

# Hoffnung für den ganzen Kosmos

## Überlegungen zur kosmischen Eschatologie\*

### 1. Kosmische Eschatologie: Begriff und Abgrenzung

#### 1.1 Rechenschaft über unsere Hoffnung

Es ist ein Basissatz des christlichen Weltverständnisses: Diese Welt ist endlich und wird enden. Aber zugleich, so die feste Hoffnung des Glaubens, ist ihr in allem Enden ein neuer Anfang und eine endgültige Zukunft in Gottes Reich verheißen.

Das systematische Fachgebiet, das sich innerhalb der wissenschaftlichen Theologie mit diesen Fragen auseinandersetzt, heißt „kosmische Eschatologie“. Was bedeutet dieser Ausdruck und was hat er zum Gegenstand? Wenn Eschatologie im Allgemeinen die Rede von der christlichen Hoffnung auf eine letzte Geborgenheit, auf eine endgültige Vollendung unserer Person, unserer Geschichte und der ganzen Schöpfung bei Gott bedeutet, so meint die kosmische Eschatologie entsprechend die methodisch begründete Auslegung der christlichen Hoffnung auf eine verheißene, endgültige Zukunft des ganzen Kosmos – und damit alles endlichen Seienden – in Gottes Reich.

Damit sind bereits erste Weichenstellungen gelegt: Zunächst, dass kosmische Eschatologie in theologischer Verwendung ein inhaltlich gefüllter, ein qualitativ geprägter Begriff ist. Es geht nicht um eine quantitative Prognose zukünftiger Ereignisse, sondern es geht um Ziel und Vollendung von Schöpfung und Heilsgeschichte. Der Begriff der Vollendung zeigt es an: Die Rede ist von mehr als nur von einem zeitlichen Enden und Aufhören. Zwar bleibt ein solches Enden als die logische Möglichkeitsbedingung einer Vollendung dieses endlichen Seienden vorauszusetzen. Aber es geht um mehr; die Rede ist von der Hoffnung, dass alles, „was Gott geschaffen [...]

\* Erheblich erweiterte Neufassung eines ersten Versuchs zum Thema: M. Remenyi, Apokalyptischer Weltenbrand oder Hoffnung für den ganzen Kosmos? Theologische Überlegungen zum Ende der Welt, in: Theologische Quartalsschrift 188 (2008) 50–68.

hat [...], aufgehoben und zur inneren bleibenden Fülle seines Wesens gebracht – am ewigen Leben Gottes teilhaben wird.“<sup>1</sup> Hoffnung auf Vollendung dieser Welt – das beinhaltet auch das Vertrauen darauf, dass Gott seine mit der Schöpfung gesetzten Verheißungen nicht abbrechen lässt, sondern dass er der Beziehung zum Anfang treu bleiben und das einlösen und erfüllen wird, was er mit dem Faktum der Schöpfung bereits anfanghaft ins Werk gebracht hat.<sup>2</sup> Eschatologie – auch kosmische Eschatologie – will wirklich Rechenschaft ablegen über *Hoffnung*; über eine Hoffnung nämlich, die auf einer göttlichen Verheißung gründet und die sich auf ein Ganzwerden, auf ein Heilwerden, auf Heil und Heilung bezieht.

Der Grund dieser soteriologischen Qualität liegt in der spezifischen Gottesbeziehung, die allem endlichen Seienden als Gottes Schöpfung zu Eigen ist und die für die eschatologische Theoriebildung schlechterdings konstitutiv ist. Christliche Eschatologie hat damit Ernst zu machen, dass sie zunächst und zuerst nicht von einer Sach-, sondern von einer Beziehungswahrheit handelt: Gott kommt heilend und rettend, richtend und vollendend auf seine Geschöpfe zu. In Aufnahme eines berühmten Wortes von Eberhard Jüngel könnte man vielleicht sagen, der Glaube „hält daran fest, dass Gott der zur Welt Kommende bleibt“<sup>3</sup> und eben darin den Sachgrund der Hoffnung auf ihre Vollendung suchen. Die Blickrichtung kehrt sich damit um, und statt eines prognostizierten „Futurs“ des Weltalls gewinnt die Antizipation des verheißenen „Advents“ Gottes in seiner Schöpfung an Gewicht. Dementsprechend hat eine christliche Eschatologie keine Chronologie und Topographie des Jenseits zu entwerfen, und sie hat auch keinen „Fahrplan der letzten Stationen des Weltprozesses“ zu erarbeiten.<sup>4</sup> Auch die kosmische Eschatologie ist in erster Linie nicht Lehre von letzten Zuständen oder Ereignissen, also nicht primär Lehre von zukünftigen kosmischen Eschata (gelesen im Neutrum Plural), sondern Rede von dem, der sich in Jesus Christus zum letzten Ziel von Mensch und Welt gemacht hat, Rede also von dem personal Letzten, dem Eschatos (gelesen im Maskulinum Sin-

<sup>1</sup> G. Greshake, Art. Eschatologie II. Die Geschichte des Traktates, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 3, Freiburg i. Br. 1995, 860–865, 860.

<sup>2</sup> Vgl. C. Link, Die Vollendung der Welt, in: ders., Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung. Theologische Studien. Neukirchen-Vluyn 1997, 195–212, 207.

<sup>3</sup> So C. Link, ebd. 208 in Aufnahme des Jüngel-Diktums. Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen 2001, besonders 518 ff.

<sup>4</sup> So die treffende Kritik an solchem Denken durch F. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?, Bd. 1, Gütersloh 1993, 21. Die Charakterisierung der Eschatologie als eine ausgezeichnete Form der Gottesrede findet sich ebd.

gular), der Anfang und Ende umfasst und gerade so der Vollender von allem sein wird, Rede von Gott.

## 1.2 Im Spannungsfeld von Naturwissenschaft und Theologie

Sind kosmische Eschatologie auf der einen und naturwissenschaftliche Überlegungen zur Zukunft unseres Kosmos auf der anderen Seite also zwei inkommensurable, ganz unvergleichliche Größen mit ganz unterschiedlichen Gegenstandsfeldern, die sich nichts zu sagen haben? Hat – um nur ein Beispiel willkürlich herauszugreifen – Karl Barth Recht, wenn er für eine scheidunglich-friedliche Trennung der Disziplinen plädiert: „Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als das Werk des Schöpfers zu beschreiben hat. Und die Theologie darf und muss sich da frei bewegen, wo eine Naturwissenschaft [...] ihre gegebene Grenze hat?“<sup>5</sup> Hätte Barth Recht mit dieser These, so wäre offen, was das für Naturwissenschaftler, insbesondere für die religiös musikalischen unter dieser Spezies, bedeuten würde. Für einen Theologen jedoch, und ganz besonders für einen naturwissenschaftlich interessierten, wäre eine solche Abgrenzungs- und Immunsierungsstrategie<sup>6</sup> fatal, weil sie letztlich in eine schizophrene Aufspaltung von Glaubenserfahrung und Wirklichkeitserkenntnis, von Sonntagschristentum und Weltbürgertum münden würde. Und für die Theologie als Glaubenswissenschaft wäre das fatal, weil zu befürchten stünde, dass solche absolute Separierung im Letzten zu einem Auseinanderbrechen von Glauben und Denken und also zu Fideismus und Fundamentalismus führen würde. In der Debatte um Kreationismus und Intelligent Design wird solches gerade medienwirksam vorgeführt. Zumindest also der zweite Halbsatz des Bonmots Albert Einsteins aus dem Jahre 1941 dürfte wohl zutreffen: „Naturwissenschaft ohne Religion ist lahm, Religion ohne Naturwissenschaft ist blind.“<sup>7</sup>

Dass Barth geirrt hat, scheint jenseits aller möglichen Verhältnisbestimmungen und deren Folgeproblemen schon binnentheologisch evident. Wenn nämlich die theologische Reflexion von Schöpfung spricht, thematisiert sie nicht etwas gänzlich anderes als das, was der Naturwissenschaftler Welt,

<sup>5</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1. Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1947, Vorwort.

<sup>6</sup> So die Einordnung dieses wissenschaftstheoretischen Paradigmas durch U. Lüke, *Mensch – Natur – Gott. Naturwissenschaftliche Beiträge und theologische Erträge*, Münster 2002, 17 f.

<sup>7</sup> A. Einstein, *Naturwissenschaft und Religion*, 1941, zitiert in: G. Kraus, *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre*, Frankfurt/M. 1997, 336.

Natur, All, Universum oder Kosmos nennt, sondern sie meint eben diese kategoriale und empirische Welt unter der Hinsicht ihres transempirischen, nicht mess- und beweisbaren Geschaffenseins durch Gott. Schöpfung ist ein relationaler Begriff, der sich weder synonym noch inkommensurabel zum Begriff Welt (oder Kosmos, All, Natur, Universum) verhält, sondern der eine besondere Qualität dieser Wirklichkeiten anzeigt. Wer von Schöpfung spricht, spricht von keiner den Naturwissenschaften unzugänglichen Gegenwelt, schließt aber in seine Sicht auf Welt ausdrücklich und begründend Gott mit ein, setzt die naturwissenschaftlich beschreib- und erforschbare Welt zu ihm in Beziehung.<sup>8</sup> Diese Beziehung ist nicht auf einen einmaligen Initiationsakt am Anfang beschränkt, sondern bezeichnet eine bleibende Bestimmung unseres Kosmos. So markiert der Schöpfungsbegriff eine „transzendente Bestimmung der Welt“,<sup>9</sup> welche die Welt (oder den Kosmos, das All, die Natur, das Universum ...) sowohl als restlos herkunftig und abhängig von Gott, als auch als restlos von ihm verschieden und gerade so bleibend auf ihn bezogen ausweist. Und entsprechend handelt kosmische Eschatologie von der Vollendung eben dieses materiellen und empirischen Kosmos. Nicht nur das urbiblische Bild vom neuen Himmel und der neuen Erde, sondern auch die Rede von der Auferstehung des Leibes zeigen an: Christlicher Eschatologie geht es nicht um eine Hoffnung weg von dieser Erde, sondern um eine Hoffnung für diese Erde, sie hofft nicht auf eine selige Jenseitswelt, sondern auf die Vollendung dieser unserer Welt.

Mit Blick auf das Verhältnis zu den Naturwissenschaften ergibt sich damit eine erste zentrale hermeneutische Vorgabe: Einer Vermischung theologischer und naturwissenschaftlicher Kompetenzbereiche und Sprachspiele (Gefahr der Äquivokation) ist zu wehren. Die differierenden Leitinteressen und Methodiken beider Wissenschaften sind zu respektieren. Fragen des Glaubens finden nicht einfach in den Befunden der naturwissenschaftlichen Kosmologie ihre Beantwortung, ebenso wenig wie theologische Modellbildungen für naturwissenschaftliche Forschung irgendeine normative Relevanz beanspruchen könnten. Christliche Eschatologie des Kosmos liefert keine „Physik der letzten Dinge“,<sup>10</sup> sondern legt Rechenschaft ab über den durch nichts zu beschränkenden Herrschaftsbereich des einen Gottes, der

<sup>8</sup> Vgl. H. Jorissen, Die Welt als Schöpfung, in: Jahrbuch für biblische Theologie 5 (1990) 205–218, besonders 205.

<sup>9</sup> H. Kessler, Art. Schöpfung V. Systematisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 9, Freiburg i. Br. 2000, 230–236, 231.

