus: Der Mensch ist eben nicht nur Produkt der ökonomischen Zustände, und man kann ihn allein von außen her, durch das Schaffen günstiger ökonomischer Bedingungen, nicht heilen" (21).***

"So stehen wir neu vor der Frage: Was dürfen wir hoffen? **Eine Selbstkritik der Neuzeit im Dialog mit dem Christentum und seiner Hoffnungsgestalt ist notwendig. In einem solchen Dialog müssen auch die Christen im Kontext ihrer Erkenntnisse und Erfahrungen neu lernen, worin ihre Hoffnung wirklich besteht, was sie der Welt zu bringen und nicht zu bringen haben. In die Selbstkritik der Neuzeit muß auch eine Selbstkritik des neuzeitlichen Christentums eingehen, das von seinen Wurzeln her sich selbst immer wieder neu verstehen lernen muß.** Darüber können hier nur ein paar Andeutungen versucht werden. Zunächst ist zu fragen: Was heißt Fortschritt wirklich; was verheißt er und was verheißt er nicht? Schon im 19. Jahrhundert hat es auch Kritik am Fortschrittsglauben gegeben. Im 20. Jahrhundert hat Theodor W. Adorno die Problematik des Fortschrittsglaubens drastisch formuliert: **Der Fortschritt sei, genau gesehen, der Fortschritt von der Steinschleuder zur Megabombe.** Das ist nun in der Tat eine Seite des Fortschritts, die man nicht ausblenden darf. Anders gesagt: Die Zweigesichtigkeit des Fortschritts wird sichtbar. Der Fortschritt bietet unzweifelhaft neue Möglichkeiten zum Guten, aber er öffnet auch abgründige Möglichkeiten des Bösen, die es ehemals nicht gab. Wir alle sind Zeugen geworden, wie Fortschritt in den falschen Händen zum grausamen Fortschritt im Bösen werden kann und geworden ist. Wenn dem technischen Fortschritt nicht Fortschritt in der moralischen Bildung des Menschen, im 'Wachstum des inneren Menschen' (vgl. Eph 3,16; 2 Kor 4,16) entspricht, dann ist er kein Fortschritt, sondern eine Bedrohung für Mensch und Welt" .

"Was die beiden großen Themen '**Vernunft**' und '**Freiheit**' angeht, so können hier nur eben die Fragen angedeutet werden, die mit ihnen verbunden sind. Ja, Vernunft ist die große Gottesgabe an den Menschen, und der Sieg der Vernunft über die Unvernunft ist auch ein Ziel des christlichen Glaubens. Aber wann herrscht die Vernunft wirklich? Wenn sie sich von Gott gelöst hat? Wenn sie für Gott blind geworden ist? Ist die Vernunft des Könnens und des Machens schon die ganze Vernunft? Wenn der Fortschritt, um Fortschritt zu sein, des moralischen Wachstums der Menschheit bedarf, dann muß die Vernunft des Könnens und des Machens ebenso dringend durch die Öffnung der Vernunft für die rettenden Kräfte des Glaubens, für die Unterscheidung von Gut und Böse ergänzt werden. Nur so wird sie wahrhaft menschliche Vernunft. Sie wird menschlich nur, wenn sie dem Willen den Weg zeigen kann, und das kann sie bloß, wenn sie über sich hinausieht. Sonst wird die Lage des Menschen im Ungleichgewicht zwischen materiellem Vermögen und Urteilslosigkeit des Herzens zur Bedrohung für ihn und die Schöpfung. So ist beim Thema 'Freiheit' daran zu erinnern, daß menschliche Freiheit immer ein Miteinander von Freiheiten verlangt. Dieses Miteinander aber kann nicht gelingen, wenn es nicht von einem gemeinsamen inneren Maß bestimmt wird, das Grund und Ziel unserer Freiheit ist. Sagen wir es jetzt ganz einfach: **Der Mensch braucht Gott, sonst ist er hoffnungslos.** Diese eingangs zitierte Aussage des heiligen Paulus (vgl. Eph 2,12) erweist sich vom Verlauf der Neuzeit her als ganz realistisch und schlichtweg als wahr. Deshalb gilt, daß ein ohne Gott realisiertes 'Reich Gottes' – also ein Reich des Menschen allein – unausweichlich mit dem von Kant beschriebenen 'verkehrten Ende' aller Dinge ausgeht: Wir haben es gesehen und sehen es immer wieder. Aber es gilt auch, daß Gott erst dann wirklich in die menschlichen Dinge eintritt, wenn er nicht nur von uns gedacht wird, sondern wenn er selbst auf uns zugeht und zu uns spricht. Darum braucht die Vernunft den Glauben, um ganz zu sich selbst zu kommen: **Vernunft und Glaube brauchen sich gegenseitig, um ihr wahres Wesen und ihre Sendung zu erfüllen**" (23).

