

Das Fegefeuer als Forderung christlicher Solidarität¹

Eine postulatentheologische Skizze

RUPERT M. SCHEULE

Das Fegefeuer hatte frömmigkeitsgeschichtlich eine große Zeit. Es regte an zu manch extravagantem Glaubensvollzug, was ihm sehr zurecht das Interesse der Volkskunde sichert.² Auch im eschatologischen Traktat der katholischen Dogmatik behauptet das Fegefeuer seinen Platz – freilich unter jenen erratischen Traditionsbeständen, die uns Heutigen verständlich zu machen den DogmatikerInnen eine besondere Geschicklichkeitsübung ist. In dem vorliegenden Beitrag wird nun weder ein volkskundlich-ethnologischer, noch ein dogmatisch-eschatologischer Weg zur Fegefeuerthematik besprochen. Stattdessen soll es hier um Folgendes gehen:

Zum einen wird versucht, die traditionelle Fegefeuerlehre zur Lösung eines bestimmten ethischen Problems in Anspruch zu nehmen: des Problems nämlich, dass teleologische Ethiken bei den abnehmenden Prognosewahrscheinlichkeiten in hyperkomplexen Handlungszusammenhängen an Orientierungskraft verlieren. Die These des vorliegenden Texts lautet, dass vor dem Hintergrund der traditionellen Fegefeuerlehre eine »satisfaktorische« Theorie der Tatfolgen denkbar ist, die die moralische Bewältigung von Sünden »parallel« zu ihrer Folgenentfaltung in der Dimension kirchlicher Solidarität plausibilisiert.

Der ethische Zugang soll zum andern ein paar Gründe liefern, weshalb man auch heute noch den Glauben an das Fegefeuer nachvollziehbar finden könnte. Dieser Rehabilitierungsversuch ist kein Selbstzweck, sondern seinerseits ein Unternehmen kirchlicher Solidarität. Denn in der Gegenwart das glauben zu können, was schon die ChristInnen früherer Generationen glaubten, wahrt und stärkt die kirchliche *koinonía* durch die Zeiten hindurch.

1 Offline erschienenen in: Stefan Schreiber/Stefan Siemons (Hg.): *Das Jenseits*. Darmstadt 2003, 212-230.

2 Vgl. u.a. den Beitrag von Stefan Siemons in diesem Band.

Fegefeuer – die lehramtlichen Feststellungen

Obwohl die Fegefeuertheologie einen theoriegeschichtlichen Vorlauf seit der Spätantike hatte³, fand sie erst relativ spät zu einer lehramtlichen Fixierung: auf den Konzilien von Lyon (1274) und Ferrara-Florenz (1439). Die erste der beiden Kirchenversammlungen definiert, dass jene, die mit lässlichen Sünden behaftet sterben oder ohne die Buße für ihre bereuten schweren Sünden vollenden zu können, nach dem Tod gereinigt werden (*post mortem purgari*) und ihnen durch die Fürbitten der Kirche zu helfen ist (vgl. DH 838). Damit sie Erleichterung von ihren Reinigungsstrafen erfahren, so ergänzt das Konzil von Ferrara-Florenz, 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). Von einem Ort der postmortalen Strafen oder überhaupt von der Art und Weise ihres Vollzugs ist nicht die Rede.

Das Tridentinum, das das Fegefeuer sehr sparsam thematisiert, macht demgegenüber in seinem Rechtfertigungsdekret (sessio VI, 1547) für die postmortale Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen doch die Ortsangabe *in purgatorio* (DH 1580), beschränkt sich im übrigen aber auf die Behauptung der Existenz des Purgatoriums und eine Rechtfertigung des Gebets für Verstorbene, freilich nicht ohne die Gefahren abergläubischen Missbrauchs zu nennen (vgl. *Decretum de purgatorio*, sessio XXV [1563], DH 1820).

Überraschenderweise nimmt sich das Zweite Vatikanische Konzil der Fegefeuerlehre 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,⁴ und weist die stellvertretende Buße der *ecclesia militans* für die *ecclesia in purgatorio* als solidarischen Dienst an der Heiligkeit der Kirche aus.

3 Einen knappen theologiegeschichtlichen Überblick mit einer fairen Würdigung des Clemens von Alexandrien und des Origenes gibt *Joseph Ratzinger*: Eschatologie. Tod und ewiges Leben. Regensburg 1990 (6. Aufl.), (Kleine katholische Dogmatik ; Bd. 9), 179-186.

4 Vgl. *Wilhelm Inkamp*: Das Kirchenbild Innocenz' III. (1103-1216). Stuttgart 1983 (Päpste und Papsttum ; 22), 154-173.

Das Fegefeuer – theologische Bewältigungen

Die nachkonziliare Dogmatik macht, wo sie sich der Fegefeuerthematik stellt, insbesondere einen Aspekt der traditionellen Lehre stark: den der personalen Läuterung. Joseph Ratzinger beschreibt diese Läuterung als christozentrisches Geschehen: »Liegt die wahre Verchristlichung des frühjüdischen Fegefeuergedankens 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?«⁵ Diese Begegnung mit Christus, dieses Fähigwerden »zur Einheit mit der ganzen *Communio sanctorum*«⁶ ereignet sich als verwandelnder Augenblick des Jüngsten Gerichts⁷, das jenseits allen irdischen Zeitmaßes auch Gericht nach dem Tode ist. Weil die *communio sanctorum* aber eine Solidargemeinschaft »diesseits und jenseits der Todesschwelle«⁸ ist und es deshalb für die Liebe ihrer Glieder keine Todesgrenze gibt, ist es sinnvoll, für die Verstorbenen im Gebet solidarisch einzutreten.

Während es Ratzinger für naiv hält, im Kontext des Fegefeuers mit »aus der Physik übernommenen Zeitmaßen«⁹ zu operieren, bleibt für Karl Rahner der Aspekt der geschichtlichen Dauer durchaus diskussionswürdig, allerdings aus einer dezidiert anthropologischen Sicht des Fegefeuers. 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 Vollendetheit schon von allen und jedem »an« ihm ausgesagt werden müsse oder dürfe.« 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.«¹⁰ Das Fegefeuer könnte vor diesem Hintergrund eine »Aufarbeitung des Unintegrierten im Menschen in die letzte personale Entscheidung, die im Tod endgültig geworden ist, hinein«¹¹ sein, eine Aufarbeitung, welche man sich dann doch irgendwie zeitanalog vorstellen müsse. Im übrigen könne es ja durchaus sein, dass »die Reinigung des Fegefeuers ein Aspekt des Todes selber ist und von den verschiedenen Eigentümlichkeiten des Todes selbst verständlich gemacht werden kann.«¹² Immerhin ist die Vorstellung eines »prozeßhaften Geschi-

5 Ratzinger: Eschatologie, 187 (Anm. 3).

6 Ebd. 188.

7 Ähnlich sieht auch Gisbert Greshake das Fegefeuer als »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 beschämend, schmerzhaft und deswegen läuternd ist« (*Gisbert Greshake*. Stärker als der Tod. Mainz 1977 [2. Aufl.], 92f.).