<sup>10</sup> So der Vorwurf von Yves Congar aus dem Jahr 1949 an die neuscholastisch geprägte Schuldogmatik seiner Zeit. Vgl. Y. Congar, Bulletin de Théologie dogmatique, in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 33 (1949) 463.

zugleich Schöpfer, Versöhner und Erlöser ist und bezeugt so den universalen Gehalt christlicher Hoffnung.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit Nachdruck deutlich gemacht, dass diese methodische Autonomie der Fachwissenschaften theologisch notwendig aus dem Schöpfungsbegriff folgt: Eben weil „die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben“, haben alle geschaffenen „Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit [...] und ihre eigenen Ordnungen“ (*Gaudium et Spes*, 36), die der Mensch eben auch wissenschaftstheoretisch-methodisch zu achten und zu respektieren hat. Gleichwohl folgt daraus auch, dass sich das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie<sup>11</sup> auch hinsichtlich eschatologischer Fragestellungen keineswegs nur defensiv-abgrenzend ausreichend bestimmen lässt. Es steht also zu bestreiten, dass Klaus Fischer mit seiner These Recht behält, naturwissenschaftliche Kosmologie habe für eine biblisch-christliche Eschatologie „nur sekundäre Bedeutung [...], weil ihr Gegenstand und ihr Skopus je verschieden“ seien.<sup>12</sup> Zwar unterscheiden sich in der Tat Fragestellung und Blickrichtung (Skopus), aber der Gegenstand kann so gänzlich inkommensurabel nicht sein; umgreift doch christliche Eschatologie in ihrer Hoffnung keine andere, sondern eben diese empirische Welt, die sich die Naturwissenschaften immer besser zu erklären anschicken. Wäre es anders, würde die christliche Hoffnung für diese Welt zu einer Leerformel, die keinen Realitätsgehalt und keinen Erfahrungsbezug hätte. Damit würde aber auch der biblische Gott, der zugleich Schöpfer und Erlöser ist, zu einer irrealen Größe.<sup>13</sup> So genügt es nicht, als eine hermeneutische Mindestforderung auf der Nichtwidersprüchlichkeit zu naturwissenschaftlichen Ergebnissen zu insistieren. Sondern über die Kohärenzforderung hinaus ist mit Wolfhart Pannenberg von einer „Konvergenz“<sup>14</sup> beziehungsweise mit John Polkinghorne von einer „Konsonanz“ zwischen naturwissenschaftlichen Szenarien über die Zukunft des Kosmos und theologischer Eschatologie auszugehen.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Eine umfassende Darstellung des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Theologie bietet I. Barbour, *Wissenschaft und Glaube. Historische und zeitgenössische Aspekte* (Religion, Theologie und Naturwissenschaft; 1), Göttingen 2003.

<sup>12</sup> K. Fischer, *Kosmos und Weltende. Theologische Überlegungen vor dem Horizont moderner Kosmologie*, Mainz 2001 (Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt), 53.

<sup>13</sup> Vgl. W. Pannenberg, *Die Frage nach Gott als Schöpfer der Welt und die neuere Kosmologie*, in: H. Müller (Hg.), *Kosmologie. Fragen nach Evolution und Eschatologie der Welt*, Göttingen 2004, 197–208, 199 f.

<sup>14</sup> Ebd., 198.

<sup>15</sup> J. Polkinghorne, *Theologie und Naturwissenschaft. Eine Einführung*, Gütersloh 2001, 160. Polkinghorne folgert aus diesem Postulat ebd.: „Die theologische Rech-

## 2. Biblische Anknüpfungspunkte

### 2.1 Die Bibel und das Erbe der Apokalyptik

Bereits im Jahre 1970 veröffentlichte der Freiburger Exeget Anton Vögtle eine Untersuchung über die Lehraussagen des Neuen Testaments zur Zukunft des Kosmos, die in der zentralen These gipfelt: „[U]nter eigentlich kosmologischem Aspekt verzichtet das Neue Testament auf eine lehrhafte Aussage. Die Frage nach der relativen und absoluten Zukunft des Kosmos kann der Exeget mit gutem Gewissen dem Naturwissenschaftler überlassen. Im Zentrum der neutestamentlichen Heilsbotschaft steht das [...] Heilshandeln Gottes am Menschen und damit die endzeitliche Heilsgemeinde.“<sup>16</sup> Diese These hat in den folgenden Jahren eine unerhörte Breitenwirkung erzielt und wird bis in die Gegenwart hinein zustimmend zitiert.<sup>17</sup> Prüfen wir ihre Plausibilität anhand zweier Textstellen, die traditionell als biblische Kronzeugen für eine kosmische Eschatologie angeführt werden. Zunächst die berühmte Stelle aus der Offenbarung des Johannes im Kapitel 21:

<sup>1</sup>Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr. <sup>2</sup>Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat. <sup>3</sup>Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein. <sup>4</sup>Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen.

Sind diese Verse als eine kosmologische Aussage zu interpretieren? Zunächst fällt ja auf, dass der neue Himmel und die neue Erde nur konstatierend, ganz ohne Ausschmückung oder auch nur weitergehende Erläuterung genannt werden. Sie bilden lediglich den äußeren Vorstellungsrahmen –

tfertigung unserer Hoffnung muss mit der naturwissenschaftlichen Vorhersage der Endlichkeit unseres Universums konsistent sein, aber die Theologie ist berechtigt, darüber hinaus zu schauen und Gebrauch von Einsichten zu machen, die sich ihr im Glauben an Gottes Treue erschließen.“

<sup>16</sup> A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, 233.

<sup>17</sup> Ein Beispiel: K. Fischer, *Kosmos und Weltende* (Anm. 12), 39 f.122.157.160 und öfter.

gewissermaßen die nackte Bühne – für das eigentliche Geschehen, nämlich die Herabkunft des himmlischen Jerusalem. Dieses steht aber sinnbildlich für die vollendete Heilsgemeinde, die sich bereit macht, Gott in ihrer Mitte aufzunehmen, wie der Vergleich mit der zur Hochzeit geschmückten Braut zu verstehen gibt. Die kosmologische Szenerie läuft ganz auf dieses Beziehungsgeschehen zu: das Wohnen Gottes unter den Menschen. Dieses wiederum ist soteriologisch konnotiert, auf die Frage nach dem Heil des Menschen ausgerichtet und hoffnungsgeladen: Kein Tod, keine Trauer, keine Mühsal; das Alte ist vergangen. Gott macht alles neu. Die eigentliche Aussageintention des Sehers auf der Insel Patmos liegt folglich nicht in einer physikalisch-kosmologischen Sachaussage über die Zukunft des Universums, sondern in der Betonung des umfassenden „eschatologischen Herrschaftsbereiches Gottes“.<sup>18</sup> Weil es ihm gar nicht um eine wörtliche Lesart des neuen Himmels und der neuen Erde geht, braucht er sich auch um textimmanente Widersprüche nicht zu kümmern: Weshalb sonst könnte er das neue Jerusalem – damaliger jüdischer Erwartung folgend – aus jenem (alten) Himmel herabkommen lassen, den er gerade hat untergehen lassen?<sup>19</sup>

Diese Deutung wird durch die Quellenanalyse gestützt. Denn Offb 21,1 ist literarisch abhängig von Jes 65,17a und Jes 66,22. Auch dort dienen der angekündigte neue Himmel und die neue Erde nicht irgendeiner physikalischen Kosmologie. Die in Jes 65 und Jes 66 verheißene neue Wirklichkeit ist vielmehr ein kontrafaktisches Trostwort an die aus dem babylonischen Exil heimgekehrten Israeliten, das ihnen angesichts der zerstörten und brachliegenden Heimat und aller deprimierenden Realität zum Trotz Mut zusprechen will. Der Autor der Johannesoffenbarung übernimmt Jahrhunderte später aus Trito-Jesaja nicht nur das Bild, sondern auch seine religiös-politische Bedeutung.<sup>20</sup>

Mit anderen Worten: Die kosmologischen Bilder der Johannesoffenbarung dienen einer heilsgeschichtlichen Aussage. Sie sind nicht wörtlich für eine kosmische Eschatologie auszuwerten, weil – wie Giesen in seinem Kommentar zur Johannes-Offenbarung betont – „der Seher gar nicht beabsichtigt, kosmologische Aussagen zu machen, sondern bildhaft über die

<sup>18</sup> U. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar; 19), Gütersloh 1984, 350.

<sup>19</sup> Vgl. A. Vögtle, „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde ...“ (Apk 21,1). Zur kosmischen Dimension neutestamentlicher Eschatologie, in: E. Gräßer/O. Merk (Hg.), *Glaube und Eschatologie* (Festschrift für G. Kümmel), Tübingen 1985, 303–333, hier 312 und 321.

<sup>20</sup> Vgl. K. Fischer, *Kosmos und Weltende* (Anm. 12), 90–96.

Heilsvollendung der Christen sprechen will.“<sup>21</sup> Es gilt, zwischen kosmologischer Aussageform und theologisch-soteriologischem Aussageinhalt zu unterscheiden. Eine buchstäbliche Lesart dieser Stelle vergeift sich an der eigentlichen Aussageabsicht ihres Autors.<sup>22</sup>

Wirkungsgeschichtlich nicht weniger einflussreich wurde auch die bildmächtige Szene aus dem Zweiten Petrusbrief (2Petr 3,10-13), die für den Tag der Wiederkunft des Herrn (Parusie) am Ende der Zeit einen großen Weltenbrand ankündigt: Der Himmel wird prasselnd vergehen, und die Elemente werden verbrannt und aufgelöst (vgl. 2Petr 3,10). Die Perikope schließt mit den Worten: „An jenem Tag wird sich der Himmel im Feuer auflösen und die Elemente werden im Brand zerschmelzen. Dann erwarten wir [...] einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt“ (2Petr 3,12b-13). Dass es auch hier hochgradiger hermeneutischer Unfug wäre, diese Verse mit der naturwissenschaftlichen Hypothese zu parallelisieren, die unsere Erde in einer Milliarde Jahren den Hitzetod erleiden und unsere Sonne in 5 Milliarden Jahren zu einem roten Riesen aufglühen sieht,<sup>23</sup> zeigt schon die letzte Vershälfte: Hier geht es nicht um physikalische Kosmologie, sondern um Gerechtigkeit, die jenen Christen zu Beginn des zweiten Jahrhunderts verheißen wird, die unter dem Spott ihrer Zeitgenossen über die ausbleibende Parusie Christi zu leiden haben. Selbst wenn der Autor des Briefes von einem zukünftigen physischen Weltenbrand felsenfest überzeugt war – was historisch gesehen überaus wahrscheinlich ist, weil es dem damaligen Weltbild entspricht – liegt seine eigentliche Aussageabsicht nicht in kosmologischer Theoriebildung, sondern in heilsgeschichtlicher Verheißung.

Der Schlüssel zum Verständnis beider Texte liegt in der Analyse ihrer Textgattung. Die Textbeispiele gehören nämlich zur Gattung der apokalyptischen Literatur. Apokalyptisches Denken zeichnet sich aus durch eine verschärfte Wahrnehmung der Gegenwart als krisenhaft und der daraus resultierenden Erwartung eines neuen Äons, einer neuen Weltzeit. Die gegenwärtige Welt ist korrupt, definitiv dem Untergang geweiht. Gott wird ihr ein Ende bereiten und eine neue Welt, eine neue Zeit schaffen. Die in den verschiedenen Texten zum Zuge kommenden kosmischen Szenarien haben also funktionale Bedeutung und dienen einer universalgeschichtlichen Ansa-

<sup>21</sup> H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (Regensburger Neues Testament). Regensburg 1997, 460.

<sup>22</sup> Dies ist seit langem common sense der exegetischen Forschung. Vgl. neben den genannten Exegeten zum Beispiel noch J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (Zürcher Bibelkommentar; 18), Zürich 1984, 198 ff.

<sup>23</sup> Vgl. H. Keller, *Das zukünftige Schicksal des Universums*, in: H. Müller (Hg.), *Kosmologie* (Anm. 13), 169–175, 169.

ge: Die hier und jetzt für ihren Glauben zu leiden haben, die verfolgten und geschundenen Jahwe-Treuen, werden von ihm nicht im Stich gelassen werden, sondern finden Rettung und Heil bei ihm. Wenn die durchaus disparate Forschungslage<sup>24</sup> zur Apokalyptik eine einheitliche These vertritt, dann die: Apokalyptische Texte sind Krisenliteratur, niedergeschrieben und verbreitet in Zeiten der Bedrängnis, der Not und der Verfolgung. Bei der Offenbarung des Johannes wie auch beim Zweiten Petrusbrief handelt es sich um Trostbücher, die Mut zum Ausharren und Standhaftigkeit in Anfechtung vermitteln wollen, indem sie die Leser des baldigen Eingreifens Jahwes bzw. des wiederkehrenden Christus vergewissern.

