

Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion

Von Leo Scheffczyk, Königstein/Ts.

Zu den Fragen, die von der Gegenwartstheologie neu überdacht und diskutiert werden, gehört auch die nach dem genauen Sinngehalt der Aussagen über ein besonderes, persönliches Gericht. Die neueren Stellungnahmen zu diesem Thema zeigen allgemein das Bestreben, den Gerichtsgedanken einer einseitig subjektivierenden und gleichsam privatrechtlichen Interpretation zu entziehen und dem Gericht jene objektive, majestätische Größe wiederzugeben, die es nach den Aussagen der Schrift besitzt. In der Schrift aber erscheint, wie schon H. Schell erkannte, „das Weltgericht als die entscheidende Hauptsache; in der neueren Dogmatik das besondere Gericht“¹. Weil das theologische Denken der Gegenwart sich wieder stärker biblisch und heilsgeschichtlich orientiert, gewinnt das allgemeine Gericht als der letzte dramatische Akt der Heilsentwicklung an Bedeutung und läßt den Gedanken an das sog. *iudicium particulare* zurücktreten. Dessen Stelle muß sich nun aber bei veränderter Blickrichtung notgedrungen verschieben, so daß es nicht mehr in der traditionellen Weise erklärt werden kann, sondern neue Deutungen notwendig werden. Eine Darstellung dieser Versuche und ihre Konfrontierung mit der traditionellen Lehre dürfte sowohl dem tieferen Verständnis der gegenwärtigen Bemühungen, als auch der Klärung eines wichtigen Punktes der Eschatologie überhaupt dienlich sein.

I

Die Bemühungen, der Lehre vom besonderen Gericht ein neues, harmonischeres Verständnis abzugewinnen, haben in einem zeitgenössischen französischen Sammelwerk² einen sehr bestimmten Ausdruck gefunden. In einem Beitrag „Himmel und Auferstehung“ sagt *L. Beauduin* zur Frage des „sog. besonderen Gerichtes“³, es sei „nicht angebracht, in der Predigt auf das besondere Gericht so viel Wert zu legen, besonders weil es zum Nachteil des Grunddogmas vom allgemeinen Gericht und von der Wiederkunft sein könnte, dem großen Endereignis, auf das der Herr unablässig hinwies“⁴. Er hält es für „wirklich bedauerlich“, daß sich in einem Katechismus der Satz finde:

¹ Katholische Dogmatik, Paderborn 1893, III 2,74.

² *Le Mystère de la Mort et sa Célébration*, hrsg. von A. M. Roguet, Paris 1951; deutsch von Annie Kraus, *Das Mysterium des Todes*; Frankfurt a. M. 1955.

³ So die Kapitelüberschrift ebd. 222.

⁴ Ebd. 223.

„Wir werden unmittelbar nach unserm Tod durch ein besonderes Gericht gerichtet werden und am Ende der Welt durch das allgemeine Gericht.“⁵ Seine eigene Auffassung faßt er in das Urteil zusammen: „Die Liebe, die die Seele im Zustand der Gnade erfüllt, wandelt sich im Augenblick des Todes von selbst in das Licht der Glorie, und dieses bringt kraft seines Wesens die visio beatifica, die seligmachende Schau mit sich. Umgekehrt verbirgt die mit schwerer Schuld beladene Seele von selbst ihre Schande in der Gottferne, in die sie von der Last ihrer Verfehlungen gezogen wird.“⁶ Beauduin zieht daraus die Folgerung, daß wir vom besonderen Gericht „nur in rein bildlichem Sinn sprechen“⁷ sollten, weil „man darin keinem einzigen für ein Gericht wesentlichen Element begegnet“⁸. Er billigt also dem Ausdruck nur metaphorischen Charakter zu. In dieser seiner Auffassung fühlt er sich durch den hl. Thomas bestärkt, der im Supplement der Summa theologica q. 69 a. 2 auch erklärt, daß die Seelen ähnlich wie die Körper einer Schwerkraft folgen, die sie an den Ort versetzt, der ihrem Zustand gemäß ist⁹.

Das Charakteristische an der Erklärung Beauduins liegt in dem Umstand, daß Tod und persönliches Gericht hier nicht mehr voneinander getrennt erscheinen. Der Entscheidungscharakter des Todes erhält ein solches theologisches Gewicht, daß das Gericht ein inneres Moment des Todes selbst wird. Die endgültige Bestimmung über das Schicksal der Seele wird nicht in einem auf den Tod folgenden Akt getroffen, sondern ergibt sich unmittelbar aus dem Zustand der Seele im Augenblick des Todes, d. h., die Entscheidung fällt mit ihm. Auch die Ausführung dieser Entscheidung, d. h. der faktische Eintritt von Beseligung oder Verdammung, resultiert zwangsmäßig und naturhaft aus dem Tode. Ist dieser einmal gesetzt, so geschieht an der Seele alles weitere „von selbst“.

Es ist nun interessant und für die Bewegtheit des theologischen Denkens in dieser Frage bezeichnend, daß in dem gleichen Werk ein anderer Autor eine Auffassung vertritt, die sich von der Beauduins

⁵ Ebd. 223.

⁶ Ebd. 223.

⁷ Ebd. 225.

⁸ Ebd. 222.

⁹ Ebd. 222. Zu der hier erfolgenden Berufung auf Thomas S.th. Suppl. q. 69 a. 2 ist zu sagen, daß sie die Ansicht des Heiligen nicht vollständig wiedergibt. Zu einer vollständigen Erfassung der Lehre des hl. Thomas müßten auch seine Aussagen aus Suppl. q. 88 a. 1 ad 1, S. c. gent. IV, 91 und aus dem Compendium theologiae herangezogen werden. Sie machen klar, daß Thomas trotz des oben angeführten Bildes das besondere Gericht nicht als Metapher, sondern als Realität ansieht. So sagt er im Compendium c.242: „Est autem et aliud Dei iudicium, quo unicuique in exitu mortis suae retribuitur quantum ad animam, secundum quod meruit. . . Non enim putandum est hanc discretionem absque Dei iudicio fieri, aut hoc iudicium ad Christi potestatem iudicariam non pertinere.“