8 Ratzinger: Eschatologie, 190 (Anm. 3).

9 Ebd. 188.

10 Karl Rahner: Fegefeuer. In: Ders.: Schriften zur Theologie. Zürich u.a. 1967 Bd. XIV, 435-449, hier 438f.

11 Ebd. 439.

12 Ebd. 441.

ckes eines ›Toten‹ religionsgeschichtlich so weitverbreitet [...], daß man solche Überzeugungen doch nicht zu schnell in einer rationalistischen Skepsis beiseite schieben sollte.«¹³ Damit wäre die Fegefeuerlehre eine Art christlicher Thanatologie.

Rahner und Ratzinger nennen gute Gründe, weshalb man auch heute noch ans Fegefeuer glauben könnte. Es sind dies freilich die nämlichen Gründe, die auch für die Überflüssigkeit der Fegefeuerlehre sprechen. Wenn die Fegefeuerlehre nichts anderes meint als eine spezifische christliche Rede vom Tod oder vom Gericht,¹⁴ ist es schwerlich einsehbar, worin dann ihr semantischer Mehrwert *als Fegefeuerlehre* liegt, ihr ganz eigenes *surplus*.

Dieses *surplus* liegt m.E. im Begriff der »pœna purgatorii« (DH 1304). Und ob die Fegefeuerlehre als Fegefeuerlehre 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.

Exkurs: Theologie der Sünde

Wie im 12. Jahrhundert die Subjektivitätskultur Europas generell auflebte,¹⁵ so setzte sich seinerzeit auch ein verinnerlichtes, intentionalistisches Verständnis von Sünde durch. 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.«¹⁶ Dies änderte sich spätestens durch das Sündenverständnis des Petrus Abælardus: »Hunc vero consensum proprie peccatum no-

13 Ebd. 440.

14 Schon Hans Urs v. Balthasar wollte die traditionelle Fegefeuerlehre einer gründlichen »Reduktion« unterzogen wissen und sah im Fegefeuer in Anlehnung an Offb 1,14 lediglich »eine Dimension des Gerichts als der Begegnung des Sünders mit dem ›Flammenblick‹ und ›Feuerfuß‹ Christi« (Hans-Urs von Balthasar: Umriss der Eschatologie. In: Ders.: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln 1960, 276-300, hier 287). Auch für Karl Lehmann ist, ganz ähnlich wie für Ratzinger und Greshake, das Fegefeuer ein Moment in der Vollendung des Menschen durch das Gericht Gottes. Vgl. Karl Lehmann: Was bleibt vom Fegefeuer? In: Internationale katholische Zeitschrift »Communio«, 9. Jg. (1980), 236-243, hier 239. Zu Greshake vgl. Anm. 31.

15 Seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts finden Empfindungen, Selbstreflexion und Selbstzweifel des Subjekts zunehmend Niederschläge in der volkssprachlichen Liebeslyrik. Vgl. Günther Schweikle: Minnesang. Stuttgart u.a. 1995 (2. Aufl.), 76f.

16 Alois Hahn: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse. Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 34 Jg. (1982), 407-434, hier 408.

minamus.«¹⁷ 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. Entsprechend rückte die vollkommene Reue (*contritio*), die aus Abscheu vor der Sünde als solcher zustande kommt, in den Vordergrund des Bußsakraments, ohne dass freilich der Wiedergutmachungsaspekt ganz aus der Bußtheologie verschwunden wäre: Die Genugtuung, die der Beseitigung der Sündenfolgen (*reliquia peccatorum*) zu dienen hat,¹⁸ bleibt neben der Reue und dem Sündenbekenntnis einer der Akte der PönitentIn, welche Thomas von Aquin (und im Anschluss an ihn die Konzilien von Florenz und Trient) als unverzichtbare *quasi-Materie* des Bußsakraments definiert, während die Absolution als seine *Form* zu gelten hat. Durch die Absolution werden die Sünden »wahrhaft und unmittelbar vergeben.«¹⁹

Auch für die neuzeitliche neuscholastische Bußtheologie war nur dann eine beichtwürdige schwere Sünde (*peccatum gravis*) gegeben, wenn in voller Erkenntnis (*advertentia perfecta*) und freier Zustimmung (*consensus perfectus*) die objektive sittliche Ordnung, die sich in den Lehren der Heiligen Schrift²⁰, der Lehrüberlieferung der Kirche und der kirchlichen Praxis²¹ sowie der wissenschaftlichen Tradition äußert, schwer verletzt wurde. Fehlte eine der genannten Eigenschaften, sprach man von einer lässlichen Sünde (*peccatum veniale*). Lässliche Sünden führen nicht zum Verlust des Gnadenstands.²²

Die im 12. Jahrhundert einsetzende »Wende zur Innerlichkeit«²³ machte das moralische Urteil gleichsam »kontingenzfest«, – immerhin schon 600 Jahre bevor Kant

17 *Petrus Abælardus*: Ethica, c. 3.

18 Im thomanischen wie später im neothomistischen Denken wird die Genugtuung freilich eher durch ein metaphysisches Ordnungsprinzip plausibilisiert, demzufolge einer Sünde notwendigerweise eine Strafe zu folgen habe. Wäre dies nicht der Fall, so läge eine Störung der göttlichen Schöpfungsordnung vor. Vgl. *Thomas von Aquin*: Contra Gentes, cap. 158 sowie *Dorothea Sattler*: Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch. Mainz 1992, 244-247.

19 *Alphons Auer*: Die Sakramente der Kirche. Regensburg 1979 (2. Aufl.) (Kleine katholische Dogmatik, Bd. VII), 145.

20 Hier ist insbesondere an die Zehn Gebote (vgl. Ex. 20,1-17; Dtn 5,6-21) und an die sogenannten »himmelschreienden Sünden« (Mord, Sodomie, Unterdrückung der Armen, vgl. Gen 4,10; 18,20; Ex 22,22ff.) zu denken.