Trotzdem ist es aber nicht bedeutungslos, dass als Aussageform von den Autoren kosmologische Bilder gewählt werden. Denn – und hierin liegt meines Erachtens die Grenze der Vögtle-These: Auch die kosmologische Aussageform der apokalyptischen Literatur transportiert eine, im genuinen Sinn des Wortes, theologische Wahrheit: Unaufgebbare „kritische Pointe“ apokalyptischen Denkens ist nicht nur, dass das ungebrochene und volle Erscheinen Gottes als Gott „die Möglichkeiten der Welt übersteigt und darum nur denkbar ist, sofern es den Weltlauf beendet“, sondern eben auch, dass dieser Gott, „der die Welt als ‚sein Eigentum‘ beansprucht (Joh 1,11), mit diesem Anspruch nicht auf immer am Menschen scheitert, sondern tatsächlich zum Ziel kommt.“<sup>25</sup> Mit anderen Worten: Gott ist der Schöpfer beider Äonen, des neuen wie des alten, ist also Herr über die ganze Schöpfung,<sup>26</sup> und diese seine Schöpfung hat eine Geschichte in und mit ihrem Schöpfer, und eben weil dieser Schöpfer der eine und einzige Gott ist, ist dieser Schöpfung eine Vollendung verheißen, die jenseits ihrer inhärenten Möglichkeiten liegt. Gott, so drückt es Christian Link aus, kommt „nicht ohne die Welt zu seinem Ziel“.<sup>27</sup>

Festzuhalten aus diesem Durchgang – den man problemlos und mit demselben Ergebnis durch synoptische und paulinische Textbeispiele er-

<sup>24</sup> Eine forschungsgeschichtlichen Überblick und eine theologische Deutung des Phänomens Apokalyptik biete ich in M. Remenyi, *Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie* Jürgen Moltmanns, Regensburg 2005, 327–369.

<sup>25</sup> C. Link, *Die Vollendung der Welt* (Anm. 2), 202.

<sup>26</sup> Und eben weil. so P. Vielhauer, *Apokalypsen und Verwandtes*, in: K. Koch/J. Schmidt (Hg.), *Apokalyptik (Wege der Forschung; 365)*, Darmstadt 1982, 403–439, 405, Gott der „Schöpfer und Herr der beiden Äonen“ ist, ist der eschatologische Dualismus der beiden Äonen „kein absoluter, metaphysischer, sondern ein zeitlicher, und er ist dadurch von dem Dualismus der Gnosis zu unterscheiden.“

<sup>27</sup> C. Link, *Die Vollendung der Welt* (Anm. 2), 203.

gängen könnte<sup>28</sup> – bleibt zweierlei: Zum einen, dass hermeneutisch zwischen sekundärer, weil weltbildgebundener Aussageform und primärer theologischer Aussageabsicht der biblischen Autoren zu unterscheiden ist, die kosmologischen Bilder und Metaphern also nicht direkt und ungebrochen mit Ergebnissen physikalisch-kosmologischer Theoriebildung parallelisiert werden dürfen; zum anderen aber und nicht weniger wichtig, dass die neutestamentlichen Schriften ganz selbstverständlich von der universalen, und das bedeutet eben auch von der schöpfungswelt-kosmischen Relevanz der Gottesherrschaft beziehungsweise des Christuserignisses ausgehen.

## 2.2 Ein Blick in die Theologiegeschichte

Wer den biblischen Befund als Ermutigung liest, die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde nicht vorschnell beiseite zu schieben, sondern als unaufgebbares Moment der christlichen Hoffnung in die eschatologische Modellbildung zu integrieren, der wird vielleicht in der Geschichte der Theologie nach Anknüpfungspunkten suchen, die bei dieser Arbeit weiterhelfen. Denn eine Konsultation der aktuellen Hand- und Lehrbücher zu diesem Zweck fällt enttäuschend aus: Die Theologie, gleich ob katholisch oder evangelisch, tut sich schwer mit dieser Hoffnung für den Kosmos. In der Regel ist es so, dass die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde ein Stiefkind der eschatologischen Diskussion darstellt, das man entweder, wenn man es nicht ganz ignoriert,<sup>29</sup> zu einem menschlichen Existenzial umdeutet oder es, gewissermaßen als eine theologische Pflichtübung, allein der Vollständigkeit halber an das Ende des entsprechenden Traktates stellt. Insgesamt dürfte wohl die Diagnose Gottfried Bachls zutreffen: „Die kosmische Dimension liegt seit eh und je im Schatten des

<sup>28</sup> Zur kontrovers diskutierten Frage, ob Paulus Apokalyptiker war oder nicht, unten (vgl. Abschnitt 5.1) mehr. Mit Blick auf die Synoptiker wäre etwa an die viel zitierte Endzeitrede Jesu (besonders Mk 13,24–27; Mt 24,29–31; Lk 21,25–28) zu erinnern. Auch hier dienen die kosmischen Bilder – Sonnen- und Mondfinsternis, herabfallende Sterne –, nicht primär der Illustration physischer Geschehnisse, sondern stellen die weltumspannende Bedeutung des Parusiechristus heraus. Dass hier die eigentliche Aussageintention eine christologische und nicht eine kosmologische ist, erhellt schon die Tatsache, dass dieselben kosmischen Begleiterscheinungen in der Todesstunde Jesu berichtet werden. Auch hier geht es um die universale, alles Weltgeschehen umfassende Bedeutung dieses Sterbens. Vgl. K. Fischer, *Kosmos und Weltende* (Anm. 12), 30–33.

<sup>29</sup> So zum Beispiel D. Hattrup, *Eschatologie*, Paderborn 1992.

anthropozentrischen Interesses.“<sup>30</sup> Noch pointierter drückt es sein evangelischer Kollege Jürgen Hübner aus: „Die Eschatologie hat sich aus der Kosmologie verflüchtigt.“<sup>31</sup>

Das ist deshalb erwähnenswert, weil sich hinter diesem Befund zumeist nicht ein schlichtes Desinteresse an der kosmologischen Thematik verbirgt, sondern es sind ernsthafte Gründe, die diese Zurückhaltung entstehen lassen. Und die können als Grenzmarkierungen fungieren, die eine kosmische Eschatologie nicht überschreiten darf, ohne sich in inhaltliche Untiefen zu begeben. Es wird also in der Tat sinnvoll sein, einige Stationen dieser Entwicklung wenigstens in groben Zügen in Erinnerung zu rufen.

Die kosmische Eschatologie des Thomas von Aquin etwa ist getragen vom ungebrochenen Vertrauen in die Wahrheit und Infallibilität der Schrift, deren Aussagen von ihm auf der Höhe des damaligen naturwissenschaftlichen Wissensstandes, nämlich der aristotelischen Kosmologie, analysiert und zu einem theologischen Lehrgebäude neu synthetisiert werden. Kerngedanke des Thomas ist, dass die Welt (neben ihrer grundsätzlichen Ausrichtung auf Gott als dem letzten Ziel alles Geschöpflichen) um des Menschen willen geschaffen ist und entsprechend auch um des Menschen willen verwandelt und verklärt werden wird.<sup>32</sup> Weil nämlich der Mensch am Ende der Zeit leiblich auferstehen wird, braucht es für diesen Auferstehungsleib eine „würdige Wohnstätte“,<sup>33</sup> und das ist die verklärte und verwandelte Schöpfung, der verheißene neue Himmel und die neue Erde (Offb 21,1). So wie der menschliche Leib im Zuge der Auferstehung verwandelt werden wird, so auch seine Welt. Freilich steht der Kosmos für Thomas in enger Schicksalsgemeinschaft mit seinem vornehmsten Bewohner und bleibt entsprechend von dessen Sünde nicht unberührt. Deshalb ist der Weltenbrand, den Thomas etwa aus 2Petr 3,12 abliest und der für ihn ein wirkliches, körperliches Feuer darstellt,<sup>34</sup> als ein Werkzeug des Gerichts gedacht: Er reinigt die Welt von der Affizierung durch menschliche Schuld und macht sie

<sup>30</sup> G. Bacht, *Eschatologie I (Texte zur Theologie, Dogmatik, Band 10, hg. von W. Beinert)*, Graz 1999, 18.

<sup>31</sup> J. Hübner, *Eschatologische Rechenschaft, kosmologische Weltorientierung und die Artikulation von Hoffnung*, in: K. Stock (Hg.), *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie* (Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; 7), Gütersloh 1994, 147–175, 148.

<sup>32</sup> Vgl. L. Ott, *Eschatologie in der Scholastik* (Handbuch der Dogmengeschichte; IV/7b), Freiburg i. Br. u. a. 1990, 163–165, 168.

<sup>33</sup> So die Charakterisierung von A. Hoffmann im Kommentar der deutschen Thomasausgabe zu *Summa theologiae supplementum, quaestio 74*, in: *Die deutsche Thomasausgabe, Band 35 (Auferstehung des Fleisches)*, Heidelberg/Graz 1958, 549.

<sup>34</sup> Vgl. zum Beispiel *Summa theologiae supplementum, quaestio 74 art. 2 und quaestio 74 art. 3*.

so gewissermaßen ewigkeitsfähig. Das Schicksal der Welt ist in dieser Hinsicht ganz analog zum Geschick des einzelnen Menschen, der im Gericht vor seinem Schöpfer steht, konzipiert: „Und ebenso müssen die Elemente der Welt auch von gegensätzlichen Anlagen gereinigt werden, bevor sie zur Erneuerung der Herrlichkeit geführt werden, entsprechend dem, was vom Menschen gesagt wurde.“<sup>35</sup> Erst nach dieser Reinigung ist ihr Zustand „de-  
rart geändert, dass er dem Zustande der Menschen entspricht, welche es dann geben wird“.<sup>36</sup>

Wer jetzt aber an ein sinnliches Paradies mit Tieren und Pflanzen denken mag, das den Auferstandenen zur Verfügung steht, oder gar an einen Himmel für Hunde, Katzen und Kanarienvögel, der muss sich enttäuschen lassen. Denn für Thomas kann in jenem neuen und endgültigen Weltzustand nur das verbleiben, was auf irgendeine Weise zur Dauer fähig ist,<sup>37</sup> was also – in welcher Weise auch immer – auf Unvergänglichkeit hingeordnet ist. Und das sind a) die Himmelskörper, denn die sind ihrer Natur nach unvergänglich, b) die Menschen mit ihrer Vernunftseele und c) die Elemente, also der Urstoff.<sup>38</sup> Ausdrücklich wird vermerkt: Tiere, Pflanzen und Mineralien haben „keinerlei Hinordnung auf Unvergänglichkeit. Daher werden sie nicht in jener Erneuerung erhalten bleiben“.<sup>39</sup> Bleiben werden für Thomas (abgesehen von den Gestirnen und den Menschen) nicht die geschaffenen Einzeldinge,<sup>40</sup> sondern lediglich deren Grundsubstanzen – „substantia vero

<sup>35</sup> Summa theologica supplementum, quaestio 74 art. 1 responsio: „Et similiter etiam oportet elementa mundi purgari a contrariis dispositionibus antequam in novitate gloriae adducantur, proportionaliter ei quod de homine dictum est.“ Vgl. auch Summa contra Gentiles IV, 97.

<sup>36</sup> Summa contra Gentiles IV, 97: „[...] ut congruat statui hominum qui tunc erunt.“ Zur kosmischen Eschatologie des Thomas nach Summa contra Gentiles IV, 97 vgl. R. te Velde, Christian Eschatology at the End of Time according to Thomas Aquinas (Summa contra Gentiles IV, c. 97), in: J. A. Aertsen/M. Pickavé (Hg.): Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia; 29), Berlin 2002, 595–604.

<sup>37</sup> Vgl. Summa contra Gentiles IV, 97.

<sup>38</sup> Vgl. Summa theologica supplementum, quaestio 91 art. 5 responsio.

<sup>39</sup> Summa theologica supplementum, quaestio 91 art. 5 responsio: „Et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt.“ Nachzulesen auch in Summa contra Gentiles IV, 97.

