Bei Gott schmerzlich heilend sich vollendende Lebenszeit

Römisch-katholische Zugänge zum Geschehen der eschatologischen Läuterung

VON DOROTHEA SATTLER

1. Literarisch erfasste Besinnung auf die Lebensfragen

Zu den Kennzeichen der neueren römisch-katholischen Theologie gehört ihre Bereitschaft, auf die Fragen zu achten, die das Leben den Menschen stellt[1]: Der in der christlichen Gemeinschaft lebendige Glaube soll als bedeutsame und verwandelnde Antwort auf die existentielle Suche der Menschen nach einer Lichtung des Dunkels ihres Daseins aufleuchten. Bei dem Bemühen, den Lebensfragen auf die Spur zu kommen, sind die Wahrnehmungen des geschöpflichen Lebens, die sich in Kunst und Literatur finden, eine Quelle der Erkenntnis. Zwei Themenkreise bewegen zahllose Werke: die Liebe und der Tod, die Sehnsucht nach beglückendem Miteinander und das vielfältige Erleben des Scheiterns, das in der Gewissheit der Endlichkeit aller menschlichen Regungen seine irdisch trostlose Gestalt gewinnt.[2]

In einem ihrer frühesten Texte hat Ingeborg Bachmann in verdichteter Weise eine Schau der eschatologischen Gottesbegegnung gewagt:

„Wir gehen, die Herzen im Staub,
und lange schon hart am Versagen.
Man hört uns nur nicht, ist zu taub,
um das Stöhnen im Staub zu beklagen.

Wir singen, den Ton in der Brust.
Dort ist er noch niemals entsprungen.
Nur manchmal hat einer gewußt:
wir sind nicht zum Bleiben gezwungen.

Wir halten, beenden den Trott.
Sonst ist auch das Ende verdorben.
Und richten die Augen auf Gott:
wir haben den Abschied erworben.“[3]

Menschen erfahren sich als auf den Tod zugehend. Sie sind nicht in Unkenntnis über die eigene Sterblichkeit und über das oft selbst verschuldete Unheil. Die Mahnung zur Umkehr trifft oft auf verschlossene Ohren. Im scheinbar unaufhörlichen Gang der Dinge bleibt dem Menschen die Möglichkeit, innezuhalten und im Angesicht Gottes nach einem Ausgang des Lebens zu suchen, der einen getrösteten Rückblick auf das Leben eröffnet.

In der Erwartung einer eschatologischen Läuterung der Toten im Angesicht Gottes gibt es römisch-katholische Eigenarten, deren konfessionell kontroverse Behandlung eine lange Geschichte hat. Die Lehre vom Purgatorium und manche der Besonderheiten der römisch-katholischen Frömmigkeit, die nur unter dieser Voraussetzung einsichtig werden, lassen eine ökumenisch orientierte Revision sinnvoll erscheinen, bei der sich das existentielle Lebenswissen, das in den geschichtlich geformten Gestalten religiöser Praxis verborgen verwahrt ist, erschließen könnte.

Ich möchte im Folgenden kurz auf die aktuelle ökumenische Brisanz der Frage nach der eschatologischen Läuterung eingehen (2.), an die zentralen Überlegungen zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen erinnern, die in der Mitte des 20. Jahrhunderts von römisch-katholischen Theologen angestellt wurden (3.), die Anliegen der römisch-katholischen Lehrtradition skizzieren (4.) und auf die Bemühungen in der neueren Theologie hinweisen, bei der Umschreibung des Geschehens der eschatologischen Läuterung auf humanwissenschaftliche Erkenntnisse Bezug zu nehmen (5.). Die den Beitrag leitende Intention ist die Begründung der Hoffnung von Menschen, in der eschatologischen Gottesbegegnung die erinnert-gegenwärtige Lebenszeit als in versöhnter Weise vollendet zu erfahren. Dabei wird der Schmerz der Selbsterkenntnis nicht ausbleiben, jedoch nicht alles sein am Ende.

2. Zur ökumenisch-theologischen Aktualität der Fragestellung

Zu den römisch-katholischen Formen der Frömmigkeit, bei denen die Vorstellung einer eschatologischen Läuterung der Verstorbenen vorausgesetzt ist, gehört neben der Praxis des Totengedächtnisses in der Feier der Eucharistie auch das Ablasswesen, das historisch eng verbunden ist mit der Auflage eines Bußwerks im Kontext der sakramentalen Feier der Versöhnung. Diese Frömmigkeitsformen setzen die Existenz sogenannter „zeitlicher Sündenstrafen" voraus und zielen deren Verwandlung an. Die

