

Purgatorium, Fegfeuer



© Rupert M Scheule 2003.

Erstveröffentlichung in: : Scheule, Rupert M. / Hafner, Johann Evangelista: »Himmel, Heilige, [Hyperlinks]. Die barocke Bildwelt – entschlüsselt in der Basilika Ottobeuren«. Augsburg, Darmstadt : Haus der Bayerischen Geschichte und Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.

Einstiege: Ablass, Allerseelen, Fegfeuer, Hamlet, Halloween, Shakespeare, Sixth Sense/Horrorfilm

Zum Bild

Das Deckenfresko im westlichen Querhaus, in welchem J. J. Zeiller die Gottesmutter Maria als Gnadenmittlerin im größeren Zusammenhang einer Gnadentreppe darstellt, zeigt am Bildrand links unten eine Erdgrube. In ihr stehen, bis zur Brust sichtbar, 4 nackte Männer, um sie herum züngeln einige Flammen em-

por. Es handelt sich um sog. „Arme Seelen“ im Fegfeuer, die, obgleich gerettet, noch nicht zur himmlischen Seligkeit gelangt sind. Nach kirchlicher Lehre werden jene, die mit lässlichen Sünden behaftet sterben oder sterben, ohne die Buße für ihre bereuten schweren Sünden vollenden zu können, nach ihrem Tod gereinigt (vgl. DH 838). Damit sie Erleichterung von ihren Reinigungsstrafen erfahren, sind Fürbitten, Messopfer, Gebete und andere fromme Werke, die von den Lebenden als Gläubige für Gläubige (a fidelibus pro aliis fidelibus) vollbracht werden, nützlich (vgl. DH 1304). Dem Totengedenken und der Fürbitte für Verstorbene hatten sich seit dem Mittelalter insbesondere die Bruderschaften verschrieben, weshalb das Fegfeuermotiv am Altar der Ottobeurer Rosenkranzbruderschaft auch stimmig platziert ist. Ins Kirchenjahr fand Fegfeuer Glaube durch den Allerseelentag am 2. Novem-

ber Eingang. An diesem von der Benediktinerabtei Cluny ins Leben gerufenen Gedenktag erinnert sich die Kirche betend ihrer Toten im Purgatorium.

Der Fegfeuer Glaube ist ein Sondergut der römisch-katholischen Kirche. Die lutherischen Bekenntnisschriften leugnen die Existenz des Fegfeuers, die orthodoxe Christenheit blieb gegenüber der Lehre trotz etlicher Annäherungsversuche skeptisch.

Eine zeitgemäße Theologie des Fegfeuers muss zunächst immer wieder an eine alte Glaubenswahrheit erinnern: Das Fegfeuer ist kein jenseitiger Daseinsmodus, der symmetrisch zwischen Himmel (vgl. den in seligmachender Gottesschau entrückten hl. Benedikt) und Hölle liegt, oder gar ein Zustand der Qual, der sich nur durch zeitliche Begrenzbarkeit von der Hölle unterscheidet. Wer im Fegfeuer ist, zählt zu den Geretteten! Er durchlebt eine „vorhimmlische Phase“ der Seligkeitsverzögerung, solange die Folgen seiner Sünden in der Geschichte fortwirken. Insofern ist es ein Akt der Solidarität mit unseren verstorbenen Geschwistern im Glauben, wenn wir für die Tatfolgen, die sie uns hinterlassen haben, einstehen, wie auch wir auf die Solidarität derer hoffen müssen, die nach uns kommen und mit den Folgen unserer Sünden konfrontiert sind.

Zur „Geschichte“ des Fegfeuers

Späte lehramtliche Feststellungen

Obwohl die Fegfeuertheologie einen theoriegeschichtlichen Vorlauf seit der Spätantike hatte (vgl. Ratzinger 1990, 179-186), fand sie erst relativ spät zu einer lehramtlichen Fixierung: auf den Konzilien [5 Konzilien] von Lyon (1245 und 1274) und Ferrara-Florenz (1439). Von einem Ort der postmortalen Strafen oder überhaupt von der Art und Weise ihres Vollzugs ist nicht die Rede. Die Lehraussagen beider Konzilien gehören in den Zusammenhang der Unionsbe-

mühungen zwischen westlicher und östlicher Christenheit und wurden von letzterer auch anerkannt, ohne dass die traditionelle Distanz der Ostkirche zur westlichen Fegfeuerlehre eigentlich überwunden worden wäre (v.a. das Bildwort vom Feuer stieß im Osten auf Unverständnis).

Reformation und Tridentinum

Die Reformatoren gehen insbesondere wegen exegetischer Bedenken auf Distanz zur Fegfeuerlehre. In den Schmal-kaldischen Artikeln rügt Luther, dass man ohne ausreichende bibilische Basis „aus der heiligen Väter Werk oder Wort Artikel des Glaubens macht.“ Auch Zwingli behauptet, „es sye ghein fegfür, der gestalt die theologi darvon redend“ und führt exegetische Bedenken an zur Begründung seiner Meinung. Ähnlich urteilt Calvin.

Die Konzilsväter des Tridentinums wussten, nicht zuletzt durch die Auseinandersetzung mit der Reformation sensibilisiert, um die Missbrauchsanfälligkeit des Fegfeuer Glaubens mit all seinen populären Verzerrungen. Das Konzil von Trient thematisiert das Fegfeuer deshalb sehr sparsam: Es nennt ausdrücklich die Gefahren abergläubischen Missbrauchs (vgl. DH 1820), beschränkt sich im Übrigen aber auf die Behauptung der Existenz des Purgatoriums und eine Rechtfertigung des Gebets für Verstorbene.