21 Hierunter fallen etwa die Fünf Gebote der Kirche: Heiligung der Feiertage, Messbesuch sonntags und feiertags, Respektierung der Fasttage, jährliche Beichte, Osterkommunion. Dass auch die jährliche Beichte kirchliches Gebot ist (vgl. *Alphons Maria von Liguori*: Des heiligen Alphons M. v. Liguori praktische Unterweisungen für Beichtväter. Oder: Homo apostolicus in deutscher Übersetzung. Hg. von der Versammlung des allerheiligsten Erlösers. Regensburg 1854, Bd. 1, 674), macht interessanterweise den Umstand, nicht zu beichten, zur beichtwürdigen Sünde.

22 Vgl. *Theophil Hubert Simar*: Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg/Br. u.a. 1893 (3. Aufl.), 181. Nichtsdestotrotz waren – theologisch durchaus fragwürdig – die lässlichen Sünden häufig Hauptgegenstand der Beichtbekenntnisse. Vgl. *Rupert M. Scheule*: Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert. Frankfurt/M. 2002 (Campus Forschung ; 843), 72.

23 Vgl. zum Folgenden *Scheule*: Beichte und Selbstreflexion. 61-65 (Anm. 22).

den guten Willen zum Juwel erklärte, das für sich selbst glänzt und »vollen Wert in sich selbst hat.«²⁴ 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 wesentliche Voraussetzung zur Wiederherstellung des Gnadenstands. Wo die Innerlichkeitsanteile des Sündigers (Erkenntnis, Wille) defizitär sind, kann überhaupt keine schwere Sünde vorliegen.

Die »Theologie der Grundentscheidung«, die Mitte des 20. Jahrhunderts entfaltet wurde, verstärkte diesen Intentionalismus noch weiter. Im Anschluss an Karl Rahner unterscheidet Ambrosius K. Ruf zwischen Person und Natur und will nur eine »Grundentscheidung«, also einen »Akt, in dem die Person mit ungeteilter Intensität beteiligt ist«²⁵ als sündenfähig gelten lassen. Wenn aber ein Akt, »der nicht aus diesem Personkern, sondern aus dem, was Natur genannt wird, hervorgeht und damit nicht die ganze Fülle widerspiegelt, die der Person eignet«²⁶, so kann er gar nicht mehr eigentlich Sünde sein. Problematisch wird dieses radikal subjektivistische Sündenverständnis, wenn man bedenkt, »daß faktisch alle Handlungen des Menschen unter der Beschränkung dessen stehen, was man – entsprechend der eingeführten Terminologie – die Natur nennt. Wenn man diese Voraussetzung annimmt, dann ergibt sich für die Problemstellung »Sünde« daraus eine entscheidende Frage: Gibt es dann überhaupt noch schwere Sünde oder Todsünde?«²⁷ Diese Frage führt konsequenterweise zu einer »Endentscheidungstheorie«, die die Entscheidung im Moment des Todes, da mich also die *Natur* aus ihren Fängen entlässt und ich als *Person* vor Gott stehe, zur einzig eigentlich sündenfähigen macht. Damit ist nun eine maximale »Kontingenzfestigkeit« der Sündenqualifizierung erreicht, die Radikalisierung der – kantianisch gesprochen – Antithese von Heteronomie und Autonomie wird so weit getrieben, dass von echter Autonomie und Sündenfähigkeit nur mehr außerhalb unseres physischen Daseins mit seinen übermächtigen Heteronomien gesprochen werden kann.

Ethik ohne Tatfolgensensibilität?

Ungenügend sind alle diese intentionalistischen Sünden- und Sündenbearbeitungskonzepte, wenn es um den moralischen Umgang mit den kontingenten, faktischen Folgen des Innerlichkeits- bzw. des personalen Phänomens »Sünde« geht. In der philosophischen Ethik wird dieses Problem auch diskutiert als »moralischer Zufall« oder als »Unschärfen«²⁸ des transzendentalphilosophischen Ansatzes. In Anspielung

24 *Immanuel Kant*: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Stuttgart 2000, 30 (Universal-Bibliothek ; 4507).

25 *Ambrosius Karl Ruf*: Sünde – was ist das? München 1972, 123.

26 Ebd. 120.

27 Ebd. 133.

28 Vgl. *Arno Anzenbacher*: Einführung in die Ethik. Düsseldorf 1992, 105-108.

auf Kant schreibt Thomas Nagel: »Der gute Wille mag – für sich selbst betrachtet – wie ein Juwel glänzen; dennoch besteht ein moralisch signifikanter Unterschied zwischen der Situation, in der ich jemanden aus einem brennenden Gebäude in Sicherheit bringe und der Situation, in der ich ihn beim Rettungsversuch aus einem Fenster im zwölften Stock herunterfallen lasse. Und entsprechend gibt es einen signifikanten Unterschied zwischen rücksichtslosem Fahren und fahrlässiger Tötung. Aber ob ein Fußgänger tatsächlich überfahren wird, hängt davon ab, ob er sich gerade an der Stelle befindet, an der ein rücksichtsloser Fahrer bei Rot über die Kreuzung fährt.«²⁹ Wenn es also eine »moralische Relevanz des Tatsächlichen«³⁰ gibt, so tragen ihr intentionalistische Ethiken nicht Rechnung.³¹

Als klassischer Vorschlag, Tatfolgensensibilität in die Ethik zu bringen, darf Max Webers »Verantwortungsethik« gelten, die er in Kontrast zu einer sog. »Gesinnungsethik« sieht: »Wenn die Folgen einer aus reiner Gesinnung fließenden Handlung üble sind, so gilt ihm [dem Gesinnungsethiker, RMS] nicht der Handelnde, sondern die Welt dafür verantwortlich, die Dummheit der anderen Menschen oder – der Wille Gottes, der sie so schuf. Der Verantwortungsethiker dagegen rechnet mit eben jenen durchschnittlichen Defekten der Menschen [...]. Er wird sagen: diese Folgen werden meinem Tun zugerechnet.«³² In der Nachfolge Max Webers fordern viele EthikerInnen, auch solche theologischer Provenienz, noch immer eine »Prospektive Ethik« als »vorausbeurteilende explikative Teleologie, die die Folgen des weltverändernden

29 *Thomas Nagel*: Glück gehabt! Zufall als moralisches Problem. In: Ders.: Über das Leben, die Seele und den Tod. 39-54, hier 40. Nagel ist insbesondere am Phänomen des »konstitutiven Zufalls« interessiert. Ganz analog zu dem, was Rahner »Natur« nennt, geht es beim konstitutiven Zufall, »darum, zu welcher Art von Menschen man gehört, wobei dies in erster Linie eine Frage der Neigungen, Fähigkeiten und Charaktereigenschaften ist, nicht eine Frage der bewussten und absichtlichen Handlungen der Person« (ebd. 42). Und Nagel skizziert auch eine ähnliche Lösung des Problems wie Rahner: Hinsichtlich dessen »was wir unserem tiefsten Wesen nach sind, und hinsichtlich unserer Handlungen können wir nicht *nur* einen externen bewertenden Standpunkt einnehmen« (51). Es gibt so etwas wie eine Weigerung, sich allein vom externen Standpunkt aus zu bewerten, nur zufällige Umstände und die Natur gelten zu lassen, wenn wir »ich« sagen. Dieses von uns behauptete Selbst ist – wie man in der Systemtheorie sagen würde – gegenüber seinem materialen Bedingungsgefüge emergent. Das entspricht in etwa der »Person«-Konzeption Rahners. Vgl. *Karl Rahner*: Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. In: Ders.: Schriften zur Theologie, Bd. I, 377-414, hier Anm. 1, 393.