<sup>40</sup> Gegen H. Kessler, Evolution und Schöpfung oder: Schöpfung neu denken im Dialog mit heutiger Naturwissenschaft, in: ders., Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn 2006, 52–89, 89 der hier wohl zu harmonisierend zu Gunsten einer umfassenden Schöpfungsethik interpretiert und mit Blick auf Summa contra Gentiles IV, 97 bemerkt: „Thomas von Aquin hält an der Vollendbarkeit der nicht-personalen Geschöpfe fest (sofern dies keinen Selbstwiderspruch der Dinge impliziert).“

remanebit“, schreibt er auf den letzten Seiten der Summa contra Gentiles. Die hier durchbrechende Nüchternheit und Kargheit der eschatologischen Sprachform und Modellbildung sind Kostbarkeiten, die nicht erst durch die Konfrontation mit der modernen Kosmologie Einzug in theologisches Denken hielten, sondern die bereits die hochmittelalterlichen Synthesen bestimmten. Etwaigen Bedürfnissen nach ausufernder Spekulation oder überschießendem Romantizismus setzt Thomas hier eine bemerkenswerte Bilderarmut entgegen.

Halten wir fest: Die kosmische Eschatologie wird von Thomas streng als eine Funktion der personalen Auferstehungshoffnung konzipiert. Die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde wird als Voraussetzung beziehungsweise als Möglichkeitsbedingung einer Auferstehung des Fleisches, wie man traditionell formulierte, denknotwendig. Neben dieser anthropozentrischen Argumentation findet sich aber noch eine weitere, nicht minder wichtige: Im Letzten ist nämlich auch die Erneuerung der nicht- und außermenschlichen Schöpfung auf Gott bezogen. Die thomatische Anthropozentrik bleibt umfasst von einer sie tragenden und begründenden Theozentrik. So wird mit Blick auf die Hinordnung der Himmelskörper auf den Menschen festgehalten: Es ist „nicht unangemessen, wenn es heißt, dass die Himmelskörper um des Menschen willen geschaffen wurden; freilich nicht so, als ob er das Hauptziel wäre, denn das Hauptziel aller Dinge ist Gott.“<sup>41</sup> Mir scheint, dass eben diese genuin theologische Perspektive systematisch weiterführend ist.

Das Denken des Thomas blieb über Jahrhunderte hin bis weit in das nun vergangene 20. hinein das bestimmende Modell der kosmischen Eschatologie, allerdings eben irgendwann einmal nicht mehr auf der Höhe des naturwissenschaftlichen Sachstandes, sondern in Abgrenzung und Selbstbehauptung gegen eine autark gewordene Moderne. So tut sich zum Beispiel die im Jahr 1937 herausgebrachte, neunte Auflage des Lehrbuchs der Dogmatik von Joseph Pohle sichtlich schwer, die aus Mt 24,29 und 2Petr 3,10 gewonnene Lehre des Weltenbrandes mit den Ergebnissen der modernen Astrophysik zu harmonisieren und spricht etwas gezwungen vom „Zusammenstoß mit einem dichten Meteoritenschwarm, Kometensturz, Kollision mit einem fremden Sonnensystem“ und dergleichen mehr als natürlichen Zweitursachen des Weltenfeuers.<sup>42</sup> Auch wenn solcherlei Spekulationen wohl dem Gespräch mit den Naturwissenschaften dienen sollten, so resümiert

<sup>41</sup> Summa theologica supplementum, quaestio 91 art. 3 ad 6: „Unde non est inconueniens si corpora caelestia propter hominem esse facta dicantur: non tamen sicut propter principalem finem, quia principalis finis omnium Deus est.“

<sup>42</sup> J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 3, neu bearbeitet von M. Gierens, Paderborn<sup>9</sup>1937, 704.

Nocke im Rückblick auf diese Passagen wohl zu Recht, dass eine solche Sicht auf das Ende weit eher eine „weltlose oder welt skeptische Spiritualität und eine Individualisierung der Hoffnung“ gefördert habe.<sup>43</sup>

Inzwischen hat die Theologie nicht nur gelernt, sich von dem in diesem Modell immer mit transportierten, veralteten Weltbild, sondern auch von der dementsprechenden kosmologischen Ontologie zu verabschieden. Man hat gelernt, zwischen Körper und Leib zu unterscheiden und die Person nicht mehr mit den im Grab sich katabolisch zersetzenden Stoffwechselfprozessen zu identifizieren. Aus verschiedenen theologischen, philosophischen und auch zeittheoretischen Überlegungen heraus brach sich etwa in den 70er-Jahren des nun vergangenen Jahrhunderts ein neues Modell Bahn, das im Allgemeinen als Auferstehung im Tod bezeichnet wird: Im Tod steht nicht nur ein Teil des Menschen, sondern die ganze Person in ihrer so und nicht anders gewordenen, einmaligen Lebensgestalt und Lebensgeschichte vor ihrem Schöpfer. Mit der Theorie einer Auferstehung im Tod wird aber die Hoffnung auf eine eschatologische Zukunft des Kosmos als Ermöglichungsgrund einer endzeitlich-körperlichen Auferstehung der Einzelperson überflüssig. Zwar halten auch die Vertreter einer Auferstehung im Tod an dem Gedanken einer kosmischen Eschatologie fest, fokussieren sie aber ganz auf den Menschen hin – und sind darin Thomas wieder auf sehr spezielle Weise nah. Die Materie an sich, so etwa Gisbert Greshake in Weiterführung eines Gedankens von Karl Rahner, ist unvollendbar. Sie wird lediglich im Durchgang und vermittelt durch den – die Materie sozusagen verinnerlichenden – menschlichen Geist vollendet als das Gesamt der zwischenmenschlichen Beziehungen und der welthaft-materiellen Bezüge des bzw. der bereits im Tod solcherart leibhaft Auferstandenen: „Ein Sonnensystem X beispielsweise, das niemals vom Menschen erspäht wird, dessen Wirkung sich nicht und niemals bemerkbar macht, das sozusagen nur für und vor Gott ist, ist in sich sinnlos [...]. Von einer Vollendung der Materie in sich ohne Vermittlung des Menschen zu sprechen, scheint mit [sic; wohl eher: mir, Greshake; M.R.] von daher widersprüchlich zu sein.“<sup>44</sup>

Obwohl sich die Annahme einer Auferstehung im Tod als personal-eschatologisches Modell zu Recht – weithin durchgesetzt hat, macht sich inzwischen doch ein gewisses Unbehagen bezüglich ihrer kosmologischen Folgethese bemerkbar. Es sind Versuche im Gang, hier weiterzudenken.

<sup>43</sup> F. Nocke, Was können wir hoffen? Zukunftsperspektiven im Wandel, Würzburg 2007, 127.

<sup>44</sup> G. Greshake, Die Leib-Seele-Problematik und die Vollendung der Welt, in: ders./G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaestiones Disputatae; 71), Freiburg i. Br. u. a. <sup>5</sup>1982, 156–184, 176 f.

Einen davon hat unlängst der Bochumer evangelische Fundamentaltheologe Günter Thomas vorgelegt. Er nimmt die Tradition vom leeren Grab auf, um eine kosmische Eschatologie zu grundieren: „Eine der theologischen Punkten der Rede vom leeren Grab ist, dass das Ereignis der Auferstehung auch in die Tiefen ‚natürlicher‘ Prozesse reicht und damit eine kosmologische Dimension hat.“<sup>45</sup> Und an anderer Stelle schreibt er: „Die ‚leibliche Auferstehung‘ Jesu Christi und das Zeichen des leeren Grabes signalisieren eine ‚restlose‘ Verwandlung dieser Schöpfung.“<sup>46</sup> Richtig daran ist, dass die Auferstehung Jesu Christi als solche in der Tat von universaler Bedeutung ist und als Anfang der neuen Schöpfung auch eine kosmologische Dimension aufweist. Dazu gleich mehr. Falsch scheint mir aber der Rekurs auf die Rede vom leeren Grab zu sein, denn dieses ist schon als Zeichen – wie zum Beispiel die matthäische Betrugshypothese (Mt 28,11-15) zeigt – vieldeutig. Ein leeres Grab vermag die Auferstehung weder zu beweisen noch zu widerlegen, auf gar keinen Fall aber zu begründen. Denn es setzt, wird es substanzontologisch gedeutet und in diesem Sinne als eschatologische Begründungsfigur verwendet, einen Begriff von Auferstehungswirklichkeit voraus, der die Differenzierung zwischen zellulärer, sich katabolisch zersetzender Körpermaterie und ganzmenschlicher Leiblichkeit wieder in Frage stellt und der damit sehr nah an einer physizistischen Wiederbelebung des im Grabe ruhenden Leichnams angesiedelt ist. Wenn Günter Thomas das wirklich so meinen sollte,<sup>47</sup> dann stellte das die theologische Urteilsbildung wieder vor längst überwunden geglaubte Probleme: Warum zum Beispiel wird nur die Jesus zuletzt zugehörige Körpermaterie verwandelt? Was geschieht mit jener Zellmaterie Jesu, die im Laufe seines Lebens durch natürliche Stoffwechselprozesse längst in andere organische Formen übergegangen ist? Und vor allem: Wie kann die Auferstehung dessen, dessen Körper

<sup>45</sup> G. Thomas, „Er ist nicht hier!“ Die Rede vom leeren Grab als Zeichen der neuen Schöpfung, in: H. Eckstein/M. Welker (Hg.), Die Wirklichkeit der Auferstehung. Neukirchen-Vluyn 2002, 183–220, 217.

<sup>46</sup> G. Thomas, Was nützt und inwiefern tröstet eine „unmögliche Möglichkeit“? Protestantische Anmerkungen zu den eschatologischen Implikationen der Himmelfahrt Marias, in: Ökumenische Rundschau 56 (2007) 198–203, 202.

<sup>47</sup> Ich wähle bewusst diese vorsichtige Formulierung, a) weil Thomas im erstzierten Aufsatz zwischen einer hermeneutischen Aneignung des literarischen Zeugnisses – die theologische Bedeutung der Rede vom leeren Grab – und einer substanzontologischen Deutung des vermeintlich historischen Faktums – die theologische Bedeutung des leeren Grabes – oszilliert und weil b) dieser Text wohl als Vorarbeit zu einer größeren Monographie zu lesen ist, die augenblicklich zwar angekündigt und vorbestellbar, aber noch nicht lieferbar ist. Vgl. G. Thomas, Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“, Neukirchen-Vluyn, derzeit angekündigt für 2008.

die Verwesung demzufolge nicht geschaut hat, exemplarursächlich sein für unsere Auferstehungshoffnung, deren Körpern dieses Schicksal doch ganz augenscheinlich nicht erspart bleibt? Mit anderen Worten: Die Botschaft vom leeren Grab als eine Versprachlichungsform der Ostererfahrung der Jüngerinnen und Jünger hält in der Tat ein hermeneutisches Potential für eine kosmologische Eschatologie bereit, das aber ein strikt substanzontologisches Verständnis dieser Rede wieder zu verspielen droht.

Als Problemüberhang dieses theologiegeschichtlichen Durchgangs lässt sich festhalten, dass das Verhältnis der personalen zur kosmischen Eschatologie geklärt werden muss, eine eschatologische Modellbildung also nicht nur mit Blick auf die naturwissenschaftlichen Sachstände, sondern auch in sich konsistent zu sein hat. Hier wird der Blick auf die Auferstehung Jesu Christi als gemeinsame Bezugsgröße von personaler und kosmischer Eschatologie weiterhelfen. Weiter ist nach einem tragfähigen Fundament und stabilen Begründungsfiguren einer Hoffnung für den ganzen Kosmos zu suchen. Zu prüfen ist, was am Kosmos es ist, das diesen gewissermaßen „ewigkeitsfähig“ macht. Deutlich wurde, dass eine ausschließlich anthropozentrische Argumentation zu kurz greift. Vielmehr scheint es notwendig, vor allem in schöpfungstheologischer und genuin theologischer Blickrichtung noch einmal neu die Frage nach der grundsätzlichen Vollendungsfähigkeit der Materie zu stellen.