nicht unwesentlich unterscheidet. *J. Hild* gibt in seinem Aufsatz „Der Tod — ein christliches Geheimnis“¹⁰ im Gegensatz zu Beauduin dem Gedanken an einen richterlichen Akt nach dem Tode wieder Raum, wenn er diesen Akt auch anders als die traditionelle Lehrmeinung faßt. Er erklärt nämlich: „Das Gericht, das unmittelbar nach dem Tode statthat, transponiert bloß jenes andere Gericht ins Jenseits, das die Seele selbst in dieser Welt durch ihr Leben im Glauben und in der Liebe vollzogen hat. Das sog. ‚besondere Gericht‘ erfolgt bereits in diesem Leben, wird aber erst im Jenseits völlig offenbar.“¹¹ Deutlich ist das individuelle Gericht hier als ein Ereignis *nach* dem Tod gekennzeichnet. Es trifft jedoch die Seele nicht von außen wie der Spruch eines Tribunals oder die Entscheidung eines fremden Richters. Es ist vielmehr ein Selbstgericht; denn es übernimmt nur die im Diesseits gefällte Entscheidung und veröffentlicht sie. Demnach unterscheidet es sich auch nicht wesentlich von der irdischen Entscheidung, sondern ist nur deren Verdeutlichung und abschließende Manifestation. Man geht nicht fehl in der Annahme, daß diese Auffassung von dem johanneischen Gedanken beeinflusst ist, wonach zwischen zeitlichem und eschatologischem Gericht eine organische Einheit besteht, nur daß der vierte Evangelist unter letzterem ausschließlich das allgemeine Gericht versteht und nicht wie Hild das besondere.

In dieser Erklärung wird das persönliche Gericht als ein gesonderter Akt der leibfreien Seele gefaßt, der allerdings an Selbständigkeit und Bedeutung einbüßt, insofern er inhaltlich mit dem sog. irdischen Selbstgericht nahezu identifiziert ist.

Um dem besonderen Gericht seine eigenständige Bedeutung zu belassen, hat der deutsche Theologe *D. Feuling O.S.B.* schon in früheren Jahren dafür plädiert, das besondere Gericht allein in dem „Urteilsspruch des Geistgewissens in der leibgetrennten Menschenseele“¹² zu sehen. In deutlicher Wendung gegen manche traditionellen Vorstellungen, die dem anschaulichen Denken zuviel Spielraum gewähren, führt er aus: „Es braucht nicht mehr. Es braucht nicht jene Phantasien, die man manchmal hören oder lesen kann, denen gemäß der Mensch, der gute wie der böse, vor Gottes Richterstuhl getragen werde und dort, für einen Augenblick zum mindesten mit Gottes unmittelbarer Anschauung erfüllt, durch die damit gegebene, gleichsam von Gott gesprochene Urteilswahrheit von außen her gerichtet werde.“¹³ Wenn man hier von der unzutreffenden Unterstellung absieht, daß die traditionelle Lehre mit gewissen Ausschmückungen der Volksfrömmigkeit identisch oder etwa auf die Annahme einer auch

¹⁰ a. a. O. 187—220.

¹¹ Ebd. 218.

¹² Katholische Glaubenslehre, Salzburg 41951, 899.

¹³ Ebd. 899.

nur momenthaften visio beatifica angewiesen sei, so ist leicht ersichtlich, daß bei Feuling die Theorie Hilds vom Selbstgericht wiederkehrt bzw. vorweggenommen ist. Ein Unterschied tritt allerdings deutlich in Erscheinung: Feuling zieht den Gedanken der Einheit von irdischem und jenseitigem Selbstgericht zur Erklärung nicht heran. Der jenseitige Urteilsakt erscheint nun ohne diese rückwärtige Verbindungslinie von vornherein mit größerer Selbständigkeit und Eigenbedeutung ausgestattet.

Der Autor legt offensichtlich dem Zustand der anima separata als Voraussetzung einer vollendeten Selbsterkenntnis und eines endgültigen Urteils entscheidendes Gewicht bei; denn er hält erst dieses Urteil „in der rein geistigen Weise der Schau“ für „untrüglich“¹⁴. Obgleich er nicht leugnen will, daß die irdische Entscheidung für das jenseitige Gericht grundlegend ist und daß der im Tod eingenommene Zustand endgültig bleibt, trennt er doch diesen Akt der leibfreien Seele deutlich sowohl vom irdischen Selbstgericht wie auch vom Akt des Todes. Neu gegenüber seinen Vorgängern ist auch der Gedanke, daß dieses Urteil sich „je nach dem Sonderfalle der Hingeschiedenen“ in einem „gottgegebenen natürlichen oder übernatürlichen Lichte“¹⁵ vollziehe, also mit einer Intervention Gottes verbunden ist.

Faßt man die von Feuling herausgearbeiteten Momente zusammen, so läßt sich das besondere Gericht im Sinne des Autors bestimmen als ein gegenüber der irdischen Entscheidung wie auch gegenüber ihrer Verendgültigung im Tode neuer Urteilsakt der leibfreien Seele im göttlichen Licht, aus dem sich die Beseligung oder Verdammung¹⁶ mitergibt.

Geht die Absicht Feulings vor allem dahin, das besondere Gericht den Vergrößerungen der frommen Phantasie zu entziehen, so wird ein vierter Lösungsversuch von der Tendenz bestimmt, die in der traditionellen Auffassung herrschende Spannung zwischen besonderem und allgemeinem Gericht auszugleichen.

In einer neueren Stellungnahme zu diesem Thema referiert O. Betz¹⁷ eine Hypothese O. Karrers¹⁸, die von der Einsicht ausgeht, daß der Zeitbegriff auf die jenseitige Welt nicht mehr anwendbar ist. Da die anima separata den raum-zeitlichen Begrenzungen nicht mehr unterworfen sei, könne es für sie auch kein zeitliches Nach-

¹⁴ Ebd. 899.

¹⁵ Ebd. 899.

¹⁶ Die dritte Möglichkeit der Einreihung der Seele in den Reinigungszustand wird hier und im folgenden nicht eigens angeführt, weil sie nur eine Modifizierung der Bestimmung zur Seligkeit darstellt und in den Aussagen über diese mitgetroffen ist.

¹⁷ Zwischen dem siebten und achten Tag. Über ein eschatologisches Problem der Gegenwart: Katechetische Blätter 12 (1956) 481—484.

¹⁸ Das neue Dogma und die Bibel: Neue Zürcher Zeitung, 26. 12. 1950.

einander mehr geben, so daß besonderes und allgemeines Gericht für sie in eins zusammenfallen müßten¹⁹. Diese Theorie erkennt jedenfalls die Notwendigkeit eines richterlichen Aktes vor dem Eintritt der Seele in einen der Endzustände an. Aber es fragt sich, ob die Befreiung von den „hier gültigen raum-zeitlichen Dimensionen“ zu der Folgerung berechtigt, daß „persönliches Gericht und Endgericht zusammenfallen“²⁰.