Zweites Vaticanum

Überraschenderweise nimmt sich das Zweite Vatikanische Konzil der Fegfeuerlehre viel eingehender an und würdigt das Purgatorium insbesondere in seiner ekklesialen Dimension: „Bis also der Herr kommt in seiner Majestät und alle Engel mit ihm (vgl. Mt 25,31) und nach der Vernichtung des Todes ihm alles unterworfen sein wird (vgl. 1 Kor 15,26-27), pilgern die einen von seinen Jüngern auf Erden, die andern sind aus diesem Leben geschieden und werden gereinigt,

wieder andere sind verherrlicht und schauen ‚klar den dreieinen Gott selbst, wie er ist‘ (D 693). Wir alle jedoch haben, wenn auch in verschiedenem Grad und auf verschiedene Weise, Gemeinschaft in derselben Gottes- und Nächstenliebe und singen unserem Gott denselben Lobgesang der Herrlichkeit. (...) Die Einheit der Erdenpilger mit den Brüdern, die im Frieden Christi entschlafen sind, hört keineswegs auf, wird vielmehr nach dem beständigen Glauben der Kirche gestärkt durch die Mittelung geistlicher Güter“ (LG 49). Das Zweite Vaticanum knüpft damit an die alte Tradition der »drei Kirchen« (ecclesia triumphans im Himmel, ecclesia in purgatorio und ecclesia militans auf Erden), die auf Innozenz III. zurückgeht (vgl. Imkamp 1983, 154-173), und weist die stellvertretende Buße der ecclesia militans für die ecclesia in purgatorio als solidarischen Dienst an der Heiligkeit der Kirche aus.

Scheule

Glaube

Fegfeuer als personale Läuterung

Die nachkonziliare Dogmatik macht, wo sie sich überhaupt der Fegfeuerthematik stellt, insbesondere einen Aspekt der traditionellen Lehre stark: den der personalen Läuterung in der Begegnung mit Gott. Schon Hans Urs v. Balthasar wollte die traditionelle Fegfeuerlehre einer gründlichen „Reduktion“ unterzogen wissen und sah im Fegfeuer in Anlehnung an Offb 1,14 lediglich „eine Dimension des Gerichts als der Begegnung des Sünders mit dem ‚Flammenblick‘ und ‚Feuerfuß‘ Christi“ (von Balthasar 1960, 287).

Gisbert Greshake nennt das Fegfeuer den „Moment der Gottesbegegnung im Tod (...), der Begegnung des unfertigen und in der Liebe unreifen Menschen mit dem heiligen, unendlichen, liebenden Gott, eine Begegnung, die zutiefst be-

schämend, schmerzhaft und deswegen läuternd ist“ (Greshake 1977, 92f). Joseph Ratzinger beschreibt diese Läuterung als christozentrisches Geschehen: „Liegt die wahre Verchristlichung des frühjüdischen Fegfeuergedankens nicht eben in der Erkenntnis, dass die Reinigung nicht durch irgendetwas geschieht, sondern durch die umwandelnde Kraft des Herrn, der unser verschlossenes Herz freibrennt und umschmilzt, so dass es taugt in den lebendigen Organismus seines Leibes hinein?“ (Ratzinger 1990, 187). Diese Begegnung mit Christus, dieses Fähigwerden „zur Einheit mit der ganzen Communio sanctorum“ (ebd. 188) ereignet sich als verwandelnder Augenblick des Jüngsten Gerichts, das jenseits allen irdischen Zeitmaßes auch Gericht nach dem Tode ist. Weil die communio sanctorum aber eine Solidargemeinschaft „diesseits und jenseits der Todesschwelle“ (Ratzinger 1990, 190) ist und es deshalb für die Liebe ihrer Glieder keine Todesgrenze gibt, ist es sinnvoll, für die Verstorbenen im Gebet solidarisch einzutreten.

Auch für Karl Lehmann ist, ganz ähnlich wie für Ratzinger und Greshake, das Fegfeuer ein Moment in der Vollendung des Menschen durch das Gericht Gottes (vgl. Lehmann 1980, 239).

Fegfeuerlehre als Thanatologie

Während es Ratzinger für naiv hält, im Kontext des Fegfeuers mit „aus der Physik übernommenen Zeitmaßen“ (Ratzinger 1990, 188) zu operieren, bleibt für Karl Rahner der Aspekt der geschichtlichen Dauer durchaus diskussionswürdig, und zwar aus einer dezidiert anthropologischen Sicht des Fegfeuers. Rahner setzt voraus, „dass der Mensch eine Geschichte hat, dass sich in ihr nicht alles auf einmal ereignet, dass etwas ‚an‘ ihm vollendet sein kann, ohne dass diese Vollen-detheit schon von allen und jedem ‚an‘ ihm ausgesagt werden müsse oder dür-