### 3. Zum Grund der Hoffnung auf Vollendung des Kosmos

#### 3.1 Gottes Treue und das Lob seiner Schöpfung

Die Suche nach einer Begründung der Hoffnung auf eschatologische Vollendung des Kosmos ist unumgänglich, soll diese Hoffnung nicht in Schwärmerei abgleiten. Worauf also zurückgreifen? Die oben analysierten biblischen Texte verweisen auf den dieser Hoffnung zu Grunde liegenden Gottesbegriff. Und in der Tat, mit unseren älteren Brüdern und Schwestern im Glauben – den Juden – bekennen ja auch wir: Der Herr ist ein einiger, ein einziger Gott (vgl. Dtn 6,4). Das bedeutet, dass der Gottesbegriff nicht auseinander gerissen werden darf in einen *'proteros theos'*, der am Anfang alles, was ist, aus nichts geschaffen hat und in einen *'deuteros theos'*, dem das am Ende ganz egal sein und der sich nur noch um die Rettung der armen Seele kümmern sollte. Kosmische Eschatologie ist also „um Gottes willen notwendig. Es gibt nicht zwei Götter, einen Schöpfer- und einen Er-

lösergott, sondern einen Gott. Um seinetwillen muss die Einheit von Erlösung und Schöpfung gedacht werden.“<sup>48</sup>

Der Glaube beruft sich hier auf die Verlässlichkeit der Heilszusage Gottes, dass er das, was er einstens geschaffen und als gut bejaht hat, nicht ins Nichts zurücksinken lassen wird. Dass dieser begründungslogische Rekurs auf die Treue Gottes von Anfang der Bundesgeschichte Israels mit diesem Gott an die außermenschliche Schöpfung mit einschließt, zeigt in aller Deutlichkeit der Noachbund (Gen 9,1-17): Der Regenbogen wird dort als Zeichen des Bundes Gottes nicht nur mit Noach und seinen Nachkommen, sondern ausdrücklich mit allen Lebewesen (Gen 9,10) gesetzt.<sup>49</sup> Dabei geht es in keiner Weise um eine Nivellierung der heilsgeschichtlichen Zuwendung Gottes zu seinem auserwählten Volk, sondern um die Fundamentierung dieser Bindung als grundlegendes Charakteristikum des göttlichen Weltbezugs überhaupt: „Der Abraham-Bund [...] gründet [...] im Noach-Bund [...]; d.h. im Gnadenbund des barmherzigen Gottes mit allem Lebendigen.“<sup>50</sup>

Wer folglich den außermenschlichen Kosmos aus der Vollendungshoffnung ausschließt, beschneidet damit den Gottesbegriff selbst. Umgekehrt gilt, dass nur eine wirklich unverkürzte Hoffnung auf universale Erlösung alles Geschaffenen den zentralen Gottesprädikationen – Vollkommenheit, Unendlichkeit, Einfachheit und Einzigkeit, Allmacht und Allgüte – gerecht zu werden vermag.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 285.

<sup>49</sup> Vgl. K. Löning/E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997, 160–177.

<sup>50</sup> Ebd., 175 f. R. Scoralick, *Biblische Schöpfungstheologie in Gen 1-9*, in: H. Münk/M. Durst (Hg.), *Schöpfung, Theologie und Wissenschaft (Theologische Berichte; 29)*, Freiburg/Schweiz 2006, 58–93, 59 hat nicht zuletzt die genannte Publikation im Blick, wenn sie von „Revisionen und Neubestimmungen“ in der alttestamentlichen Forschung spricht, die eine jahrzehntelange Marginalisierung des Themas Schöpfung zu Gunsten einer einseitigen Konzentration auf heilsgeschichtliche Daten nun langsam aufgäbe. Diese in der bibeltheologischen Forschung aktuell zu beobachtende „deutliche Aufwertung“ (ebd.) des Themenkomplexes Schöpfung veranlasst sie auch zur Forderung, dem Noachbund „größere Aufmerksamkeit“ (ebd., 71) zu schenken: „Die Wahrnehmung der Urgeschichte in den Kapiteln 1–9 wird einen stärkeren Akzent auf den Bund Gottes mit Noach und seinen Söhnen sowie allen Lebewesen in Gen 9,8–17 legen – hier ist die Rede von einem universalen Bund Gottes mit allen Menschen [...] und den Lebewesen“ (ebd.).

<sup>51</sup> In *Summa theologica* II-II, quaestio 17 art. 2 responsio begründet Thomas die These, dass allein die ewige Glückseligkeit (und nicht etwa partikuläre irdische Güter) das wesenseigene Objekt der Hoffnung sei, mit dem Verweis auf die notwendige Entsprechung zwischen einer Wirkung und ihrer Ursache. Da sich die Hoffnung auf Gott als Ursache richte, müsse das von ihm erhoffte Gut (die Wirkung) de-

Dass eine solche These das klassische Diktum Friedrich Nietzsches: „Brüder, bleibt der Erde treu!“<sup>52</sup> auf ganz eigene Weise umzusetzen vermag, ist klar. Dieses Motiv der Treue zur Erde ist auch für eine christliche Eschatologie unerlässlich, weil sie anders, wie Jürgen Moltmann treffend beobachtet, in einen „gnostischen Erlösermythos“ überbordete.<sup>53</sup> Es ist deshalb wohl kein Zufall, dass einer der ersten Entwürfe einer kosmischen Eschatologie aus der Feder jenes Apologeten stammt, der sich mit Nachdruck gegen einen solchen gnostischen und weltverneinenden Schöpfungsdualismus etwa eines Markion zur Wehr setzen muss: Irenäus von Lyon. Nicht nur Irenäus' Insistieren auf der fleischlichen Wirklichkeit des Auferstehungsleibes,<sup>54</sup> sondern auch seine aus der Ablehnung einer allegorischen Deutung von Offb 20f resultierende chiliastische Hoffnung<sup>55</sup> dienen dem zentralen Anliegen, „die Einbeziehung der materiellen Schöpfung in den einheitlichen Heilsplan Gottes zu verteidigen.“<sup>56</sup>

Aber wer sagt denn, dass diese streng theologische Argumentation auch schöpfungstheologisch trägt? Wie steht es um die prinzipielle Vollendungsfähigkeit des materiellen Kosmos? Was am Kosmos ist es, das ihn – wenn man so sagen darf – ewigkeitsfähig macht? Natürlich kann man an dieser Stelle auf die Immanenz des Gottesgeistes in allem Geschaffenen verweisen. Gott ist allem, was da ist, zuinnerst gegenwärtig, er hält es im Sein und am Leben. Sein Geist ist es, der als das Innerste und Eigenste alles endlichen Seienden nicht nur die Evolution des Lebendigen, sondern auch die

mentsprechend ein unendliches Gut sein. Thomas schließt die Argumentation mit dem bemerkenswerten Satz: „Etwas Geringeres als ihn selbst darf man von ihm nicht erhoffen, da seine Gutheit, mit der er sein Geschöpf beschenkt, nicht geringer ist als sein Wesen – non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia“ (Übers. F. Groner, in: Thomas von Aquin, *Die Hoffnung. Theologische Summe II-II. Fragen 17–22*, Freiburg 1988, 18). Etwas Geringeres als Gott selbst darf man von ihm nicht erhoffen – könnte das, was hier die Qualität der Hoffnung ausloten hilft, nicht auch dazu dienen, die Reichweite der Hoffnung angesichts der unendlichen Güte Gottes nicht vorschnell zu begrenzen?

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. Vorrede, in: ders., *Werke in drei Bänden* (Hg. von K. Schlechta), Bd. 2, Darmstadt 1997, 275–561, 280.

<sup>53</sup> J. Moltmann, *Das Kommen Gottes* (Anm. 48), 285.

<sup>54</sup> Was Irenäus ausdrücklich mit der fortdauernden Schöpferkraft Gottes und seiner Treue zu seinen Geschöpfen begründet. Vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses* V 1–15; besonders V 2,2 und V 4.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., V 35.

<sup>56</sup> B. Daley, *Patristische Eschatologie*, in: B. Daley (Hg.), *Eschatologie in der Schrift und Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte; IV/7a), Freiburg i. Br. u. a. 1986, 84–248, 108.

„aktive Selbsttranszendenz“<sup>57</sup> der Materie trägt und befeuert und so eben auch auf eine eschatologische Vollendung hin finalisiert.<sup>58</sup> Allerdings läuft man dabei Gefahr, den gewünschten eschatologischen Universalismus mit einem heimlichen Pantheismus zu erkaufen. Denn die Argumentation ist tendenziell monismuslastig und droht, in eine Selbsterlösung Gottes zu überborden.<sup>59</sup> Wenn es sozusagen die Gotthaltigkeit der Welt ist, die sie ewigkeitsfähig macht, dann rettet zum Schluss doch eigentlich nur Gott sich selbst und nicht eine von ihm zu unterscheidende Schöpfung.<sup>60</sup>

Deshalb ist es besser, auf den konstitutiven Gottesbezug zurückzugreifen, der der Welt als Schöpfung *per se* eignet, und so von der im Schöpfungsbegriff mit gesetzten Ursprungsbeziehung der Welt zu Gott auf ihre Vollendungsfähigkeit hin zu schließen. Nicht in ihrer Göttlichkeit, sondern gerade in der Geschöpflichkeit der Welt liegt ihre Anwartschaft auf Ewigkeit, meinen etwa Löning und Zenger: „Konstitutiv für das Schöpferhandeln Gottes ‘im Anfang’ ist die damit gesetzte Selbstbindung Gottes, ‘seiner’ Schöpfung in Treue verbunden zu bleiben und diesen ‘Anfang’ in seiner ihm gemäßen Vollendung wirklich werden zu lassen.“<sup>61</sup> Hier sind Anfang und Vollendung der Schöpfung als von Gott her miteinander in einem Geschehensvollzug verbunden gedacht: Mit der Schöpfung im Anfang bindet sich der treue Gott an diese Welt und schenkt damit zugleich auch die Verheißung, dass dieser Anfang nicht irgendwann einmal im Nichts verpufft, sondern seiner Vollendung zugeführt werden wird. An dieser Stelle ist nochmals auf den eingangs erwähnten Christian Link zu verweisen, der mit Nachdruck darauf hinweist, dass die Hoffnung auf einen neuen Himmel

<sup>57</sup> Vgl. K. Rahner, Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln 1965, 185–214, 210, und ders., Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 5, Einsiedeln 1962, 183–221, 191.

<sup>58</sup> Vgl. K. Rahner, Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsiedeln 1967, 593–609, 609.

<sup>59</sup> Es ist kein Zufall, dass (mit ganz konträrer Bewertung) sowohl T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München<sup>3</sup>1991, 130.272, als auch K. Müller, Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006, 200, eine Drift zum Einheitsdenken beziehungsweise eine monistische Dimension bei Rahner zu erkennen glauben.

<sup>60</sup> Um dieser Gefahr zu entgehen, erweitert H. Kessler, Evolution und Schöpfung (Anm. 40), 82, das rahnersche Konstrukt eines dem Geschöpf zugleich immanent gegenwärtigen und ihm doch stets transzendent bleibenden Einflusses des Gottesgeistes, der es allererst zur Wesens-Selbsttranszendenz befähigt, um die (für Kessler neben Immanenz und Transzendenz dritte) Dimension des „dialogisch lock-rufenden[n] Gott[es]“.

<sup>61</sup> Löning/Zenger, Als Anfang schuf Gott (Anm. 49), 34.

und eine neue Erde sachlicher Ausdruck des Glaubens an die bleibende Treue und den unverbrüchlichen Beziehungswillen Gottes zu seiner Schöpfung ist. Wenn Vollendung der Schöpfung solchermaßen „heißt, dass Gott die Beziehung zum Anfang nicht abbricht, sondern endgültig einlösen und erfüllen wird“, dann wird die Vollendungsverheißung verstehbar als „ein Prädikat Gottes, als das Zu-Ende-Bringen des Werkes, das nach biblischer Überlieferung mit der Erschaffung der Welt seinen Anfang genommen hat“.<sup>62</sup>

Diese Ursprungsrelation muss noch genauer bestimmt werden.<sup>63</sup> Der Verweis auf die bleibende und unbedingte Treue Gottes zu seiner Schöpfung reicht für sich genommen noch nicht aus. Denn Gottes Handeln am Geschöpf bleibt diesem niemals nur rein äußerlich; Gott handelt auch in der eschatologischen Vollendung nicht nur *am* Geschöpf, sondern *mit* ihm und *durch* es. Gerade das macht ja die Würde des Geschöpfseins aus: Dass ihm die Qualität und der Eigenstand geschenkt ist, auf je eigene Weise der unbedingten Treue Gottes gerecht zu werden und so dem Anruf seines Schöpfers zustimmend zu antworten. Das gilt nicht nur für den Menschen: Ausnahmslos alle Geschöpfe sind „auf vergleichbare Weise mit dieser ‚Antwort-fähigkeit‘ auf Gottes Wort begabt.“<sup>64</sup> Und eben das macht ihre eschatologische Vollendungsfähigkeit aus, so die Kernthese Medard Kehls: „Die mit der Geschöpflichkeit gegebene Fähigkeit der ‚Zustimmung‘ zum Dasein ist der eigentliche Grund dafür, dass die Schöpfung im Ganzen und alle einzelnen Geschöpfe auf je eigene Weise auch vollendungsfähig, ‚ewigkeitsfähig‘ sind.“<sup>65</sup> Was Kehl hier mit den Begriffen Zustimmung zum Dasein und Antwortfähigkeit theologisch einholt, ist in biblischer Sprache das Lob Gottes, zu dem die ganze Schöpfung berufen ist und das vor allem in den Schöpfungspsalmen seinen Widerhall findet (vgl. Ps 148).

