Andrea Riedl | Elias Haslwanter | Hans-Jürgen Feulner (Hgg.)

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN



Zugänge aus Theologie und Praxis

Aschendorff Verlag

Riedl, Haslwanter, Feulner (Hgg.)
Das Gebet für die Verstorbenen

Andrea Riedl, Elias Haslwanter, Hans-Jürgen Feulner (Hgg.)

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN

Zugänge aus Theologie und Praxis

Aschendorff Verlag

Münster
2025

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Technischen Universität Dresden,
des Fachbereichs Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien,
der Stiftung Pro Oriente, Sektion Graz,
der Erzdiözese Salzburg,
der Diözese Sankt Pölten,
der Diözese Graz-Seckau,
der Diözese Eisenstadt,
des Erzbistums Bamberg,
des Bistums Trier,
des Bistums Eichstätt,
des Bistum Basel,
und des Österreichischen Liturgischen Instituts

Coverabbildung: Reidersche Tafel; Darstellungen der Auferstehung und Himmelfahrt des jugendlichen Christus; Elfenbein, ca. 400 n. Chr., Provenienz Rom oder Mailand; Bestand des Bayerischen Nationalmuseums München (MA 157).

ISBN 978-3-402-24963-5
ISBN 978-3-402-24964-2 (E-Book PDF)
DOI https://doi.org/10.17438/978-3-402-25119-5



This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY), which means that the text may be used, provided credit is given to the author. For details go to http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2024 Andrea Riedl, Elias Haslwanter, Hans-Jürgen Feulner. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 9

– A –
Theologiegeschichtliche Zugänge zum Gebet für die Verstorbenen

Totengebet im antiken Christentum
Katharina Heyden 23

Warum für die Verstorbenen beten?
Literarisch-theologische und narrative Quellen zum Totengebet im Mittelalter
Andrea Riedl 45

Das Gebet für die Verstorbenen
Martin Luther und die Reformation im 16. Jahrhundert
Martin Hein 65

Zwischen theologischer Argumentation und Kommunikation mit den Armen Seelen
Zur katholischen Fegfeuerlehre auf dem Konzil von Trient und in der Frühen Neuzeit
Klaus Unterburger 77

– B –
Das Gebet für die Verstorbenen in Liturgie und Ritus

Gottesdienstliche Feiern im Umfeld von Sterben und Tod
Begleiten – Begraben – Gedenken und ihre Formen religiöser Praxis in der römisch-katholischen Kirche
Jürgen Bärsch 95

Zeichen der Hoffnung
Fürbitte für die Toten und Totengedenken aus evangelischer Sicht
Michael Meyer-Blanck 133

„In the middest of lyfe we be in death …“
Das Gebet für Verstorbene in der anglikanischen (und methodistischen) Tradition. Eine vorläufige Spurensuche in Lehre und Liturgie
Hans-Jürgen Feulner 159

Praying for the Deceased in the Byzantine Tradition
Lex Orandi, Lex Credendi?
Peter Galadza & Daniel Galadza 193

Zum Gedächtnis der Verstorbenen in der Prothesis
Elias Haslwanter 223

Gedächtnis der Verstorbenen in den Eucharistiefeiern der lateinischen Tradition
Sebastian Braun 249

Gedächtnis der Verstorbenen in den orientalischen Liturgien und Traditionen
Thomas Kremer 277

– C –
Sinnfragen entlang des Gebets für die Verstorbenen

Das große Stattdessen
Gebet, Trauer und Fürbitte aus kompensationstheoretischer Perspektive
Rupert M. Scheule 307

„Gott ist meine toten Freunde“
Das Gebet für die Toten aus systematischer Perspektive
Klaus Vechtel SJ 323

Windeinbrüche
Notizen zur Sprache des Gebets am Grab
Christian Lehnert 345

Die Verstorbenen zwischen Liturgie und Kultur
Lateinamerika und der Tag der Toten
Juan Rego 359

Traditionsabbrüche
Das „Gebet für Verstorbene“ im Spiegel katholischer Gesang- und Gebetbücher
Ansgar Franz 383

Verstorbenen-Beziehung als personalisierte Hoffnung über den Tod hinaus
Ottmar Fuchs 411

– D –
Orte und Vollzüge des Gebets für die Verstorbenen

Stummgemachten Stimme geben
Beten für die Verstorbenen in der KZ-Gedenkstätte Dachau
Ludwig Schmidinger 439

Stillwasser
Susanne Wübker 453

Totengedenken und Totengebet in evangelisch-freikirchlicher Tradition
Eine Reflexion frei evangelischer Gemeindewirklichkeit samt Impulsen für eine neue Praxis
Jochen Wagner 465

Worte, die trösten – Feiern, die tragen – Begegnungen, die begleiten
Trauerfeiern – zwischen Trost für die Hinterbliebenen und Hoffnungszusage für die Verstorbenen
Felicitas Ameling 485

Liturgie am Lebensende
Sterben und Tod als narrative Elemente im Spielfilm
Thomas Bohrmann 497

„Gib ihr deinen Frieden“
Praxiserfahrungen am Sterbeort und Grab
Cornelia Egg-Möwes 511

Abkürzungsverzeichnis 521
Autor:innen 527

„Gott ist meine toten Freunde“

Das Gebet für die Toten aus systematischer Perspektive

Klaus Vechtel SJ

And the sister prays for lost souls
Then breaks down in the chapel after everyone's gone
Bruce Springsteen, Incident on 57th Street

Einleitung

> „… manchmal ist es schwer zu sagen, ob es jetzt Gottes Nähe ist oder die von Ales, oder vielleicht ist da gar kein Unterschied?, denke ich und ich denke, einmal habe ich ein Gedicht gelesen, in dem hat es geheißen, Gott ist meine toten Freunde, das stand da und da ist schon was Wahres dran, denke ich … .“[1]

Der Maler Asle lebt allein in dem kleinen norwegischen Ort Dylgja. Seine einzigen Freunde sind der Fischer Asleik, der Galerist Beyer und ein anderer, schwer alkoholkranker Maler mit Namen Asle. Der norwegische Literaturnobelpreisträger Jon Fosse beschreibt in dem Roman *Ein neuer Name* (dem letzten Band seiner Heptalogie), wie Asle in seinem Haus sitzt und, wie er es immer tut, auf die See hinausschaut und an seine verstorbene Frau Ales denkt. Sie war Katholikin, wegen ihr ist er konvertiert. Der ganze Roman ist durchzogen von der Trauer und dem Schmerz über den Verlust von Ales und der Einsamkeit Asles. Der Maler Asle spürt, während er auf die See blickt, ihre Gegenwart. Oder ist es die Gegenwart Gottes? „Gott ist meine toten Freunde“ heißt es. Gott und die Toten sind eins für das Erzählen. Gott, „[…] ja er ist der Grund, der Abgrund, ja das innerste Bild in einem jedem Menschen, wie ein gefülltes Nichts, wie ein leuchtendes Dunkel, denke ich […]“[2]. Das meditative, langsam-wiederholende Erzählen bringt das leuchtende Dunkel Gottes auch in den Figuren hervor, in

1 Jon Fosse, Ein neuer Name. Heptalogie VI–VII, Hamburg 2024, 61.
2 Ebd., 92 f.

DOI 10.17438/978-3-402-25132-4

ihrer Trauer, ihrer Gebrochenheit, ihren Verlusten. Die Literatur selbst wird zum Gespräch mit den Toten. Dieses Gespräch verleiht den Toten Präsenz. Vielleicht „macht" die Literatur damit etwas, das der Theologie und ihrer Reflexion nicht möglich ist, und ihr dennoch aufgegeben ist zur Reflexion. Vielleicht weist die Literatur auch darauf hin, wie unzugänglich die kirchlich vorgegebenen Trauerrituale und Gebete für die Verstorbenen den heutigen Menschen geworden sind. Im Folgenden sei aus der Perspektive der systematischen Theologie versucht, einen Zugang zum Gebet für die Toten zu finden. Weil das Gebet für die Toten in einem engen Zusammenhang mit der Frage der Läuterung des Menschen nach dem Tod steht, soll in einem ersten Schritt eine kurze Bestandsaufnahme zum Themenfeld Purgatorium und Eintreten für Verstorbene im Gebet erfolgen. In einem zweiten Schritt wird der Akt des Betens in seiner Bedeutung für das spezifische Totengebet untersucht. Das Gebet für die Toten impliziert schließlich eine Form von prozessualer Annäherung an Gott auch nach dem Tod. Dieser Frage ist in einem dritten Schritt nachzugehen.

1 Totengebet als Stellvertretung?

Als „Unaufgeregt innovativ"[3] bezeichnete Matthias Reményi vor einigen Jahren den Stand der theologischen Forschung im Bereich der Eschatologie in einem instruktiven Literaturüberblick. Tatsächlich liegen den Neuerscheinungen im Bereich der systematischen Theologie zur Eschatologie erhebliche Umbauarbeiten des Traktates der Eschatologie und mit Vehemenz geführte Debatten zugrunde, die die Forschung zur Eschatologie auch in der katholischen Theologie des 20. Jahrhundert prägten. Bahnbrechend für die katholische Theologie war unter anderem Karl Rahners Abhandlung *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*,[4] die eine kritische Theorie zur Eschatologie in der katholischen Theologie darstellt und sich gegen die neuscholastische Schultheologie wendet, in der nach Rahner die Eschata als ein „Wirklichkeitsbereich wie jeder andere auch"[5] behandelt werden. Gegenüber den allzu naiven Vorstellungsschemata, mit denen man die Eschata schultheologisch erläutert, ist

[3] Matthias Reményi, Unaufgeregt innovativ. Aktuelle Beiträge zur Eschatologie, in: ThRv 107 (2011) 179–198.