Geschichte der Ökumene kennt eine große Zahl an Kontroversen über das rechte Verständnis dieser „zeitlichen Sündenstrafen". In den Debatten steht die römisch-katholische Kirche auf der einen Seite und die orthodoxen sowie die reformatorischen Kirchen stehen auf der anderen Seite. Der Streit spitzte sich im Reformationszeitalter angesichts der missbräuchlichen Ablasspraxis zu und hat in jüngster Zeit durch die Ausrufung des „Jubiläumsablasses" im Heiligen Jahr 2000 hohe Brisanz gewonnen. Angesichts der neu belebten Ablasspraxis erscheint vielen evangelischen Kommentator/innen der am Reformationstag 1999 in Augsburg gefeierte Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre als nicht tragfähig.[4]

Ohne an dieser Stelle auf die gewiss höchst deutebedürftige römisch-katholische Ablasspraxis näher eingehen zu können, möchte ich dennoch einen Aspekt herausgreifen, der meines Erachtens in den jüngeren ökumenischen Kommentaren wenig Beachtung findet: Die im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils in den Spuren der anthropologisch gewendeten Theologie Karl Rahners versuchte Erneuerung des Verständnisses der zeitlichen Sündenstrafen zielte eine erfahrungsnahe und lebensrelevante Interpretation der leidvollen Folgen des menschlichen Tuns an, die durch das bloße Eingeständnis der bereuten Schuld und den Zuspruch der Vergebungsbereitschaft Gottes noch nicht behoben sind. Karl Rahner[5] griff einen Gedanken auf, den schon Augustinus und Thomas formuliert hatten und dessen Spuren sich auch in der Bußtheologie des Konzils von Trient finden: Es gibt „reliquiae peccati", Reste der Sünde, die auch nach dem Zuspruch der Vergebung in der Absolution als Sündenfolgen fortbestehen und das Miteinander der Menschen leidvoll belasten. Sich selbst zur Strafe wird der ungeordnete Geist, so sagt Augustinus in seinen Confessiones.[6] Als ein häufig bemühtes Beispiel gilt dabei die Lüge, die fortwährendes Misstrauen provoziert, auch wenn sie eingestanden ist. Einmal durch Unwahrheit genährt, bleibt das Misstrauen als Versuchung auch in neuen Situationen bestehen.

Bei allen Grenzen, die die Verwendung dieses personal-anthropologischen Begriffs der Sündenstrafen im Blick auf die Beschreibung der Verstrickung der Schöpfung in die Macht des Bösen hat, finde ich den Gedanken nach wie vor tragfähig, Gott könne seine Schöpfungsordnung so vorgesehen haben, dass die Geschöpfe auf dem Weg ihres eigenen Leidens an den Folgen ihrer bösen Taten zur Umkehr gerufen werden. Die Sündenstrafen haben dann keinen Vergeltungscharakter, sie intendieren nicht den Ausgleich eines Übels mit einem neuerlichen Übel, sie wirken vielmehr

therapeutisch; sie machen sensibel für die selbstverschuldete Beeinträchtigung des Miteinanders und wecken die Bereitschaft zum Neubeginn; sie bewirken wahre Reue.

Wichtig erscheint es mir nun, an dieser Stelle darauf aufmerksam zu machen, dass eine Zustimmung zu einem solchen Verständnis der Sündenstrafen keinen stimmigen Weg mehr finden lässt zu der Vorstellung, die im menschlichen Leben spürbaren Sündenfolgen könnten durch einen amtlich-kirchlichen Zuspruch einfach beseitigt werden – gar täglich vollständig. Eine autoritativ bewirkte Dispens von einem existentiellen Leiden ist nicht vorstellbar.

Diskussionen um den Ablass wurden in den letzten Jahren selten geführt. In aller Regel besteht dazu auch kein Grund, weil der Ablass auch in der römisch-katholischen Frömmigkeit nahezu jede Bedeutung verloren hat. Um das Jahr 1983 herum, dem letzten Heiligen Jahr aus Anlass der Feier von Tod und Auferweckung Jesu vor damals 1950 Jahren, erschienen einige Beiträge zu dieser Frage. Ottmar Fuchs[7] forderte eine stärkere Wahrnehmung der in der Gesellschaft wirksamen Formen des Unheils. Eine Neugestaltung des Ablasswesens erschien ihm in der Weise möglich, dass die Kirche sich für die Beseitigung des Unrechts einsetzt, das den Ärmsten der Armen weltweit geschieht. Die biblische Tradition, in Heiligen Jahren einen Schuldenerlass zu gewähren, ein Erlassjahr zu feiern[8] und Gefangenen ihre Freiheit zu schenken, wird derzeit vor allem in der weltweiten ökumenischen Bewegung erinnert, die in den letzten Jahrzehnten eine starke ethische Ausrichtung hat. Aber nicht nur auf der sozialpolitisch-gesellschaftlichen Ebene ist die Thematik der Schuldverstrickung aktuell, auch im Blick auf die gelebte menschliche Beziehungswirklichkeit wächst die Sensibilität für die Anerkenntnis der generationenübergreifenden Sündenverhängnisse. Die Theologie steht vor neuen Herausforderungen. Ich denke dabei zum Beispiel an die systemische Familientherapie etwa in der Gestalt des gewiss nicht unumstrittenen Bert Hellinger[9]: Er lässt im Gruppentraining Familiensituationen nachstellen, bei denen die geschichtlich gewordene Nähe oder Distanz zwischen den Personen vor Augen tritt. Auch die Toten – die getöteten Kinder vor allem – werden präsent. Und überdeutlich wird, wie sehr wir in unserer individuellen Identität geprägt sind durch die Menschen um uns herum. Das Wissen um die Toten, mit denen wir uns über Generationen hinweg noch unversöhnt meinen, hat eine ganz eigene Wirksamkeit, die auch zu verändern ist. Die aufgegebene Suche nach einer heilenden Wandlung der geschichtlich gewordenen