Nur am Rande sei erwähnt, dass der Frankfurter Dogmatiker hier nicht ganz voraussetzungslos argumentiert, sondern an alte Traditionen anknüpfen kann. Zu denken ist dabei nicht nur an die Schöpfungsmystik etwa eines Franz von Assisi, sondern an keinen Geringeren als Thomas von Aquin, der

<sup>62</sup> C. Link, Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts (Handbuch Systematischer Theologie; 7/2), Gütersloh 1991, 590.

<sup>63</sup> Vgl. M. Kehl, Neue Hoffnung für den Kosmos. Über das Heraustreten der Erde aus dem Schatten des Menschen, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 1 (1997) 15–23, 18 f.

<sup>64</sup> Ebd., 19.

<sup>65</sup> Ebd., 19 f. Vgl. an neueren Publikationen auch ders., Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Freiburg <sup>2</sup>2000, 160 ff., sowie ders., Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg i. Br. 2006, 66 f.

dem Sechstageswerk eine von Gott „eingesenkte Gehorsamsanlage“ zuspriicht, die Bedingung der Möglichkeit der eschatologischen Neuschöpfung sei und die durchaus analog zum von Kehl verwendeten Begriff der Antwortfähigkeit verstanden werden darf. Denn der noch junge Dominikanertheologe<sup>66</sup> verwendet zur Charakterisierung dieser – wie der Kommentator der deutschen Thomasausgabe zu dieser Stelle notiert – „Seinsverfügbarkeit“<sup>67</sup> einen Begriff, der (spätestens mit dem frühen Rahner) zu einem Zentralbegriff der theologischen Anthropologie beziehungsweise Transzendentaltheologie wurde: „potentia obedientiae“.<sup>68</sup> Zu erinnern wäre aber auch an Nikolaus von Kues, der mit poetischen Worten eben diese Hörfähigkeit der außermenschlichen Natur als Bedingung der Möglichkeit von Hominisation thematisiert und so – in Benennung des anthropischen Prinzips jenseits aller anthropozentrischen Missverständnisse – einen engen Konnex von Schöpfungstheologie und Anthropologie zieht: „Du [Gott, M.R.] sprichst zur Erde und berufst sie zur menschlichen Natur. Und die Erde hört dich und dieses ihr Hören ist das Mensch-Werden.“<sup>69</sup>

Doch zurück zu Medard Kehl. Es ist offensichtlich, dass er nach einem funktionalen Äquivalent zur menschlichen, mit Freiheit begabten, dialogisch auf Gott ausgerichteten Geistseele sucht. Bedeutet das in Konsequenz, dass man dem gesamten Kosmos eine Form von Bei-sich-Sein zusprechen muss, die analog zu endlicher Freiheit zu verstehen wäre? Oswald Bayer denkt in genau diese Richtung: „Allen Mitgeschöpfen, nicht nur dem Menschen, ist relative Freiheit und Selbständigkeit zuzuschreiben: Freiheit als Antwort auf zuvorkommendes Wort.“<sup>70</sup> Und in der Tat scheint es so, als wäre diese Bestimmung kompatibel mit zwei der prominentesten Freiheitskonzeptionen, die derzeit im katholischen Bereich ventiliert werden. Wenn

<sup>66</sup> Bekanntlich wurde das Supplement der unvollendet gebliebenen *Summa Theologiae* vom Kompilator (Reginald von Piperno) aus dem Material des Sentenzenkommentars zusammengestellt. Die Eschatologie der *Summa* ist also eigentlich ein Jugendwerk des Thomas. Vgl. O. H. Pesch, *Thomas v. Aquin. Größe und Grenze mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz<sup>3</sup> 1995, 188 f.

<sup>67</sup> Thomas v. Aquin, *Die letzten Dinge. Supplement 87–99* (Deutsche Thomasausgabe Bd. 36). Kommentiert von A. Hoffmann, Heidelberg/Graz 1961, 380 (zu Anm. Nr. 48 der quaestio 91 art. 1).

<sup>68</sup> *Summa theologica supplementum, quaestio 91 art. 1 ad 3.*

<sup>69</sup> „Loqueris terrae et vocas eam ad humanam naturam. Et audit te terra et hoc audire eius est fieri hominem“. Zu finden nicht in der aktuellen vierbändigen Werkausgabe des Meiner-Verlags, sondern in der älteren dreibändigen aus dem Hause Herder: Nikolaus von Kues, *De visione Dei X*, in: ders., *Philosophisch-theologische Schriften. Studien- und Jubiläumsausgabe. Band III* (hg. von L. Gabriel), Wien 1967, 93–219, 134 f.

<sup>70</sup> Vgl. O. Bayer, *Art. Schöpfer/Schöpfung VIII. Systematisch-theologisch*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30 (1996) 326–348, 339.

nämlich zum einen Hermann Krings Freiheit als ein ursprüngliches und transzendentes „Sich-Öffnen für Gehalt“<sup>71</sup> bestimmt, so kann ja solches in analoger, abgeschwächter Form auch von der Schöpfung als ganzer ausgesagt werden, ohne die heilsgeschichtliche Sonderstellung des Menschen zu konterkarieren. Und wenn zum anderen Hansjürgen Verweyen in seinem Grundriss der Fundamentaltheologie „Freiheit als Bild des Absoluten“<sup>72</sup> versteht, so ist ein solcher Begriff zwar auf den Menschen hin gemünzt, für den hieraus der unbedingte Sollensanspruch erwächst, auch in seinen konkreten Freiheitsvollzügen dieses sein Bildsein mit Leben zu füllen. Trotzdem ist die ganze Schöpfung als „Möglichkeitsbedingung für dieses Werden des Bildes des Absoluten“<sup>73</sup> mit in die Bewegung personaler Freiheitsgeschichte hinein genommen.

Um jedoch den Freiheitsbegriff nicht unnötig aufzuweichen und die Schöpfungswirklichkeit nicht anthropomorph misszuverstehen, ist es aber wohl sinnvoller, mit Hans Kessler (etwas vorsichtiger) lediglich von Nicht-Determiniertheit zu sprechen: „Wenn aber alles Geschaffene in seine relative Eigenständigkeit, Eigendynamik und Selbstzwecklichkeit [...] hinein freigesetzt ist, dann vermag das Geschaffene [...] Wege zu beschreiten, die ihm nicht deterministisch von Gott vorgezeichnet sind.“<sup>74</sup> Die Tatsache, dass innerhalb dieses Geschaffenen immer Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge nachweisbar sein werden, verschlägt dabei nichts: Das Vorhandensein von innerweltlichen Kausalbeziehungen (etwa Reiz-Reaktions-Schemata) erlaubt noch lange keinen Rückschluss auf Determination im strengen Sinne. Ganz im Gegenteil: Eine göttliche „Zulassung von Spielräumen (Vorentwürfen von Freiheit)“<sup>75</sup> ist die theologisch unumgängliche Voraussetzung für jenen Werde-Prozess der Schöpfung, den die naturwissenschaft-

<sup>71</sup> H. Krings, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, München 1980, 120. T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte (Anm. 59), 182 ff. stützt sich ebenso auf Krings wie etwa H. Hoping, Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant (Innsbrucker theologische Studien; 30), Innsbruck 1990, 234–245.252–258.

<sup>72</sup> H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg<sup>2</sup>2002, 163.

<sup>73</sup> Ebd., 159.

<sup>74</sup> Kessler, Evolution und Schöpfung (Anm. 40), 68.

<sup>75</sup> Ebd., 84. M. Mühling, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung (Universitätsaschenbücher; 2918), Göttingen 2007, 150, führt in diesem Zusammenhang den Kontingenzbegriff als Analogon der apersonalen und nichtsozialen geschaffenen Welt zur personalen Freiheit ein: „Die natürliche Ordnung beinhaltet Kontingenz, die als Vorstufe von Freiheit zu verstehen ist.“

lichen Evolutionstheorien mit ihren spezifischen Methodiken erforschen und in entsprechender Terminologie beschreiben.<sup>76</sup>

Man wird auch deshalb nicht den vollen Freiheitsbegriff auf die apersonale Schöpfung applizieren können, weil dann im Umkehrschluss – wie es etwa Moltmann in einer Passage seiner Christologie anzudeuten scheint<sup>77</sup> – auch von einer Sünde der ganzen Schöpfung gesprochen werden müsste, die sich von ihrem Schöpfer losgesagt hätte. Das würde aber den mit den Begriffen Nicht-Determiniertheit, Eigendynamik und Handlungsspielraum intendierten Sachgehalt bei Weitem überdehnen. Freiheit im Vollsinn des Wortes ist ebenso wie Sünde und Schuld ein Begriff, der Personalität voraussetzt. Deshalb taugt die Annahme einer partiellen Selbstständigkeit der nichtmenschlichen Schöpfung auch nicht zur theologischen Entschärfung des Problems des *malum physicum*, sondern treibt die Theodizeefrage noch verschärft hervor, weil – wie Pannenberg anmerkt – Gott dann ja nicht nur mit der Frage konfrontiert werden kann, weshalb er das Risiko sünd- und schuldhafter Verweigerung eingegangen ist, das in der Gewährung personaler Freiheit liegt. Sondern dann ist ja darüber hinaus das Problem einer göttlichen „Zulassung des Bösen und seiner Folgen schon impliziert [...] in der Selbstständigkeit der Geschöpfe überhaupt.“<sup>78</sup> Die Theodizeefrage wird folglich auch durch die Annahme einer relativen Eigenständigkeit der Schöpfung nicht stillgelegt, sondern ganz im Gegenteil wird dadurch die außermenschliche Natur in das Thema mit einbezogen.

Wenn aber Sünde und Schuld Begriffe sind, die auf die apersonale Schöpfung nicht sinnvoll anzuwenden sind, kann dann überhaupt legitimerweise auf eine Erlösung der ganzen Schöpfung gehofft werden? Diese Frage kann m.E. deshalb positiv beantwortet werden, weil Erlösung nicht

<sup>76</sup> So argumentiert zum Beispiel U. Lüke, Plan Gottes oder alles nur (dummer) Zufall? Klarstellungen im Streit zwischen Schöpfungstheologie und Evolutionsbiologie, in: K. Appel/R. Langthaler (Hg.), *Naturalisierung des Geistes?*, Würzburg 2008, 152–172, 161, dass es zumindest in seinen evolvierteren Stufen ein Merkmal von Leben sei, „irgendetwas, und zwar in der Regel nicht ichbewusstseinsbegleitet intendieren zu können.“ Aus diesem Grund taue der biologische Zufall als *Movens* des evolutiven Prozesses auch nicht als Beleg für eine Plan- und Ziellosigkeit der Evolution, sondern könne „auch als ein – wenn auch nicht bewusstseinsbegleiteter – Modus der Zielsuche interpretiert werden.“

<sup>77</sup> J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 307.