II. Individuelle Aspekte

1. Tod, Auferstehung, Unsterblichkeit und Zwischenzustand

Literatur: A. ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 659-716; J. FINKENZELLER, Eschatologie, in: W. BEINERT (Hg.), Glaubenszugänge III, Paderborn 1995, 548-664; G. GRESHAKE, >Seele< in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick, in: W. BREUNING (Hg.), Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie, (QD 106) Freiburg u.a. 1986, 107-158; G.-L. MÜLLER, Katholische Dogmatik (1995) 546-553; F.-J. NOCKE, in: Handbuch der Dogmatik II (1992) 434-449;

a. Sterben und Tod

Mit Blick auf das erhoffte jenseitige >ewige Leben< wird der Tod in der christlichen Predigt des Mittelalters als **Tor zum Leben** verkündigt; die Trauer über den Tod wird abgelehnt. Der Sterbetag wird - besonders bei Märtyrern - als der **eigentliche Geburtstag** propagiert; der Tag der irdischen Geburt wird hingegen bewusst nicht beachtet und vergessen. Schon CYPRIAN (+ 258) hatte ja gefordert, "*dass man nicht hier schwarze Kleider anlegen soll, wenn sie (d.s. die Verstorbenen) dort bereits weiße Gewänder angetan haben*" (De mort. 20). Die Mönche betrachteten den Tod als **Befreiung aus der Gefangenschaft** des irdischen Lebens und Leibes. Da die Lebenserwartung nur bei 35 Jahren und die Kindersterblichkeit bei 50% lag, sowie das Sterben wie das Wohnen auf engstem Raum inmitten aller Verwandten sowie weitgehend ohne Schmerzen unterdrückende Medikamente geschah, traf der Satz >Mitten im Leben sind wir vom Tod umfassen< oft sehr prägend die Erfahrungswelt der Menschen. Dies alles wurde noch gesteigert durch massive Katastrophenerfahrungen, wie vor allem die von 1347 bis 1351 grassierende **Pest**, die **einem Drittel der europäischen Bevölkerung den Tod brachte**.

In der Kunst brachte dies den sogenannten **Totentanz** hervor: Eine Leiche oder ein Gerippe tanzt mit den Menschen in den Tod. Da der Tod jederzeit überraschend kommen konnte, sollte der Mensch ihn sich täglich vor Augen halten, wie bereits BENEDIKT es empfohlen hatte (Benediktsregel IV: "*Den unberechenbaren Tod täglich vor Augen haben.*"). Das Sterben sollte geradezu als >Kunstfertigkeit< erlernt werden; man sprach von einer **>Ars moriendi<** (= Kunst zu sterben). Der Blick wurde auf Gottes Heilswillen und Jesu sühnendes Leiden gelenkt: Die Zuversicht sollte wachsen, Gerichtsangst und Höllenfurcht sich mindern und die Freude der Angst voranstehen: In der weiteren, bald auch volkssprachlichen Überlieferung wurden daraus ein Dutzend Fragen der Ermutigung wie auch der Überprüfung: der Glaube nach der Lehre der Kirche; die Freude über das Sterben in diesem Glauben; das Versagen im eigenen Leben; die Erweckung von Reue und Leid; der Wille zu Buße und Besserung; der Blick auf das allein seligmachende Kreuz und das Vertrauen auf den Heilstod Christi; die Bereitschaft, für erlittenes Unrecht Vergebung zu gewähren und für selber Angerichtetes Vergebung zu erbitten; der Wille zur Wiedergutmachung; die Bereitschaft zur Beichte, zuletzt die willige Annahme von Schmerz, Krankheit und Tod.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Einrichtung des **Sterbehelfers** (allerdings in anderem Sinn als heute). Die Erfahrung, dass gerade im Sterben die Verwandten und Nachbarn sich oft mehr um das zu erwartende Erbe sorgten, veranlasste dazu, beizeiten nach einem (nicht verwandten!) Freund Ausschau zu halten, um diesen im gesamten Prozess des Sterbens als Hilfe beiseite zu haben.

In der Möglichkeit einer **Seelenreise** sahen die frühmittelalterlichen Lebensbeschreibungen ihre Hoffnung: **Die Seele verlässt den Körper und macht sich wie aus eigener Kraft auf den Weg zum Himmel**. Im Hintergrund standen dabei platonische Vorstellungen, wie sie als einer der letzten BOETHIUS (+ um 524) beschrieben hatte, für den die Philosophie die Geleiterin der aufsteigenden Seele war. Dass die Seele nach dem Abscheiden vom Körper entweder Engeln oder Dämonen zufällt, blieb durch das gesamte Mittelalter eine tröstende oder auch ängstigende Vorstellung. Alles in allem war das Sterben im Mittelalter ein Prozess mit vielen Stationen und dem Beistand zahlreicher Menschen. PHILIPP ARIES hat von einem **>gezähmten Tod<** gesprochen, weil er in feste Rituale eingeeht, von mitmenschlicher Anteilnahme umsorgt und vom Glauben an das Weiterleben fundamementiert gewesen sei.¹

¹ Ph. ARIES, Geschichte des Todes, München-Wien 1980, 13-42.