fe.“ Deshalb scheint es ihm nicht schlüssig, „dass diese nicht integrierten Wirklichkeiten des Menschen durch den Tod als ‚Trennung von Leib und Seele‘ einfach wegfallen und so für die bleibende Existenz des personalen Subjekts uninteressant werden oder durch einen rein juristisch gefassten Freispruch Gottes wegdekretiert werden“ (Rahner 1967, 438). Das Fegfeuer könnte vor diesem Hintergrund eine „Aufarbeitung des Unintegrierten im Menschen in die letzte personale Entscheidung, die im Tod endgültig geworden ist, hinein“ (ebd. 439) sein, eine Aufarbeitung, welche man sich dann doch irgendwie zeitanalog vorstellen müsse. Im Übrigen könne es ja durchaus sein, dass „die Reinigung des Fegfeuers ein Aspekt des Todes selber ist und von den verschiedenen Eigentümlichkeiten des Todes selbst verständlich gemacht werden kann.“ (ebd. 441). Immerhin ist die Vorstellung eines „prozesshaften Geschickes eines ‚Toten‘ religionsgeschichtlich so weitverbreitet (...), dass man solche Überzeugungen doch nicht zu schnell in einer rationalistischen Skepsis beiseite schieben sollte“ (ebd. 440). Damit wäre die Fegfeuerlehre eine Art christlicher Thanatologie.

Greshake, Ratzinger, Lehmann, Balthasar und Rahner nennen gute Gründe, weshalb man auch heute noch ans Fegfeuer glauben könnte. Es sind dies freilich die nämlichen Gründe, die auch für die Überflüssigkeit der Fegfeuerlehre sprechen. Wenn die Fegfeuerlehre nichts anderes meint als eine spezifische christliche Rede vom Tod (Rahner) oder vom Gericht (Ratzinger, Balthasar, Lehmann, Greshake), ist es schwerlich einsehbar, worin dann ihr semantischer Mehrwert als Fegfeuerlehre liegt, ihr ganz eigenes *surplus*.

Dieses *surplus* liegt wohl am ehesten im Begriff der Sündenstrafen (*pœna purgatorii*, DH 1304). Und ob die Fegfeuerlehre als Fegfeuerlehre nachvollziehbar ist,

hängt sehr davon ab, ob man diesem Begriff etwas abgewinnen kann. Die logische Schlüssigkeit der „*pœna purgatorii*“ zeigt sich besonders im Kontext der Bußtheologie. Setzen wir deshalb an bei jenem Buß- bzw. Sündenkonzept, das sich seit dem Hochmittelalter entwickelte.

Fegfeuer und Bußtheologie

Die systematische Entfaltung einer Fegfeuertheologie war insbesondere wegen des sich im Hochmittelalter verändernden Sünden- und Bußverständnisses notwendig geworden. Die iroschottische Tarifbuße hatte im Gegensatz zur aufwändig-ganzheitlichen Exkommunikationsbuße der Alten Kirche Züge eines berechenbaren Handels, vollzog sie sich doch nach einem extrovertierten, innerlichkeitsabstinenten Mechanismus: „(...) den als äußere Handlung aufgefassten Sünden korrespondiert eine ebenso an der äußeren Vergeltung orientierte Buße: die Beichte ist eine Tarifbeichte, die die Strafe in Relation zur Schwere der Tat – ohne Berücksichtigung der Motive – festsetzt. Im Zentrum der frühmittelalterlichen Beichte stand deshalb auch nicht das Bekenntnis als solches, sondern die Wiedergutmachung, die *satisfactio*, die sich an die Beichte anschließt“ (Hahn 1982, 408).

Dies änderte sich spätestens durch das Sündenverständnis des Petrus Abælardus. Für Abælardus ist Sünde nicht eigentlich ein äußeres Handeln. Ihr Kern liegt vielmehr in einem Willensakt, in der inneren Übereinstimmung mit dem schlechten äußeren Tun. Die im 12. Jahrhundert einsetzende „Wende zur Innerlichkeit“ (vgl. zum Folgenden Scheule 2002, 61-65) machte das moralische Urteil gleichsam „kontingenzfest“, – immerhin schon 600 Jahre bevor Kant den guten Willen zum Juwel erklärte, der für sich selbst glänzt und vollen Wert in sich selbst hat (vgl. Kant 394). Mit dem

Grundsatz „voluntas pro facto“ konnten in einer Zeit wachsender gesellschaftlicher Komplexität und zunehmender Probleme bei der personalen Zurechnung von Handlungsfolgen moralische Fragen quasi oberhalb der so zufallsanfälligen Faktenebene eindeutig entschieden werden: die Zustimmung zur Sünde ist die eigentliche Sünde und die Reue über diese Zustimmung ist die wichtigste moralische Nachbearbeitungsmaßnahme der Sünde. Wo die Innerlichkeitsanteile des Sündigens (Erkenntnis, Wille) defizitär sind, kann überhaupt keine schwere Sünde vorliegen.

Fegfeuer und Tatfolgensensibilität

Ungenügend ist dieses intentionalistische Sünden- und Sündenbearbeitungskonzept freilich, wenn es um den moralischen Umgang mit den kontingenten, faktischen Folgen des Innerlichkeitsphänomens „Sünde“ geht, den sog. *reliquiæ peccatorum*. Kann es sein, dass unter solchen Sündenfolgen vielleicht noch meine Kinder und Kindeskinde zu leiden haben, nicht aber ich selbst, dessen Hoffnung aufs Himmelreich ungeschmälert ist, wenn ich die Tat nicht richtig wollte oder nicht als sündhaft erkannte oder – falls ich sie doch wollte und als sündhaft erkannte – hinterher bereut und gebeichtet habe? Ich stürbe dann im Stand der Gnade und hinterließe doch Unheil, das es ohne mein Tun nicht gegeben hätte. Kann dieser Zustand der Zerklüftung schon die himmlische Seligkeit sein? Jedenfalls könnte der Himmel „nicht mehr gut als selige Einheit von heilen Menschen und heiler Welt gedacht werden“ (Fuchs 1985, 193f). Und darf ich mir eine solche Entsolidarisierung mit jenen, die unter den Folgen meines Tuns zu leiden haben, überhaupt wünschen? Ich darf es nicht, wenn ich die, die nach mir kommen, als legitime Adressaten meiner Solidarität anzusprechen weiß. Ist dies möglich?