<sup>78</sup> W. Pannenberg, *Systematische Theologie*. Bd. 3, Göttingen 1993, 689. Hinzuzufügen ist allerdings, dass Pannenberg die durch die Theodizeefrage aufbrechende Gotteskritik in „der Undankbarkeit des Geschöpfes in seiner Verselbständigung gegen Gott“ (ebd., 690) verwurzelt sieht und folglich als eine Form der Sünde wertet, bei der sich der Sünder auch noch „das gute Gewissen des moralischen Protestes“ (ebd.) vorgaukele.

nur von Schuld und Sünde, sondern auch von dem Leid und jener Tragik erhofft werden darf, die mit der unfertigen, im Werden befindlichen und so eben auch endlichen und kontingenten ersten Schöpfung immer verbunden sind und die – wenn schon durch die menschliche Sünde nicht ausgelöst – so doch durch die Wechselwirkungen mit dieser noch zusätzlich verstärkt werden.<sup>79</sup> Aus diesem Grund kann, wie es Paulus in Röm 8,18ff andeutet, die Antwort der Schöpfung auf Gottes zuvorkommenden Ruf ins Dasein nicht nur in Form eines kosmischen Lobpreises erfolgen, sondern auch im Seufzen und Klagen der Kreatur und ihrem Harren auf Erlösung.<sup>80</sup>

### 3.2 Die kosmische Relevanz der Auferstehung Jesu Christi

Nicht minder zentral ist noch eine weitere Begründungsfigur: Das Recht auf solche Hoffnung wider alle Hoffnung besteht, wenn überhaupt, dann nur von Ostern her. Nur von Ostern her leuchtet ein Licht, das die Hoffnung auf Überwindung der Todesgrenze nicht als gänzlich absurd erscheinen lässt. Wer bereit ist, dem Zeugnis jener Frauen und Männer Glauben zu schenken, die den gekreuzigten Jesus von Nazareth als auferstanden und lebend berichten, der hat Anlass, auch für uns, für unsere Geschichte und für unsere Welt Hoffnungsbilder zu entwerfen, die nicht an der Todesgrenze halt machen, sondern diese auf eine eschatologische Heimat bei Gott hin transzendieren. Denn hier findet die Hoffnung einen Anhalt vor, der die noch ausstehende Verheißung für uns in einem bereits geschehenen und als wirklich bezeugten Handeln Gottes begründet. „Nun aber *ist* Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen“ – so betont es Paulus im ersten Korintherbrief in aller Entschiedenheit (1Kor 15,20). Wichtig ist dabei nicht nur das Perfekt, das die Wirklichkeit und Tatsächlichkeit der geschehenen Auferstehung Christi unterstreicht, sondern auch die präzisierende Ergänzung, die sie als, wie es wörtlich heißt, „Erstlingsfrucht“ (ἀπαρχή) spezifiziert und so diesem singulären Geschehen Modell bildenden Charakter für alles Auferstehungsgeschehen zuweist.<sup>81</sup> Deshalb

<sup>79</sup> So W. Pannenberg, a. a. O. (Anm. 78), 629 f: „Denn das Gegeneinander der Menschen wegen der Herrschaft der Sünde [...] ist tief in den Naturbedingungen des gegenwärtigen Daseins verwurzelt. Die Selbständigkeit, zu der die Menschen geschaffen sind und die sie durch ihr Verhalten tätig verwirklichen sollen, geht faktisch über in die Selbstsucht eines jeden im Verhältnis zur übrigen Welt. Daher ist die Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes notwendig verknüpft mit der Erwartung einer kosmischen Erneuerung der Welt.“

<sup>80</sup> Vgl. Kehl, Neue Hoffnung für den Kosmos (Anm. 63), 20, und ders., Und was kommt nach dem Ende? (Anm. 65), 161 f.

<sup>81</sup> Vgl. A. Lindemann, Der erste Korintherbrief (Handbuch zum Neuen Testament; 9,1), Tübingen 2000, 343.

ist die Auferstehung Christi nicht nur Grund, Inhalt und Ziel der christlichen Hoffnung auf ein Dasein des Menschen bei Gott in und nach dem Tod, sondern auch Maßstab und Modell der Eschatologie, das heißt der wissenschaftlichen Reflexion dieser Hoffnung und ihrer Vorstellungsbilder. Weil dieser Jesus aber als Gewaltopfer nicht nur den Tod in Solidarität mit allen Opfern unserer Weltgeschichte stirbt, sondern als ein sterblicher, endlicher Mensch zugleich in Solidarität mit allem Lebendigen, das leben will und doch sterben muss, deshalb setzt die endgültige Überwindung der Todesmacht in seiner Auferweckung nicht nur eine Hoffnung für die menschliche Geschichte, sondern auch eine Verheißung für die gesamte Natur in Kraft: Die Macht des Todes ist definitiv gebrochen, der Auferstehungsmorgen markiert den Beginn der Neuen Schöpfung, in der der Tod nicht mehr sein wird.<sup>82</sup> Es ist nur konsequent, wenn zum Beispiel der Kolosserhymnus (Kol 1,15-20) diese Linie auszieht und von Kreuz und Auferstehung ausgehend protologisch, das heißt mit Blick auf den Anfang der Schöpfung, auf die „kosmische Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes“, eschatologisch – mit Blick auf das Ende – aber auf „seine Versöhnung und Befriedung des Alls“<sup>83</sup> schließt.

Auch für die Hoffnung auf eine endgültige Zukunft des Kosmos bei Gott jenseits von Kältetod des Universums oder Hitzekollaps unseres Sonnensystems<sup>84</sup> ist die Auferstehung jenes Nazareners also Grund, Inhalt und Ziel. Kann sie auch Maßstab und Modell einer kosmischen Eschatologie werden? In klassischer Terminologie: Kann die Auferstehung Jesu Christi nicht nur als Wirk-, sondern auch als Exemplarursache<sup>85</sup> jener erhofften eschatologischen Rettung des Kosmos gedacht werden?

<sup>82</sup> Vgl. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi* (Anm. 77), 275 ff.

<sup>83</sup> M. Wolter, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar; 12), Gütersloh 1993, 72. Aus dieser Perspektive heraus wird man den Sendungsauftrag im kanonischen Markus-Schluss (Mk 16,15), in dem der Auferstandene den Jüngern aufträgt, das Evangelium der gesamten Schöpfung (pásē tē ktisei) zu verkünden, nicht vorschnell anthropologisch einengen müssen, sondern auch in seiner kosmischen Weite lesen dürfen. Das deutet zumindest J. Gnlika, *Das Evangelium nach Markus*, 2. Teilband, Mk 8,27–16,20 (Evangelisch-katholischer Kommentar; II/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1979, 356 an, wenn er den Sendungsauftrag in Mk 16,15 gerade in seiner „Verbindung mit der ganzen Schöpfung [...] in die Nähe von Kol 1,23“ rückt und anschließend vermerkt: „Das auszurichtende Evangelium proklamiert demnach die Herrschaft, die der auferweckte Christus über die Schöpfung gewonnen hat.“ Christus, so kommentiert Gnlika ebd. weiter, ist der „neue Herr der Schöpfung [...], der vorhat, die gesamte Schöpfung in das Heil mit einzubeziehen.“

<sup>84</sup> Vgl. Keller, *Das zukünftige Schicksal des Universums* (Anm. 23), 169–175.

<sup>85</sup> Für Thomas von Aquin ist die Auferstehung Christi die Ursache auch unserer Auferstehung. Hinsichtlich seiner Gottheit ist Christus die erste Ursache unserer Auferstehung. Insofern er aber Gott und auferstandener Mensch zugleich ist, ist er

Es ist ja bemerkenswert, dass die neutestamentlichen Zeugen mit beeindruckender Geschlossenheit berichten, dass dieser Jesus leiblich auferstanden sei. Dabei wehren sie nachdrücklich einem doppelten Missverständnis: Mit einer deutlich antispiritualistischen Einfärbung wird nämlich einerseits betont, dass der Auferstandene sich zeigt und zu erkennen gibt, dass er mit den Jüngern isst und trinkt und sich berühren lässt. Nicht nur die – exegetisch und systematisch-theologisch hoch umstrittenen und viel diskutierten – Berichte über das leere Grab, sondern auch die Thomasperikope (Joh 20,24-29) oder das Mahl des Auferstandenen mit den Emmaus-Jüngern (Lk 24,13-35) wollen ganz unabhängig von der Frage nach ihrem historischen Kern<sup>86</sup> deutlich machen: Hier ist den Jüngern kein Gespenst und keine mystisch entrückte Astralgestalt erschienen, sondern ein Mensch mit einem Leib; eine Person, die mit ihnen interagierte und kommunizierte. Andererseits ist trotz aller antispiritualistischen Härte niemals an eine Reanimation des zuvor physisch erkalteten Leichnams gedacht. Jeder Form von Physi-zismus soll von Anfang an gewehrt werden. Nicht nur das Eintreten durch verschlossene Türen, sondern auch das plötzliche Verschwinden und sich Entziehen und schließlich die Himmelfahrt zeigen an: Was hier geschehen ist, hat mit Reaktivierung bereits katabolisch zersetzter Körperzellen und Nervenbahnen nichts, aber auch gar nichts zu tun. Alles liegt ihnen daran, in einer dialektischen Spannung von Identität sichernder Kontinuität und neuschöpferischer Diskontinuität dieses Wunder der Verwandlung (vgl. 1Kor 15,51) zu beschreiben: Der Auferstandene ist der Gekreuzigte, zwar verwandelt und verklärt, aber doch derselbe Jesus, der zuvor am Kreuz gehangen hat, mit Wundmalen an Händen und Füßen und an seiner Seite. Der

nicht nur Wirk- sondern auch Exemplarursache dieser Wirkung. Vgl. Thomas von Aquin, *Commentum in IV. librum sententiarum*, d 43 quaestio 1 art. 2: „Et resurrectionis sua causa est nostrae resurrectionis: ut sic christus, in quantum est deus, sit prima causa nostrae resurrectionis quasi aequivoca: sed in quantum est deus et homo resurgens, est causa proxima, et quasi univoca, nostrae resurrectionis. Causa autem univoca agens producit effectum in similitudine suae formae; unde non solum est causa efficiens, sed exemplaris, istius effectus.“ Ähnlich auch *Summa theologica III*, quaestio 56 art. 1 ad 3: „Et ideo resurrectio Christi est exemplar nostrae resurrectionis“. Die deutsche Thomas-Ausgabe übersetzt hier, die Auferstehung Christi sei „Vorbild unserer Auferstehung“. Zum Ganzen vgl. Ott, *Eschatologie in der Scholastik* (Anm. 32), 134 f.

<sup>86</sup> Hier liegt – wenn ich recht verstehe – die Differenz zu Günter Thomas: Es geht mir nicht um ein ontisches Verständnis des leeren Grabes als einer historischen Faktizität, sondern um den hermeneutischen beziehungsweise noetischen Gehalt dieser Sprachform, mittels der eine Wirklichkeit zum Ausdruck gebracht werden soll, die die Kategorien des Immanent-Historischen zwar nicht einfach negiert, wohl aber aufsprengt und transzendiert und die gerade so eine singuläre, ganz und gar analogelose Erfahrung der Osterzeugen anzeigt.

Gekreuzigte ist auferstanden, derselbe zwar, aber doch unvergleichlich anders, neu, verwandelt, verklärt.