Das Nebeneinander dieser Lehrmeinungen, die zwar in der Grundtendenz manche Ähnlichkeit zeigen, aber doch in den Einzelheiten auch klare Unterschiede aufweisen, macht deutlich, daß eine befriedigende Lösung noch nicht gefunden ist und die Theologie hier noch eine Aufgabe zu erfüllen hat. Sie ist um so dringlicher, als die traditionelle Lehre, wie sie sich auch heute noch in den dogmatischen Hand- und Lehrbüchern findet, diesen neuen Erwägungen keine Stütze zu bieten scheint.

II

Sowohl in der allgemeinen Glaubensverkündigung der Gegenwart wie in der Schultheologie hat die Lehre von der Existenz eines besonderen Gerichtes eine feste Position. Sie gilt ihrem dogmatischen Sicherheitsgrad nach einem Teil der Autoren als *sententia fidei proxima*²¹, einem anderen sogar als *de fide*²². Auch ihre Formulierung ist weitgehend einheitlich und besagt, daß die Seele sofort nach dem Tode einem göttlichen Urteilspruch unterzogen wird, der über das ewige Schicksal des Verstorbenen entscheidet. Es ist bekannt, daß dem Vaticanum eine Erklärung über diesen Lehrpunkt zur Beschlußfassung vorlag²³. Der Catechismus Romanus erklärt das besondere Gericht ausdrücklich als einen dem Tode nachfolgenden göttlichen Urteilsakt, der mit dem allgemeinen Gericht nicht identisch ist²⁴. In die gleiche

¹⁹ O. Betz, a. a. O. 484.

²⁰ Ebd. 484.

²¹ So in den Lehrbüchern von Pohle - Gierens S. J., Paderborn 1937, III, 657; F. Diekamp - K. Jüssen, Münster 1954, III, 410; L. Ott, Freiburg 1952, 544 und bei M. Schmaus, Von den Letzten Dingen, Münster 1948, 436.

²² So B. Bartmann, Freiburg 1921, II, 484; G. van Noort, Tractatus de novissimis, Hilversum 1935, 10; F. Dander S. J., Summarium tractatus dogmatici de novissimis, Oeniponte 1949, 5; J. M. Hervé, Manuale theologiae dogmaticae, Paris 1951, IV, 525.

²³ „Nach dem Tode, der das Ende unseres Lebens ist, werden wir sogleich vor das Gericht Gottes treten, damit jeder sich für das Gute und Böse verantwortet, das er in seinem leiblichen Leben getan hat“: Collectio Lacensis VII. Vgl. hierzu M. Schmaus, a. a. O. 437.

²⁴ I 8,3. Hier ist zunächst von den „duo tempora“ die Rede, „in quibus unicuique necesse est, in conspectum Domini venire“. Darauf folgt die Aussage über das individuelle Gericht: „Primum est, cum unusquisque nostrum migrat e vita; nam statim ad Dei tribunal sistitur, ibique de omnibus iustissima quaestio habetur, quaecumque aut egerit, aut dixerit, aut cogitarit unquam. Atque hoc privatum iudicium vocatur.“

Richtung weist die Darstellung des neuen deutschen Katechismus²⁵, dem man nicht den Vorwurf machen kann, daß er sich den Anliegen einer zeitnahen Glaubensverkündigung verschließe.

Angesichts dieser klaren Bezeugungen der Existenz eines besonderen Gerichtes könnte es Verwunderung erregen, daß über den Gegenstand überhaupt eine so vielseitige Diskussion hat entstehen können. Es ist allerdings zu beachten, daß das kirchliche Lehramt sich über diesen Lehrpunkt *nicht ausdrücklich* geäußert hat. Auch die gewöhnlich zur Begründung dieser Wahrheit herangezogenen Entscheidungen der Konzile von Lyon (1274)²⁶ und Florenz (1439)²⁷ und die Konstitution Benedikts XII. v. J. 1336²⁸ sprechen nicht förmlich von einem besonderen Gericht, sondern nur von dem sofortigen Eintritt der Endzustände nach dem Tode. Es sollte vornehmlich dem Irrtum begegnet werden, als bliebe das Schicksal der Seelen bis zum allgemeinen Gericht im Ungewissen. Auf der Wahrheit der sofortigen Vergeltung nach dem Tode lag also der Hauptakzent der kirchlichen Entscheidungen und nicht so sehr auf der Behauptung eines Gerichtsaktes. Nach der traditionellen Auffassung ist aber in der Behauptung der sofortigen Vergeltung die Wahrheit von einem vorausgehenden Richterspruch formell eingeschlossen.

Ebensowenig lassen sich ausdrückliche Schriftzeugnisse für die Lehre von der Existenz eines besonderen Gerichtes beibringen²⁹. Die oft zitierten Stellen 2 Kor 5, 9; Hebr 9, 27; Mt 18, 23 ff. können auch vom Endgericht verstanden werden. In der Parabel vom reichen Prasser und vom armen Lazarus (Lk 16, 19—31) wie im Wort des Herrn an den reumütigen Schächer (Lk 23, 43) ist nach allgemeiner Ansicht der Gedanke an ein besonderes Gericht mitenthaltend, aber doch nicht direkt ausgesprochen.

Was die Tradition angeht, so gibt es zwar eine Reihe von deutlichen Bezeugungen eines individuellen Gerichtes nach dem Tode bei Hilarius³⁰, Ephräm³¹, Johannes Chrysostomus³², Hieronymus³³ und

²⁵ Teil IV, 127 heißt es zur Frage 238: „Sofort nach dem Tode kommt die Seele vor Gottes Gericht, um Rechenschaft zu geben über alle Gedanken, Worte und Werke und über die Unterlassung des Guten.“

²⁶ Denz. 464.

²⁷ Denz. 693.

²⁸ Denz. 530 f.

²⁹ So sagt das Bibellexikon, hrsg. von H. Haag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1951, Sp. 553 f.: „Daß Gott jedem Menschen nach seinen Werken vergilt und ihn danach richtet, . . . ist eine Wahrheit, die im A. T. und N. T. öfters ausgesprochen wird . . . Daß dieses Gericht unmittelbar nach dem Tode des einzelnen Menschen stattfindet, wird an keiner biblischen Stelle ausdrücklich gesagt . . . Implicite ist aber das besondere Gericht enthalten in der at.-lichen und nt.-lichen Lehre von der Vergeltung . . .“

³⁰ In Ps 2,49 (PL 9,290).