30 *Nagel*: Glück gehabt, 48 (Anm. 29).

31 Um ein Haar wäre Steven Spielbergs jüngster Film »Minority Report« (USA 2002) ein interessanter Diskursbeitrag zum Thema »moralischer Zufall« geworden. Der Film handelt von einer »Precrime«-Einheit der Washingtoner Polizei, die Verbrechen mit einer speziellen Technologie voraussehen kann, um sie auf diese Weise zu verhindern. »Mörder« werden daraufhin für ein Verbrechen bestraft, das sie wirklich begehen *wollten*, aber nicht begangen *haben*. Allerdings wird dann doch nicht der signifikante Unterschied »Intention und Tatfolge« vs. »Intention ohne Tatfolge« thematisiert. Stattdessen läuft der Film auf eine super-intentionalistische Botschaft hinaus: Wenn man *wirklich will* (»Du hast die Wahl!«), verübt man selbst die zuverlässig prognostizierten Verbrechen nicht. Vgl. <http://www.precrime.org>.

32 *Max Weber*: Politik als Beruf. Stuttgart 1992 (Universal-Bibliothek ; 8833), 71.

Handelns des Menschen sachlich und zeitlich zureichend zu bestimmen versucht.«³³ Die »Umstellung auf Folgenorientierung mit ihrem [...] Zwang zur Vergegenwärtigung von Zukunft«³⁴ wird indes immer problematischer, je komplexer unsere Handlungszusammenhänge geraten. Die wachsende soziale Komplexität, in der wir leben, bringt, wie die Komplexitätssteigerung in jedem anderen System, einen Zuwachs vernetzter Rückkopplungen, nichtlinearer Ereignisverläufe und nichtproportionalen Wirkungen mit sich.³⁵ Unter diesen Umständen eine »Prospektive Ethik« betreiben zu wollen birgt einerseits die Gefahr der Überforderung, setzt »Prospektive Ethik« doch eine stabile Prognosewahrscheinlichkeit voraus, die in komplexen Systemen nicht mehr zu leisten ist. Andererseits droht die Gefahr der Beliebigkeit. Wenn ethische Entscheidungen mit ihren voraussichtlichen Folgen gerechtfertigt werden, diese dann aber nicht eintreten, wird von verantwortungsethischen EntscheidungsträgerInnen gerne die Argumentationsfigur bemüht, dass ihre Entscheidung »damals richtig«, also nach damaligem Kenntnisstand verantwortungsvoll gewesen sei. Und dass es dann doch anders gekommen sei, dafür könne niemand etwas.³⁶ Zunächst waren also die antizipierten Folgen einzig entscheidungsrelevant, am Ende soll aber die Entscheidung unabhängig von den faktischen Folgen als richtig gelten dürfen. Zurecht diagnostiziert Niklas Luhmann, hier niste der »Parasit der Paradoxie.«³⁷

Auch Franz-Xaver Kaufmanns Vorschlag, zwischen Haftungs- und Entscheidungsverantwortung zu differenzieren, bringt uns nicht weiter. Entscheidungsverantwortung beinhaltet nach Kaufmann »nicht eigentlich die Entscheidung für oder gegen bestimmte Entscheidungsfolgen [...], sondern die Wahl einer bestimmten Entscheidungsalternative.«³⁸ Haftungsverantwortung meint demgegenüber die kausale Zurechnung von Handlungsfolgen auf eine Entscheidung. Auch Entscheidungsverantwortung lässt sich folgenorientiert realisieren, – wenn ich nämlich jene Entscheidungsalternative wähle, die die günstigsten Folgen verspricht. Damit wäre also das teleologische Paradigma noch

33 *Gerfried W. Humold*: Ethik in einer sich verändernden Welt. In: Theologische Quartalschrift, 166. Jg. (1986), 1-7, hier 4.

34 *Niklas Luhmann*: Soziologie des Risikos. Berlin u.a. 1991, 69. Luhmann bezieht sich hier auf das Rechtssystem, das zur Ethik analoge Tendenzen aufweist.

35 Vgl. *Markus Vogt*: Retinität. Vernetzung als ethisches Leitprinzip für das Handeln in komplexen Systemzusammenhängen. In: Forum für interdisziplinäre Forschung, 15. Jg. (1996), 159-197 besonders 162-165.

36 Walter Reese-Schäfer nennt als Fall einer solchen »verantwortungsethischen Paradoxie« die Milliardenkredite, die die DDR noch in der 1980er Jahren auf Vermittlung bundesdeutscher PolitikerInnen bekam. Die WestpolitikerInnen rechtfertigten sich damals mit verantwortungsethischen Argumenten. »Geht es schief, hat zum Beispiel der Opportunismus und Geschäftssinn einiger Politiker jahrelang eine Diktatur stabilisiert und zur Marginalisierung der Opposition beigetragen, rechnet man die Folgen allerdings wieder aus der Kalkulation heraus und pflegt zu sagen, daß man nach damaliger Einschätzung so hätte handeln müssen« (*Walter Reese-Schäfer*: Luhmann zur Einführung. Hamburg 1992 [Zur Einführung ; 82], 120).

37 *Luhmann*: Soziologie des Risikos, 67 (Anm. 34).

38 *Franz-Xaver Kaufmann*: Leistet Verantwortung, was wir ihr zumuten? Bonn 1993 (Cusanuswerk Schriften ; 4), 8f.

nicht verlassen. Verlassen kann man es nur, wenn man Entscheidungsverantwortung deontologisch umsetzt, also nach kategorischer Verpflichtung entscheidet.