Das Fegfeuer als Forderung christlicher Solidarität

Es ist möglich mit dem Kirchenbegriff des Zweiten Vaticanums [5. Konzil], der dem einen pilgernden Volk Gottes eine Zukunft zuspricht bis zum Ende der Zeiten („Indefektibilität“). In der dogmatischen Konstitution „*Lumen Gentium*“ heißt es: „Bis also der Herr kommt in seiner Majestät und alle Engel mit ihm (vgl. Mt 25,31) und nach der Vernichtung des Todes ihm alles unterworfen sein wird (vgl. 1 Kor 15,26-27), pilgern die einen von seinen Jüngern auf Erden, die andern sind aus diesem Leben geschieden und werden gereinigt, wieder andere sind verherrlicht und schauen ‚klar den dreieinen Gott selbst, wie er ist‘ (D 693). Wir alle jedoch haben, wenn auch in verschiedenem Grad und auf verschiedene Weise, Gemeinschaft in derselben Gottes- und Nächstenliebe und singen unserem Gott denselben Lobgesang der Herrlichkeit. (...) Die Einheit der Erdenpilger mit den Brüdern, die im Frieden Christi entschlafen sind, hört keineswegs auf, wird vielmehr nach dem beständigen Glauben der Kirche gestärkt durch die Mittelung geistlicher Güter“ (LG 49). Damit steht gleichsam eine Matrix intergenerationeller – freilich auf Kirchenglieder beschränkter – Solidarität zur Verfügung. Die vom Christen zu glaubende intergenerationelle Gemeinschaft „in derselben Gottes- und Nächstenliebe“ rückt auch die künftigen Kirchenglieder in die Reichweite meiner Solidaritätspflicht. So ist die Logik, die uns zur Idee des Fegfeuers als „Seligkeitsverzögerung“ führt, eigentlich eine moralische: Ich darf gar nicht in den Himmel wollen, solange meine Geschwister im Glauben noch unter den Folgen meiner Sünden zu leiden haben. Aus Gründen der Solidarität muss es diese „Seligkeitsverzögerung“ im Fegfeuer geben und sie hat insofern etwas mit

„irdisch-historischer Zeit“ zu tun, als sie mit der Fortdauer der Sündenfolgen korreliert.

Die Fegfeueridee macht aber auch eine Solidarisierung der Lebenden mit den Toten denkmöglich. Eingelebte Ungerechtigkeiten, ungutes Gewohnheitsrecht, irreversible Umweltschädigungen und andere „Strukturen der Sünde“ zu bewältigen, ist nicht allein motivierbar als solidarisches Handeln an denen, die unter diesen Missständen zu leiden haben, sondern auch als solidarisches Handeln an jenen, auf deren Tun die Strukturen der Sünde zurückgehen. Was Ottmar Fuchs im Zusammenhang mit einem modernisierten Ablassverständnis zu recht anmahnt, dass es nämlich – unbeschadet der Bedeutung des Gebets – wichtig wäre, „sich auch auf das Gebiet des ‚Weltdienstes‘ zu begeben und dort die Abarbeitung, das ‚Ableiden der Sündenstrafen‘ einzuklagen: durch materielle Opfer, durch Solidarisierung und durch Zivilcourage“ (Fuchs 1985, 191), das mag auch für unsere Akte der Solidarität mit Verstorbenen gelten. Es ist praktische Solidarität mit den „armen Seelen“ und ein Dienst an der kirchlichen Gemeinschaft (koinonia), die Sündenfolgen, die durch verstorbene Geschwister im Glauben in die Welt kamen, durch „Weltdienst“ zum Besseren zu verwandeln, – wie die Künftigen, die mit den unerledigten Folgen unserer Sünden konfrontiert sind und mit ihnen zurechtzukommen versuchen, dadurch uns, den Toten von morgen, ihre Solidarität erweisen (vgl. dazu ausführlicher Scheule 2003).

Kunst

Motivgeschichtliches

Obwohl sich eine Ikonografie des Fegfeuers nicht vor dem 14. Jahrhundert etabliert hat (vgl. Braunfels 1970, 17), sind Fegfeuerbilder vereinzelt auch schon früher belegt. J. le Goff weist auf

Fegfeuerdarstellungen hin, die aus dem 13. Jahrhundert datieren, so etwa eine Miniatur im sog. Brevier Philipps des Schönen, das zwischen 1253 und 1296 entstand (Le Goff 1984, 447). Unbestritten erreicht die Zahl der Fegfeuerbilder im 18. Jahrhundert ihren Höhepunkt. Der thematische Zusammenhang von Fegfeuer, fürbittendem Rosenkranzgebet der Gläubigen und der Fürsprache durch Maria, wie er in J.J. Zeillers Altarblatt begegnet, ist ikonografisch fest lexikalisiert. Andere beliebte Themenverbindungen sind Fegfeuer und Messopfer oder Fegfeuerdarstellungen innerhalb einer gnadenstandsorientierten Welt- und Himmelsordnung (vgl. Braunfels 1970, 19f).