³¹ Sermo in eos, qui in Christo dormierunt (Opp. graeca, ed. Assemani, III, 266 f.).

³² In Mt hom. 14,4 (PG 57,222).

³³ In Joel 2,1 (PL 25,965).

Augustinus³⁴. Aber diesen Zeugnissen steht auch die Unsicherheit der Patristik in der Beurteilung des Loses der Seelen nach dem Tode gegenüber, die z. B. Justin³⁵, Irenäus³⁶, Tertullian³⁷ u. a. zur Annahme eines Wartezustandes zwischen Tod und Auferstehung führte, der der Anerkennung eines endgültigen individuellen Gerichtes hinderlich war. Solche Unklarheiten machten sich noch im Mittelalter geltend, wie der Streit um die Äußerungen Johannes' XXII.³⁸ zeigt. Lactantius und Aphraates haben das besondere Gericht gänzlich geleugnet³⁹.

Trotzdem kann es heute nicht zweifelhaft sein, daß die Lehre von der Existenz eines besonderen Gerichtes Gegenstand des ordentlichen und allgemeinen Lehramtes ist und damit zum Glaubensgut gehört. Das kann indes die Theologie nicht hindern, zumal im Hinblick auf die Probleme des Schrift- und Traditionsbeweises, sich um diesen Lehrpunkt noch eindringlicher zu bemühen. Aber selbst wenn die Tatsache des besonderen Gerichtes von der Kirche definiert wäre, bliebe die Frage nach der Art und dem Charakter dieses Vorgangs theologisch noch offen.

Die neueren Bemühungen gelten im wesentlichen dieser Frage. Sie sind von vornherein dadurch legitimiert, daß über die Art dieses Gerichtes dogmatisch nichts festgelegt ist. Allerdings haben sich in der Dogmatik im Zusammenhang mit der Darstellung der Lehre von der Existenz eines besonderen Gerichtes doch gewisse Vorstellungen eingebürgert, die auch den Charakter und die Umstände des Faktums unmerklich auf eine bestimmte Form zu bringen suchen. Dabei wird der Begriff des irdischen Gerichtes mit seinen Einzelheiten auf den jenseitigen Vorgang übertragen und dieser Vorgang fernerhin dem allgemeinen Gericht angeglichen, das hier gleichsam nur einen individuellen Zuschnitt erhält. Denn auch hier tritt der göttliche Richter in Erscheinung, das Urteil wird als äußeres Verdikt betrachtet, seine Ausführung der Allmacht Gottes übertragen⁴⁰. Man muß aber daran festhalten, daß diese näheren Bestimmungen der Art des Vorgangs nur das Gewicht von theologischen Meinungen haben, die jederzeit durch bessere ersetzt werden können.

³⁴ De anima et eius origine II 4,8 (PL 44,498 f.).

³⁵ Dialog. c. Tryphone 5 (PG 6,487). Vgl. auch J. A. Fischer, Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche I, München 1954, 241.

³⁶ Adv. haereses 5,31 (PG 7,1208 ff.). J. A. Fischer, a. a. O. 245 ff.

³⁷ De anima 55 (PL 2,750 ff.). J. A. Fischer, a. a. O. 249 ff.

³⁸ Vgl. Zur Beurteilung dieses Streites M. Schmaus, a. a. O. 436 f.

³⁹ Vgl. H. Lennerz S.J., De novissimis, Rom 1931, 134.

⁴⁰ So stellt M. Premm etwa fest, daß „zum Wesen eines wahren Gerichtes drei Dinge gehören: Untersuchung der Rechtslage, Urteilsspruch, Ausführung des Urteils“, und überträgt diese Elemente dann, wenn auch unter Wahrung des Analogiegedankens, auf das jenseitige Geschehen: Katholische Glaubenskunde, Wien 1953, IV, 557.

Daß diese traditionelle Erklärung des *Wesens* des besonderen Gerichtes tatsächlich verbesserungsfähig ist, läßt sich unschwer zeigen. Dabei erhebt sich schon zu Beginn die Frage, was uns überhaupt berechtigt, das besondere Gericht in dieser Weise nach irdischen Verhältnissen und nach dem Vorbild des Endgerichtes zu „modellieren“, das doch von wesentlich anderen Voraussetzungen und Umständen bestimmt wird. Die Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, daß hier auch die Theologie in der Vergangenheit dem Hang zur realistischen Vergegenständlichung der Offenbarungswahrheit nachgegeben hat und die in anderen Bereichen gebräuchlichen Vorstellungen vorschnell auf einen nicht ohne weiteres vergleichbaren Tatbestand übertragen hat. Daraus mußten sich Unangemessenheiten und Lücken in der Erklärung der betreffenden Wahrheit ergeben. So erhält in der traditionellen Interpretation des besonderen Gerichtes der Tod als Ort der endgültigen Entscheidung zu wenig Gewicht⁴¹. Welchen Sinn aber soll nach der endgültigen Entscheidung des Schicksals der Einzelseele im Tode ein göttliches Gericht noch haben? Die Antwort, daß Gott den Tatbestand erst noch einmal prüfen müsse, wie es der irdische Richter nach jeder Straftat auch tue, erweist sich deutlich als unzulänglich. Wenn man aber sagt, daß ein solches Gericht zur Offenbarung des Zustands der Seele für diese selbst notwendig sei, so erhebt sich sofort die Gegenfrage: Vermag die leibfreie Seele ein solches Wissen nicht aus sich selbst schon zu gewinnen? Muß dazu Gottes Macht und Gegenwart bemüht werden? Falls aber auf Gottes Intervention verzichtet werden kann: wie ist der ganze Vorgang noch als Gericht anzusprechen?

Alle diese Fragen ergeben sich sofort, wenn man die Letzten Dinge des Einzelmenschen in einem organischen Zusammenhang betrachtet. Dann wird ersichtlich, daß eine Wesensbestimmung des individuellen Gerichtes nicht so sehr nach einem vorgefaßten philosophischen Begriff getroffen werden kann, als vielmehr aus der Konvergenz der Wahrheiten von der irdischen Selbstentscheidung, vom Endgültigkeitscharakter des Todes und vom Zustand der *anima separata* nach dem Tode erschlossen werden muß.