[4] Karl Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Ders., Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln u. a. 1960, 401–428, auch in: Ders., Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie, bearb. v. Herbert Vorgrimler (KRSW 12), Freiburg i. Br. u. a. 2005, 489–510. Vgl. auch Gerhard L. Müller, „Fegfeuer". Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie, in: ThQ 166 (1986) 25–39, hier: 29.

[5] Rahner, Theologische Prinzipien (s. Anm. 4), 402.

nach Rahner mit „der radikalen Unbegreiflichkeit dessen, was mit dem Ewigen Leben gemeint ist“[6] und mit der Zäsur, die der Tod gegenüber einem raumzeitlichen Dasein darstellt, ernst zu machen in einer konsequent christologisch-anthropologischen geprägten Hermeneutik.

Eine solche Hermeneutik prägt auch eine Neubestimmung der Lehre von der Läuterung des Menschen in der systematischen Theologie. Zunächst ist festzuhalten: Die lehramtlichen Dokumente verwenden für das Läuterungsgeschehen weder die Metapher des Feuers noch die Bezeichnung „Fegfeuer“. Die Konzilien von Lyon (1274) und Florenz (1439), die zu einer Union mit den orthodoxen Kirchen führen sollten, und auch das Konzil von Trient verwenden Begriffe, die den läuternden und reinigenden Charakter des nachtodlichen Geschehens festhalten (*poenae purgatoriae seu catharteriae*).[7] Allerdings unterstreicht die scholastische Lehre den Strafcharakter des Läuterungsgeschehens, der im Fehlen der unmittelbaren Gottesanschauung besteht und mit einer „sinnlich“ peinigenden Feuersstrafe verbunden wird. Dazu gehören auch die Aussagen bei Thomas von Aquin und bei Bonaventura, die geringste Strafe des Fegfeuers sei schwerer als jede zeitliche Strafe auf Erden.[8] Auch wenn die Vorstellung vom Läuterungsgeschehen eine Art „Lebenshilfe“ darstellt und die Angst vor einer ewigen Verdammnis zu bewältigen half, so „vermochte sie doch andererseits auch Ängste heraufzubeschwören; denn die Aussicht auf diesen eschatologischen Zwischenstatus mit seiner doppelgesichtigen Unglücks-Glücksverheißung galt als gleichermaßen tröstlich wie Schrecken erregend“[9]. In enger Verbindung mit diesem doppelgesichtigen Charakter des Läuterungsgeschehens stehen die Frömmigkeitsformen der römisch-katholischen Kirche, zu denen die Praxis des Totengedächtnisses in der Eucharistie („Seelenmesse“) und der Ablass gehören.[10]

6 So Rahner in seiner Rede zum achtzigsten Geburtstag: Ders., Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen, Freiburg i. Br. u. a. 2004, 60. Vgl. zum Ganzen ebd., 59–61, auch in: Ders., Erneuerung des Ordenslebens. Zeugnis für Kirche und Welt, bearb. v. Andreas R. Batlogg (KRSW 25), Freiburg i. Br. u. a. 2008, 47–57.

7 Vgl. DH 856. 1304. 1820; vgl. dazu Karl Lehmann, Was bleibt vom Fegfeuer?, in: IkaZ 9 (1980) 236–243, hier: 237; Müller, Fegfeuer (s. Anm. 4), 27 f.

8 Vgl. dazu Ludwig Ott, Eschatologie in der Scholastik (HDG 4/7b), Freiburg i. Br. u. a. 1990, 19–29. 95–107, hier: 100. 102; Müller, Fegfeuer (s. Anm. 4), 25 f.

9 So Michael N. Ebertz, Tote haben (keine) Probleme? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung, in: Lucian Hölscher (Hg.), Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit (Geschichte der Religion in der Neuzeit 1), Göttingen 2007, 233–258, hier: 239, in seiner historischen und religionssoziologischen Rekonstruktion der kirchlichen Jenseitsvorstellungen. Nach Ebertz verliert die Kirche im 20. Jahrhundert immer mehr ihre gesellschaftliche Macht- und Plausibilitätsbasis, um gewaltmetaphorische eschatologische Vorstellungen vertreten zu können.

10 Die kirchenamtliche Lehre hält in den Unionskonzilien von Lyon (1274) und Florenz (1438/39) fest, dass die Lebenden den Verstorbenen durch ihre Fürbitte im Erdulden der läuternden und reinigenden Strafen beistehen können bzw. in den Aussagen des Konzils

Die theologisch-christologische und anthropologisch geleitete Neubestimmung der Lehre von der Läuterung versteht diese hingegen als integralen Moment des göttlichen Gerichtes und der den Menschen rettenden und vollendenden Selbstmitteilung Gottes. Das „Fegfeuer" wird somit nicht als Zustand einer verminderten Seligkeit bzw. als „zeitweiliger" Entzug der Gottesschau gedeutet, sondern „als *ein Moment* in der umfassenden Gottesbegegnung"[11]. Weil der Mensch nicht nur Objekt göttlichen Handelns ist und weil er als ein personales und geschichtliches Wesen verstanden werden muss, lässt sich Gottes Selbstmitteilung so denken, dass diese nicht nur in Freiheit angenommen werden muss, sondern auch als „definitiv *angekommene*"[12] die Breiten und Tiefen des Personseins durchdringen muss. Der anthropologische Gehalt der Lehre von der Läuterung wird so bestimmt, dass eine zu Lebzeiten erfolgte Grundausrichtung des Menschen auf Gott hin in die vielschichtige Realität der Person und ihrer Lebensgeschichte hinein integriert werden muss.[13] Darüber hinaus wird der gemeinschaftlich-ekklesiale Aspekt des Läuterungsgeschehens hervorgehoben, der zusammen mit der Vorstellung, dass menschliches Leben mit der Zäsur des Todes noch nicht in jeder Hinsicht vollendet ist, als „Proprium" bzw. als „Mehrwert der Fegfeueridee"[14] identifiziert wird: Die Idee einer „Communio sanctorum diesseits und jenseits der Todesgrenze"[15] bzw. einer Solidarität von Lebenden und Toten.[16]

Systematisch ausgefaltet und in Beziehung gesetzt mit der Praxis des Gebets für die Toten hat diesen Aspekt der Lehre von der Läuterung Georg Bätzing in seiner Studie *Kirche im Werden*.[17] Bätzings Entwurf soll im Folgenden genauer rekonstruiert und kritisch erörtert werden. Das Anliegen von Bätzings Untersuchung besteht darin, in einer ökumenisch verantworteten Weise die

von Trient „es gebe einen Reinigungsort und den dort festgehaltenen Seelen werde durch die Fürbitte der Gläubigen, vor allem aber durch das wohlgefällige Opfer des Altares geholfen" (DH 1820). Vgl. Dorothea Sattler, Gottes Gericht und die geläuterte Selbsterkenntnis des Menschen. Versuch einer Verhältnisbestimmung in ökumenischer Perspektive, in: Uwe Swarat – Thomas Söding (Hgg.), Gemeinsame Hoffnung über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch (QD 257), Freiburg i. Br. u. a. 2013, 109–130, hier: 114 f.

11 Müller, Fegfeuer (s. Anm. 4), 29.

12 Ebd.

13 Vgl. Lehmann, Fegfeuer (s. Anm. 7), 241 f.

14 Johanna Rahner, Einführung in die christliche Eschatologie (Grundlagen Theologie), Freiburg i. Br. u. a. 2010, 248.

15 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Kleine katholische Dogmatik 9), Regensburg ²1978, 189 f.

16 Vgl. Rahner, Einführung in die christliche Eschatologie (s. Anm. 14), 248.

17 Vgl. Georg Bätzing, Kirche im Werden. Ekklesiologische Aspekte des Läuterungsgedankens (TThSt 56), Trier 1996.

Idee einer fürbittenden Solidarität und Verbundenheit zwischen lebenden und verstorbenen Gliedern der Kirche im Läuterungsgeschehen so auszusagen, dass die Problematik einer fast mechanistisch anmutenden Übertragung von Verdiensten, die vor allen Dingen die spätmittelalterliche Frömmigkeit geprägt hat, vermieden wird. Der communiale Aspekt der Läuterung kann für ihn nur aus dem „Christusereignis von Tod und Auferstehung seine Kraft beziehen“[18]. Entsprechend wird der Läuterungsgedanke „am Schnittpunkt von Ekklesiologie und Eschatologie situiert“[19]. Die Kirche ist von der Eschatologie her wesentlich als Hoffnungsgemeinschaft zu verstehen, die auf eine noch ausstehende Vollendung bezogen ist. Zugleich verwirklicht sich die eschatologische Hoffnung auf Vollendung bereits in der Kirche „präsentisch“ bzw. „realsymbolisch“, insofern diese Gemeinschaft der Heiligen ist. Die Kirche ist – und dies dürfte ökumenisch zumindest diskutabel sein – die realsymbolische Vorwegnahme des Reiches Gottes und zugleich von diesem in seiner vollendeten Gestalt zu unterscheiden. Weil sie so auf das vollendete Königtum Gottes bezogen wird, ohne mit ihm in einer schlechthinnigen Identifikation zusammenzufallen, ist ihr Wesen dynamisch-geschichtlich zu verstehen: „die Kirche wächst“[20]; ihr Wesen ist mit Rahner gesprochen „die Pilgerschaft auf die ausständige Zukunft hin“[21]. Eine „Vollendung der Kirche im Reich Gottes“[22] vollzieht sich für Bätzing jedoch nicht bruchlos, sondern durch die Zäsur des Gottesgerichtes hindurch. Damit ist für ihn zum einen gesichert, dass die Kirche ihr Ziel nicht selbst erreichen kann, auch nicht durch den ihr wesentlichen Vollzug auf dieses Ziel hin. Zum anderen kann eine solidarische Gemeinschaft, die sowohl Lebende und Tote umfasst, als die Gestalt der kirchlichen Hoffnung auf Vollendung bestimmt werden. Somit wird der Läuterungsgedanke selbst zu einer „realsymbolischen Verwirklichung des Reiches Gottes im Raum der Kirche“[23].