Fegfeuer und Hölle in der bildenden Kunst

Wie in Zeillers Bild so sind die Armen Seelen auch sonst häufig nackt in einer Feuergrube dargestellt. Dabei wird künstlerisch nicht immer dem buchstäblich himmelweiten Unterschied, der systematisch zwischen Hölle und Fegfeuer besteht, Rechnung getragen. Auf einem Regensburger Flügelaltar, der um 1480 entstand, ist zu sehen, wie Teufel in einer weiten Landschaft die Armen Seelen mit außergewöhnlicher Grausamkeit malträtieren, während sich zwischen den Folterszenen einige Engel aufhalten, um die Gequälten mit Hostien zu laben und einzelne Arme Seelen vom Ort der Schmerzen wegführen (vgl. Wehrli-Johns 1994). Ein solches Kondominium von Mächten des Himmels und der Finsternis ist das Fegfeuer ja gerade nicht, es ist vielmehr ein Zustand der *Seligkeitsverzögerung von Geretteten*, durch welchen sie ihre Solidarität mit den Lebenden zeigen, die unter den Folgen dessen, was die Toten hinterlassen haben, leiden und ihrerseits den Toten durch Tatfolgenbewältigung ihre Solidarität erweisen.

Zeiller zeigt indes ein Gespür für die Differenz von Hölle und Fegfeuer. Ver-

gleicht man allein die Physiognomien, die er den Armen Seelen gab, mit jenen der gefallenen Höllenbewohner in der Engelskuppel der Basilika, so lassen sich auch die systematisch so notwendigen Unterschiede ausmachen: Der Blick der Armen Seelen ist flehentlich nach oben oder demütig beschämt nach unten gerichtet. Die Blickführung des Gesamtbildes nimmt sie hinein in die nach oben gerichtete Dynamik der Gnadentreppe. Aus der Physiognomie des gottabgewandten Gefallenen hingegen spricht Verzweiflung und Verneinung. Beide Darstellungen, Hölle und Fegfeuer, sind indes in den nämlichen Brauntönen gehalten, was auf die ikonografische Verwandtschaft beider Motive hindeutet.

Das Fegfeuer in Literatur und Film
- „Göttliche Komödie“

Vielleicht mehr noch als in der Bildenden Kunst ist das Fegfeuer Thema von Literatur und Film. Ein unübertroffener früher Höhepunkt der Fegfeuerliteratur wurde schon wenige Jahrzehnte, nachdem das I. Konzil von Lyon das Purgatorium dogmatisiert hatte, erreicht: das 14 233. Verse-Gedicht „La Comedia“ von Dante Alighieri (1265-1321), entstanden zwischen 1302 und dem Todesjahr des Dichters. Dante entwirft hier ein sehr eigenwilliges Purgatorium. Es ist kein feuerumlodertes Erdloch, sondern ein Berg, der sich in den Himmel erhebt. An seinem Fuß befindet sich das Vorpurgatorium, in dem alle warten, die vor dem Beginn ihres Läuterungsprozesses stehen. Es folgen sieben terrassenartig übereinanderliegende Kreise, die sich zum Gipfel hin verjüngen. Ganz oben liegt das irdische Paradies. Von diesem aus ist das himmlische Paradies zu erreichen. Jeder der Kreise entspricht einer Todsünde. Während des Aufstieges muss sich die Seele nacheinander von ihrem Hochmut, ihrem Neid, dem Zorn, der Trägheit, dem Geiz, der Schlemmerei

und der Wollust reinigen, ein Prozess, der den Seelen immer leichter wird, je weiter sie emporsteigen. Der ganze Komplex ist kein Ort des Finsternis, sondern des sich nach oben hin lichtenden Halbdunkels, es ist ein Ort der Hoffnung (schon die Engel, die das Vorpurgatorium bewachen, haben grüne Flügel der Hoffnung, mit deren Schlägen sie die Schlange verjagen) und ein Ort der bereits Geretteten, sie sind „Glückselige“ (II, 74), die „sicher (...) das hohe Licht noch schauen“ werden (XIII, 85-86). Das literarische Dichter-Ich darf in einer Vision die ganze jenseitige Ordnung von Hölle (inferno), Purgatorium und Himmel (paradiso) schauen bzw. in Begleitung des antiken Dichters Vergil durchwandern. Es trifft bei seinem Aufstieg auf zahlreiche persönliche Bekannte, aber auch auf antike Helden (Cato), Päpste (Hadrian V.), exkommunizierte Stauferkönige (Manfred von Sizilien) und andere Prominente, die dem Dichter-Ich bereitwillig und einsichtig Auskunft geben über ihr irdisches Leben und ihre derzeitige purgatorische Transformation. Ganz oben angelangt, verabschiedet sich Vergil, um das Dichter-Ich in die Obhut seiner geliebten Beatrice zu empfehlen. Hier im irdischen Paradies findet die letzte Läuterung statt: „Aus einer Quelle entspringen zwei Bäche, von denen der eine, der Lethe, dem Menschen die Erinnerung an seine Sünden nimmt; der andere, der Eunoë (Dantes Erfindung), gibt ihm die Erinnerung an alles Gute, was er getan hat, zurück (XXXVIII, 127-132)“ (leGoff 1984, 434).