Es ist das Verdienst der neueren Erklärungsversuche, diese Zusammenhänge neu aufgedeckt zu haben. Anerkennung verdient auch die in diesen Bemühungen zutage tretende Absicht, den individuellen Charakter dieses Gerichtes nicht nur aus der Tatsache zu erklären, daß es über eine einzelne Seele und nicht über mehrere ergeht, sondern es aus den inneren Gegebenheiten und Notwendigkeiten der individuellen Existenz zu begründen. Man könnte diesen Versuchen allerdings den Vorwurf machen, daß ihre neuartige Erklärung des „Wie“ stel-

⁴¹ Den personalen Entscheidungscharakter des Todes hat neuestens K. Rahner stark herausgearbeitet: *Zur Theologie des Todes*: ZkathTh 79 (1957) 14 ff.

lenweise die Existenz des Faktums überhaupt zu gefährden scheint (Beauduin). Das trifft aber nicht zu. Bei genauerer Betrachtung wird man nämlich feststellen, daß keiner dieser Lösungsversuche die Elemente außer acht läßt, die den Inhalt der Glaubenslehre von der Existenz eines besonderen Gerichtes ausmachen: nämlich, daß das jenseitige Schicksal des Menschen schon mit dem Tod bestimmt ist, daß es danach keine neue Entscheidungs- und Bekehrungsmöglichkeit mehr gibt und vor allem, daß der ewige Lohn- oder Strafbestand sofort eintritt.

Wenn nun feststeht, daß alle Theorien in diesen wesentlichen Punkten übereinstimmen, dann könnte es allerdings scheinen, als ob jede weitere Frage überflüssig sei. Das Problem, ob insbesondere die Endgültigkeit der jenseitigen Bestimmung sich direkt aus dem Tod ergibt (Beauduin) oder ob sie aus der Verbindung des Todesgeschehens mit einem Erkenntnisakt der leibfreien Seele (Hild, Feuling) oder aus der Vorwegnahme des allgemeinen Gerichtes (O. Karrer) resultiert, scheint müßig, wenn nur einmal feststeht, daß die Seele keinen Aufschub ihrer endgültigen Bestimmung erleidet. Dann könnte man meinen, daß diese Auseinandersetzung letztlich doch nur um Worte geführt werde.

Eine solche Meinung käme aber doch wohl einer Verharmlosung der Diskussion und ebenso einer Verkennung der Aufgaben der Theologie gleich; denn dieser obliegt es nicht nur, die unbestreitbaren Glaubenswahrheiten festzustellen und darzulegen. Es ist auch ihre Pflicht, im Lichte der gläubigen Vernunft zu fragen, auf welchen Voraussetzungen übernatürlicher und natürlicher Art diese Wahrheiten stehen, wie sie sich optimal mit anderen Glaubensaussagen in Übereinstimmung bringen und zu begrifflicher Eindeutigkeit entwickeln lassen. Von dieser Tätigkeit hängt der Gewinn des tieferen Glaubensverständnisses ab, das die Theologie erbringen soll.

Für das vorliegende Problem ergibt sich daraus vor allem die Frage, ob die neueren Lehrmeinungen die fundamentale Wahrheit von der sofortigen Vergeltung nach dem Tode umfassender, gründlicher und harmonischer erklären können als die traditionelle Lehre, die zu diesem Zwecke einen wenn auch noch so kurzen und formlosen Gerichtsakt Gottes über die Seele annimmt. Es gilt demnach, die neueren Lösungsversuche einer Kritik zu unterziehen, d. h. sie mit der traditionellen Auffassung zu konfrontieren und sie am idealen Maßstab einer Eschatologie zu prüfen, die allen theologischen Erfordernissen gerecht wird.

III

Unterwirft man die Hypothese *Beauduins*, deren Stärke in der Betonung des Entscheidungscharakters des Todes liegt, einer solchen

Prüfung, so zeigt sich, daß sie das theologische Denken nicht voll befriedigt. Der Autor setzt die Ereignisse Tod und Beseligung (oder Verdammung) nicht geradezu in eins, sondern er läßt die beiden Endzustände als unmittelbare Folgen des Todes eintreten. Diese Folgen stellen sich mit innerer Notwendigkeit ein und ergeben sich „von selbst“ aus dem religiös-sittlichen Zustand der Seele im Augenblick des Todes. Nun ist aber zu beachten, daß Beauduin zur Erklärung des näheren Vorgangs, „wie“ sich aus dem Tod die Endzustände ergeben, ein Bild heranziehen muß, das er dem physikalischen Bereich der Gravitation entnimmt. Die schuldbeladenen Seelen werden von der Last ihrer Verfehlungen hinabgezogen, die anderen unterliegen dieser Schwerkraft nicht und werden aus der Dynamik ihres Gnadenstandes heraus dem höchsten Ziel entgegengetragen. Es ist die Frage zu stellen, für welche Wirklichkeit oder für welchen Vorgang dieses Bild hier steht; denn jedes Bild will „etwas“ aussagen und eine Wirklichkeit zur Darstellung bringen. Die Realität, die hinter diesem Bild steht, kann aber weder die des Todes noch die des Himmels oder der Hölle sein. Es soll vielmehr veranschaulicht werden, wie es vom Tode zu einem dieser Endzustände kommt. Das Bild steht also für einen Akt und eine Bewegung, die durch den Tod ausgelöst wird und ihren terminus in einem der Endzustände hat.

Beauduin läßt diesen Vorgang gleichsam automatisch und mechanisch ablaufen. Es geschieht ja nach dem Tode alles „von selbst“. Das aber widerspricht der Geistigkeit und Personalität der Seele. Wenn schon das gesamte religiöse Leben sich nur in geistigen, personalen Akten vollzieht, so kann der Schlußakt der individuellen Heilsgeschichte, in dem die Seele ihr Ziel erreicht oder verfehlt, nicht so naturhaft und mechanisch erklärt werden. Zudem erweisen sich die Bilder auch in den Einzelheiten als unangemessen; denn von einer naturhaften Gravitation der sündigen Seele zur Verdammung, die für jedes Geschöpf etwas Widernatürliches ist, kann in Wahrheit nicht die Rede sein. Für die im Gnadenstand befindliche Seele läßt sich allerdings mit gutem Grund von einem machtvollen Zug zur visio beatifica sprechen. Aber auch hier ist es wohl nicht zutreffend, zu sagen, daß sich diese Liebesbewegung „von selbst“ in das Glorienlicht verwandle, weil dieses nach Art eines dauernden habitus von Gott eingegossen werden muß. Auch die Selbstbewegung der begnadeten Seele reicht allein nicht hin, den Gewinn der Gottschau zu erklären. Dazu bedarf es vor allem auch einer Bewegung Gottes auf die Seele hin und seiner Selbstoffenbarung in der Seele. Auch an diesem Punkte wird deutlich, daß Beauduins Hypothese nicht alle Ursachen und Umstände einbezieht, die zur Erklärung des Eintritts der Seele in den Zielzustand notwendig sind. Der Vorgang, wie sich der Tod zur ewigen Seligkeit oder Verdammung auswirkt, ist aus der Dynamik

des Todes allein nicht erklärbar, vor allem, wenn sie zu naturhaft und automatisch gesehen wird.