Lebensgestalten hat an der Todesschwelle keine unüberwindliche Grenze. Bei Gott ist eine schmerzlich heilende Aussöhnung mit der Lebensgeschichte möglich.

3. Ansätze einer Neubesinnung auf die Grundlagen der Eschatologie

Die römisch-katholische Eschatologie[10] denkt seit Mitte des 20. Jahrhunderts sehr oft über sich selbst nach. Sie bemüht sich darum, ihre Aussagen einsichtig zu machen, indem sie die Voraussetzungen offenlegt, die sie bei ihrer Rede macht. Dabei zeigte sich, dass die gesamte Eschatologie als Theo-logie zu begreifen ist. Die neuere Dogmatik betrachtet es als ihre Aufgabe, in allen Traktaten von Gott zu sprechen und diese Gottes-Rede in ihrer Relevanz für das Heilwerden der Schöpfung zu beschreiben. Zu den ersten, die gegen das Missverständnis angingen, die Eschatologie handele von Dingen, von Orten und von Räumen, gehörte Hans Urs von Balthasar. Seine Worte aus den fünfziger Jahren werden bis heute oft zitiert: „Gott [selbst] ist das ‚Letzte Ding' des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer."[11] Die Eschatologie, die Rede von dem Letzten, thematisiert nicht allein das zeitlich Letzte, das an einem zeitlichen Ende Geschehende, sondern weit umfassender das qualitativ Letzte, nämlich Gott als den bleibenden, gültigen, sich bewährenden, tragfähigen, sich in seiner Barmherzigkeit treu erweisenden Grund des Daseins.

Menschliche Rede von Gott ist immer metaphorische und analoge Rede. Die Eschatologie spricht in Bildern von Gottes Willen, die Schöpfung zu vollenden. Diese Bilder werden in Anlehnung an menschliche Erfahrungen geformt. Sie können nicht mehr als erste Ahnungen vermitteln vom Leben bei Gott, sie weisen die Vorstellungen in die richtige Richtung. Die eschatologische Metaphorik ersetzt allerdings nicht durch Bildrede, was man präziser begrifflich sagen könnte. Die Theologie ist vielmehr bleibend angewiesen auf erschließende Bildrede und auf den kommunikativen Austausch über die Bedeutung der bei ihr verwendeten Metaphern.[12]

Für die Rede von der Läuterung und vom Gericht Gottes ist in besonderer Weise wichtig, was Karl Rahner für eschatologische Aussagen allgemein zu bedenken gab: Es handelt sich bei ihnen nicht um Zukunftsspekulationen, die loszulösen wären von den Ereignissen in der Geschichte Gottes mit der Schöpfung.[13] Die geschichtliche Offenbarung des universalen Heilswillens Gottes ist auch der Ort, an dem sich die eschatologische

Hoffnung formt. Die Erkenntnis, dass Gott nicht den Tod gutheißt, sondern das Leben, hat nach jüdisch-christlicher Glaubensüberzeugung Gott selbst durch sein Wirken in der Zeit ermöglicht. Der Ausblick auf das Kommende, das Eschatologische, beginnt daher mit einem Rückblick auf das Gewesene, das bereits Gewirkte, das Gegenwärtige. Dieser Ausblick will nicht Neugier befriedigen, er will vielmehr dazu ermutigen, hier und heute schon, in jeder Gegenwart als erlöste Frauen und Männer miteinander zu leben. Nach dem biblischen Zeugnis (vor allem in seiner johanneischen Gestalt) ist das Gericht in der Lebenszeit der Menschen Gegenwart. Das Eschaton ist bereits präsent, die Entscheidungszeit ist angebrochen. Jesus Christus ist nach Johannes 3,16–21 „das Gericht", die „krisis", die in die Welt einbrach. Wer an Jesus Christus glaubt, wird nicht gerichtet, wer nicht glaubt, ist schon gerichtet. Eine Gesamtsicht der johanneischen Theologie lässt erkennen, dass apokalyptisch-futurische Aspekte des eschatologischen Gerichts keinen Widerspruch darstellen zu den präsentischen: jetzt ist Entscheidungszeit, einst ist Erntezeit. Gott wird dann seine Verbundenheit mit allen erklären, die Taten der Gerechtigkeit tun. Wer Hungernde speist, Gefangene befreit, Kranke besucht, wer Nackte bekleidet und Fremde aufnimmt, gehört zu Gott, handelt in seinem Sinne. Das Gerichtsgleichnis in Mt 25 ruft dazu auf, sich zum Willen Gottes zu kehren und die Tora zu leben.