b. Die Vorstellung des Fegfeuers/Purgatoriums

(1) Grundlagen im Frühmittelalter

Die mittelalterliche Lehre über das Fegfeuer/Purgatorium geht hauptsächlich auf AUGUSTINUS (+ 430) und GREGOR DEN GROSSEN (+ 604) zurück.² AUGUSTINUS hält die Annahme eines im wörtlichen oder im übertragenen Sinne verstandenen Reinigungsfeuers nach dem Tode, aber vor dem Endgericht noch lediglich für eine glaubwürdige Meinung. In seiner Lehre von der Wirksamkeit des Gebetes für die Verstorbenen setzt er sie aber voraus. Für GREGOR ist es dann eine feststehende Glaubenswahrheit, dass es zur Strafe für leichtere Sünden vor dem Endgericht ein Reinigungsfeuer gibt. Er gibt aber - wie Augustinus - zu, dass das Feuer, von dem Paulus spricht (1 Kor 3,15), auch als die Trübsal verstanden werden kann, die uns bereits in diesem Leben prüft (Dial. IV 39). Von großem Einfluss auf das frühe Mittelalter ist eine erbauliche Erzählung Gregors über den verstorbenen Mönch Justus, der aus den Qualen des Feuers entlassen wird, nachdem an dreißig aufeinanderfolgenden Tagen eine heilige Messe für ihn aufgeopfert wurde (Dial. 4,57).

(2) Vor- und Frühscholastik

In der Frühscholastik wird die Vorstellung von einer Läuterung nach dem Tod - insbesondere von PETRUS LOMBARDUS (+ um 1160) - **mit der Bußtheologie verknüpft**. Vom Fegfeuer spricht Petrus Lombardus vor allem im Zusammenhang mit der Verschiebung der Buße an das Lebensende und mit der unvollendeten Buße. **Wer die Buße an das Lebensende verschiebt und nicht eine so vollkommene Reue hat, dass sie die ganze Sündenstrafe tilgt, muss nach dem Tode durch das Feuer der Reinigung gereinigt werden.** Diese Strafe übertrifft an Schwere jede Strafe, die jemand im diesseitigen Leben erlitten hat. Diejenigen, die vor Vollendung der sakramentalen Genugtuung sterben, müssen **den Rest der Strafe im Reinigungsfeuer abbüßen**, wenn sie nicht durch eine vollkommene Reue nachgelassen wird. Vorausgesetzt ist die Lehre vom Fegfeuer auch in der ausführlichen Abhandlung über die Fürbittgebete für die Verstorbenen. PETRUS VON CAPUA äußert in seiner theologischen Summe (1201/02) die Meinung, die Seele könne, **obwohl sie unkörperlich ist, durch ein körperlich wahrnehmbares Feuer festgehalten werden und in ihm Schmerz empfinden.**

(3) Hochscholastik

i. Tatsächlichkeit des Fegfeuers

Für die hochscholastische Theologie steht die Tatsächlichkeit des Fegfeuers unzweifelhaft fest: Nach HUGO VON ST-CHER gibt es manche, die hier auf der Erde vollständig von ihren Sünden gereinigt werden; diese gehen, wenn sie sterben, gleich in den Himmel ein. Andere, die hier weder gereinigt werden noch anfangen, gereinigt zu werden, steigen in die Hölle ab. Wieder andere fangen hier an, gereinigt zu werden, sind aber noch nicht vollständig gereinigt, wenn sie sterben. **Für diese müsse es einen mittleren >Ort< geben, an dem ergänzt wird, was sie hier angefangen haben, aber nicht vollenden konnten: das Fegfeuer.** Im Anschluss an Augustinus interpretiert er 1 Kor 3,15 (>Er wird gerettet wie durch Feuer<) im Hinblick auf ein solches Reinigungsfeuer nach dem Tod. Für ALBERT DEN GROSSEN (+ 1280) ist neben 1 Kor 3,15 vor allem Mt 12,31f (>Darum sage ich euch: Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, aber die Lästerung gegen den Geist wird nicht vergeben. Auch dem, der etwas gegen den Menschensohn sagt, wird vergeben werden; wer aber etwas gegen den Heiligen Geist sagt, dem wird nicht vergeben, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt<) wichtiger Schriftbeleg für das Fegfeuer. Aus Mt 12,32 schließt er - wie Gregor I. -, dass es Sünden gibt, die in der zukünftigen Welt nachgelassen werden. Da dieses weder im Himmel, wo keine Sünde ist, noch in der Hölle, in der es keine Erlösung gibt, geschehen kann, muss ein **Ort der Reinigung von Sünden** (purgatorium) angenommen werden.

² Nach ANDREAS MERKT (Das Fegfeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt 2005) nimmt die Vorstellung vom Fegfeuer ihren Ausgang sogar bereits in der nordafrikanischen Kirche des 2./3. Jahrhunderts. Er wendet sich damit gegen JACQUES LeGOFF (Die Geburt des Fegfeuers, Stuttgart 1984), der das Fegfeuer erst im Mittelalter festmacht (vgl. H. HOPING, Wenn alles Maskenspiel und Unrecht endet. Vom Gericht Gottes über die Menschen, in: IKZ "Communio" 41 (2012) 20-30, 29 Anm. 6).