Das erkennen auch die beiden anderen Hypothesen und ihre Vertreter an, wenn sie einen eigenen Akt postulieren, in dem die Seele durch den Tod hindurch zu ihrem Ziel gelangt. Sie widerlegen damit faktisch die erste These, ohne sich mit ihr formell auseinanderzusetzen.

Das, was die Seele erfährt, wenn sie ans Ziel gelangt, kann, ihrer Geistigkeit entsprechend, nur ein geistiges Tun oder Erleiden sein. Deshalb sieht *J. Hild* diesen Vorgang folgerichtig als einen geistigen Akt an, den er als Selbstgericht bezeichnet. Aber es handelt sich hierbei nach Hild nicht um einen inhaltlich neuen Akt, sondern nur um die Übernahme und Veröffentlichung der irdischen Entscheidung. Hild vertritt damit die Auffassung, daß die Übernahme der früheren Lebensentscheidung und ihre Veröffentlichung schon genüge, um zu erklären, wie die Seele nach dem Tode ihren endgültigen Zustand erfahre und erreiche. Das Hauptgewicht in dieser Argumentation liegt auf der Behauptung, daß das individuelle Gericht schon in diesem Leben vor sich gehe und also später nicht noch einmal wiederholt zu werden brauche. Das besondere Gericht wäre nur der Abschluß und das In-Erscheinung-Treten eines Prozesses, der sich unsichtbar schon in dieser Welt abspielt. Hierin zeigt sich, wie bereits festgestellt, ein Einfluß der johanneischen Theologie bzw. Eschatologie.

Aber Hild scheint doch zuwenig auf die Eigentümlichkeit des Begriffes „Gericht“ bei Joh. geachtet zu haben. Dieser Begriff „schillert [bei Joh.] in der Doppelbedeutung: Scheidung — Verurteilung“⁴². Beide Bedeutungen aber meinen nicht ein in der Ordnung der Erkenntnis verlaufendes *theoretisches Urteil*, sondern die konkrete Scheidung und Entscheidung im Heilsprozeß⁴³. Der Mensch, der nicht glauben will, schließt sich vom Leben aus, verurteilt und richtet sich (objektiv) selbst. Diese Scheidung durch Glauben und Unglauben zieht selbstverständlich „Rettung oder Verdammung, Leben oder Tod nach sich“⁴⁴. Sie bleibt aber charakterisiert als *objektive Entscheidung im Bereich der Tatsachen*. Ein nachfolgendes *subjektives Urteil über diese Entscheidung zur Aufhellung aller ihrer Gründe und Motive* wird damit nicht überflüssig, auch wenn dieser Gedanke nicht mehr im Bereich der johanneischen Theologie liegt.

Er ergibt sich jedoch mit innerer Notwendigkeit aus der Betrachtung des Zustandes der leibgetrennten Seele im Übergang zu ihrem

⁴² So E. Schick, Das Evangelium nach Johannes, Echter-Bibel, hrsg. von K. Staab, Würzburg 1956, VI, 59.

⁴³ Vgl. auch Fr. Büchsel zum Begriff *κρίσις* bei Joh.: Theologisches Wörterbuch z. N. T., hrsg. v. G. Kittel, III, 943.

⁴⁴ E. Schick, a. a. O. 59.

Zielort. In dieser Situation kommt es nicht nur darauf an, daß die *anima separata* ihre objektive Lebensentscheidung in ihren neuen Zustand transponiert, sondern daß sie diese subjektiv vollkommen erkennt und sich selbst in letztgültiger Wahrheit beurteilt. Ein solcher Akt der radikalen Selbsterkenntnis gehört zur geistig-personalen Vollendung des Menschen hinzu. Es ist aber einzusehen, daß er in der objektiven irdischen Entscheidung nicht mitenthalten ist; denn dieser fehlt gerade die letzte, vollkommene Erkenntnis. Selbst wenn jede echte irdische Entscheidung vom Gewissensurteil begleitet sein muß und überhaupt nur insoweit dem späteren Gericht untersteht, als sie früher vom Gewissen getragen war, so hat doch der Mensch im Diesseits niemals einen vollen Einblick in die letzten Tiefen seiner personalen Stellungnahmen. Für ein abschließendes Endurteil, in dem der Mensch sich geistig ganz erfassen und in Besitz nehmen soll, in dem er allen Schein und alle Verhüllungen durchdringt, um seinen wahren Wert oder seine wirkliche Bosheit zu erfahren, genügt deshalb auch die einfache Übernahme des irdischen Gewissensurteils nicht; denn während seines Erdenlebens vermag der Mensch „die Motive seines Handelns vor seinem eigenen Auge zu verschleiern oder zu entstellen“⁴⁵. Hier bleibt er immer „der Selbsttäuschung ausgeliefert“⁴⁶. Selbst das irdisch-sakramentale Bußgericht, dem der Mensch sich unterwirft, und die in ihm stattfindende Offenbarung der Sünden besagen nicht, daß damit „der eigentlich sittliche Zustand unseres Herzens erfaßt sei“⁴⁷. Auch ist die objektive Entscheidung, die der Mensch im Diesseits fällt, nicht notwendig vom Straf- und Lohnbewußtsein begleitet. Das jenseitige Urteil muß der Seele aber auch die vollkommene Einsicht in die Straf- und Lohnwürdigkeit ihrer Taten bringen, bevor sie ihren endgültigen Stand erreicht.

Die angeführten Gründe lassen den Schluß zu, daß die Annahme einer bloßen Transponierung der irdischen Entscheidung ins Jenseits den Forderungen nicht entspricht, die an einen Akt der vollkommenen sittlich-religiösen Selbstbeurteilung der Seele beim Eintritt in ihren Endzustand gestellt werden müssen. Das Anliegen Hilds ist insoweit berechtigt, als in ihm zum Ausdruck kommt, daß alle irdischen Entscheidungen und Selbstgerichte Vorläufer dieses letzten Gerichtes sind, in dem allein die Wahrheit vollkommen zutage tritt. Das verlangt aber, daß das besondere Gericht inhaltlich mit den vorhergehenden nicht identifiziert wird, sondern ihnen als etwas Neues gegenübertritt, in dem alle vorausliegenden Entscheidungen von einer höheren Erkenntnis zusammengefaßt und letztgültig beur-

⁴⁵ M. Schmaus, a. a. O. 438.