Die neuere systematisch-theologische Rede von Gottes Gericht steht vor keiner leichten Aufgabe: Die herkömmliche Vorstellung der Trennung von Leib und Seele im Tod der Einzelnen, von dem sofortigen individuellen, „besonderen" Gericht über die Seele sowie einem „Wartezustand" vor dem universalen, „allgemeinen" Gericht am Jüngsten Tag über die mit ihren Leibern wiederbekleideten Seelen, büßte in den letzten Jahrzehnten auch in der römisch-katholischen Theologie ihre einstige Plausibilität ein. Eine solche Vorstellung scheint nicht zu der ganzheitlichen biblischen Anthropologie zu passen. Das Modell problematisiert die in die Ewigkeit eingetragenen linearen Zeitvorstellungen nicht, und es vermag die zu keiner Zeit aufzulösende Verbundenheit des Lebens der Einzelnen mit dem Leben der anderen Geschöpfe nicht zum Ausdruck zu bringen. Das Unbehagen gegenüber diesem Modell motivierte zur Entwicklung der alternativen Vorstellung einer „Auferstehung im Tod".[14] Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink treten seit den siebziger Jahren für die Vorstellung ein, dass sich „im Tod" jedes einzelnen Menschen das eine und einzige Gericht über das gesamte Leben dieses Menschen ereignet. Kritiker haben Lohfink und

Greshake widersprochen und sie zu Modifikationen ihres Konzeptes veranlasst: Herbert Vorgrimler[15] warf ihnen vor, das Eschaton zu individualisieren und die noch ausstehende Leidensgeschichte der unzähligen Menschen zu verharmlosen, die nach dem Tod einzelner verstorbener Menschen weiterleben, geschunden und gemordet werden. Joseph Ratzinger[16] beklagte die Preisgabe der Rede von der „Seele" der Menschen, die nach Ratzinger der Ort dialogischer Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen ist.

In der in der römisch-katholischen Theologie noch anhaltenden Diskussion zeigte sich inzwischen, dass es keine Vorstellung, kein Modell des Eschaton gibt, das die ewige Zeitmächtigkeit Gottes schlüssig und anschaulich zur kontingenten Geschichte der Geschöpfe in Beziehung setzen könnte. Es gibt keine menschliche Vorstellung, die sich nicht in Räumen und Zeiten bewegte. Die neuere Eschatologie hat es daher aufgegeben, sich gegen die immer unzulänglich bleibenden eschatologischen Modelle zu wehren. Sie hat gelernt, die Rede von eschatologischen Orten und Zeiten auf ihre theologischen Aussageintentionen hin zu befragen.

4. Eine Skizze der römisch-katholischen Lehrtradition

In der neueren römisch-katholischen Theologie wird im Blick auf das rechte Verständnis der eschatologischen Läuterung oft darauf hingewiesen, dass die lehramtlichen Entscheide in dieser Frage gering an Zahl und sehr zurückhaltend in der inhaltlichen Aussage sind.[17]

Die beiden Unionskonzilien von Lyon (1274)[18] und Florenz (1439)[19] lehren, die Seelen der Verstorbenen müßten „poenae purgatoriae seu catharteriae" (läuternde oder reinigende Strafen) erdulden, wobei ihnen die Lebenden in Gestalt der Fürbitte beistehen könnten. In beiden lehramtlichen Texten ist auf eine genaue Umschreibung des Ortes verzichtet, an dem die reinigenden Strafen erlitten werden. Im Text bleibt auch offen, wie sich der in der östlich-orthodoxen Theologie bedeutsame Gedanke der medizinell-therapeutisch heilenden Wirksamkeit der zeitlichen Sündenstrafen zu der in der westlichen Theologie eher vertrauten Vorstellung eines vergeltenden, strafenden Ausgleichs für die Sünde verhält.

Die Aussagen des Trienter Konzils zur Fegfeuerthematik[20] beschränken sich weitgehend darauf, die reformatorische Infragestellung der Existenz des Purgatoriums mit der Behauptung seiner Gegebenheit zu erwidern. Das vorrangige Anliegen der Konzilsväter war es, die Frömmigkeitsformen

weiterhin praktizieren zu können, die die Annahme eines eschatologischen Läuterungsgeschehens voraussetzen. Ausdrücklich wendet sich das Konzil auch gegen einzelne Missbräuche: Neugierde, Aberglaube und Gewinnstreben sollten von dem Geschehen der Teilhabe der Lebenden am Geschick der Verstorbenen ferngehalten werden. Es gab gewiss auch in späterer Zeit noch Anlass zu einer solchen Ermahnung.[21]

Die neuere römisch-katholische Theologie bemüht sich auf der Basis der Einsichten in die Hermeneutik eschatologischer Aussagen um eine Deutung des eschatologischen Läuterungsgeschehens, bei der die biblischen Weisungen von entscheidender Bedeutung sind. Die weiteren Entwicklungen in der nachbiblischen Tradition werden auf ihre Hintergründe hin befragt. Mentalitäts- und sozialgeschichtliche Studien zum Läuterungsgeschehen stoßen auf breites Interesse.[22] In ihnen wird die Verbindung zwischen einer theologisch begründeten Praxis und unsachgemäßen Nebeninteressen kommerzieller Art aufgedeckt. Mit der Angst der Menschen ließ sich Wucher treiben.