THOMAS VON AQUIN (+ 1274) folgt im wesentlichen seinem Lehrer Albert. **Als zusätzlichen Schriftbeweis führt er 2 Makk 12,46 an, wonach es ein heiliger und heilsamer Gedanke ist, für die Verstorbenen zu beten, damit sie von ihren Sünden erlöst werden.** Da nach Offb 22, 15 (>Draußen bleiben die 'Hunde' und die Zauberer, die Unzüchtigen und die Mörder, die Götzendiener und jeder, der die Lüge liebt und tut.<) nichts Unreines in die Herrlichkeit des Himmels eingehen kann, muss es für sie nach dem Tod die Möglichkeit der Reinigung geben. Den Gedanken, dass die noch mit lässlichen Sünden Beladenen ebenso unmittelbar in die ewige Herrlichkeit eingehen, wie die in der schweren Sünde Sterbenden unmittelbar in die ewige Verdammnis eingehen, weist Thomas als unvereinbar mit der göttlichen Gerechtigkeit zurück; diese verlange, dass die Sünde durch die entsprechende Strafe geordnet gesühnt wird.

ii. Die Strafen des Fegfeuers

Nach HUGO VON ST-CHER wird die Strafe des Fegfeuers durch ein >körperlich wirkendes< Feuer bewirkt. Es wirkt auf zweifache Weise auf die Seelen ein: (1) **durch den Anblick des Feuers** sowie (2) **durch die Verbindung des Feuers mit der Seele**. In der Frage nach der Schwere der Reinigungsstrafe schließt Hugo an Augustinus an, der in der Erklärung zu Psalm 37,2 sagt: "*Jenes Feuer wird schwerer sein als alles, was der Mensch in diesem Leben erleiden kann.*" (Enarr. in Ps. 37, 3). Nach THOMAS VON AQUIN besteht die Wirkung des Fegfeuers in der **Nachlassung lässlicher Sünden**. Er behandelt dabei getrennt die Fragen, ob durch die Strafen des Fegfeuers die lässlichen Sünden in Bezug auf die Schuld und/oder in Bezug auf die Strafen gesühnt werden, bejaht dann aber beides. Er unterscheidet eine zweifache Wirkung des Fegfeuers: (1) **der Verlust der unmittelbaren Gottesanschauung** und (2) **das körperliche Feuer**. Je mehr die unmittelbare Gottesanschauung ersehnt wird, umso schmerzlicher ist das Fehlen derselben. Der Affekt, mit dem das höchste Gut ersehnt wird, ist aber nach diesem Leben in den nur mit lässlichen Sünden beladenen Seelen am Stärksten, da er nicht durch die Last (!) des Leibes zurückgehalten wird und das Ziel des Genusses des höchsten Gutes nahezu erreicht ist. Darum empfindet die Seele über die Verzögerung den größten Schmerz. Auch nach BONAVENTURA **reinigt das Fegfeuer nicht bloß von der Sündenstrafe, sondern auch von der Sündenschuld**. Die Frage, ob ein Mensch schneller als der andere aus dem Fegfeuer befreit werde, beantwortet er mit einem Wort Augustins, der sagt, dass die Seelen des Fegfeuers schneller oder langsamer das Heil erlangen, je mehr oder weniger sie die vergangenen Güter geliebt haben. Denn derjenige, der länger in der Sünde geblieben ist, verdient länger die Strafe zu erleiden und wer schwerer gesündigt hat, verdient mit einer bittereren Strafe und mit einem längeren Hinausschieben der himmlischen Seligkeit bestraft zu werden.

iii. Östliche und westliche Theologie

Anlass zu Diskussionen boten die Unterschiede zwischen der östlichen und der westlichen Theologie. Die Lehre der >Griechen und Armenier<, die "*sagen, die Seelen würden nach dem Tod bis zum Tag des Gerichts weder bestraft noch belohnt, sondern seien in einer Art Schwebezustand, weil sie ohne den Leib weder Strafe noch Lohn empfangen sollen*", führt THOMAS VON AQUIN darauf zurück, dass die Griechen sich auf jeden Fall von dem origenistischen Irrtum, alle Strafen seien Reinigungsstrafen, distanzieren wollten und dadurch in den >entgegengesetzten Irrtum< verfielen, es gebe überhaupt keine Reinigungsstrafe nach dem Tod. Dagegen setzt Thomas die Unterscheidung zwischen der ewigen Pein und "*gewissen reinigenden Strafen... für diejenigen, die aus dieser Welt ohne Todsünde... scheiden*". Dies ist für ihn bereits feste Lehre der Kirche.

Theologisch begründet sieht Thomas sie in den Schriftaussagen, denen sich entnehmen lasse, dass niemand mit einem Makel behaftet zur himmlischen Herrlichkeit gelangen kann (Weish 7,25; Jes 35, 8; Offb 21,27), in dem seit Augustinus häufig zitierten Text 1 Kor 3,13-15 ("*das Werk eines jeden wird offenbar werden; jener Tag wird es sichtbar machen, weil es im Feuer offenbart wird. Das Feuer wird prüfen, was das Werk eines jeden taugt. Hält das Stand, was er aufgebaut hat, so empfängt er Lohn. Brennt es nieder, dann muß er den Verlust tragen. Er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch*") sowie in der kirchlichen Bußpraxis, die die Pflicht zur Buße auch nach der Lossprechung von der Sünde kennt, und im Brauch der Kirche, für die Toten zu beten.