Die eigentliche theologische Sinnspitze erhält dieses communiale Verständnis des Läuterungsgeschehens bei Bätzing durch die Konzeption einer sowohl exklusiv-christologischen als auch inklusiv-ekklesiologischen Stellvertretung im Anschluss an Karl-Heinz Menke. Die exklusive Stellvertretung

18 Ebd., 115.

19 Ebd., 121. Kehl, auf den Bätzing verweist, sieht hingegen die Vorstellung einer Heiligenverehrung (der *Communio sanctorum*) an diesem Schnittpunkt verortet. Vgl. Medard Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, ³1994, 121.

20 Bätzing, Kirche im Werden (s. Anm. 17), 235.

21 Karl Rahner, Kirche und Parusie Christi, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln u. a. 1965, 348–367, hier: 351, auch in: Ders., Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz, bearb. v. Josef Heislbetz (KRSW 10), Freiburg i. Br. u. a. 2003, 626–640.

22 Bätzing, Kirche im Werden (s. Anm. 17), 136.

23 Ebd., 136 f.

durch Christus setzt nur so die Freiheit und Würde des Menschen nicht außer Kraft, wenn sie ihrerseits einen stellvertretenden Freiheitsvollzug ermöglicht bzw. in diesem realsymbolisch-sakramental zur Geltung kommt: „Die Freiheit des Erlösten ist somit nichts anderes als die gnadenhaft geschenkte Befähigung zum Vollzug der menschlichen Identität im ‚Für-Sein' für die anderen."[24] Die durch die exklusive Stellvertretung Christi begründete Befähigung der einzelnen Person zu einer stellvertretenden (Weiter-)Vermittlung des empfangenen Heils wird dezidiert ekklesiologisch veranschlagt. Die Kirche ist – in Christus – „Subjekt der Erlösung"[25]. Wo immer sich Heil realisiert, dies besagt nach Bätzing das Verständnis der Sakramentalität der Kirche, geschieht dies in der Form der Heilsvermittlung für andere, so dass Christ:innen die Stellvertretung Christi „in die inklusive bzw. sakramentale Stellvertretung der Kirche […] ‚übersetzen'"[26].

Dieses Verständnis von exklusiver und inklusiv-sakramentaler Stellvertretung wird von Bätzing auf die Vorstellung der menschlichen Läuterung hin ausgeweitet. Das Proprium der eschatologischen Läuterung liegt in ihrer ekklesialen Dimension „als Selbstvollzug und symbolische Ausdrucksgestalt von Kirche"[27]. Der *Communio sanctorum* kommt im Vollendungsgeschehen die Rolle einer Vermittlung zur Unmittelbarkeit Gottes zu. Diese Vermittlung liegt jedoch nicht auf der Ebene einer eigenen gnadenvermittelnden Zwischeninstanz, sondern in der gemeinschaftlich-communialen Darstellung des Heils. Weil die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen die geschichtliche Ausdrucksgestalt der Annahme von Gottes Gnade ist, realisieren ihre gemeinschaftlichen Vollzüge diese Gemeinschaft der Heiligen in antizipierender, realsymbolischer Form.[28] Zu diesen gemeinschaftlichen Vollzügen gehörten neben dem fürbittenden Gebet für die Toten auch die Eucharistiefeier und das caritative Handeln in Verantwortung für andere. Ohne damit ein quantitatives Verständnis von Gebetsleistungen und Ablässen zu befürworten bzw. das Gebet als eine Tausch- und Handelsware für die Strafleiden im Fegfeuer bestimmen zu wollen, ist die Fürbitte als Solidarität mit Lebenden und Verstorbenen inneres Moment der Gnade selbst, die sich durch Christus in der Kirche realisiert.[29]

[24] Ebd., 218.
[25] Ebd., 219.
[26] Ebd., 227.
[27] Ebd., 232.
[28] Vgl. ebd. 251.
[29] Die Feier der Eucharistie zur Unterstützung der Verstorbenen im Läuterungsgeschehen verwirklicht entsprechend für Bätzing die Annahme des stellvertretenden Handelns Christi auf sakramentale Weise in der Kirche und damit die Hoffnung darauf, dass das erlösende Handeln Gottes eschatologisch in der Kirche und den einzelnen ans Ziel kommt; vgl. zum Ganzen ebd., 251–260.

In dieser konsequent ekklesiologischen Bestimmung des Läuterungsgeschehens und des Totengebetes kommt im stellvertretenden Gebet das gnadenhafte Handeln Christi in der Kirche so zur Geltung, dass die eschatologische Vollendung der *Communio sanctorum* realsymbolisch-sakramental antizipiert wird. Dabei wird versucht, gegenüber den evangelischen Einwänden im Blick auf das Totengebet eine Art vermittelnde Position einzunehmen, die das Gebet weder auf „ein bloß psychologisch oder moralisch nützliches Selbstgespräch“[30] reduzieren will, noch als ein „zwischen Gott und den einzelnen Menschen tretendes Wirkprinzip“[31] bestimmt.[32] Allerdings stellen sich an das Modell einer exklusiven und inklusiven Stellvertretung auch Fragen, die den Subjektcharakter der Kirche im Erlösungs- und Vollendungsgeschehen betreffen. Blickt man auf die streng ekklesiale Vermittlung des erlösenden und vollendenden Handelns Christi, wird dann nicht eine bedenkliche *Notwendigkeit* des stellvertretenden Handelns der Kirche für eine Vollendung der Menschen aller Zeiten und aller Religionen postuliert?[33] Die pilgernde Kirche trägt, wie das Zweite Vatikanum betont, „in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht“ (LG 50). Die Kirche hat demnach für das Zweite Vatikanum ihren Ort im leidenden Kosmos und erhält von daher ihre Zeitgenossenschaft, „ohne je den Anspruch zu erheben, das vollendete Heil realpräsentisch zu ‚besitzen‘“[34]. Auch wenn Bätzing die Differenz zwischen der Kirche und dem vollendeten Gottesreich betont, ist diese doch in der fürbittenden Stellvertretung die wirksame, die die Vollendung symbolisch antizipiert. Ist ein solches Verständnis der Wirksamkeit der Kirche in ihrem Beten – trotz aller gegenteiligen Versicherungen – nicht Missverständnissen bezüglich der die Menschen bedrängenden Frage ausgesetzt, wie und ob Gott Gebete erhört? Die Kirche ist jedoch nicht allein im fürbittenden Gebet stellvertretendes (Mit-)Subjekt im Läuterungs- und Vollendungsgeschehen. Sie ist in ihren Gliedern und als Ganze auch die Ohnmächtige, die des Trostes Bedürftige. Davon gibt nicht zuletzt die Erfahrung der Seelsorge eindringlich Rechenschaft.[35] Die Kirche zählt „zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt

30 Ebd., 254.

31 Ebd.

32 Bätzing betont, dass die Theologie eine „bleibende, immer wieder anstößige Unzugänglichkeit und Verborgenheit jeglicher ‚Effektivität‘ kirchlicher Stellvertretung“ (ebd., 229) wach zu halten hat, so dass die inklusive Stellvertretung im Blick auf die Vollendung der Verstorbenen die Form der Hoffnung hat.

33 Ob eine solche eschatologische Notwendigkeit der Kirche für die Rettung Israels gilt, dürfte nach Röm 9–11 fragwürdig sein.

34 Josef Wohlmuth, Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart, Paderborn u. a. 2005, 143; vgl. zum Ganzen ebd., 141–143.

35 Vgl. in diesem Band den Beitrag von Felicitas Ameling (S. 485–495).

und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8,19–22)“ (LG 50). Im Folgenden soll deshalb noch einmal stärker auf den Gebetsakt und seinen Vollzug geblickt werden, um eine zu stark von der Wirksamkeit und von der stellvertretenden Ermächtigung geprägte Konzeption des Gebetes für die Toten zu ergänzen.

2 Das Gebet für die Toten als Sprachhandlung

Welche Rolle könnte das Gebet für die Toten innerhalb einer Perspektive einnehmen, die nicht primär auf die stellvertretende Funktion der Kirche in der eschatologischen Läuterung des Menschen blickt, sondern noch einmal stärker auf den Akt des Betens selbst reflektiert und den Zusammenhang von Gebet und erinnertem und erzähltem Leben in den Blick nimmt? Hierzu möchte ich im Folgenden anknüpfen an Richard Schaefflers religionsphilosophische Überlegungen zum Gebet. Schaefflers Anliegen besteht darin, in der Auseinandersetzung mit Kants Transzendentalphilosophie eine dialogische Theorie der Erfahrung zu entwickeln.[36] Die von Kant konstatierte und hingenommene Dialektik der theoretischen Vernunft und ihrer regulativen Ideen lässt sich nach Schaeffler lösen, „wenn die regulative Idee Gottes als Postulat der theoretischen Vernunft durch die religiöse Erfahrung – insbesondere durch die Korrelation von Mensch und Gott im Gebet – antizipatorisch präsent wird“[37]. Im Anschluss

[36] Vgl. dazu ausführlich Stefan Walser, Beten denken. Studien zur religionsphilosophischen Gebetslehre Richard Schaefflers (Scientia & Religio 13), Freiburg i. Br. – München 2015, 30–45.