In der neueren römisch-katholischen Eschatologie ist es vertraut geworden, die Läuterung als einen integralen Aspekt des Gerichtsgeschehens zu betrachten. Läuterung und Gericht gelten als zwei Vollzüge, die ein Gesamtes bilden: Gott erspart niemandem die schmerzlich heilvolle Wiedererkenntnis der Zusammenhänge des Lebens. Nicht der Wunsch nach Vergeltung leitet ihn dabei, sondern sein heiliger Zorn angesichts der in der Lebenszeit verwirkten Möglichkeiten, im Leben bereits in der Gemeinschaft der Geschöpfe das Gute füreinander zu ergreifen.

5. Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse

Als ein Kennzeichen der römisch-katholischen Eschatologie gilt die Tatsache, dass sie über lange Zeit stärker an der Frage nach der Vollendung des einzelnen menschlichen Lebens interessiert war als an der Frage nach der Zukunft des Kosmos. Ein Hang zur individual-ethischen Ausrichtung der Eschatologie ist der römisch-katholischen Tradition eigen. In diesem Kontext steht auch das Bemühen, im Rückgriff auf die Erkenntnisse der modernen human- und sozialwissenschaftlichen Biographieforschung das eschatologische Läuterungsgeschehen beschreibend zu erfassen.[23]

Von den zahlreichen Erkenntnissen der Biographieforschung gelten insbesondere vier als von großer Bedeutung: (1) Elemente biographischen Erzählens sind in der Alltagskommunikation sehr verbreitet. Zu den

primären Funktionen, die biographische Bemerkungen im Alltag haben, zählen die rechtfertigende Begründung (apologetisch), die Selbstvergewisserung (anamnetisch) und die Handlungsorientierung (prognostisch). Auffällig ist bei dieser Zusammenstellung das Vorkommen der dreifachen Zeitstruktur menschlicher Wirklichkeitswahrnehmung: Menschen erinnern, gegenwärtigen und planen ihr Leben.[24] (2) Die Wahrnehmung der eigenen Zeitlichkeit wirkt sich auf die Gestalt der Thematisierung des widerfahrenen Lebens aus. Das Wissen um die Endlichkeit des Lebens und das Erspüren der Besonderheit bestimmter Zeiten gelten als wichtige Motivationen für die Bereitschaft von Menschen, von sich zu erzählen. In Krisenzeiten kommen größere Zeiträume in den Blick der von sich Erzählenden – etwa dann, wenn Diskontinuitäten im Lebenslauf eintreten, wenn Entscheidungen anstehen oder ein Abschied zu bestehen ist. Menschen nehmen ihre Lebenszeit als die für sie bedeutsame Zeit wahr. (3) Bei der erzählerischen Selbstthematisierung entwerfen die Subjekte ein Konzept ihres Lebens. Der Lieferant des Materials ist das Gedächtnis, das wichtig Erscheinendes erinnert, eine Verkettung von Ereignissen herstellt und Deutungen vornimmt. Volker Drehsen, ein auch in der Soziologie ausgewiesener evangelischer Theologe, schreibt: „Der integrale Charakter der lebensgeschichtlichen Erzählung gründet (...) auf einer Fiktionalität, die sich (...) nicht aus der freien Phantasie speist, sondern ihren Anhalt in den erinnerten Ereignissen und ihre Grenze im interpretatorischen Umgang mit ihnen findet. Und sie kommt nicht durch bloße Aneinanderreihung zustande, sondern allein als Ergebnis einer Rekonstruktion und Entzifferung des erlebten Lebens, als Resultat gewisser Leistungen der Auswahl, Akzentuierung, Bewertung und perspektivischen Zusammenstellung."[25] (4) Beim biographischen Erzählen wird die unverwechselbare Eigenart des einzelnen menschlichen Lebens offenkundig; zugleich tritt aber auch die unaufhebbare Verbundenheit der Einzelnen mit den anderen in Erscheinung. Die Beschreibung des eigenen Lebens kommt ohne die Beschreibung des Lebens der anderen nicht aus. Gelebtes und Erlittenes verbinden sich zu einer unverwechselbaren Geschichte. Die Mit-Lebenden sind beim Erzählgeschehen gegenwärtig.