Papst INNOCENZ IV. (1243-1254) schärft gegenüber der Ostkirche ein, dass man an einer Reinigung nach dem Tode und an der Fürbitte der Kirche für die Verstorbenen festhalten solle, und verlangt, dass die Griechen den lateinischen Sprachgebrauch (>purgatorium</Reinigungsfeuer) übernehmen (DH 838). Im >Dekret für die Griechen< des KONZILS VON FLORENZ (1439: DH 1304) wird diese Lehre bestätigt, allerdings ohne die von Innocenz gebrauchten Vokabeln >Ort< und >Feuer< der Reinigung. - Im **Osten** führen die Auseinandersetzungen um Origenes hingegen dazu, dass jeder Gedanke an eine Läuterung nach dem Tode den Verdacht einer verkappten Apokatastasislehre erweckt. Infolgedessen nehmen die meisten griechischen Kirchenväter die Läuterungslehre nicht auf.

(4) Neuzeit

In der Theologie der Neuzeit sind die Vorstellungen >unsterbliche Seele< und >Zwischenzustand< nicht unbedingt aneinander gebunden. Für MARTIN LUTHER ist >die Seele des Menschen< zwar >unsterblicher Geist, der nach der Vernichtung des Körpers überlebt<; aber Luther sieht die Unsterblichkeit nicht substantiell, sondern relational, d.h. von der Gottesbeziehung her, begründet: "*Unsterblich ist er (d.i. der Mensch) nicht aus sich heraus, sondern per accidens, weil nämlich Gott gewährt, daß der Teil der menschlichen Natur, in den er sein Bild hineingelegt hat, nicht sterblich ist*" (Promotionsdisput.: WA 39,II 400f). **Von der Fegfeuerlehre trennt er sich schrittweise.** Zunächst führt Luthers Ablehnung des Ablasses dazu, dass er den Fegfeuerglauben als nicht verbindlich, weil nicht in der Schrift begründet, ansieht, später bestreitet er ausdrücklich das Fegfeuer als >bloßes Blendwerk des Teufels<.

Die Fegfeuerlehre nämlich widerspreche dem >Hauptartikel, dass allein Christus und nicht Menschenwerk den Seelen helfen soll<; sie verführe die Menschen dazu, ihr ewiges Heil von frommen Stiftungen, Gebeten und genugtuenden Leiden zu erwarten, und nicht mehr allein von Gott im Glauben. Wie die Rechtfertigung hier auf Erden, so kann der Mensch nach Luther auch die >ganze und völlige Heiligkeit<, die er vor seinem Tod nicht erreicht, nicht aufgrund menschlicher Leistungen erhalten, sondern sie wird ihm in Tod und Auferstehung durch das Werk des Heiligen Geistes >ganz auf einem Augenblick< geschenkt. Im Vordergrund steht bei dieser Argumentation für Luther immer das praktische Interesse, den >Handel ins Fegfeuer hinein<, den >Jahrmarkt mit den Fegfeuermes- sen< und andere fragwürdige Übungen zu überwinden.

Als Antwort auf diese reformatorische Herausforderung formuliert das KONZIL VON TRIENT (1545-1563): "*Es gibt ein Reinigungsgeschehen (purgatorium), und die dort festgehaltenen Seelen finden eine Hilfe in den Fürbitten der Gläubigen, vor allem aber in dem Gott wohlgefälligen Opfer des Altares.*" Gleichzeitig macht sich das Konzil aber das reformatorische Anliegen zu eigen, **indem es vor phantastischen Ausschmückungen, magischen Gebetspraktiken und dem Geschäft mit der Angst warnt** (DH 1820): "*Was aber nur einer Art Neugier dient oder dem Aberglauben oder nach schmähhlichem Gewinn aussieht, sollen sie (die Bischöfe) verbieten als Ärgernis und Anstoß für die Gläubigen.*" Die Bischöfe werden verpflichtet, sorgfältig auf die >gesunde Lehre vom Fegfeuer< und ihre Beachtung zu drängen; aber diese gesunde Lehre wird nicht im Einzelnen dargelegt.

Im Bewusstsein **der folgenden Jahrhunderte** wird die Unsterblichkeitslehre zu einem zentralen Kennzeichen der wahren Religion. In der Philosophie werden >Seele< und >Subjekt< weitgehend gleichgesetzt, der Leib ist aus den Unsterblichkeitskonzeptionen praktisch ausgeschaltet. Unter dem Einfluss dieser Philosophie interpretieren viele evangelische Theologen den Glauben an die leibhaftige Auferstehung als Unsterblichkeit des Subjekts. In der stärker am Dogma orientierten katholischen Theologie wirken die spätmittelalterlichen kirchlichen Lehräußerungen mit ihrem vorwiegenden Interesse am eschatologischen Schicksal der Seele nach. Die leibhaftige Auferstehung am Jüngsten Tag wird zwar weiter gelehrt, verliert aber an Bedeutung.

c. Seele als >Form< des Auferstehungsleibes

Die Scholastik geht von der **Unsterblichkeit der Seele** und der **Auferstehung des Leibes** aus und versucht, beides miteinander in Beziehung zu setzen. An der Schwelle zur Hochscholastik formuliert WILHELM VON AUXERRE (+ 1231) die Leib-Seele-Struktur des Menschen mit Hilfe des aristotelischen **>Hylemorphismus<**, d. h.: Materie (hyle) und Form (morphe) sind nicht zwei voneinander trennbare Teile, sondern jedem Seienden innere, einander bedingende Prinzipien des Seins. Die darauf aufbauende hochscholastische Formel **>anima forma corporis<** (die Seele ist die Wesensform des Leibes) betont die Einheit des Menschen, der nicht >aus Leib und Seele zusammengesetzt besteht<, sondern **ein Gemeinsames, ein festes Zusammen von Leib und Seele ist**.