Bleibt also doch nur die Möglichkeit einer intentionalistischen Gesinnungsethik, die, wie Max Weber in polemischer Absicht formuliert, nach dem Grundsatz funktioniert: »der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim«³⁹

Nun betrifft das Problem der Komplexität nicht allein die Ethik, es steht ferner das positivistische Wissenschaftsideal auf dem Spiel: »Auf Voraussage und Kontrolle, die seit Comte im naturwissenschaftlichen Bereich gewöhnlich als Kriterien der Wissenschaftlichkeit angesehen werden, kann man sich gegenüber komplexen Phänomenen nicht verlassen.«⁴⁰ Markus Vogt fordert auch für die normativen Gesellschaftswissenschaften den Abschied vom positivistischen Wissenschaftsideal: »Auch der Steuerungsoptimismus der 60er Jahre, der weitgehend auf deterministischen Deutungs- und Planungsmodellen beruhte, muß angesichts der Eigendynamik komplexer sozioökonomischer Prozesse und nicht zuletzt auch der Unvorhersehbarkeiten ökologischer Problementwicklungen als gescheitert gelten.«⁴¹ Die Evolutionstheorie favorisiert daher die Kategorie des Historischen, wenn es darum geht, einen epistemologischen Zugang zur Hyperkomplexität zu finden.⁴² Vielleicht könnte dies auch die Ethik inspirieren: Muss es angesichts verschärfter Komplexitätsbedingungen nicht eine Möglichkeit geben zur moralischen Bearbeitung einer Handlung parallel zu ihrer Folgenentfaltung – also handlungsretrospektiv?

Das Fegefeuer als Forderung christlicher Solidarität

Vor diesem Hintergrund könnte die christliche Bußpraxis neue Attraktivität gewinnen: Sie war von jeher handlungsretrospektiv als ein Verfahren, menschliches Tun im Nachhinein zu beurteilen und seine Folgen durch *satisfactio* zu bewältigen.⁴³ Die satisfaktorische Dimension der Buße, die auch die intentionalistische Wende überdauerte, erlaubt, einen Zusammenhang herzustellen zwischen meinen Taten und mir, der über die reine Intentionalität hinausgeht, indem sie die kontingenten Handlungsfolgen fokussiert und damit der »moralischen Relevanz des Tatsächlichen« Rechnung trägt. Was aber, wenn die *satisfactio*, die der Beseitigung der Sündenfolgen dienen soll, defizitär bleibt, wenn ich also die Sündenfolgen nicht ganz tilgen kann, weil es die Lebensumstände nicht zulassen, weil ich vor Vollendung des Bußwerks zu Tode komme oder die Folgen meiner Sünde schlicht nicht zu beseitigen sind? Ich stürbe im

39 Weber: Politik als Beruf, 70 (Anm. 32).

40 Markus Vogt: Retinität. Vernetzung als ethisches Leitprinzip für das Handeln in komplexen Systemzusammenhängen. In: Forum für interdisziplinäre Forschung, 15. Jg. (1996), 159-197, 163.

41 Ebd. 164.

42 Vgl. ebd. 163.

43 Zur Bedeutung der Beichte und retrospektiver Moralkonzepte unter Hyperkomplexitätsbedingungen vgl. Rupert M. Scheule: Nachwort. In: Ders. (Hg.): Beichten. Populare Zeugnisse zur katholischen Bußpraxis im 20. Jahrhundert. Wien u.a. (Damit es nicht verloren geht ; 48), 282 ff.

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.«⁴⁴ Das nämliche Problem zeigt sich im Kontext der lässlichen Sünden. Diese führen bekanntlich nicht zum Verlust des Gnadenstands, dennoch haben Taten, die ich bei eingeschränkter Erkenntnis und verminderter Zustimmung zu ihrer Sündhaftigkeit begehe, ggf. verheerende Folgen. Kann es, ganz naiv gesprochen, sein, dass unter diesen Tatfolgen meine Kinder und Kindeskiner zu leiden haben, nicht aber ich selbst, der ich ja nur lässlich gesündigt habe und dessen Hoffnung aufs Himmelreich also ungeschmälert ist? Kann ich mir eine solche Entsolidarisierung mit jenen, die unter den Folgen meines Tuns zu leiden haben, überhaupt wünschen? Ich kann es nicht, wenn ich jene, die nach mir kommen, als legitime Adressaten meiner Solidarität anzusprechen weiß. Und so schwierig dies für eine metaphysikfreie praktische Philosophie sein mag,⁴⁵ im theologischen Kontext ist es unproblematisch, wenn nicht geradezu geboten: Mit dem Kirchenbegriff des II. Vaticanums, der dem pilgernden Volk Gottes eine Zukunft zuspricht bis »der Herr kommt in seiner Majestät und alle Engel mit ihm (vgl. Mt 25,31)«, steht gleichsam eine Matrix intergenerationeller – freilich auf Kirchenglieder beschränkter – Solidarität zur Verfügung. Wir alle, die Verstorbenen wie die derzeit und künftig Lebenden der Kirche »haben, wenn auch in verschiedenem Grad und auf verschiedene Weise, Gemeinschaft in derselben Gottes- und Nächstenliebe und singen unserem Gott denselben Lobgesang der Herrlichkeit« (LG 49). Diese von der ChristIn zu glaubende intergenerationelle Gemeinschaft rückt auch die künftigen Kirchenglieder in die Reichweite meiner Solidaritätspflicht, ist Solidarität doch jene Werthaltung, die das Gut einer jeden Gemeinschaft zu ihrem Schutz verlangt.⁴⁶

So ist die Heuristik, die uns zur Idee des Fegefeuers 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 Fegefeuer geben und sie hat insofern etwas mit »irdisch-historischer Zeit« zu tun, als sie mit der Fortdauer der Sündenfolgen korreliert.

44 *Ottmar Fuchs*: Christlicher Umgang mit den »Folgen der Sünde« im Horizont von Geschichte und Gesellschaf. 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. Fuchs legt hier die Skizze einer modifizierten Ablasstheologie vor, die – ähnliche wie es hier versucht wird – die Thematik der Sündenfolgen fokussiert.

45 Die Schwierigkeit besteht in der Behauptung, die *mögliche* Bedürftigkeit der *möglicherweise* dereinst Lebenden müsse uns ebenso kategorisch verpflichten wie die *reale* Not heute *real* vorhandener Menschen.

46 Zu der verwendeten Terminologie vgl. *Franz Bückle*. Werte und Normbegründung. In: *Ders u.a. (Hg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Freiburg i. Br. 1981, Bd. 12, 39 - 89, hier: 61.