[37] So fasst Deutsch das Anliegen Schaefflers pointiert zusammen: Thomas Deutsch, O-Ratio. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Beten und Denken nach Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Richard Schaeffler und Gerhard Ebeling (TThSt 77), Trier 2010, 140. In den Mittelpunkt von Kants Erkenntnislehre rücken mit der Einsicht in die Perspektivität der Sinnenwahrnehmung des Menschen die transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis, die dem Denken und der Anschauung des Menschen zugrunde liegen. Weil für Kant die menschliche Erkenntnis von Zielvorstellungen geleitet ist, die nicht mehr auf der Ebene der theoretischen Vernunft beweisbar sind, bezeichnet Kant diese jeder Verstandesleistung vorausgesetzten Fluchtpunkte als „regulative Ideen“. Dazu gehören „die Einheit des Aktes ‚Ich denke‘, die geordnete Ganzheit der Welt und schließlich auch die Idee Gottes als Inbegriff der absoluten Einheit aller Gegenstände des Denkens und aller Prädikationen“ (Walser, Beten denken [s. Anm. 36], 32). Schaefflers Anknüpfungspunkt für eine transzendentale Theologie liegt, so Walser, jedoch nicht in der Idee Gottes, sondern in der von Kant wahrgenommenen Dialektik bzw. Selbstwidersprüchlichkeit dieser Ideen, die in der theoretischen Vernunft zwar zur Verabschiedung einer ontologischen Metaphysik auf Basis des Gottesgedankens führen, in der praktischen Vernunft jedoch zur Lehre der Postulate, die eine Hoffnung darauf begründen, dass die Gesetze der Natur und der Sitten auf Gott als „ein und denselben Gesetzgeber zurückgehen“ (ebd., 33). Die Weiterführung von Kants Transzendentalphilosophie bei Schaeffler besteht nach Walser

an den Marburger Neukantianer Hermann Cohen (1842–1918) bestimmt Schaeffler das Gebet als „Sprachhandlung“, die nicht auf die Bezeichnung von ihr unabhängig bestehender Sachverhalte abzielt, sondern „neue Sachverhalte stiftet“[38]. In der Sprachhandlung des Gebets wird die Einheit und Konstanz des Ich – die Identität des Sprechenden – und die Einheit und Kohärenz der Welt in der Korrelation mit dem angerufenen Gott begründet.

Als die grundlegende Sprachhandlung des Gebets erweist sich die Anrufung Gottes bei seinem Namen,[39] die jedoch immer auch mit Aussagen verbunden ist und somit übergeht „in eine Abfolge von Erzählsätzen“[40]. Wer der angerufene Gott ist und was die Betenden mit ihm verbindet, wird nur im Akt des Erzählens greifbar. In Erzählsätzen, so Schaeffler im Anschluss an Arthur Danto, ordnet sich die Vergangenheit im Blick auf die Gegenwart und die Gegenwart im Blick auf die Vergangenheit. Wenn das Erzählen und seine Aussagen im Zusammenhang der Korrelation einer Namensanrufung steht, dann geht es immer „um zwei verschiedene Geschichten: die Geschichte dessen, der mit dem Namen angerufen wird und dem mit der geläufigen Einleitungsformel ‚Weißt du noch…?‘ ein vergangenes Ereignis als Teil *seiner* Lebensgeschichte zugeeignet wird, und die Geschichte *des Erzählenden* selbst“[41]. Damit kommt dem Erzählen eine transzendentale Funktion zu.[42] Das Ich, das sich erzählend die erinnerten Ereignisse als seine Vergangenheit zurechnet, verortet sich in der objektiven Welt und findet darin seine „je eigene Stelle“[43]. Die Frage, inwieweit die Verbindung von erinnerter Vergangenheit und erlebter Gegenwart und somit die Kohärenz des Erzählzusammenhangs gelingt, entscheidet darüber, wie weit die Identität

in einem komplexen Umbau des kantischen Systems dahingehend, dass die Postulate der praktischen Vernunft aus dieser herausgelöst und in die theoretische Vernunft übertragen werden. Die Ideen von Ich, Welt und Gott werden somit von Schaeffler als Postulate neu formuliert. Vgl. zum Ganzen ebd., 30–45.

38 Richard Schaeffler, Kleine Sprachlehre des Gebets (Sammlung Horizonte. Neue Folge 26), Einsiedeln – Trier 1988, 18; vgl. zum Ganzen ebd., 9–19.

39 Schaeffler geht dazu aus vom alltäglichen Sprachgebrauch in der Begrüßung einer anderen Person. Bereits im alltäglichen Sprachgebrauch findet eine Aneignung der Vergangenheit und ihre Verknüpfung mit der Gegenwart statt, die entscheidend ist „für die Identitätsfindung des Subjekts“ (Schaeffler, Sprachlehre [s. Anm. 38], 20). Vgl. zum Ganzen ebd., 20–32; Deutsch, O-Ratio (s. Anm. 37), 157–160.

40 Schaeffler, Sprachlehre (s. Anm. 38), 50.

41 Ebd., 53.

42 Erzählsätze haben nach Schaeffler zwar eine kategoriale Bedeutung. Zugleich werden in ihnen jedoch Bedingungen mitgenannt, die ein geordnetes Gefüge von Raum und Zeit und der Kausalität ebenso betreffen, wie die Identität des Ich, welches sich die erinnerten und erzählten Ereignisse als seine zurechnet; vgl. ebd., 54.

43 Walser, Beten denken (s. Anm. 36), 197.

des Ich gewahrt bleibt und „die verschiedenen Ereignisse aus verschiedenen Lebenszeiten der geordneten Ganzheit einer Welt“[44] zugeordnet werden können. Durch die mit Namensanrufung eröffnete zweifache Erzählreihe kann das Ich die eigene Geschichte einem anderen – und in eminenter Weise auch Gott – so erzählen, dass dieser an entscheidenden Punkten der Lebensgeschichte vorkommt, und umgekehrt: Das Ich kann die Geschichte des anderen – die Heilsgeschichte Gottes – so erzählen, dass sie, weil das Ich in ihr vorkommt, Teil der eigenen Geschichte wird. Damit wird die Einheit des Ich und die Kohärenz seiner Welt nicht wie bei Kant über die Idee Gottes als Inbegriff der Einheit aller Gegenstände des Denkens gesichert, sondern dadurch, dass der Mensch mit diesem Gott betend und erzählend in Beziehung tritt. In der Sprachhandlung des Gebets und seinem Erzählen kann so die durch unterschiedlichste Erfahrungen immer wieder ausgelöste „Krisis der Ich-Identität und der Kohärenz unserer Welt“[45] bewältigt werden.[46]

Damit das „Experiment Erzählen“[47] gelingen kann, ist eine andere Person bzw. das Gegenüber Gottes notwendig. Es ist jedoch denkbar, dass das Gegenüber die Erinnerungen der erzählenden Person nicht teilen kann, wie auch möglich ist, dass der bzw. die Erzählende sich in der Geschichte des anderen und auch in der Heilsgeschichte Gottes nicht (mehr) wiederfinden kann. Diese Situation der Entfremdung von der eigenen Geschichte wie auch von der Geschichte des anderen wird nach Schaeffler biblisch „Vergessen“[48] genannt und nicht zuletzt in den Psalmen adressiert: „Die Geschichte Gottes mit seinem Volke wird so für den Beter zur fremden Geschichte, die er sich nicht mehr als die eigene zurechnen kann: ‚Ich bin ein Wurm, kein Mensch […]. Du aber bist der Heilige thronend auf Israels Lobgesängen (Ps 22,4 und 7)‘.“[49] Das Erzählen

44 Schaeffler, Sprachlehre (s. Anm. 38), 54.

45 Ebd., 55.

46 „Im Gebet wie in der mitmenschlichen Erzählsituation geht es im Letzten darum, die Ich-Identität und die Weltkohärenz des Sprechers herzustellen oder wiederzufinden.“ (Walser, Beten denken [s. Anm. 36], 197). Die Einheit des Ich stellt nach Kant eine regulative Idee der reinen Vernunft dar. Angesichts der damit verbundenen Dialektik der Einheit des Ich muss für Schaeffler im Sinne eines Postulats der Vernunft gehofft werden, dass die vielfältigen geschichtlichen Subjektivitätsweisen als gegenwärtige Konkretionen der Weise verstanden werden, wie Gott um den Menschen weiß. Damit konstituiert sich die Identität des Subjektes geschichtlich in der Wiedergewinnung der Kontinuität der eigenen Lebensgeschichte. Indem der betende Mensch „seine eigene fremdgewordene individuelle und gemeinschaftliche Vergangenheit diesem als die Seine, als Teil von Gottes eigener Geschichte, zueignen kann, findet auch der Beter die Kontinuität seines Lebens und die Identität seiner Subjektivität wieder.“ (Schaeffler, Sprachlehre [s. Anm. 38], 23); vgl. dazu Walser, Beten denken (s. Anm. 36), 181–185.

47 Vgl. Schaeffler, Sprachlehre (s. Anm. 38), 83.

48 Ebd., 60.

49 Ebd., 61; vgl. zum Ganzen Walser, Beten denken (s. Anm. 36), 197 f.

und auch das Gebet sind angewiesen auf ein unverfügbares Du. Im Blick auf das Du Gottes können Betende sagen „Meine Wege habe ich Dir erzählt, und Du hörtest mich“ (Ps 119,26). Das „Experiment Erzählen“ ist „die Erprobung des Vertrauens“[50] und gleicht „dem Suchen nach dem ‚Angesicht‘ Gottes“[51], indem sich die Geschichte und die Identität der Betenden sammelt.