Hierdurch wird der neuplatonische Leib-Seele-Dualismus abgemildert. Denn Seele und Leib sind nicht zwei ursprünglich eigenständige, nachträglich miteinander verbundene >Substanzen<, sondern zwei ursprünglich aufeinander hingeeordnete und angewiesene >Seinsprinzipien< des einen Menschen. Die Form (= Seele = das individuelle, geistige, personale Wesen des Menschen) erwirkt und formt sich aus dem Material irdisch-weltlicher Möglichkeiten (= Materie) den menschlichen Leib; sie legt sich darin aus, stellt sich darin dar, verwirklicht sich darin. **Der Leib wird zum Selbstausdruck der Seele, die Seele zum gestaltgebenden Ursprung des Leibes**. Nur in der Einheit beider Seinsprinzipien existiert der Mensch.

Das KONZIL VON VIENNE (1311-1312) schreibt die hylemorphistische Formel fest: Die vernunft- bzw. verstandesbegabte Seele ist "*durch sich und wesentlich die Form des menschlichen Leibes*" (DH 902), mit anderen Worten, es gehört zum Wesen der Seele, auf den Leib hingeeordnet zu sein und sich im Leib vollziehen zu müssen. **Von diesem Ansatz her benötigt die Seele nach der Trennung vom Leib im Tod auch zu ihrer eigenen Vollendung die leibhaftige Auferstehung**. Diese seinsnotwendige **Einheit von Seele und Leib zerbricht im Tod**, der auch von THOMAS VON AQUIN als **Trennung von Seele und Leib** verstanden wird. Aber diese Trennung wird nicht als ersehnte Befreiung der Seele vom Leib gedeutet, sondern als **Vernichtung des Menschseins des Menschen**: >mortuus homo non est homo</>ein toter Mensch ist kein Mensch< sagt ALBERTUS MAGNUS, der Lehrer des Thomas. In dieser Trennung geht der Leib zugrunde, die Seele aber nicht; sie führt ein >unnatürliches< Dasein bis zur Auferstehung von den Toten. **Erst wenn der Leib auferweckt wird, kann von der Vollendung des einen Menschen gesprochen werden. Die Identität dieses vollendeten Menschen mit dem irdischen wird allein gewährleistet durch die unsterbliche Seele, also durch die je individuelle >Form< des Menschseins**.

Zugleich wird diese aber auch als Identitätsträger des Menschen nach der (den Menschen ja als solchen zerstörenden) Trennung vom Leib gnadenhaft von Gott erhalten, um in der Auferstehung am Jüngsten Tag sich einen neuen Leib erwirken und >formen< zu können. Daraus entsteht dann der eine, vollendete Mensch der Auferstehung. Die Seele vermag also nicht aus sich selbst heraus, etwa aus der Kraft ihres geistig-unsterblichen Wesens, das Formprinzip auch des vollendeten Auferstehungsleibes zu sein, sondern **nur aufgrund ihrer besonderen Berufung durch Gott**. So versucht Thomas, die natürliche Unsterblichkeit der Seele mit der gnadenhaft geschenkten Auferstehung des Leibes zu vereinbaren.

Diese Verbindung der aristotelischen Anthropologie mit der neuplatonisch-dualistischen Eschatologie führt aber bei Thomas zu **ungelösten Widersprüchen**: (1) Zwar sind Leib und Seele seinsnotwendig aufeinander bezogen; aber im Tod hören dennoch nicht beide auf zu existieren, sondern nur der Leib. Hier wirkt offensichtlich der neuplatonische Dualismus in der Anthropologie nach. (2) Nach dem Tod existiert die Seele zwar als vom Leib getrennte in einem >naturwidrigen< Dasein, wird aber zugleich als >zuhöchst selig< bezeichnet. Die Auferstehung des Leibes bringt demgegenüber nur noch eine >akzidentelle< Steigerung der Seligkeit (was eine Nachwirkung des neuplatonischen Dualismus in der Eschatologie sein dürfte). **Das Schwergewicht der christlichen Hoffnung liegt also auch hier ganz auf der Vollendung der Seele nach dem Tod. Die vom Leib zwar wider-natürlich getrennte, aber doch vollkommen selige Seele als Form eines neu zu gestaltenden Auferstehungsleibes gilt somit als das eigentliche Subjekt der Vollendung**.