Das Kirchenbild diachroner Solidarität aller Gläubigen verpflichtet aber die Lebenden auch zum Eintreten für die Toten. Diakonie als Selbstvollzug der Kirche ist nie allein solidarisches Handeln an den Armen unserer Gegenwart, es ist auch solidarisches Handeln an den verstorbenen »armen Seelen«, deren Sündenfolgen als ungu-tes Gewohnheitsrecht, als ererbte Ungerechtigkeiten, als »Strukturen der Sünde« auf uns gekommen sind. Was Ottmar Fuchs im Zusammenhang mit einem modernisier-ten Ablassverständnis zurecht anmahnt, dass es nämlich – unbeschadet der Bedeu-tung des Gebets – wichtig wäre, »sich auch auf das Gebiet des ›Weltdienstes‹ zu be-geben und dort die Abarbeitung, das ›Ableiden der Sündenstrafen‹ einzuklagen: durch materielle Opfer, durch Solidarisierung und durch Zivilcourage,«⁴⁷ das mag auch für unsere Akte der Solidarität mit Verstorbenen gelten. Es ist praktische Solidarität mit den »armen Seelen«, auf uns gekommene Sündenfolgen durch »Weltdienst« zu ver-wandeln.

Hier drängt sich der klassisch-protestantische Verdacht auf, die Fegefeuerlehre führe doch nur zur Selbstüberschätzung der Lebenden, die glaubten, das metaphysi-sche 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 letz-ten Cent zu investieren. Die Missbrauchsanfälligkeit der Fegefeuerlehre steht selbst-verständlich historisch außer Frage. Aber gegen die Gefahr der Selbstüberschätzung und Selbstüberforderung steht einerseits 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«,⁴⁸ der Gottes Transzen-denz, sein Zu-uns-Kommen, vorausliegt. Und wer Werke der Barmherzigkeit für die Verstorbenen betend verrichtet, nimmt sein Tun gewissermaßen hinein in seine Ant-wort 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.

Vor der Gefahr der Selbstüberschätzung bzw. -überforderung könnte aber ande-rerseits auch schon physikalisches Schulbuchwissen schützen: Uns muss klar sein, es gibt keinen Ausbruch aus dem Raumzeitkontinuum, die Sündenfolge wird, was wir auch tun, nie »aufgehoben« sein, sie wird sich in der einen oder anderen Weise fort-setzen bis zum Ende der Zeiten. Als Lebender den Fegefeueraufenthalt eines Toten durch Beseitigung der Folgen seiner Sünden beenden zu wollen, ist also schon des-wegen vergeblich. Konsequenterweise müssen wir dann aber den »Zwischenzustand« zwischen dem Besonderen Gericht unmittelbar nach dem Tod und dem Allgemeinen Gericht am Ende der Tage mit dem Fegefeuer ineinssetzen: Wenn wir damit zu rechnen haben, dass die Sündenfolgen nie ganz enden, *ist* das Fegefeuer schlechter-dings unser Dasein im Zwischenzustand.⁴⁹ Damit ist auch klar, dass hier an der

47 Fuchs: »Folgen der Sünde«, 191 (Anm. 44).

48 Karl Rahner: Art. Gebet – Dogmatisch. In LThK2, Bd. 4, 542-545, hier 543.

49 Zu fragen ist freilich, ob es dann eine *ecclesia triumphans* überhaupt geben kann, oder ob der Himmel gleichsam als »leer bis zum Ende der Zeiten« geglaubt werden soll. Immerhin könn-

traditionellen Lehre des Zwischenzustands als solcher festgehalten und gegen das Konzept einer »Auferstehung im Tod«⁵⁰ optiert wird. Denn diese würde ja gerade die zeitliche Solidaritätsdimension aller Gläubigen, in der wir das Fegefeuer sehen wollen, sprengen.

Wenn die *pœna purgatorii* also nicht eigentlich »verkürzt«, sondern verwandelt werden, hat dies zumindest mittelbare Auswirkungen auch auf die Ablasstheologie. Schon dank Bernhard Poschmanns⁵¹ und Karl Rahners historischen Ablassforschungen Mitte des 20. Jahrhunderts verbreitete sich wieder die Erkenntnis, dass der Ablass nicht *ex opere operato* einen Nachlass jenseitiger Sündenstrafen nach sich ziehe, sondern nur »*ex opere operantis (orantis) Ecclesia*«⁵² wirke. Wer einen Ablass »erwirbt«, erwirbt sich nach Karl Rahner nicht unmittelbar den Nachlass zeitlicher Sündenstrafen, sondern die Gebetssolidarität der Kirche. Der Ablass kann uns niemals ersparen, einen »wesensgemäßen Weg zur Aufarbeitung unserer Vergangenheit in deren »Überbleibseln« (*reliquiæ peccatorum*) zu gehen«⁵³ aber die Kirche kann diesen Weg im Gebet solidarisch begleiten.

Auch Ottmar Fuchs macht die ekklesiale Dimension des Ablasses stark, allerdings mit einem anderen Fokus. Er will die Wirkung des Ablasses nicht individualistisch verengt sehen auf das jenseitige Geschick einer SünderIn. »Orientiert an der Zeitstruktur der Reich-Gottes-Theologie, meint A[bl]ass auch die Leidverkürzung zugunsten des Reiches Gottes, das bereits im *Diesseits* zugunsten der Lebenden selbst, insbes. der Opfer, auf der Ebene der direkten Begegnung der Menschen untereinander wie auch hinsichtlich des strukturellen Aspekts der Sündenfolgen mit allen Kräften guten Willens aufzubauen ist.«⁵⁴ Eine Ablasstheologie, die zu dem hier skizzierten Fegefeuerkonzept passt, wäre unweit der Theorievorschläge von Rahner und Fuchs zu verorten: Der Ablass wäre zu verstehen als Solidaritätserklärung der Kirche an einzelne ihrer Kinder, die Sündenfolgen, die sie hinterlassen, in Tat und Gebet zu

te man es ja für einen Verstoß gegen die diachrone Solidarität der Kirchenglieder halten, dass Geschwister im Glauben in ihr jenseitiges *himmlisches* Schicksal einwilligen, wenn man annehmen muss, dass die Folgen ihrer Sünden sich weiter fortsetzen in der diesseitigen Geschichte. Doch ist es just dieser Gedanke, der klar macht, dass der Himmel als endgültiger Heilszustand alle menschliche Moralität und mithin auch die Solidaritätspflicht der Gläubigen übersteigt. Er ist allein Gottes gnadenhafter Initiative geschuldet, denn »kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften« (Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Nr. 20) vermag den Menschen heilschaffend zu rechtfertigen und den Himmel zu erwirken. An eine *ecclesia triumphans* zu glauben heißt deshalb, die Gnade Gottes zu ehren, die denen die ewige Seligkeit schenkt, welche für sich selbst moralischerweise nur das Fegefeuer erhoffen dürften, solange es Sündenfolgen gibt.