⁴⁶ Ebd. 438.

⁴⁷ B. Welte, *Vom Geist der Buße und vom Trost der Buße*, 1945, 7f. Zitiert bei M. Schmaus, a. a. O. 461.

teilt werden. Im übrigen liegt dieser Gedanke der Auffassung Hilds nicht gänzlich fern; denn auch er spricht von einer vollkommeneren Offenbarung der diesseitigen Entscheidung beim jenseitigen Gericht. Das kann aber nur eine Offenbarung *für die Seele selbst* sein. Dafür wäre ein neuer und höherer Erkenntnisakt zu postulieren. Hild stellt aber diese Forderung nicht auf und mißt der Tatsache dieses klareren Offenbarwerdens keine eigenständige Bedeutung bei, um seine Grundkonzeption von der strengen Einheit zwischen diesseitigem und jenseitigem Gericht nicht zu gefährden. Darin liegt eine zwar begreifliche, aber doch nicht zu billigende Inkonsequenz.

D. Feuling ist dieser Inkonsequenz entgangen. Seine Erklärung vermag die einmalige Bedeutung des individuellen Gerichts zu wahren. Der Autor kommt der traditionellen Ansicht nahe, wenn er für das Ende des Weges, den der Mensch genommen hat, ein unerbittliches Urteil über „die gesamte natürliche wie übernatürliche Seins- und Lebenswirklichkeit“⁴⁸ des Einzelnen fordert. Aber es ist die Seele selbst, die über sich dieses letztgültige Urteil spricht. Die traditionelle Auffassung war aus der Tendenz zur Parallelisierung von besonderem und allgemeinem Gericht heraus geneigt, dieses Urteil zu einem einseitigen Akt Gottes zu machen, dem die Seele rein passiv gegenüberstünde, so daß die Entscheidung letztlich von außen gefällt würde. Demgegenüber hebt Feuling mit Recht die Fähigkeit der Seele hervor, sich selbst zu erkennen und zu bewerten. Hier verwerft er psychologische Einsichten, die der Eigenart der jenseitigen Existenz der Seele durchaus gerecht werden. Man muß der *anima separata* tatsächlich das höchste natürliche Maß an Selbsterkenntnis zubilligen. Durch ihr Fürsichsein hat sie in jenem Zustand die Fähigkeit, sich selbst unmittelbar zu erfassen und sich gegenständlich zu besitzen. Sie erkennt deshalb auch ohne Erkenntnisbilder alle im vergangenen Leben erworbenen Zuständlichkeiten im Guten wie im Bösen.

Aber Feuling geht noch einen Schritt weiter und gibt der Seele für diese Urteilsfindung ein höheres, gottgeschenktes Licht bei. Diese Annahme ist deshalb sehr angemessen, weil es sich ja um Tatbestände der übernatürlichen Ordnung handelt, über die die Seele befinden soll. Nun kann aber gerade die Seele des in der Gnadenlosigkeit und im Unglauben gestorbenen Menschen schwerlich mit ihrer natürlichen Erkenntniskraft ein letztgültiges Urteil über die *übernatürliche* Bedeutung von Sünde, Schuld und Gottferne und über ihre Stellung in der übernatürlichen Ordnung fällen, wenn sie dazu nicht durch ein höheres Erkenntnislicht gestärkt wird. Dieses Licht kann selbstverständlich für die der Gnade beraubte Seele nur ein *supernaturale quoad modum* sein.

⁴⁸ a. a. O. 498.

Sosehr damit Feuling auch die Spontaneität und Eigenwirksamkeit der Seele bei diesem Akt betont, so schließt er doch ein Mitwirken Gottes nicht aus. Darin zeigt sich seine Auffassung den vorgenannten Theorien überlegen.

Aber es erhebt sich doch noch die Frage, ob damit der Tatbestand nach allen Richtungen hin geklärt ist. Kann die theologische Vernunft sich mit der Annahme zufrieden geben, daß die Seele bei diesem ihr ganzes natürliches und übernatürliches Sein zusammenfassenden und bewertenden Urteilsakt gleichsam nur sich selber gegenübertritt und das Urteil in bloßer Selbstreflexion findet? Müßte sie dann nicht auch sich selbst als den gültigen Maßstab für dieses Urteil ansehen? Wer würde dann aber garantieren, daß das Urteil der Wahrheit voll- auf entspricht? In dem geforderten gottgegebenen Licht kann diese Garantie nicht liegen; denn dieses ist nur ein subjektives Erkenntnisprinzip, das die natürliche Kraft der Erkenntnis stärkt. Wenn die Seele in diesem Lichte nur sich selbst als ausschließliches Objekt erfaßte, würde das Urteil auch an ihr allein als dem letzten Maßstab gemessen sein. Das aber böte keine Gewähr für die absolute Wahrheit und Sicherheit dieses Urteils. Die vollkommene und untrügliche Einsicht in den natürlich-übernatürlichen Wert oder Unwert des eigenen Lebens kann der Seele nur am *Maßstab Gottes* selbst aufgehen⁴⁹.

Damit erweist sich nicht nur die Forderung nach einem höheren *subjektiven Erkenntnislicht* als notwendig, sondern auch die nach einer höheren Erkenntnis Gottes, die freilich nicht die visio sein kann⁵⁰. Ihre Tatsächlichkeit läßt sich aus den Gegebenheiten der Seele im Tode erweisen. Der Tod versetzt die Seele aus der Welt der Sinnbilder und Schatten in den Raum der Klarheit und ungebrochenen Wahrheit. Das Erkenntnisstreben des Menschen kann nun nicht mehr durch die ablenkenden Tendenzen des Sinnlichen verdunkelt werden. Es muß sich mit unbeschränkter Kraft der entschleierte Wirklichkeit hingeben: dazu gehört die eigene Seele und das Dasein Gottes. Der vollkommenen Selbsterkenntnis der Seele entspricht deshalb auch eine vollkommenere (für den der Gnade Beraubten wesentlich natürliche) Gotteserkenntnis. Mit dieser aber ist zugleich auch eine höhere Erfahrung der Macht, Wahrheit und Güte Gottes gegeben, die man mit derjenigen vergleichen kann, die in Augenblicken den Mystikern zuteil wird und die doch noch nicht mit der unmittelbaren Schau identisch ist. Diese höhere Erfahrung von Gottes Dasein

⁴⁹ Vgl. hierzu auch M. Schmaus, a. a. O. 439.