Ausgehend von dem hier skizzierten Verständnis des Gebets als Sprachhandlung ließe sich das Gebet für die Toten – in aller Vorsicht – so verstehen, dass auch nach den Individuen zu fragen ist, die für die Toten beten, die trauern und deren „Welt“ durch den erlittenen Verlust zerbricht, die aber auch mit ausgebliebener Versöhnung oder bleibender Unversöhntheit im Blick auf ihre Beziehung zu den Verstorbenen leben müssen. Im Gebet für die Verstorbenen, so ließe sich Schaefflers Konzeption weiterdenken, wird über die Geschichte des betenden Menschen und die Geschichte Gottes hinaus eine dritte Erzählreihe eröffnet: die der verstorbenen Menschen. Wie diese unterschiedlichen Erzählreihen und Perspektiven auf das Leben und seine Geschichte miteinander in Einklang kommen können, ist Gegenstand der eschatologischen Hoffnung auf das zugleich richtende und barmherzige Handeln Gottes. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die schwierige und kaum auslotbare Frage nach der Hoffnung auf eine mögliche Versöhnung von Tätern und Opfern in der richtenden Begegnung mit Gott.[52]

Wenn sich in der Anrufung Gottes und im Erzählen die Identität des betenden Ich und die Kohärenz seiner Welt sammeln kann, dann können die Toten betend und erzählend so vor Gott gebracht werden, dass die mit ihnen verbundene Lebensgeschichte und Vergangenheit nicht einfach dem Vergessen anheimfallen muss, weil Gott derjenige ist, der auch der Toten gedenkt. Weil Gott, wie Schaeffler im Blick auf die jüdische Liturgie des Neujahrstages festhält, der ist, der „keines seiner Geschöpfe vergisst“[53], können sich die Trauernden mit ihren Verstorbenen in der Heilsgeschichte Gottes wiederfinden. Die durch den Verlust von Menschen angefragte und vielleicht auch erschütterte Kohärenz der Welt- und Selbsterfahrung kann somit im Gebet und seinem Erzählen einen Referenzpunkt erhalten, der ein neues Ordnen der Welterfahrung ermöglicht. Die Kirche kann als solche der vergessenen und namenlosen Toten gedenken,

50 Schaeffler, Sprachlehre (s. Anm. 38), 62.

51 Walser, Beten denken (s. Anm. 36), 199.

52 Vgl. dazu Matthias Reményi, Ende gut – alles gut? Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft, in: IkaZ 32 (2003) 492–512; Jan-Heiner Tück, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah, in: ThGL 89 (1989) 364–381; Dirk Ansorge, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive, Freiburg i. Br. u. a. 2009, 557–583.

53 Schaeffler, Sprachlehre (s. Anm. 38), 27.

weil von Gott gesagt werden kann: „Für alle Vergessenen seit Weltzeit bist Du der Gedenkende."[54] Auch das Unversöhnte der Vergangenheit kann im betenden Gedenken der Toten mit der Gegenwart des betenden Menschen verbunden bleiben. Wenn Gott im Gebet so angerufen werden kann, dass er als Gerechtigkeit aufrichtender, verzeihender und läuternder Gott zum Gott des betenden Menschen werden soll, können auch Brüche und Schuldgeschichten in der Geschichte der lebenden und der verstorbenen Personen ihren Platz finden.[55]

Das Gebet für die Toten ist jedoch wie jedes andere Gebet dem „Experiment Erzählen" ausgesetzt. Erzählen geschieht immer in Hoffnung und Sorge, dass die Situation der Entfremdung von der eigenen Geschichte wie auch von der Geschichte des anderen nicht eintritt. Wo sich die Sorge bewahrheitet, dass der oder die andere ein völlig anderes oder der eigenen Perspektive völlig entgegengesetztes Verständnis des Erzählten hat, wird das betende Erzählen zur Klage. In der Klage wird deutlich, dass das Erzählen misslingen kann. Die unterschiedlichen Geschichten lassen sich nicht als Teile eines „umfassenden objektiven Geschichtszusammenhangs"[56] verstehen. Dieses Misslingen kann sich im Falle des Gebets für die Toten nicht nur auf die Geschichte des:der Beter:in und die Geschichte Gottes beziehen, sondern auch auf die Geschichte der Verstorbenen. Die Klage hat dort Raum, wo die betende Person in ihrer Trauer und Verlassenheit um die Verstorbenen keinen Ort mehr findet in der Heilsgeschichte Gottes. Aber auch dort, wo es unheilbare Brüche gibt, wo die unterschiedlichen Lebensgeschichten der Lebenden und der Toten nicht in Deckung gebracht werden können, hat die Klage ihren Ort. Die Kohärenz und Identität der eigenen Lebensgeschichte, vielleicht aber auch der verstorbenen Person, ist zur Frage geworden. Die daraus entspringende Möglichkeit zur Klage kann auch im Zorn, im Protest und der Auflehnung kontrafaktisch „Gott groß sein" lassen, weil er auch in der Klage der ist, dem alles vorgehalten werden kann, „was seinen Schöpfungsplan pervertiert"[57]. In der Klage kann das, was zerbrochen ist zwischen Lebenden und Verstorbenen, dem vorgebracht werden, der sagt: „Seht, ich mache alles neu." (Offb 21,5)

So wie die Sprachhandlung des Gebetes – in Hoffnung und Sorge, in Dank und Klage – immer auf das „Experiment Erzählen" ausgerichtet ist, geht es auch im Bittgebet nicht „um diese oder jene Hilfeleistung"[58]. Von daher lässt sich das fürbittende Gebet für die Toten nicht allein von einer stellvertretenden

54 Ebd. Schaeffler zitiert hier wieder die Liturgie des jüdischen Neujahrsfestes.

55 Vgl. auch ebd., 60.

56 Ebd., 85.

57 Martha Zechmeister, Klagend beten, in: Willi Lambert – Melanie Wolfers (Hgg.), Dein Angesicht will ich suchen. Sinn und Gestalt christlichen Betens, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 165–174, hier: 166.

58 Schaeffler, Sprachlehre (s. Anm. 38), 85.

Wirkung für die anderen verstehen.[59] Das Bittgebet stellt für Schaeffler die Bewährungsprobe des Erzählens dar, in der wiederum „die Identität des religiösen Ich und seiner Welt“[60] auf dem Spiel stehen. Das Erzählen im Bittgebet glückt dann, wenn es nicht als ein isolierter Versuch verstanden wird, ein Einzelereignis durch ein betendes Einwirken auf Gott auszulösen, sondern wenn aus dem bittenden Erzählen „ein konkretes, historisches Selbstbewusstsein“[61] hervorgeht, welches alle konkreten Erfahrungsinhalte in ein kohärentes Gefüge bringen kann. Alles, was dem betenden Menschen konkret widerfahren mag, ist von dem Vertrauen bestimmt, dass Gott seine Geschichte an die der Beter:innen gebunden hat. Die sprachliche Form und Gestalt des Bittens bringt vorwegnehmend zum Ausdruck, dass Gott aus der Geschichte der Beter:innen und aus seiner Geschichte eine gemeinsame Geschichte macht. Damit liegt in der „Ermöglichung der Korrelation“[62] zwischen Gott und den betenden Menschen die Gebetserhörung: Gott erhört, indem er hört. Das Bitten wird, so Stefan Walser, nicht von seinen konkreten Gehalten gelöst, wohl aber in den Rahmen der Gottesbeziehung gestellt.[63]

In der Beziehung zu Gott zu stehen und daraus die Möglichkeit einer kohärenten Ich- und Welterfahrung zu gewinnen, bestimmt das Bittgebet und seine Erhörung. Gerade weil die Frage nach der Ich-Identität und der Welterfahrung nicht vom anderen Menschen gelöst werden kann, bringt das Gebet für die Verstorbenen eine über den Tod hinaus verweisende Verbundenheit von Lebenden und Verstorbenen in der durch Jesu Tod und Auferstehung begründeten eschatologischen Heilsgemeinschaft zum Ausdruck. Die Vorstellung des fürbittenden Gedenkens könnte dabei im Gespräch mit den Kirchen der Reformation eine vermittelnde Rolle einnehmen. Der *Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen* hält diesbezüglich fest:

> „Die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche wird durch den Tod nicht zerbrochen. Wie im Leben, so ist auch im Tod der Christ auf die Gemeinschaft angewiesen. Im Gebet tritt die Gemeinde für den Entschlafenen vor Gott ein, sie erbittet für ihn Vergebung der Schuld, Annahme bei Gott und das ewige Leben.“[64]

59 Das Läuterungsgeschehen ist dabei ein so unvorstellbarer Vorgang, dass „ein äußerer Gebrauch der Kategorien ‚Stellvertretung‘ und ‚Ersatz‘ nicht erlaubt sein kann“ (Lehmann, Fegfeuer [s. Anm. 7], 242).

60 Schaeffler, Sprachlehre (s. Anm. 38), 103.

61 Ebd.

62 Walser, Beten denken (s. Anm. 36), 226.

63 Vgl. ebd., 398–403.

64 Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. v. Karl Lehmann – Wolfhart Pannenberg, Freiburg i. Br. u. a. 1986, 120. Nach Sattler bleibt der Zusammenhang zwischen dem Läuterungsgesche-

Das fürbittende Gedenken für Tote erbittet von Gott, dass die Gemeinschaft der Glaubenden durch den Tod nicht zerbricht. Es bringt damit vor allen Dingen auch die Angewiesenheit der Lebenden auf die Verstorbenen und die Angewiesenheit beider auf Gott zum Ausdruck. Ist damit gesagt, dass der Mensch mit dem Tod noch nicht in jeder Hinsicht vollendet ist? Wie lässt sich das bis hierhin skizzierte Verständnis des Gebets für die Toten als eines die Identität gewährenden Sprechaktes mit der Vorstellung der eschatologischen Vollendung des Menschen, dem Gericht und der damit verbundenen Läuterung des Menschen in Beziehung setzen? Dem ist im folgenden Punkt nachzugehen.