50 Vgl. u.a. *Gisbert Greshake*: Stärker als der Tod, 70ff. (Anm. 7).

51 Vgl. *Bernhard Poschmann*: Der Ablass im Licht der Bußgeschichte. Bonn 1948.

52 *Karl Rahner*: Rezension zu B. Poschmann, Der Ablass im Licht der Bußgeschichte. In: Zeitschrift für katholische Theologie, 76. Jg. (1949), 481-490, hier 489.

53 *Karl Rahner*: Kleiner theologischer Traktat über den Ablass. In: Ders.: Schriften zur Theologie. Einsiedeln u.a. 1967, Bd. VIII, 472-518, hier 480.

54 Ottmar Fuchs: Art. Ablass – Praktisch-theologisch. In: LThK3, Bd. 1, 57-58, hier: 58.

bewältigen. Dass dabei keine Aussagen über Aspekte der Dauer dieser Sündenfolgenbewältigung gemacht werden können, trifft m.E. nicht den Kern einer Theologie des Ablasses.

Fassen wir zusammen: Retrospektive Moralkonzepte, wie sie der katholischen Bußpraxis und der Fegefeuerlehre zugrunde liegen, tragen dem Phänomen der Sündenfolgen gerade unter den Bedingungen der Hyperkomplexität sozialer Handlungszusammenhänge Rechnung. Sie erlauben die moralische Ansprechbarkeit von Handlungsfolgen, ohne dass dabei ein grundsätzlich intentionalistisches Sündenverständnis und damit – säkularisiert gesprochen – das transzendentalphilosophische Paradigma aufgegeben werden müsste: Was moralisch gut ist und was nicht, ist eine Frage des inneren Willensaktes, die der Ebene kontingenter Fakten nicht näher kommt als die kantianischen Maximen. Die satisfaktorische Dimension erlaubt mir aber, jenseits der gut/böse-Qualifizierung meines Willensaktes in einem eigenen moralisch guten Akt wo nötig⁵⁵ mit jenen solidarisch zu sein, die unter den Folgen der kontingenten Realisation meines Willensaktes zu leiden haben, – und zwar konsequenterweise über meinen Tod hinaus. Denn wenn Sündenfolgen nie verschwinden, kann die satisfaktorische Verantwortung für die kontingenten Folgen meiner Sünden nicht bei einem »Mehr Genußtuung ging halt nicht« am Ende meines Lebens ihr Bewenden haben, sie schließt die Bejahung des Fegefeuers als Jenseitsoption ein.⁵⁶

Konsequenzen

Postulatentheologie des Fegefeuers

Damit ist zunächst einmal ein postulatentheologischer Begriff vom Fegefeuer eingeführt, – wobei wir Postulatentheologie nicht im strengen Sinn einer Forderung der reinen praktischen Vernunft verstehen wollen, die allein »vom Grundsatz der Moralität«⁵⁷ ausgeht. Unser Fegefeuerbegriff bleibt an Voraussetzungen des Glaubens gebunden: des Glaubens an die diachrone Solidargemeinschaft einer Kirche, die vom Christusereignis ins Leben gerufen wurde und bis zur Wiederkunft Christi bestehen

55 Dass es eine Sünde gibt, die nur positive Folgen hat, ist zwar angesichts der verschlungenen Kausalitätsketten, die bis zum Ende der Zeiten auf diese Sünde beziehbar bleiben werden, ausgesprochen unwahrscheinlich, aber immerhin denkbar. In diesem Fall müsste die satisfaktorische Solidaritätspflicht bei dieser einen Sünde nicht realisiert werden, – was nicht heißt, dass es sich nicht um eine schwere Sünde handeln kann, die unbedingt der Vergebung Gottes bedarf.

56 Bei aller gebotener Vorsicht, mit der man etwaigen Analogien zwischen Bußtheologie und juridischer Logik begegnen muss, soll doch auf eine Parallele zwischen der Theorie des Fegefeuers und dem weltlichen Rechtssystem hingewiesen werden. Das Strafrecht erfasst die Schulddimension einer Straftat durch Strafen, die Gefährlichkeit des Straftäters für die Gemeinschaft durch Maßregeln. Der Wiedergutmachungsaspekt (die »satisfaktorische« Dimension) wird indes aus dem Strafrecht ausgeblendet, er muss in einem eigenen Verfahren zivilrechtlich realisiert werden. Das Fegefeuer entspricht also der zivilrechtlichen Dimension einer Straftat.

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

bleibt. Aber das Fegefeuer moralisch *fordern* zu müssen, um an kirchliche Solidarität glauben zu *können* ist seinen Voraussetzungen nach immer noch sparsamer als die narrative Fegefeuerkonzeption einer jenseitigen Begegnung der SünderIn mit dem »Flammenblick und Feuerfuß Christi« (Balthasar) oder die Spekulation eines ganzheitlichen postmortalen Hineinreifens in die personale Entscheidung für Gott (Rahner). Und nach dem Parsimonie-Prinzip genießt eine Theorie, die auf sparsameren Voraussetzungen beruht, den Vorzug vor einer voraussetzungsreicheren.⁵⁸

Das Fegefeuer und die ekklesiale Verortung der Christlichen Sozialethik

Thomas von Aquin hatte noch den Ehrgeiz, die gesamte konkrete Moral inklusive der Moral des gemeinschaftlichen Lebens »aus den Differenzsetzungen der vielfältigen Tugenden erschließen und diese wiederum systematisch auf die vier Kardinaltugenden – Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhaltung – und die diesen nochmals vorzuordnenden theologischen Tugenden – Glaube, Hoffnung und Liebe – zurückführen zu können.«⁵⁹ Doch die zunehmend dynamischere Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme konfrontierte die einzelne AkteurIn mit der Erkenntnis, dass ihr Handeln nicht mehr *allein* von ihren Tugenden disponiert werden kann, weil handlungsdisponierende Strukturen bereits in die ausdifferenzierten Kultursachbereiche (Wissenschaft, Wirtschaft, Politik, Medien usw.) eingeschrieben sind. Diese sind deshalb nicht moralisch indifferent. Sie befördern, behindern oder verhindern moralisches Handeln, weshalb sie einer ethischen Befragung zu unterziehen sind. Das macht sich die Sozialethik als »Strukturenethik«⁶⁰ zur Aufgabe.

Sofern man annimmt, dass die eigenlogischen Strukturen nicht einfach naturwüchsig entstanden sind, sondern dass die Differenzierungsdynamik auch mit den Interessen und dem Handeln von AkteurInnen zu tun hat,⁶¹ sind diese ausdifferenzierten Kultursachbereiche immer auch Tatfolgen bzw. um historisch gewordene Tatfolgenaggregate, die nach einer historisch-retrospektiven Analyse verlangen.⁶² Die

58 Vgl. u.a. *Martin Mahner*: Sparsamkeitsprinzip. In: Naturwissenschaftliche Rundschau, 55 Jg. (2002), Heft 2, 117-118.

59 *Wilhelm Korff*: Sozialethik als Strukturenethik. In: Ders. u.a. (Hg.): Handbuch der Wirtschaftsethik. Gütersloh 1999, Bd. 1, 207-212, hier 208.