In vielerlei Hinsicht ist Dantes Purgatorium ein origineller Kommentar zum Fegfeuer glauben. Das Feuer, das gemeinhin mit dem Purgatorium assoziiert wird, spielt bei Dante eine untergeordnete Rolle. Es lodert nur hochoben am Berg: Die Wollüstigen werden im Feuer gereinigt und ein Feuer trennt das Purgatorium vom irdischen Paradies. Originell

wie das Purgatorienbild des langsam zu erklimmenden Berges ist auch Dantes Idee eines Vorpurgatoriums als einer Wartezeit, ehe der Läuterungsprozess beginnen kann. Anders als viele Darstellungen in der Bildenden Kunst ist Dantes Purgatorium nicht zur Hölle auf Zeit infernalisiert, es ist ein echter „Mittelort“ zwischen Hölle und Himmel, allerdings mit eindeutiger Orientierung nach oben. Das Schicksal der Büsser am Läuterungsberg ist besiegelt, sie gehören längst dem Himmel, zu dem sie unterwegs sind.

- „*Hamlet in Purgatory*“?

In jüngster Zeit wird auch ein anderes Werk der Weltliteratur mit der Fegfeuerthematik in Verbindung gebracht. Die Tragödie „Hamlet“, die der große William Shakespeare (1564-1616) um 1601 schrieb, ist voll von Anspielungen auf die katholische Fegfeuertheologie, etwa in der 5. Szene des 1. Aktes. Der Geist, der dem Prinzen Hamlet erscheint, gibt sich als dessen Vater zu erkennen:

<p>I am thy father's spirit Doomed for a certain term to walk the night And for the day con- fined to fast in fires Till the foul crimes done in my days of nature Are burnt and purged away (I,5.9-13)</p>	<p>Ich bin deines Vaters dei- nes Vaters Geist, verurteilt, eine bestimmte Zeit, nachts umzugehen und am Tag gebannt zu fasten in den Flammen. Bis die Verbrechen, die in den Tagen meines Erden- daseins geschahen Ausgebrannt und geläutert sind.</p>
---	---

Mindestens zwei Begriffe aus diesen Versen, so Stephen Greenblatt (2001, 230), wecken eindeutige Assoziationen mit dem Fegfeuer: „for a certain term“ und „purged away“. Hamlet akzeptiert den Anspruch des Geistes, kein Dämon zu sein, sondern eine Arme Seele, die herkommt von einem „place of purgation, and that acceptance may in turn be marked by the invocation – unique in Shakespeare's works – of Saint Patrick, the patron saint of Purgatory“ (Greenblatt 2001, 233f):

<p>Yes, by Saint Patrick, but there is, Horatio, And much offence, too. Touching this vision here, It is an honest ghost, that let me tell you. (I,5.139-42)</p>	<p>Doch! Bei Sankt Patrick! Doch gibt's eins, Horatio, ein großes Ärgernis – Betreffend die Vision hier – Es ist ein ehrliches Ge- spenst, das glaubt mir (Übersetzung: Erich Fried).</p>
--	---

Nach dem um 1170 erschienen und überaus erfolgreichen Büchlein „Purgatorium Sancti Patricii“ eines nur unter dem Initial H. bekannten englischen Zisterziensers soll Christus selbst dem Heiligen Patrick eine finstere Grube in der heutigen Grafschaft Donegal gezeigt haben, in der man, büßend eine Nacht und einen Tag ausharrend, die Qualen der Armen Seelen im Fegfeuer schauen kann (vgl. LeGoff 1984, 233ff). Inspiriert von dem Werk des Mönches H. entstand eine bis heute lebendige Wallfahrt zum „Sankt-Patrick's-Fegfeuer“ (Lough Derg, Gft. Donegal, jährlich vom 1. Juni - 15. August). Die traditionelle Verbindung des hl. Patrick mit dem Fegfeuertglauben dürfte auch noch um 1600 beim englischen Theaterpublikum bekannt gewesen sein, obwohl alles katholische Totengedenken durch die englische Obrigkeit eine Generation zuvor verboten worden war. Die offenen und keinesfalls denunzierenden Anspielungen aufs Fegfeuer in Shakespeares „Hamlet“ sind durchaus bemerkenswert. Sie passen recht gut zur derzeit prononciert vorgetragenen Forschungsthese, Shakespeare sei ein aktiv im Untergrund wirkender Katholik gewesen (vgl. Hammerschmidt-Hummel 2002).

- „*The Sixth Sense*“

Vor dem Hintergrund dessen, was weiter oben unter dem Stichwort „Glaube“ über die Solidarität von Lebenden und Toten gesagt wurde, lässt sich auch einer der tiefstinnigsten Horrorfilme der letzten Jahre als filmischer Versuch über die Fegfeuerthematik sehen. M. Night Shy-

amalans Mystery-Thriller "The Sixth Sense" (USA 1999) handelt vom Psychiater Malcom Crowe (Bruce Willis) und einem neunjährigen Bubben namens Cole Sear (Haley Joel Osment), der zwischen den ihn alltäglich umgebenden Menschen und Gegenständen immer wieder Tote sieht und in ständiger, vereinsamender Angst vor der nächsten Begegnung mit einem Mordopfer, einem Selbstmörder oder Unfalltoten ein anrührend elendes Dasein fristet. Crowe versucht dem kleinen Cole zu helfen, zunächst mit konventionellen medizinischen Verfahren, dann aber mit dem Ratschlag, auf die ihn ängstigenden Toten zuzugehen und zu fragen, was sie von ihm wollten. Und tatsächlich gelingt es Cole trotz seiner Angst, ein totes Mädchen anzusprechen. Dieses antwortet: „Jetzt fühle ich mich schon besser.“ So wandeln sich die Toten bei fortschreitendem Plot vom reinen Ekel-Anlass zu Trägern von Geschichten, die ein Anliegen haben, und deshalb Kontakt suchen zu einem jener wenigen Lebenden, die sie wahrnehmen können wie Cole. Das tote Mädchen findet deswegen keine Ruhe, weil ihr Vater nicht weiß, dass sie eines gewaltsamen Todes starb, und sie bittet Cole, ihren Tod ins rechte Licht zu rücken. Andere Tote haben andere Anliegen, für die sie die Hilfe Coles benötigen.