3 Gericht und Läuterung: biographisch und pneumatologisch

Maßgeblich für die Neuorientierung in der Eschatologie des 20. Jahrhunderts ist nicht zuletzt die Hoffnung, dass sich der biblisch bezeugte universale Heilswille Gottes im Vollendungsgeschehen von Mensch und Geschichte durchsetzen wird. Darüber hinaus wird die Betonung der menschlichen Freiheit im eschatologischen Geschehen zentral, sofern dieser in der Moderne eine wesentliche Rolle in der Bestimmung des Menschen zugemessen wird: „Zu prägend ist Freiheit für das Subjektsein des Einzelnen, als sie eschatologisch fallen zu lassen."[65] Ausgehend vom Freiheitsparadigma und dem Heilswillen Gottes relativiert sich in der Lehre vom Gericht der von der Scholastik betonte juridische Charakter.[66]

hen und dem fürbittenden Gedenken der eucharistiefeiernden Gemeinde ökumenisch weiter klärungsbedürftig: vgl. Sattler, Gottes Gericht (s. Anm. 10), 125. Zu bedenken wäre hier weiter: Die evangelische Abendmahlsfeier wird in eschatologischer Hoffnung vollzogen. Auf katholischer Seite bringt die Bitte für die Verstorbenen in der Eucharistiefeier diese Hoffnung auf eschatologische Einheit zum Ausdruck.

65 Julian Tappen, Von Origenes in die Gegenwart. Eschatologische Konstellationen von universaler Hoffnung und menschlicher Freiheit, in: JBTh 36 (2021) 139–164, hier: 155. Es ist für Ebertz der vor allen Dingen in der Verkündigung und in den Katechismen des 19. Jahrhunderts betonte Abbruch jeder Möglichkeit einer freien und aktiven Heilsarbeit des Menschen im Tod durch den Vollzug Sünden und Sündenstrafen tilgender und heilsverdienstlicher Handlungen, der zu einer Aufspaltung der Attribute der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes an der Todesgrenze führt. Ist Gott zu Lebzeiten des Menschen derjenige, der sich durch das gnadenvermittelnde Handeln der Kirche als barmherzig erweisen kann, vollzieht Gott nach dem Tod retributiv seine Gerechtigkeit; vgl. Ebertz, Tote haben (keine) Probleme (s. Anm. 9), 243–258.

66 Bezogen auf den Menschen vollzieht sich im Gericht eine Prüfung der Verdienste und die Vergeltung des Lohnes. Das partikulare Gericht, das der permanenten Leitung des Geschöpfes durch Gott entspricht (im Unterschied zum allgemeinen Gericht in Entsprechung zur Schöpfungstat am Anfang), ist geprägt durch die individuelle Belohnung bzw. Bestrafung des Menschen; vgl. Ott, Eschatologie in der Scholastik (s. Anm. 8), 143–169, bes. 150–157; Medard Kehl, Gericht Gottes. Theologiegeschichtlich (III.). Systematisch-theologisch (IV), in: LThK^3 4, Sp. 517–519.

Das Gericht ist geprägt – auch in der evangelischen Eschatologie – von der im Gegenüber zu Christus eröffneten Möglichkeit der Selbsterkenntnis des sündigen Individuums und seiner freien Entscheidung, sich der richtenden und zugleich barmherzigen Liebe Gottes zu öffnen.[67] Damit verbunden ist eine prozessuale Vorstellung der Vollendung, die zwar nicht auf einer linearen Zeitebene gedacht werden kann, jedoch zu produktiven Neubestimmungen der traditionellen Vorstellung vom Zwischenzustand und vom Läuterungsgeschehen führt.[68] Jerry L. Walls betont in seiner Studie zum Läuterungsgeschehen, dass Selbsterkenntnis und Wissen um sich selbst und die eigene Geschichte an ein zeitlich geprägtes Narrativ gebunden sind, um auch eschatologisch plausibilisiert werden zu können. Ein – damit noch nicht näher definierter – „Zwischenzustand“ wird, so Walls Bestandsaufnahme neuerer Konzeptionen der Läuterung, postuliert, damit Personen eine moralische Transformation durchgehen können, die dennoch in Verbindung zu ihrer Vergangenheit steht, und somit dem Verständnis einer personalen Kontinuität und Identität nicht widerspricht. Würde umgekehrt eine moralische Vollendung „instantan“ und ohne jeden prozessualen Charakter auf-

67 Vgl. dazu Michael Beintker, Hölle – ein Thema heutiger evangelischer Theologie?, in: JBTh 36 (2021) 201–222, mit Bezug auf die Gerichtsvorstellungen bei Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Pannenberg die Aspekte der Reinigung und der Läuterung auch mit der Gerichtslehre und der biblischen Vorstellung vom Feuer der Reinigung in 1 Kor 3,10–15 verbindet. Vgl. Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 656–667.

68 Auch die Kritik am Modell der „Auferstehung im Tod“, wie sie Ratzinger äußert, wiederholt nicht einfach die klassische Lehre vom „Zwischenzustand“ einer leibfreien Seele, die bei bereits verwirklichter höchster Glückseligkeit dennoch einer ausstehenden Wiedervereinigung mit dem Leib bei der universalen Totenauferstehung bedarf. Ratzingers Modell einer dialogischen Unsterblichkeit und seine im Anschluss an Origenes erfolgende Referenz auf die Metapher des wartenden Christus, dessen universaler Auferstehungsleib durch die Geschichte hindurch der Vollendung entgegengeht, legt eine sempiternalistische Konzeption des Gottesbegriffs nahe, die „erstaunlich modern“ ist. Matthias Reményi, Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modell personaleschatologischer Theoriebildung, Freiburg i. Br. u. a. 2016, 401–544, hier: 535; vgl. Ratzinger, Eschatologie (s. Anm. 15), 150–157. Festzuhalten ist in diesem Zusammenhang, dass mit Gisbert Greshake ein Vertreter des Modells der „Auferstehung im Tod“ ebenfalls eine prozessuale Auferstehungsvorstellung vertritt, sodass in der Debatte um die „Auferstehung im Tod“ eine solche Annäherung stattgefunden hat, dass sich Dissenspunkte zwischen diesen Modellbildungen stark relativieren. Das gleiche gilt auch für die Annäherungen bezüglich der Relevanz der thomistisch-hylemorphistischen Konzeption der Seele; vgl. Gisbert Greshake, Leben – stärker als der Tod. Von der christlichen Hoffnung, Freiburg i. Br. u. a. 2008, 111–139. Dagegen ließe sich Gerhard Lohfinks Konzeption der Auferstehung im Tod eher mit einem klassisch eternalistischen Gottesbegriff in Verbindung bringen; vgl. Reményi, Auferstehung denken (s. Anm. 68), 535–538.

gefasst, stelle sich die Frage, ob die vollendete Person mit der ursprünglichen Person identisch ist.[69]

Paradigmatisch findet sich eine am Individuum orientierte freiheitlich-personale Vollendung im Gericht und Läuterungsgeschehen, die den Tod als eine „relative Endgültigkeit"[70] auffasst, bei Karl Rahner. Der Tod stellt zwar das Ende und die Endgültigkeit der menschlichen Freiheitsgeschichte dar, dennoch ist für Rahner „nicht jede ‚Weiterentwicklung' des Menschen nach dem Tod ausgeschlossen, noch eine starre, unlebendige Auffassung des jenseitigen Lebens des Menschen mit Gott vorausgesetzt"[71]. Rahner fragt entsprechend, ob dort, wo es zu einem durch persönliche Schuld bedingten endgültigen Ausfall echter personaler Daseinsmöglichkeiten kommt, das Freiheitssubjekt im Eschaton zu einem „ewigen Torso"[72] reduziert wird. Die eschatologische Vollendung impliziert für ihn nicht nur die Endgültigkeit des vom Menschen tatsächlich in der Zeit Realisierten, sondern auch eine Realisierung der in ihm angelegten Daseinsmöglichkeiten. Wenn wir unser Dasein in Gottes Gnade hineinretten, „dann retten wir es ganz"[73]. Entscheidend ist für Rahners Argumentation der Zusammenhang von Endgültigkeit und Ewigkeit. Wenn Ewigkeit verstanden wird als die Endgültigkeit des in der Zeit Gewordenen, dann hätte der Mensch die Ewigkeit im strengen Sinn noch nicht erreicht, solange offene Möglichkeiten im Menschen noch auf eine Vollendung warten. Aufgrund dieser Problematik, die mit dem Gedanken einer nicht-vollendeten Endgültigkeit verbunden sind, formuliert Rahner in der Form einer Frage das Postulat einer von Gott im Eschaton herbeigeführten *vollendeten Vollendung*, eines Ausschöpfens der von Gott der menschlichen Freiheit gegebenen Möglichkeiten, deren letztes Ziel die Liebe zu Gott und den Nächsten aus ganzem Herzen ist.[74]

69 Vgl. Jerry L. Walls, Purgatory. The Logic of Total Transformation, Oxford – New York 2012, 114–117. Die Auffassung von Walls nähert sich damit auch einem sempiternalistisch gefärbten Gottesbegriff an.