Dass es trotzdem schwierig blieb, die Unsterblichkeit der Seele einerseits und die Ganzheit des Menschen andererseits bzw. das Sterben als Eingehen in das ewige Leben und die Bedeutung der endzeitlichen Auferstehung der Toten zusammenzudenken, zeigt sich im 14. Jahrhundert an einer berühmt gewordenen Auseinandersetzung um P. JOHANNES XXII. (1316-1334). Dieser lehrte 1331 in Avignon, die Seelen der Auserwählten kämen erst nach der allgemeinen Totenaufweckung und nach dem allgemeinen Gericht zur seligen Schau Gottes. Vorher besäßen sie nur eine unvollkommene Seligkeit. Er fand aber, vor allem bei den Theologen an der Pariser Universität, scharfen Widerspruch, und verteidigte sich unter Berufung auf diejenigen Kirchenväter, die von einer Wartezeit zwischen Tod und Auferstehung gesprochen hatten. Schließlich war er aber wegen des starken öffentlichen Protestes zum Einlenken bereit. Sein Nachfolger, BENEDIKT XII. (1334-1342), formuliert in der Konstitution >Benedictus Deus< (1336) **die Gegenposition als verbindliche Lehre:**

*"Mit apostolischer Vollmacht bestimmen wir in diesem für immer geltenden Lehrentscheid: Nach allgemeiner Anordnung Gottes waren, sind und werden sein im Himmel, im Himmelreich und im himmlischen Paradies mit Christus, in Gemeinschaft mit den heiligen Engeln: Die Seelen aller Heiligen... **sofort nach ihrem Tod oder nach der Reinigung** - wie oben gesagt - bei jenen, die einer solchen Reinigung bedurften, und zwar auch vor der Wiedervereinigung mit ihrem Leib und vor dem allgemeinen Gericht, nach der Auffahrt unseres Heilandes Jesus Christus, unseres Herrn, in den Himmel.*

Und nach dem Leiden und dem Tod unseres Herrn Jesus Christus schauten und schauen sie die göttliche Wesenheit in unmittelbarer Schau und auch von Angesicht zu Angesicht, ohne Vermittlung eines Geschöpfes, das dabei irgendwie Gegenstand der Schau wäre. Ohne Vermittlung zeigt sich ihnen vielmehr die göttliche Wesenheit unverhüllt, klar und offen. In dieser Schau sind sie erfüllt von dem Genuß der göttlichen Wesenheit. Und durch diese Schau und durch diesen Genuß sind die Seelen der schon Verstorbenen wahrhaft glücklich im Besitze des Lebens und der ewigen Ruhe...

*Ferner bestimmen wir: Wie Gott allgemein angeordnet hat, steigen die Seelen derer, die in einer tatsächlichen schweren Sünde verschieden, **sofort in die Hölle hinab**, wo sie von höllischen Qualen gepeinigt werden. **Aber trotzdem werden am Tage des Gerichtes alle Menschen vor dem Richterstuhl Christi in ihrem Leibe erscheinen und Rechenschaft geben über ihre eigenen Taten**, >damit ein jeder sein Entgelt empfangen für das, was er bei Lebzeiten getan hat< (2 Kor 5,10)" (DH 1000-1002)*

Die theologische Ratlosigkeit dieser Konzeption angesichts der Auferstehung des Leibes kommt in dem **>Aber trotzdem...<** zum Vorschein. Es ist in der Tat kaum zu verstehen, was die Auferstehung noch über den wahrhaft glücklichen >Besitz des Lebens und der ewigen Ruhe< hinaus bedeuten kann. Sie scheint eher dogmatisch festgehalten als theologisch begründet und existentiell erhofft zu sein. Auch die Spannung zwischen den beiden Aussagereihen - wahrhaftes Glück bzw. höllische Qualen >sofort nach ihrem Tod<, andererseits Verteilung von Lohn und Strafe erst >am Tage des Gerichtes< - macht die Verlegenheit deutlich, beides zusammenzudenken.

d. Perspektiven im 20. Jahrhundert

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts vollzieht sich auf **evangelischer** Seite eine entscheidende Wende, und zwar durch das der dialektischen Theologie eigene und von der neueren Bibelwissenschaft unterstützte Gegensatzdenken: Christlicher Glaube wird von Philosophie und Religion abgehoben, hebräisches von griechischem Denken, biblische Eschatologie von aufklärerischer Frömmigkeit. Das reformatorisch-alternative Denken wird verschärft: Gottes Gnade allein rettet, nicht irgendeine dem Menschen eigene Unsterblichkeit. **So gerät die Auferstehung der Toten in Gegensatz zur Unsterblichkeit der Seele; der Begriff >Seele< selbst wird verdächtig.** Man definiert den Tod als die **Vernichtung des ganzen Menschen**, nicht nur des Leibes (>Ganztod<); die Auferweckung wird zur totalen Neuschöpfung. Statt von einem >Zwischenzustand< zwischen Tod und Jüngstem Tag spricht man vom >Hineinsterven in die Zeitlosigkeit Gottes< (CARL STANGE (+ 1959)/EMIL BRUNNER (+ 1966)), vom >Todesschlaf< (OSCAR CULLMANN (+ 1999)) oder vom >Aufgehobensein im Willen Gottes< (P. ALTHAUS (+ 1966)).