Beim Nachdenken über die Strukturen des biographischen Erzählens treten somit die Temporalität, die Subjektivität und die Sozialität menschlicher Lebenswahrnehmung vor Augen. Die hohe Bereitschaft zur Selbstthematisierung auch im Alltag läßt sich als ein Hinweis auf das Streben der Menschen deuten, das Leben zu verstehen, um handeln zu lernen. Die Bio-

graphieforschung macht darauf aufmerksam, dass Menschen durch die erinnernde Wahr-nehmung des eigenen Lebens zu sich finden wollen, Zusammenhänge sehen wollen. Menschen erdenken ein Konstrukt ihrer Persönlichkeit, das stimmig ist. Sie suchen nach Erklärungen für das Gewordene und halten sich offen für Kommendes. Das Medium, der Träger der Identifizierung des Selbst, ist die gegenwärtigende Erinnerung: das Gedächtnis, das nicht alles verwahrt, nicht mehr alles wahrnimmt, sondern nur Bedeutsames behält. Das Gedächtnis stellt zudem neue Zusammenhänge her. Es ist keine reine Abbildung von Gewesenem. Es stellt die situativen Deutungen von einzelnen Widerfahrnissen immer wieder in einen neuen Deutehorizont. Geprägte Zeiten, Krisenzeiten vor allem, motivieren zu einer solchen Selbstbetrachtung, zu einer Selbsthabe in Gedanken. Die Selbstreflexion ist ein beständiger Prozess der Selbstkonstitution, deren Ziel es ist, zu verstehen und authentisch handeln zu lernen. Die Biographieforschung widerstreitet der Versuchung zu einer Auflösung des einzelnen Menschenlebens in das Gesamt der Lebensbezüge. Sie wehrt sich gegen die Vorstellung einer Erklärbarkeit des Werdenden durch das bereits Vorhandene. Immer bleibt es auch überraschend, wie eine Einzelne umgeht mit den Gegebenheiten.

Die Theologie des Gerichts kann an die skizzierten Erfahrungen anknüpfen. Zugleich muß sie Eigenes sagen: Die Selbsterkenntnis des Menschen ist eine geschenkte Gabe Gottes, die das Eigensein des Menschen nicht beseitigt, dieses vielmehr ermöglicht. Verbindet sich mit der Rede von der „Seele" des Menschen die Vorstellung, jeder Mensch sei ein unverwechselbar besonderer Mensch, und diese Besonderheit trete gerade in der immer subjektiven Erinnerung an das in der Geschichte seines Leibes für ihn Gewordene zu Tage, so scheint dieser Begriff auch zukünftig in der Eschatologie unverzichtbar. Mit Joseph Ratzinger[26] wäre dann jedoch auch wichtig zu betonen, dass die Seele des Menschen nicht etwa aus eigener Kraft unsterblich ist, es vielmehr Gottes Tat ist, dem Menschen über den Todesgraben hinweg Erinnerung an sich selbst zu gewähren. Die menschliche Erinnerung an das eigene Leben, die die Voraussetzung für eine Selbstthematisierung ist, diese *memoria* des Menschen ist Teilhabe an Gottes ewig lebendigem Gedächtnis.

Im Bild des eschatologischen Selbstgerichts kommt zum Ausdruck, dass die eschatologische Versöhnung personale Gestalt hat, bei der das „Mit-Tun" der Geschöpfe vorausgesetzt ist. Zugleich birgt diese Bildrede die Gefahr, das aktive, wirkende Handeln Gottes aus dem Blick zu verlieren.

Wichtig wäre auch in diesem Zusammenhang eine stärker pneumatologisch ausgerichtete theologische Argumentation: Gott ist nicht ein unbeteiligter Zuhörer, der sich anhört, zu welcher Selbsterkenntnis Menschen wohl finden werden. Gott ist mit seinem lebenerhaltenden und lebenstiftenden Geist in der Seele des Menschen und lässt diese an seiner Erkenntnis der jeweils für die Einzelnen relevanten Zusammenhänge teilhaben.

Die Eschatologie muß von einer von Gott ermöglichten Perichorese der Selbst- und der Fremdwahrnehmungen sprechen, um an der Verbundenheit zwischen dem Einzelgericht und dem universalen Gericht festhalten zu können. Die Biographieforschung lenkt den Blick auf das unverwechselbare Leben eines einzelnen Menschen. Gegenstand ihrer Betrachtung ist die gesamte Lebenszeit in ihrem Prozesscharakter, mit ihren Brüchen, Wandlungen und Konstanten. Rückschauende Selbstvergewisserungen konfrontieren immer mit den gesamten erinnerten Daten. Die Analyse autobiographischer Erzählungen vermittelt die Einsicht, dass sich die eigene Lebensgeschichte in der Retrospektive als Geschichte von Begegnungen mit anderen Menschen, mit Orten, Ansichten, Erwartungen und Enttäuschungen darstellt. Erinnert wird, was begegnet ist – auch in Gestalt von Phantasien und Ängsten. Jede Lebensgeschichte ist untrennbar verbunden mit den Lebensgeschichten der anderen. Niemand ist je allein. Wahrnehmungen meines Lebens aus der Sicht der Anderen werden mir zumindest zu Teilen schon während meiner Lebenszeit bekannt.