70 Lehmann, Fegfeuer (s. Anm. 7), 241.

71 Karl Rahner, Zur Theologie des Todes [1957/1958], in: Ders., Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien, bearb. v. Regina Pacis Meyer (KRSW 9), Freiburg i. Br. u. a. 2004, 348–392, hier: 360. Eine solche „Weiterentwicklung" auf eine Vollendung des Menschen in jeder Hinsicht ist in der kirchlichen Lehre vom Reinigungsort festgehalten, darf jedoch nicht nur eingeschränkt bleiben auf den Zwischenzustand. Das ewige Leben muss von der Transzendenzstruktur des menschlichen Wesens her verstanden werden als „eine unendliche Bewegung des endlichen Geistes in das Leben Gottes hinein" (ebd.).

72 Karl Rahner, Trost der Zeit, in: Schriften zur Theologie, Bd. 3, Einsiedeln u. a. 1956, 169–188, hier: 180, auch in Ders., Christliches Leben. Aufsätze – Betrachtungen – Predigten, bearb. v. Herbert Vorgrimler (KRSW 14), Freiburg i. Br. u. a. 2006, 106–119.

73 Ebd., 179.

74 Vgl. ebd., 180–183; vgl. zu Rahners Eschatologie Klaus Vechtel, Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (ITS 89), Innsbruck – Wien 2014, 26–144.

Ein solches Postulat einer vollendeten Vollendung muss jedoch die im Gericht anzusiedelnde Möglichkeit einer den Menschen läuternden Versöhnung mit Gott als ein soziales Geschehen begreifen. Wenn Menschsein wesentlich bestimmt ist durch Sozialität und Relationalität auf andere Menschen hin, dann ist zum einen die Frage nach personaler Identität und ihrer Vollendung nicht unabhängig von den Beziehungen zu anderen und zu Gott zu verstehen. Aus diesem Grund verlieren die Verstorbenen – so Walls im Anschluss an Ratzinger – nicht schlechthin ihre Beziehung zur Zeit und zur Geschichte. Der läuternde Prozess der Vollendung, der mit dem Tod und dem Gerichtsgeschehen verbunden ist, bezieht sich somit auch auf das, was Menschen „unfertig“ auf Erden zurückgelassen haben. Das Läuterungsgeschehen bezieht sich auf „broken and damaged relationships“[75]. In diesem Kontext ließe sich auch das fürbittende Gedenken der Toten verorten. Sofern die Verstorbenen Teil der eigenen Geschichte und des eigenen Seins sind, bringt das fürbittende Gedenken die Bitte um Heilung und Erhalt der für die Betenden und Verstorbenen gleichermaßen konstitutiven Beziehungen vor Gott: „‚J’espère en toi pour moi‘ – ich hoffe in dir für mich“[76].

Mit einer wichtigen Perspektive hat Dorothea Sattler – an die Einsichten human- und sozialwissenschaftlicher Biographieforschung anknüpfend – die Vorstellung vom Gericht als Geschehen einer läuternden Selbsterkenntnis theologisch einholen und präzisieren können.[77] In den Strukturen biographischen Erzählens treten dabei „die Temporalität, die Subjektivität und die Sozialität menschlicher Selbstwahrnehmung vor Augen“[78]. Die Wahrnehmung der Zeitlichkeit und Endlichkeit des Lebens bestimmt die Bereitschaft, von sich selbst zu erzählen. Dabei entwerfen und rekonstruieren Menschen – vermittelt über die Erinnerung – ein individuell-subjektives „Konzept ihres Lebens“[79]. Mit der erzählerischen Selbstdeutung des Lebens tritt zugleich die unaufhebbare „Verbundenheit der einzelnen mit den anderen in Erscheinung“[80], in der sich Erlebtes und Erlittenes zu einer Einheit verbinden.[81] Für die Biographieforschung wollen Menschen im Erinnern und Erzählen des Lebens zu sich selbst finden. Die lebensgeschichtliche Selbstbetrachtung und -reflexion „ist ein beständiger

75 Walls, Purgatory (s. Anm. 69), 117; vgl. zum Ganzen ebd., 117–122.

76 So ein Wort des französischen Dichters Charles Peguy, zitiert nach Ratzinger, Eschatologie (s. Anm. 15), 189.

77 Die wichtigsten Funktionen, die das biographische Erzählen im Alltag einnimmt, haben nach Sattler selbstrechtfertigend-apologetischen, selbstvergewissernd-anamnetischen und handlungsorientiert-prognostischen Charakter; vgl. Dorothea Sattler, Selbstthematisierung im Selbstgericht. Zur Rezeption der Biographieforschung in der Eschatologie, in: ThG 42 (1999) 92–195.

78 Sattler, Gottes Gericht (s. Anm. 10), 120.

79 Ebd., 119.

80 Ebd.

81 Vgl. zum Ganzen Sattler, Selbstthematisierung (s. Anm. 77), 94–97.

Prozess der Selbstkonstitution“[82]. Die Theologie muss für Sattler jedoch angesichts der Selektivität und Situationsgebundenheit menschlichen Erinnerns und Erzählens daran festhalten, dass das eschatologische Gericht Gottes als von Gott geschenkte und ermöglichte geläuterte Selbsterkenntnis zu verstehen ist. Die menschliche Erinnerung als Voraussetzung eines biographischen Erzählens und Verstehens ist über die Zäsur des Todes hinaus als „Teilhabe an Gottes ewigem Gedächtnis“[83] zu denken. Diese Teilhabe an „Gottes Gedächtnis“ befreit den Menschen von illusionären Selbstbildern und auch von festgefügten und innerlich erstarrten Narrativen. Darüber hinaus verlangt die den Menschen wesentlich prägende Sozialität, das Gericht als eine von Gott gewährte Teilhabe an der (Selbst-)Wahrnehmung anderer Menschen anzunehmen: „Eschatologie muss von einer von Gott ermöglichten Perichorese von Selbst- und Fremdwahrnehmungen sprechen“[84]. Das Gebet für die Toten ruft Gott um das läuternde und heilende Miteinander von Fremd- und Selbstwahrnehmung im Gericht an und nimmt von Seiten der Beter:innen die vollendete Perichorese von Selbst- und Fremdwahrnehmung in begrenzter und fragmentarischer Form bittend vorweg, um die unterschiedlichen biographischen Perspektiven und Erzählungen nicht dem Vergessen zu überlassen.

Ein sozial und relational verstandenes Vollendungsgeschehen erkennt im Gericht und der Läuterung des Menschen jenen Prozess, in dem Gott für jeden und jede bei sich und bei denen, mit denen man im Leben in Beziehung stand, eine Reinigung und Versöhnung der Wahrnehmung auf die Lebensgeschichte herbeiführen will. Die Täter:innen können sich im Gericht nicht nur im Lichte ihrer selbst, sondern im Lichte der Opfer sehen.[85] Wenn bereits das Gebet zur Klage vor Gott darüber werden kann, dass sich die unterschiedlichen Lebensgeschichten von Tätern und Opfern nicht zusammenführen lassen, dann lässt sich auch das Gerichtsgeschehen, so Michael Beintker im Anschluss an Karl Barth, so verstehen, dass „die Mitmenschen, an denen wir versagt haben, gegen uns im Gericht aufstehen und gegen uns Klage führen“[86]:

> „Mir bist du in meiner Geschichte, die in die deinige verwoben war, kein Geselle und kein Gehilfe gewesen. An mir bist Du verbeigegangen, ich habe dich nicht interessiert, mich hast Du enttäuscht, als ich auf dich wartete. […] Mich hast Du erniedrigt und beleidigt. Über meine Schultern bist Du verächtlich, vielleicht höhnisch hinweggeklettert, deinen eigenen Zielen entgegen. Mir hast Du – ich weiß nicht,

82 Sattler, Gottes Gericht (s. Anm. 10), 120.
83 Ebd., 121.
84 Ebd.
85 Vgl. Vechtel, Eschatologie und Freiheit (s. Anm. 74), 280; Tappen, Von Origenes in die Gegenwart (s. Anm. 65), 155.
86 Beintker, Hölle (s. Anm. 67), 217.

warum – Steine in den Weg gelegt. Mich hast Du preisgegeben und verraten. Mir hast Du das Liebste, was ich hatte, genommen. Mich hat die Begegnung mit Dir das Leben gekostet.“[87]

Auch wenn man, wie Barth betont, im einen oder anderen Fall Gegenrechnungen gegenüber dem anderen vorlegen könnte, ist jedoch vorstellbar, dass in vielen Fällen niemand einen moralischen Vorsprung vor dem anderen vorweisen kann. Der Mensch, so Beintker, dessen Perspektive evangelischer Theologie meines Erachtens anschlussfähig für die katholische Theologie ist, bedarf nicht nur im Lichte seiner bösen, sondern auch im Lichte seiner guten Taten der Rechtfertigung durch Christus, sodass seine Taten der Nächstenliebe tatsächlich um der anderen willen und nicht um der „eigenen religiösen Selbstverwirklichung“[88] getan wurden. Im Lichte der Rechtfertigung durch Christus, so die eschatologische Hoffnung, können nicht nur die Täter zur Wahrnehmung des eigenen Lebens durch Christus kommen, sondern auch die Opfer von einer möglichen schmerzlichen Selbstbesinnung der Täter erfahren.[89] Eine in diesem Zusammenhang vorausgesetzte postmortale Umkehr, in der der Mensch zu der nicht rückgängig zu machenden Geschichte und Gestalt seines Lebens in Reue und Umkehr Stellung bezieht, kann erhofft werden, entzieht sich jedoch dem sicheren Wissen.[90] Für ein sozial gedachtes Gerichtsgeschehen ist entscheidend,

87 Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 4/2: Die Lehre von der Versöhnung, Zürich ²1964, 501.