In der **kath.** Theologie setzt erst um 1950 eine Neudiskussion der überlieferten Vorstellungen ein. Auslöser dazu sind das ökumenische Gespräch und die Dogmatisierung der Aufnahme Mariens >mit Leib und Seele< in den Himmel (1950: DH 3903). Im Laufe dieser Diskussion wird zunächst (z.B. von KARL RAHNER (+ 1984)) die Rede von einer vom Körper losgelösten Seele problematisiert, dann vor allem von GISBERT GRESHAKE (* 1933) und GERHARD LOHFINK (* 1934) die theologische Brauchbarkeit des Begriffs >Seele< überhaupt sowie die Vorstellung des Zwischenzustandes in Frage gestellt und stattdessen die Formulierung **>Auferstehung im Tod<** bevorzugt.

Ähnlich wie in der evangelischen Theologie legen jetzt auch die katholischen Theologen Wert auf die Unterscheidung zwischen (neu-)platonischem Unsterblichkeitsdenken und biblischer Auferstehungshoffnung; anders als bei manchen evangelischen Theologen wird für sie die notwendige Unterscheidung aber nicht unbedingt zum ausschließenden Gegensatz. JOSEPH RATZINGER (* 1927), der anfänglich die Wende zu einer >entplatonisierten Eschatologie< mitträgt, distanziert sich später von dieser Tendenz. - Der veränderte Sprachgebrauch hat sich auch in der offiziellen Totenliturgie niedergeschlagen. In der deutschen Ausgabe des >Missale Romanum< von 1974 wird in der **Messliturgie** des Begräbnistages und des Allerseelenfestes **das Wort >Seele< durchweg vermieden und durch die Vokabeln >unser Bruder<, >unsere Schwester<, >dein Diener< und >deine Dienerin< ersetzt.** Im Vordergrund der Bitten steht die >Auferweckung zu ewigem Leben<, während vor der Liturgiereform vor allem um Gottes Gnade für die Seele im individuellen >ewigen Leben< gebetet wurde. In einer gewissen Spannung dazu steht allerdings die Verteidigung des Seelenbegriffs in einem Schreiben der römischen Glaubenskongregation vom 17. Mai 1979.

2. Universale Hoffnung oder ewiges Gericht?

Praktisch hatte die Hoffnung auf eine universale Vollendung im Guten nach der Zurückweisung durch Augustinus in der abendländischen Theologie keinen Platz mehr. Auch **THOMAS VON AQUIN** (+ 1274) setzt sich mit Berufung auf Augustinus und mit dessen Argumenten ausdrücklich von Origenes ab (S.th. I q. 64 a. 2; suppl. q. 99 a. 2). Allerdings ist er zurückhaltender bzgl. der Frage der Anzahl der zum Heil bzw. zum Unheil Prädestinierten ("*Gott allein ist die Zahl der Erwählten bekannt*": S.th. I q. 23a. 7); hierdurch wird der augustinische Heilspessimismus zumindest leicht korrigiert. **In der Neuzeit dominiert ebenfalls die Vorstellung von einem doppelten Ausgang der Menschheitsgeschichte, der die Annahme einer Existenz von Hölle wie selbstverständlich einschließt.**

Die innerhalb der Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts wieder aufkommende Apokatastasislehre wurde in der >Confessio Augustana< (1530/Art. 17) verworfen und fand keinen Eingang in die Großkirchen. Der Philosoph **GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ** (+ 1716) konnte sogar die "*außer Zweifel stehende Lehre, die Zahl der ewig Verdammten sei unvergleichlich viel größer als die der Geretteten*", scheinbar mühelos mit seiner Theorie von der besten aller denkbaren Welten vereinbaren: Er verwies auf die Wahrscheinlichkeit einer unzähligen Menge von Planeten mit vernünftigen Bewohnern, unter denen möglicherweise nur wenige Verdammte sind, so dass alle von uns auf dieser Erde wahrgenommenen Übel nur ein >Beinahe-Nichts< sind im Vergleich mit den Gütern des gesamten Universums (Theodizee I 19). Während im Pietismus die Apokatastasisidee wieder an Boden gewinnt und bei **FRIEDRICH SCHLEIERMACHER** (+ 1834) mit der Aufwärtsentwicklung der Menschheit verbunden wird, **halten die katholischen Theologen durchweg an der Ewigkeit der Höllenstrafen fest, einige von ihnen denken aber an eine mögliche Linderung der Qualen aufgrund der Fürbitte der Kirche für die Verstorbenen.**

In der **Gegenwart** halten fast alle evangelischen und katholischen Theologen **die Frage nach dem faktischen Ausgang der Heilsgeschichte für unentscheidbar und damit das Offenhalten beider Perspektiven für theologisch unverzichtbar.** In der jüngeren Vergangenheit hat besonders **HANS URS VON BALTHASAR** (+ 1988) den Gedanken der universalen Hoffnung (aber nicht: die sichere Voraussage) vorangetrieben und damit den Widerspruch einiger konservativer katholischer Theologen hervorgerufen. - Nachdem also schon in der Spätantike und im Mittelalter ein **Perspektivenwandel vom vorwiegend kosmologischen Interesse** an der Zukunft des Universums **zum stärker anthropologischen Interesse** am Schicksal einzelner Menschengruppen erkennbar ist, verstärkt sich in der Neuzeit noch dieser anthropologische Akzent. Bei einzelnen Theologen führt der Einspruch gegen die Möglichkeit, einzelne Menschen endgültig verlorenzugeben, zu neuen Allveröhnungstheorien.