⁵⁰ Dieses objektive Moment, das in einer höheren Erkenntnis Gottes und in einer besonderen Erfahrung seiner Nähe liegt, wird von Feuling nicht direkt ausgeschlossen, wie besonders eine Bemerkung S. 907 zeigt. Aber es erhält doch nicht das in diesem Zusammenhang notwendige Gewicht.

und Eigenschaften ist vor allem für den im Zustand der Sünde Sterbenden wesentlich. Hier wird auch ihm, der sich im Leben durch die Sünde vor Gottes Antlitz verbarg, die Wahrheit und Güte Gottes offenbar, so daß er am Ende seiner persönlichen Heilsentwicklung erkennen kann, welches Gewicht dem Verstoß gegen die göttliche Majestät zukommt und was der Verlust des unendlichen Gutes bedeutet. Ohne einen lebendigen Eindruck von der Wahrhaftigkeit und Güte Gottes würde die sündige Seele zu keiner vollendeten Erkenntnis ihrer tiefsten Lebenslüge und ihrer letzten Bosheit kommen. Das Selbstgericht kann deshalb nur in der Erkenntnis und Erfahrung Gottes ein vollkommenes und wahres sein.

Dafür läßt sich auch noch ein weiteres Argument geltend machen. Das Selbsturteil, das die *anima separata* zu fällen hat, ist eine Funktion des Gewissens, näherhin des nachfolgenden Gewissens. Der aus seiner Persontiefe lebende Mensch erfährt schon in dieser Welt, daß die im Gewissen fordernde und verpflichtende Macht letztlich kein abstraktes Prinzip ist, sondern die lebendige, absolute Person selbst. „Die menschliche Person, die das Gewissenserlebnis nicht aus Hochmut verfälscht, wird mit absoluter Sicherheit hinter dem Posaunenschall der Verurteilung und dem Mahnruf zur Umkehr einen absoluten Rufer, einen absoluten, lebendigen Richter sehen.“⁵¹ Wenn das schon vom Zustand des irdischen Gewissens gilt, das von Dunkelheiten und Schatten umstellt ist, dann um so mehr von seinem jenseitigen Zustand, in dem alle diese Hemmnisse wegfallen und die Erkenntnis Gottes durch nichts mehr gehindert werden kann.

Die Forderung nach einer höheren Gotteserfahrung der *anima separata* besagt nicht, daß das Urteil der Seele von außen aufgezwungen und damit die Bedeutung des „individuellen“ Gerichts im prägnanten Sinne wieder geschmälert würde; denn wie ein Gewissensentscheid im diesseitigen Zustand nicht deshalb als ein erzwungener angesehen werden kann, weil sich in ihm letztlich der fordernde Gott bezeugt, genausowenig wird durch die besondere Gotteserfahrung im Jenseits der Urteilsspruch ein nur äußerer, über die Seele verhängter. Wenn die Seele an Gottes Sein ihre Güte oder ihre Bosheit vollkommen erkennt, dann richtet sie sich selbst und ist zugleich von Gott gerichtet: „Gottes Gericht vollzieht sich in [ihrem] Selbstgericht“⁵², ohne daß ein gesonderter göttlicher Akt wie im Falle des allgemeinen Gerichtes gefordert werden müßte. Der an der höheren Erkenntnis und Erfahrung Gottes gewonnene vollkommene Einblick der Seele in ihren endgültigen Zustand und in ihr Verhältnis zu Gott ist für sie schon der Beginn der Beseligung oder der Verdammung.

Diese Erklärung wahrnt einmal die Selbsttätigkeit und Selbstver-

⁵¹ B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg 2 1954, 189.

⁵² M. Schmaus, a. a. O. 438.

antwortlichkeit der Seele, auf deren Bewahrung es den neueren Überlegungen entscheidend ankommt; sie macht zum anderen aber auch ernst mit der personalen Wirklichkeit Gottes, die in diesem höchsten religiösen Akt eine Stelle behalten muß, und sie verzichtet schließlich auf jede Förmlichkeit des Vorgangs, die der traditionellen Auffassung immer nahe liegt und sie belastet. In dem Verzicht auf die Förmlichkeit des Aktes ist auch die Preisgabe einer Bestimmung von Zeit und Dauer dieses Vorganges eingeschlossen.

Damit ist auch die Möglichkeit zu einer positiven Auseinandersetzung mit der an O. Karrers These orientierten Ansicht gegeben. Die Auffassung, daß für die *anima separata* individuelles und allgemeines Gericht zusammenfielen, hat jedenfalls die Anerkennung zur Voraussetzung, daß vor der endgültigen Belohnung oder Verwerfung ein Urteilspruch erfolgen müsse, und ist von hierher eine Stütze für die traditionelle Lehre, die eine Vergeltung ohne vorhergehendes Urteil für widerspruchsvoll hält. Allerdings ist diese Theorie, wenn man in ihr das förmliche Zusammenfallen zweier Akte ausgesprochen findet, nicht haltbar. Es ist sicher, daß in der *aeviternitas*, die die *anima separata* gewinnt, die irdische Zeitgebundenheit schwindet. Deshalb muß man mit O. Semmelroth daran festhalten, daß „das Dasein hinter der Grenzlinie des Todes . . . ein solches Nacheinander, wie es im Diesseits geschieht, nicht“ kennt⁵³. Das schließt aber eine Aufeinanderfolge von Akten und ein unzeitliches und diskontinuierliches Nacheinander der akzidentellen Beschaffenheiten und Tätigkeiten nicht aus. Wollte man ein solches Nacheinander, das freilich nicht in unser Vorstellungsvermögen eingeht, leugnen, dann würde man die Grenzen, die zwischen der Unveränderlichkeit der *anima separata* und der des göttlichen Wesens immer noch bestehen, aufheben. Die reale Unterscheidung dieser beiden Akte (individuelles und allgemeines Gericht) ist demnach *auch dann noch* notwendig, wenn sie für die leibgetrennte Seele ohne Zwischenzeit erfolgen. Nur so läßt sich die Glaubenswahrheit von der Existenz eines besonderen Gerichtes halten.

⁵³ O. Semmelroth S. J., *Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die kath. Glaubenslehre*, Frankfurt 1956, 330.