88 Beintker, Hölle (s. Anm. 67), 216.

89 Vgl. Sattler, Gottes Gericht (s. Anm. 10), 122.

90 Mit der Vorstellung einer eschatologischen Umkehr, so Tappen, eröffnen sich drei Problemfelder: *erstens* die Frage nach dem im eschatologischen Geschehen vorausgesetzten Freiheitsbegriff; *zweitens* die Frage nach einer Vereinbarkeit einer postmortalen Umkehr mit dem Ernst und der Irreversibilität der menschlichen Freiheitsgeschichte – die Gefahr einer „eschatologischen Nachgeschichte“; *drittens* die Frage nach dem geltungstheoretischen Status einer Hoffnung auf Allversöhnung. Tappen kritisiert in diesem Zusammenhang einen etwa bei Dirk Ansorge und bei mir vorausgesetzten material gehaltvollen Freiheitsbegriff und plädiert für eine auch eschatologisch anzusetzende „libertarische Freiheit“; einen Begriff der Freiheit, der auch eschatologisch durch Wahl alternativer Möglichkeiten bestimmt ist. Origenes’ Gedanke einer Erziehung der Vernunftwesen durch Gott begründet für Tappen die Hoffnung, dass eschatologisch der Mensch das Heil Gottes annimmt. Es handelt sich dabei um die Hoffnung „auf einen Gott, der so tröstet, dass der Mensch in eigener Autonomie vergeben kann“ (Tappen, Von Origenes in die Gegenwart [s. Anm. 65], 157–164, hier: 164). Mir erscheint, dass diese Konzeption die Möglichkeit einer eschatologischen Nachgeschichte nur durch die recht optimistische Vorstellung eines gelingenden Erziehungsprozesses Gottes ausschließen kann. Aus diesem Grund würde ich („nicht-libertarisch“) mit Eva-Maria Faber die Freiheit eschatologisch so bestimmen, dass sie durch die Zäsur des Todes im Gerichtsgeschehen in die Situation versetzt wird, sich selbst fest zu machen in Gott durch eine von Gott ermöglichte reuevolle Stellungnahme zur eigenen Lebensgeschichte; vgl. Eva-Maria Faber, Das Ende, das ein Anfang ist. Zur

dass eine erhoffte Versöhnung von Tätern und Opfern und eine mögliche Vergebung von Seiten der Opfer nicht in den Kategorien von Moral und Pflicht angemessen zum Ausdruck gebracht werden kann. Eine erhoffte eschatologische Versöhnung darf nicht den Opfern aufgebürdet werden. Während anthropologisch gilt, dass Vergebung die Fragen der Moralität überschreitet und „nicht im Feld der Gerechtigkeit, sondern in dem der Barmherzigkeit anzusiedeln ist“[91], ist es theologisch die „Ohnmachtsgestalt“[92] der in Christus offenbaren Liebe Gottes, der zugetraut werden darf, eine versöhnende und heilende Anziehungskraft zu entfalten.

Eine relational verstandene Sichtweise des Gerichts und der Läuterung wirft nicht nur ein neues Licht auf die traditionelle Lehre vom Zwischenzustand, sondern kann auch die Verbindung von individuellem und universalem Gericht verdeutlichen. Das individuelle Gericht, das sich traditionell unmittelbar nach dem Tod an der Individualseele vollzieht, ist aufgrund der Relationalität und Verbundenheit des Menschseins nicht vom Universalgericht zu trennen. Unbeschadet der aktiven Einbeziehung des Menschen in das Vollendungsgeschehen ist für Dorothea Sattler und auch für Ursula Schumacher die von Gott erwirkte Selbsterkenntnis und Teilhabe an der Fremderkenntnis sowie die Eschatologie als solche stärker als bisher üblich pneumatologisch zu bestimmen.[93] Der Prozess einer personalen und moralischen Transformation in der Reue und Selbstannahme des eigenen Lebens kann demnach als Wirken des Geistes im Menschen verstanden werden, das damit auch die freie Einwilligung in eine von Gott geschenkte und erwirkte Selbst- und Fremderkenntnis trägt. Wenn die Rolle des Geistes trinitarisch oftmals verstanden wird als Prinzip der Einheit von Vater und Sohn, dann ließen sich auch die sozialen Aspekte des Gerichts und Läuterungsgeschehens auf den Geist beziehen. Für das Gebet für die Toten könnte daraus folgen: Die Vermittlung der unterschiedlichen Lebensgeschichten bzw. „Erzählreihen“, das individuelle und gemeinschaftliche Sich-wieder-finden-Können in der Geschichte Gottes, das im Gebet erhofft und antizipiert werden kann, sind auf das Wirken des Geistes zurückzuführen, der Einheit und Ver-

Deutung des Todes als Verendgültigung des Lebens, in: ThPh 76 (2001) 238–252. Die Hoffnung, dass sich die menschliche Freiheit gegenüber Gott nicht endgültig verschließt, wäre in ihrer auch subjekttheoretisch plausibilisierbaren „theonomen Finalität“ begründet; vgl. Reményi, Auferstehung denken (s. Anm. 68), 746–749; Vechtel, Eschatologie und Freiheit (s. Anm. 74), 283–302. Vgl. auch Dirk Ansorge, Kann man im 21. Jahrhundert ernsthaft an eine Hölle glauben?, in: JBTh 36 (2021) 181–199.

91 Reményi, Ende gut – alles gut (s. Anm. 52), 499.

92 Ebd., 508.

93 Vgl. Sattler, Selbstthematisierung (s. Anm. 77), 104; Ursula Schumacher, Ein weißer Fleck auf der eschatologischen Landkarte? Überlegungen zur pneumatologischen Dimension des Vollendungsgeschehens, in: Michael Seewald (Hg.), Gott ist Geist. Perspektiven der Pneumatologie, Freiburg i. Br. u. a. 2023, 292–318.

bindung stiftet. Aber auch dort, wo die Klage und die Entfremdung das Beten und Erzählen bestimmt, wo die Heilung und Versöhnung offen bleibt zwischen Lebenden und Verstorbenen, darf auf den Geist gehofft werden, der in der Gebetstradition der Kirche als „Tröster“ angerufen wird.

Von dieser Vorstellung des Gerichts- und Läuterungsgeschehens her wird deutlich, dass ein Gebet für die Toten nicht einem automatisierten Nachlass von Strafen dienen kann und nicht ausschließlich von einer stellvertretenden Wirkung oder Vermittlung von Gnade bestimmt werden muss, sondern mit Schaeffler auf der Ebene der Identitätsfindung angesiedelt werden kann. Das Gebet für die Toten wäre ein das Angesicht Gottes suchendes In-Beziehung-Bleiben, um die unterschiedlichen Lebenserzählungen nicht einer Entfremdung zu überlassen, in der Hoffnung und Bitte um Heilung geschöpflicher Beziehungen. Das fürbittende Gedenken der Verstorbenen bleibt dem „Risiko Erzählen“ ausgesetzt. Es kann nicht als ein Versuch verstanden werden, eine isolierte Beeinflussung der Läuterung eines Menschen auszulösen. Wo die Fürbitte und ihr Erzählen gelingen, werden die Toten in ein Gesamtgefüge der Wirklichkeit gestellt, das darauf baut, dass Gott seine Geschichte an die Beter:innen und die Menschen gebunden hat, für die gebetet wird. Gott wird darin als der Gott angerufen, der nicht den Tod des Menschen – auch in all seiner Gebrochenheit und Sündigkeit – will, sondern dass dieser umkehrt und lebt. Gottes Erbarmen geht auch über die Todesgrenze hinaus. Wo so gebetet werden kann, ist der schöpferische Geist, der Jesus von den Toten erweckt hat, wirksam in den Lebenden und Verstorbenen.[94]

In dem Roman *Morgen und Abend*[95] beschreibt Jon Fosse den Übergang vom Tod zum ewigen Leben als Reise, in der es zu eigentümlichen Begegnungen zwischen dem gerade verstorbenen Fischer Johannes und den Menschen kommt, die für sein Leben von Bedeutung waren, allen voran seine bereits verstorbene Frau. Diese Reise ist nicht ein „Weiter-So“ des irdischen Lebens, sondern auch ein Verstummen: „Da wo wir hinfahren, ist kein Ort und darum hat es keinen Namen […] Es ist weder gut noch schlecht, aber groß und still und es flirrt ein wenig, und hell ist es, aber diese Wörter können nicht viel sagen.“[96] Am Ende steht die Tochter Signe des Fischers Johannes am Grab des Vaters: „Und sie denkt du bist mir einer gewesen, mein lieber Johannes, Vater, ein ganz Eigener bist du gewesen, aber lieb und gut, und du hast es nicht leicht gehabt, das weiß ich, hast jeden Morgen nach dem Aufstehen brechen müssen, aber du warst lieb und gut denkt Signe und sie blickt auf und sie sieht weiße Wolken am Himmel

94 Vgl. zum Ganzen Schumacher, Ein weißer Fleck (s. Anm. 93), 313–316; Sattler, Gottes Gericht (s. Anm. 10), 129 f.

95 Jon Fosse, Morgen und Abend, Hamburg [13]2023.

96 Ebd., 118 f.

und sie sieht das Meer so still heute und es leuchtet blau und Signe denkt, du Johannes, Vater, Johannes Vater."[97] Es ist das Erzählen, das die Namen der Toten gegenwärtig sein lässt. Die Literatur und ihr Erzählen geben den Toten eine Präsenz – wie auch das Gebet.

97 Ebd., 121 f.