Der Rückgriff auf Erfahrungen der Selbstwahrnehmung und der Fremdwahrnehmung ist hilfreich bei dem theologischen Bemühen, anschaulich zu machen, wie das besondere Gericht und das universale Gericht miteinander verbunden sind. Erst die von Gott ermöglichte, die meinem Blick eröffnete Teilhabe an der Selbstwahrnehmung der Anderen ermöglicht es mir, mein eigenes Leben in seiner gewordenen Gestalt zu verstehen. Was letztlich zählt ist nicht allein eine gute Sterbestunde. Ich muß nicht bangen, ob mir in diesem Augenblick der richtige Gedanke in den Sinn kommt. Im Tod erlebt jeder und jede bei sich selbst und bei all denen, die im Leben bereits Vertraute waren, jenen Prozess mit, in dem Gott die Wahrnehmungen reinigt und miteinander versöhnt. Das gesamte Menschenleben wird gegenwärtig. Die Täter begegnen der Wahrnehmung ihres Lebens aus der Sicht der Opfer. Die Opfer erfahren von der schmerzlichen Selbstbesinnung der Täter. Die Täter können sich selbst leichter annehmen, wenn sie gewahr werden, dass Gott den Opfern Gerechtigkeit widerfahren lässt.

Auch das skizzierte Geschehen der Perichorese der Wahr-nehmungen ist theologisch als ein pneumatisches Ereignis zu begreifen: Gottes Geist verbindet das Unverbundene. Er führt die Täter vor die Opfer. Alle Tränen, die je Menschen weinten, sind gesammelt im Krug des Gedächtnisses Gottes (vgl. Ps 56,9). Die theologische Reflexion bezieht eine Gestalt der Wahrnehmung mit in ihre Überlegungen ein, die im menschlichen Miteinander nicht vorkommt: Sie rechnet mit einem Wesen, das Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung zueinanderführen kann im gegenwärtigenden Moment der Schau Gottes.

Mit Bezug auf ein weiteres der frühen Gedichte von Ingeborg Bachmann möchte ich meine Gedanken beschließen:

„Abends frag ich meine Mutter
heimlich nach dem Glockenläuten,
wie ich mir die Tage deuten
und die Nacht bereiten soll.

Tief im Grund verlang ich immer
alles restlos zu erzählen,
in Akkorden auszuwählen,
was an Klängen mich umspielt.

Leise lauschen wir zusammen:
meine Mutter träumt mich wieder,
und sie trifft, wie alte Lieder,
meines Wesens Dur und Moll."[27]

Im lebensgeschichtlichen Erzählen bekommt die Lebensmelodie einen unverwechselbaren Lauf. Im Bild der lebenserfahrenen und mitfühlenden Mutter, die im Geschehen der deutenden Selbsterkenntnis bei dem suchenden Kind ist, begegnet die Verheißung des Geschenkes neuer Einsicht in die frohstimmenden und die belastenden Zusammenhänge des Lebens. Gott ist wie eine Mutter, die den unzerstörbaren Lebenstraum des ihr vertrauten Wesens deutend eröffnet. Die Lebenszeit lässt bereits ahnen, wie die Selbsterkenntnis uns in Gottes Gegenwart schmerzlich heilend verwandeln wird.

1 Wegweisend für diese „anthropologische Wende" der Theologie waren die Beiträge von Karl Rahner. Vgl.: Karl Rahner, Theologie und Anthropologie, in: Schriften 8 (1967), 43–67.

2 In der römisch-katholischen Eschatologie ist insbesondere Franz-Josef Nocke den Spuren der anthropologisch gewendeten Theologie gefolgt. Vgl. Franz-Josef Nocke, Liebe, Tod und Auferstehung. Über die Mitte des Glaubens, München ^{3}1993; ders., Eschatologie, in: Theodor Schneider (Hg), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf ^{3}2000, 377–478.

3 Ingeborg Bachmann, Werke. Hg. von Christine Koschel, Inge von Weidenbaum und Clemens Münster, Bd. 1: Gedichte, Hörspiele, Libretti, Übersetzungen, München 1978, 11. Das Gedicht ist an der Jahreswende 1948/49 entstanden.

4 Vgl. Dorothea Sattler, Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch, Mainz 1992; dies., Gedächtnis der Toten in der Feier der Eucharistie. Systematisch-theologische Überlegungen in ökumenischer Perspektive, in: Silvia Hell (Hg.), Die Christenheit auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen – heute und morgen? FS Lothar Lies (Thaur 2000) (im Druck); dies., Ablass-Streit in neuer Zeit. Beobachtungen zur Wiederbelebung einer alten konfessionellen Kontroverse, in: Catholica 54 (2000), (im Druck).