60 Der von Korff eingeführte Terminus »Strukturenethik« müsste m.E. inhaltlich noch präziser bestimmt und mit den vielfältigen Strukturbegriffen von Claude Lévi-Strauss bis Niklas Luhmann korreliert werden.

61 Der soziologische Klassiker Emile Durkheim macht ebenso wie die zeitgenössischen Neofunktionalisten Dietrich Rüschemeyer und Paul Colomy interessengeleitetes Handeln der Akteure als Haupttriebkraft der gesellschaftlichen Differenzierung dingfest. Bei Durkheim ist es die Einrichtung von Nischen zum Bestehen des gesellschaftlichen Überlebenskampfes, bei Rüschemeyer und Colomy sind es Domänenwahrungs-, Kontroll- und Autonomieinteressen, die die Differenzierung vorantreiben. Vgl. u.a. *Uwe Schimank/Ute Volkmann*: Gesellschaftliche Differenzierung. Bielefeld 1999, 15-20.

62 Bezeichnenderweise reagierte die Kirche in der Beichte, also der institutionalisierten moralischen Retrospektive, auf die Ausdifferenzierungsdynamik besonders früh: Die sog. Summen und Ma-

Sozialethik muss deshalb, wo sie sich analytische Kenntnisse verschafft, einen solchen historisch-retrospektiven Zugang zu struktural aggregierten Tatfolgen haben. Sie ist damit gewissermaßen die zur Disziplin avancierte moralische Tatfolgensensibilität. Ein solches Verständnis von Strukturethik bedeutet selbstverständlich nicht, die neuzeitliche gesellschaftliche Ausdifferenzierungsdynamik *insgesamt und als solche* für eine Sündenfolgenaggregation halten zu müssen. Aber dort, wo die Sozialethik in korrektiver Absicht auf den Plan tritt – im Fall postkolonialer Abhängigkeitsverhältnisse, bei irreversiblen Umweltschädigungen usf. – haben wir es allemal mit solchen Sündenfolgenaggregationen zu tun.

Der Auseinandersetzung mit strukturellen Sündenfolgen kommt freilich noch eine weitere Dimension hinzu, wenn sich die Sozialethik als *Christliche Sozialethik* versteht. Dann nämlich müssen jene Sündenfolgen von besonderem Interesse sein, die durch die Glieder der Kirche in die Welt kamen. Vorschläge zur Bewältigung dieser Sündenfolgen zu machen heißt, einen diachronen Solidaritätsbezug zu den Verstorbenen herzustellen, – ein Aspekt, der das ekklesiale Selbstverständnis der Christlichen Sozialethik bereichern könnte.

Fegefeuer und ekklesiale Nachhaltigkeit

Als heutige ChristInnen werden auch wir Sündenfolgen hinterlassen, welche denen, die nach uns kommen, ekklesiale Solidarität abverlangen. Die Künftigen zahlen uns 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 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,⁶³ lässt sich innerhalb des hier skizzierten ekklesiologischen Bezugsrahmens eine moralische Reziprozität zwischen uns, den künftigen Toten der Kirche (*ecclesia patiens*), und den kommenden Generationen als der *ecclesia militans* von morgen durchaus denken. Diese verlangt von uns sogar noch weniger Motivationsaufwand als übliche moralische »do ut des«-Reziprozität. Wenn wir

nale der Beichtväter »zeigen eine relativ präzise Kenntnis der beruflichen Differenzierung und den mit jedem Beruf oder Stand speziell verbundenen Versuchungen und Gewohnheitssünden. Die Summen sind insofern der vielleicht wichtigste Beitrag zur ethischen Durchdringung neu entstandener ausdifferenzierter institutioneller Bereiche. Ohne deren genaue Kenntnis und die der Probleme, die sich dort stellen, wäre der Beichtvater ja auch gar nicht in der Lage, moralisch zu führen. Ob etwa eine bestimmte Finanztransaktion ein moralisch verwerflicher Wucher oder ein unbedenkliches Termingeschäft ist, lässt sich oft nur bei einschlägigen ökonomischen Kenntnissen entscheiden. Es ist deshalb sicher kein Zufall, dass die beiden vielleicht bedeutendsten ökonomischen Denker des Mittelalters, Antonino von Florenz und Bernardino von Siena, über beichtrelevante Fragen schrieben« (*Hahn: Zur Soziologie der Beichte*, 413).

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

Heutige auf die Solidarität der Zukünftigen mit Taten der Nachweltfürsorge reagieren, dann nach der ekklesial-purgatorischen Universalisierungsregel »do quia das«, bzw. »do quia dabit«: 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.⁶⁴

Fegefeuer Glaube und kirchliche *koinonía*

Hat es sich nun gelohnt, die Fegefeuerlehre, dieses merkwürdige katholische Sondergut, plausibilisieren zu wollen mit einer postulatentheologischen Begründung und dem Aufweis von sozialetischen Anschlussmöglichkeiten? Das Fegefeuer, so wurde hier u.a. behauptet, ist ein sinnvoller Begriff, um über die intergenerationelle Solidarität in der Kirche und damit über den kirchlichen Grundvollzug der *koinonía*⁶⁵ nachzudenken. Und wie immer man diesen Versuch *inhaltlich* beurteilen mag, eines ist er allemal: als Anstrengung, dem, was schon ChristInnen früherer Zeiten glaubten, neue Glaub-Würdigkeit zu verschaffen, ist er eine *performative* Realisierung dieser diachronen *koinonía*. – Und das ist auch schon etwas.⁶⁶

64 Vgl. dazu ausführlicher: *Rupert M. Scheule*: Nachhaltigkeit. Zur ekklesiologischen Rekonstruktion eines Sozialprinzips. In Vorbereitung.

65 Vgl. *Rolf Zerfaß*: Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft. In: Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen: Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. München 1994, 32-50.

66 Diesen Beitrag möchte ich meinem Wiener Lehrer Univ.-Prof. Michael Mitterauer zu seinem 65. Geburtstag widmen. M. Mitterauers Aufsatz »Die Toten und die Lebenden. Jenseitsvorstellungen und Sozialentwicklung« (In: Ders.: Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers. Wien u.a. 2000, 228-242) hat mein Interesse an der Fegefeuer-Thematik geweckt.