Obwohl der Film unschwer als Variation des Hamlet-Stoffs zu erkennen ist, weist er doch – gleichsam durch Hamlet hindurch – auf eine der wichtigsten Thesen der Fegfeuertheologie: es gibt Solidaritätsmöglichkeiten zwischen Lebenden und Toten! M. Night Shyamalan fügt – souverän die Genre-Gesetze des Horrorfilms transzendierend – dieser Aussage noch hinzu: Und die Solidarisierung mit den Toten nimmt dem ganz Anderen des Todes seinen Schrecken.

Praxis

Lohnt es sich, den Glauben ans Fegfeuer mit zeitgemäßer Plausibilität versorgen zu wollen? Was sind die Fragen, die wir heutigen Menschen haben und auf welche die Theologie des Fegfeuers eine Antwort wäre? Weiter oben wurde festgestellt, dass die Fegfeuerlehre v.a. als Bewältigungsidee für Tatfolgen interessant ist, also jenseits der Frage, ob ich die betreffende Tat bereut oder so gar nie beabsichtigt habe. Das wird auch für die praktische Brauchbarkeit der Fegfeuerlehre eine Rolle spielen. Aber vielleicht erschließt es sich auch noch unmittelbarer, warum es sinnvoll sein könnte, ans Fegfeuer zu glauben.

Fegfeuer als Antwort auf die Sehnsucht nach Gemeinschaft mit unseren Toten?

Dass es eine Sehnsucht gibt, mit einem geliebten Verstorbenen irgendeine Form von Gemeinschaft zu bewahren, ja – wenn irgend möglich – etwas für ihn tun zu wollen, das muss nicht psychologisch oder statistisch belegt werden, es hat für jeden, der schon einen Menschen verloren hat, eine hohe Alltagsevidenz. Diese ganz allgemeinmenschliche Sehnsucht birgt Gefahren in sich, die gerade aus der Geschichte der Fegfeuer- und Ablassfrömmigkeit bekannt sind. Ein sehr berechtigter Vorwurf des Protestantismus gegen die Fegfeuerlehre lautet ja gerade, sie führe doch nur zur Selbstüberschätzung der Lebenden, die glaubten, das metaphysische Geschick ihrer Toten in der Hand zu haben, bzw. zur Selbstüberforderung der Gläubigen: unter dem Druck, dass der Eintritt geliebter Verstorbener in die Seligkeit von einem Lebenden abhängt, könnte dieser sich genötigt sehen, gleichsam den letzten Cent zu investieren. Aber: In die Fegfeuerlehre ist auch eine Limitierung dieser Gefahr eingeschrieben! Gegen Selbstüberschätzung und Selbstüberforderung steht die

Dimension des Gebets, das in allen lehramtlichen Aussagen über die Hilfe für die „armen Seelen“ genannt wird. Wer betet, bekennt die „Transzendenz seines eigenen Wesens“ (Rahner 1960, 543), der Gottes Transzendenz, sein Zu-uns-Kommen, vorausliegt. Und wer Werke der Barmherzigkeit für die Verstorbenen betend verrichtet, nimmt sein Tun gewissermaßen hinein in seine Antwort auf Gottes Transzendenz. Dass diese responsorische Haltung des Gebets und der Gottverwiesenheit, ja Gottesabhängigkeit eine Haltung der Selbstüberschätzung und Selbstüberforderung sein kann, ist kaum vorstellbar. Also: Bevor uns die Sehnsucht nach einer geliebten Toten in eine enttäuschende spiritistische Sitzung treibt, sollten wir lieber betend die Dinge zu einem guten Ende bringen, die die Geliebte ungut, unvollendet oder mit üblen Folgeerscheinungen zurücklassen musste. Die Fegfeuertheologie sagt uns: genau dadurch haben wir Gemeinschaft mit unseren Toten.

Fegfeuer und ekklesiale Nachhaltigkeit

In der dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium“ heißt es: „Bis also der Herr kommt in seiner Majestät und alle Engel mit ihm (vgl. Mt 25,31) und nach der Vernichtung des Todes ihm alles unterworfen sein wird (vgl. 1 Kor 15,26-27), pilgern die einen von seinen Jüngern auf Erden, die andern sind aus diesem Leben geschieden und werden gereinigt, wieder andere sind verherrlicht und schauen ‚klar den dreieinen Gott selbst, wie er ist‘ (D 693). Wir alle jedoch haben, wenn auch in verschiedenem Grad und auf verschiedene Weise, Gemeinschaft in derselben Gottes- und Nächstenliebe und singen unserem Gott denselben Lobgesang der Herrlichkeit. (...) Die Einheit der Erdenpilger mit den Brüdern, die im Frieden Christi entschlafen sind, hört keineswegs auf, wird vielmehr nach dem beständigen Glauben der Kirche