5 Vgl. Karl Rahner, Bemerkungen zur Theologie des Ablasses, in: Schriften 2 (1955) 185–210; Kleiner theologischer Traktat über den Ablass, in: Schriften 8 (1967), 472–487; ders., Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre, in: ebd., 488–518. Vgl. auch die ausführliche Darstellung der Position Rahners in ihren biblischen Wurzeln und ihren traditionsgeschichtlichen Bezügen in: Dorothea Sattler, Gelebte Buße (s. Anm. 4), bes. 232–335.

6 Vgl. Augustinus, Confessiones I, 12.

7 Ottmar Fuchs, Ablass – eine alte Frömmigkeitsform in neuer Weltverantwortung, in: Diakonia 16 (1985), 111–117.

8 Erlassjahr 2000. Aufrufe zur Befreiung der armen Völker aus dem Würgegriff der Schulden, dokumentiert in: Una Sancta 54 (1999), 25–32.

9 Bert Hellinger, Der Abschied. Nachkommen von Tätern und Opfern stellen ihre Familie, Heidelberg 1998.

10 Vgl. die einführenden Darstellungen und die Literaturverweise in: Albert Gerhards (Hg.), Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel, Freiburg–Basel–Wien 1990; Theodor Schneider, Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Düsseldorf ^{5}1998, 445–500; Medard Kehl, Eschatologie, Würzburg 1986; ders., Was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Freiburg–Basel–Wien 1999; Wolfgang Beinert (Hg.), Texte zur Theologie. Dogmatik: Eschatologie, 2 Bde. Bearbeitet von Gottfried Bachl, Graz–Wien–Köln 1999; Gerhard Sauter, Einführung in die Eschatologie, Darmstadt 1995.

11 Hans Urs von Balthasar, Eschatologie, in: Johannes Feiner / Josef Trütsch / Franz Böckle (Hg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1958, 403–421, hier 407.

12 Vgl. dazu: Jürgen Werbick, Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre, München 1992, bes. 49–78.

13 Vgl. Karl Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Schriften 4 (1960), 401–428.

14 Vgl. Gisbert Greshake / Gerhard Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Freiburg–Basel–Wien ^{5}1982.

15 Vgl. Herbert Vorgrimler, Der Tod im Denken und Leben des Christen, Düsseldorf ^{2}1981.

16 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie. Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977.

[17] Vgl. Gerhard Ludwig Müller, „Fegfeuer". Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie, in: Theologische Quartalschrift 166 (1986) 25–39; Karl Lehmann, Was bleibt vom Fegfeuer?, in: Internationale Katholische Zeitschrift 9 (1980) 236–243; Karl Rahner, Fegfeuer, in: Schriften 14 (1980), 435–449; Klaus Reinhardt, Das Verständnis des Fegefeuers in der neueren Theologie, in: Trierer Theologische Zeitschrift 96 (1987), 111–122.

[18] Vgl. Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch – Deutsch. Hg. von Peter Hünermann, Freiburg–Basel–Wien [37]1991, Nr. 856–859 = DH.

[19] Vgl. DH 1304–1306.

[20] Vgl. DH 1580; 1820.

[21] Das II. Vatikanische Konzil erinnert an die Sorge der in der Kirche Verantwortlichen, „bemüht zu sein, jegliche vielleicht da und dort eingeschlichenen Mißbräuche, Übertreibungen oder Mängel fernzuhalten oder zu beheben. Alles sollen sie erneuern zu vollerem Lob Christi und Gottes" (Kirchenkonstitution „Lumen Gentium", Nr. 51).

[22] Vgl. Jacques Le Goff, Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart / Darmstadt 1984; ders., Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter, Stuttgart 1988; Herbert Vorgrimler, Die Geschichte der Hölle, München 1993; Arnold Angenendt, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Totenmemoria, in: Karl Schmid / Joachim Wollasch (Hg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, München 1984, 79–199; ders., Geschichte der Religiösität im Mittelalter, Darmstadt 1997, bes. 652–657.

[23] Vgl. dazu ausführlicher: Dorothea Sattler, Selbstthematisierung im Selbstgericht. Zur Rezeption der Biographieforschung in der Eschatologie, in: Theologie der Gegenwart 42 (1999), 92–105.

[24] Vgl. Martin Kohli, Zur Theorie der biographischen Selbst- und Fremdthematisierung, in: Joachim Matthes (Hg.), Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980, Frankfurt am Main / New York 1981, 502–520.

[25] Volker Drehsen, Lebensgeschichtliche Frömmigkeit. Eine Problemskizze zu christlich-religiösen Dimensionen des (auto-)biographischen Interesses in der Neuzeit, in: Walter Sparn (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990, 43.

[26] Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie (s. Anm. 16), bes. 127–135.

[27] Ingeborg Bachmann, Werke (s. Anm. 3) 10. Die Schriftstellerin schrieb den Text im Sommer 1948 in Erinnerung an ihre eigene Mutter.