gestärkt durch die Mittelung geistlicher Güter“ (LG 49). Wenn wir also glaubend davon ausgehen, dass die Kirche („indefektibel“) Bestand haben wird bis zum Ende der Zeiten, dann zahlen uns die künftigen Kirchenglieder allein durch ihr – in der Perspektive gläubiger Hoffnung zweifelsfreies – Dasein bereits einen Solidaritätsvorschuss, indem sie mit den unerledigten Folgen unserer Sünden leben werden. Können wir Heutigen aber gerechterweise anders, als auf einen solchen Solidaritätserweis der Künftigen unsererseits mit solidarischem Handeln reagieren? Während säkulare Zukunftsethiken viel Anstrengung darauf verwenden müssen, die Verantwortung für künftige Generationen als einseitige Verpflichtung der heute Lebenden zu plausibilisieren (vgl. Jonas 1984, 84ff), lässt sich innerhalb des hier skizzierten ekklesiologischen Bezugsrahmens eine moralische Reziprozität zwischen uns, den künftigen Toten der Kirche, und den kommenden Generationen durchaus denken. Diese verlangt von uns sogar noch weniger Motivationsaufwand als übliche moralische „do ut des“-Reziprozität. Wenn wir Heutige auf die Solidarität der Zukünftigen mit Taten der Nachweltfürsorge reagieren, dann nach der ekklesial-purgatorischen Universalisierungsregel „do quia das“, bzw. „do quia dabitis“: ich bin nicht solidarisch mit dir, damit du solidarisch mit mir bist, sondern ich vollbringe reagierend Werke der Solidarität, weil euch Künftigen schon jetzt Werke der Solidarität aufgegeben sind. Vielleicht liegt in dieser Denkfigur ein Ansatz zur spezifisch ekklesialen Nachhaltigkeitsbegründung.

Fegfeurglaube und kirchliche koinonía

Das Fegfeuer, so wurde hier behauptet, ist ein sinnvoller Begriff, um über die intergenerationelle Solidarität in der Kirche und damit über den kirchlichen Grundvollzug der Gemein-

schaft/koinonía nachzudenken. Und wie immer man diesen Versuch inhaltlich beurteilen mag, eines ist er allemal: als Anstrengung, dem, was schon Christen früherer Zeiten glaubten, neue Glaubwürdigkeit zu verschaffen, ist er eine performative Realisierung einer koinonía durch die Zeiten hindurch. – Und das ist auch schon etwas.

Scheule

Siehe auch

Himmel (Benedikt in seligmachender Schau)

Hölle

Altar der Ottobeurer Rosenkranzbruderschaft

Erlösung

Literatur

Balthasar, H.-U. v.: Umriss der Eschatologie. In: Ders.: *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln 1960, 276-300.

Braunfels, W.: Art. Fegfeuer. In: *Lexicon der christlichen Ikonografie*. Allgemeine Ikonografie (1970), Bd. 2, 16-20.

Fuchs O.: Christlicher Umgang mit den »Folgen der Sünde« im Horizont von Geschichte und Gesellschaft. Gedanken zu einem konsequenten Ablassverständnis. In: Hans-Ulrich v. Brachtel. u.a. (Hg.): *Kommunikation und Solidarität*. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften. Freiburg/Schw. u.a. 1985, 179-197.

Greenblatt, S.: *Hamlet in Purgatory*. Princeton u.a. 2001.

Greshake, G.: *Stärker als der Tod*. Mainz 1977 (2. Aufl.).

Hahn, A.: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse. Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess. In: *Kölner Zeit-*

schrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 34 Jg. (1982), 407-434.

Hammerschmidt-Hummel, H.: Die verborgene Existenz des William Shakespeare. Freiburg/br. u.a. 2002.

Imkamp, W.: Das Kirchenbild Innocenz' III. (1103-1216). Stuttgart 1983 (Päpste und Papsttum ; 22).

Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. 1984 (st ; 1085), 84ff.

Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. (Akademie-Ausgabe), 394.

Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft. In: Immanuel Kants Werke hg. v. Benzon Kellermann. Berlin 1914, Bd. 5, 3-176, hier 143 (Philosophische Bibliothek ; 38).

LeGoff, Jacques: Die Geburt des Fegefeuers. Darmstadt 1984.

Lehmann, K.: Was bleibt vom Fegefeuer? In: Internationale katholische Zeitschrift *Communio*, 9. Jg. (1980), 236-243.

Rahner, K.: Art. Gebet – Dogmatisch. In *LThK2* (1960), Bd. 4, 542-545

Rahner, K.: Fegefeuer. In: Ders.: *Schriften zur Theologie*. Zürich u.a. 1967 Bd. XIV, 435-449.

Ratzinger, R. : *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*. Regensburg 1990 (6. Aufl.), (Kleine katholische Dogmatik ; Bd. 9).

Scheule, R.M.: *Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M. u.a. 2002 (Campus Forschung ; 843).

Scheule, R.M.: *Das Fegefeuer als Forderung christlicher Solidarität. Eine postulantentheologische Skizze*. In: Schreiber, Stefan u.a. (Hg.): *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*. Darmstadt 2003.

Scheule, R.M.: *Nachhaltigkeit. Zur ekklesiologischen Rekonstruktion der Nachweltfürsorge* (2002a). In: *Theologie der*

Gegenwart. 46. Jg. (2003), Nr. 2, 107 - 126