Paulus greift zum Bild des Weizenkorns, das gesät und verwandelt wird (1Kor 15,35ff), um die Unvergleichlichkeit des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Körper zu betonen. Denn er denkt bei der Samenkorn-Metapher nicht etwa an „eine schöpfungsimmanente Entelechie, sondern an Gottes immer neues Schöpfungswirken“.<sup>87</sup> Und doch bleibt selbstverständlich das Samenkorn nicht ohne Beziehung auf den zukünftigen Auferstehungsleib. Im gleichen Zusammenhang differenziert er zwischen dem *‘soma psychikon’*, dem psychischen Leib des irdischen Daseins, und dem *‘soma pneumatikon’*, dem geistlichen oder geistigen Leib (1Kor 15,44) der Auferstehung, was in der Einheitsübersetzung eher unglücklich mit irdischem beziehungsweise überirdischem Leib wiedergegeben wird. Auch dieser „Antagonismus“ markiert das Diskontinuierliche, Antithetische und hebt die neue und eigentlich unvergleichliche eschatologische Realität hervor. Und doch wird selbstverständlich eben der Tote zum ewigen Leben erweckt, der zuvor gestorben ist. Kein anderer tritt an seine Stelle. Paulus integriert „sowohl Identität wie Nichtidentität, Kontinuität und Diskontinuität [...] und [...] hält also dialektisch an beidem fest: an dem Inkommensurablen des Kommenden und seinem Charakter als radikalem novum, zugleich aber an der Beziehung auf das Vergangene und Gegenwärtige“.<sup>88</sup>

#### 4. Gestalt als Hilfsbegriff eschatologischer Modellbildung

##### 4.1 Ein Vorschlag zur eschatologischen Theoriebildung

Eine kurze und grundsätzliche Bemerkung vorneweg. Es ist eine Binsenweisheit, die gleichwohl immer wieder neu in Erinnerung gerufen werden muss: Kein Modell sagt alles, und kein Modell sagt alles richtig. Insofern ist jede eschatologische Modellbildung von vorneherein zu relativieren und vom Sachgehalt christlicher Hoffnung, der damit ausgedrückt werden soll, zu unterscheiden. Trotz dieser konstitutiven Relativität eines jeden Modells ist aber ein solcher Versuch nicht beliebig und schon gar nicht überflüssig. Denn nicht nur die Sache, um die denkend gerungen wird, sondern auch das Theoriekonstrukt, mit dem das Ergebnis dieses Ringens in ein Bild gegossen werden soll, tragen Bedeutung, wirken weiter und prägen so Denken

<sup>87</sup> W. Schrage, Schöpfung und Neuschöpfung in Kontinuität und Diskontinuität bei Paulus, in: *Evangelische Theologie* 65 (2005) 245–259, 251.

<sup>88</sup> So Schrages Resümee a. a. O., 258.

und existentielle Bezogenheit. Über Eschatologie nachdenken bedeutet deshalb nicht nur, die Grenzen des Sag- und Denkbaren hinsichtlich des Gehaltes der christlichen Hoffnung (Aussageinhalt) möglichst problemsensibel auszuloten, sondern auch, das zu Grunde liegende eschatologische Modellgebilde (Aussageform) auf eben diese Grenzen hin zu befragen. So wird sich beim Versuch, die urbiblische Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde denkerisch zu verantworten und in die je eigene Gegenwartssituation hinein auszusagen, der zulässige Grad an Konkretion wohl nie punktgenau bestimmen lassen.<sup>89</sup> Eher ist an ein Feld zu denken, das wie in einer Ellipse zwischen zwei Polen oszilliert: In der Mitte zwischen einer radikalen *theologia negativa*, die keinerlei positive Aussagen mehr zulässt, und einem ungebremsten spekulativen Wissensdurst, der aus wenigen Prämissen mehr deduziert als zulässig, kommt der Versuch einer eschatologischen Theoriebildung zum Stehen.

Damit zurück zum biblischen Ursprungszeugnis. Der Weg, der dort dialektisch zwischen Physizismus und Spiritualismus sowie zwischen radikaler Diskontinuität und bruchloser Kontinuität hindurch gezeichnet wird, kann in der Tat als Maßstab und Modell auch einer kosmischen Eschatologie dienen. Gibt es einen Hilfsbegriff, der dieser doppelten Anforderung gerecht zu werden vermag? Ein solcher Begriff müsste außerdem noch ein drittes Kriterium erfüllen: Er müsste anwendbar sein für die eschatologische Modellbildung insgesamt, müsste also kompatibel sein nicht nur mit kosmischer, sondern auch mit personaler und geschichtlicher Eschatologie. Ich habe an anderer Stelle vorgeschlagen, den Gestaltbegriff zu diesem Zweck einzusetzen.<sup>90</sup> Mit Blick auf die personale Auferstehungshoffnung meint das, dass im Tod nicht eine – wie auch immer zu deutende – *anima separata* ihrem Schöpfer gegenübertritt, die dann – nach einer ebenfalls erst näher auszudeutenden – zeitlich strukturierten Zwischenphase wieder mit ihrem derweil im Grabe ruhenden Körper vereinigt werden müsste, sondern dass im Tod die eine und unverwechselbare Person in ihrer so und nicht anders gewordenen Lebensgestalt Gericht und Verklärung, Heilung und Ver-

<sup>89</sup> Was C. Schütz, *Mysterium Salutis*. Ergänzungsband: Arbeitshilfen und Weiterführungen, Zürich 1981, 369, mit Blick auf die Debatten zwischen Ratzinger, Greschake und Lohfink um die Auferstehung im Tod bemerkt, hat wohl übersituative Gültigkeit: „Eschatologie kann sich nicht mit einer Reduktion ihrer herkömmlichen Einzelaussagen auf ihre Mitte begnügen, sie muss sich der vom Thema und Denken her geforderten Ausfaltung in verschiedene Momente stellen. Sobald sie aber in diesem Sinn beginnt konkret zu werden, stößt sie an Grenzen und Schwierigkeiten.“

<sup>90</sup> M. Remenyi, *Mit Stimme, Antlitz und Gestalt*. Überlegungen zur personalen Eschatologie, in: *Theologie und Glaube* 96 (2006) 73–86, 84 ff., und ders., *Hoffnung, Tod und Auferstehung*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 129 (2007) 75–96, besonders 90–93.

wandlung erfährt. In dieser Hinsicht steht der Gestaltbegriff also äquivalent für die personale Ganzheit und Einheit des Menschen, bestehend aus Leib und Geistseele. Fasst man, grob gesprochen, den Leib als das Ausdrucksmedium eines Ich und die Seele als dessen, dieses Medium informierenden, personalen Kern, dann wäre der Gestaltbegriff Ausdruck des Versuchs, beide anthropologischen Urphänomene in einem einheitlichen Bildbegriff zusammenzufassen.<sup>91</sup> Insofern scheint mir der Begriff der Gestalt eher als der Seelenbegriff geeignet, die geschichtlich gewordene Ganzheit und Integrität des Menschen auch in seiner eschatologischen Geborgenheit vor Gottes Angesicht und in Gottes ihn umfangender Liebesfülle auszusagen, weil er begriffshistorisch unbelasteter als jener ist<sup>92</sup> und außerdem Leiblichkeit nicht negativ und abgrenzend als ein Gegenbegriff, sondern integrativ als ein die Gestalt bildendes Teilelement assoziiert. Gerade so ist er in der Lage, im Gedanken der Transformation und Transfiguration, der Verwandlungs- und Verklärungsgestalt nicht nur die Spannung zwischen Kontinuität und Diskontinuität zu halten, sondern auch Physizismus (körperliche Restitution von Zellmaterie) und Spiritualismus (reine Intellektualität unter Abspaltung alles Welthaften) als gleichermaßen untaugliche Alternativen auszuschließen. Denn der Gestaltbegriff bringt jenes unentwirrbare Ineinander von Materie und Geist zur Sprache, das Joseph Ratzinger wohl im Sinn hat, wenn er von der eschatologischen Vollendung als einer „Einbegreifung von allem in alles“ spricht, in der „Materie ganz neu und definitiv dem Geist zu

<sup>91</sup> Der Neukantianer H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*. Erster Band (System der Philosophie 3), Berlin 1912, 191, schreibt: „Die Gestalt [des Menschen] ist nicht nur sein Leib, sowenig als sie schlechthin seine Seele ist. Die Gestalt ist die Einheit von Seele und Leib“ (seitengleich in: ders., *Werke* 8, Hildesheim 1982).

<sup>92</sup> Natürlich kann man, wie es zum Beispiel U. Lüke, *Auferstehung – Im Tod? Am Jüngsten Tag?*, in: H. Kessler (Hg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, Darmstadt 2004, 234–251, 247 f., tut, den Seelenbegriff nehmen und ihn integral als Chiffre für den ganzen Menschen lesen, als eine „immaterielle Matriz“, in die sich Geschichtliches und Welhaftes einprägt, und als Repräsentanz des „ganzen Menschen im Tod“. Damit hat man sich aber weder das Zeit- noch das Materieproblem innerhalb der eschatologischen Modellbildung bereits vom Hals geschafft, sondern muss an diesem Punkt das Theoriekonstrukt ebenfalls weiter differenzieren. Und man muss immer auch abgrenzend dazu sagen, dass es hierbei weder um die thomistische *anima separata* geht, die *per definitionem* gerade nicht die Person im Vollsinn des Wortes meint, noch um jenes (neu-)platonische Konstrukt eines personalen Seelen-Ichs, das aber noch auf die Wiedervereinigung mit einem Auferstehungsleib wartet, wie es etwa die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrem Schreiben vom 17. Mai 1979 zu einigen Fragen der Eschatologie anbietet.

eigen und dieser ganz eins mit der Materie sein wird“.<sup>93</sup> Dass Ratzinger hier nicht nur anthropologisch, sondern durchaus auch schöpfungstheologisch argumentiert, zeigt der Folgesatz: „Erst wo solche Einheit der Schöpfung ist, kann gelten, dass Gott ‘alles in allem’ ist (1Kor 15,28).“<sup>94</sup>

Vielleicht ist das ja ein Indiz dafür, dass der Gestaltbegriff auch das dritte geforderte Kriterium erfüllen kann und eine einheitliche eschatologische Modellbildung erlaubt. Denn er ist nicht nur auf den Menschen applizierbar, sondern auch auf organische und anorganische Entitäten. Mit anderen Worten: Jedes Seiende hat nicht nur eine äußere Anschauungsform, sondern ist in sich eine Gestalt, in der es sich als eine – zwar nach unterschiedlichen Graden differenzierte, aber doch subsistente – Einheit ausdrückt. Damit ist aber ein einheitliches Bild für eine personale wie auch kosmische Eschatologie gefunden: Im Durchgang durch die große Metamorphose, die der Tod für alles Seiende bedeutet, wird nicht nur der Mensch, sondern jedes Lebewesen, ja vielleicht sogar (was aber nur als äußerster Grenzbegriff zu denken wäre) jegliche Seinsgestalt transformiert, verwandelt und verklärt und so Teil des mystischen Leibes Christi, der im Durchgang durch Zeit und Geschichte seiner eschatologischen Vollgestalt entgegengeht. Jeder neue Tod gliedert eine neue Lebensgestalt dem mystischen Auferstehungsleib Christi ein, so lange, bis nicht nur alle Menschen, sondern alles Lebendige, das leben will und doch sterben muss, bis mithin alle Schöpfungswerke in der die ganze Schöpfung umfassenden und tragenden Liebe Gottes geboren, verwandelt und verklärt und auf diese Weise als neue Schöpfung vollendet sind.<sup>95</sup>

Mit der Einführung des Gestaltbegriffs in die eschatologische Modellbildung geht es mir nicht um eine theologische Hypostasierung des äußeren Anscheins der Dinge – Gestalt meint gerade nicht die oberflächliche und akzidentielle Außenansicht eines Seienden<sup>96</sup> – oder gar um einen esoterischen Gegenbegriff zur harten Materialität (die Assoziation eines lichtvol-

<sup>93</sup> J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 2007 (Neuausgabe des gleichnamigen Werkes aus der Reihe *Kleine Katholische Dogmatik*, Bd. IX, Regensburg 1990), 154.

<sup>94</sup> Ebd., 155.

<sup>95</sup> Einen ersten Versuch hierzu habe ich vorgelegt in *M. Remenyi, Um der Hoffnung willen* (Anm. 24), 455 ff. Der Gedanke einer Vollendung sowohl der individuellen Person wie auch der ganzen Schöpfung im mystischen Leib Christi stammt von M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?* (Anm. 65), 162 f.

<sup>96</sup> Wenn Augustinus (in Rückgriff auf 1Kor 7,31f) in *De Civitate Dei* XX, 14, mit Blick auf den neuen Himmel und die neue Erde betont: „Die Gestalt vergeht, nicht das Wesen – *figura ergo praeterit, non natura*“, dann meint er mit Gestalt eben jenen äußeren Anschein oder jene akzidentielle Hülle, um die es mir hier gerade nicht geht.

len Ätherleibs oder irgend etwas in dieser Art wäre ganz verfehlt), sondern ganz im Gegenteil um den Versuch, das individuelle Wesen und dauerhaft Essentielle, den bleibenden Sinngehalt eines Seienden (mit Blick auf den Menschen seine leibseelisch-geistige, personale Identität) in ein sprachliches Bild zu bringen, ohne dieses an einem gesonderten Teilbereich dieses Seienden festzumachen oder in ontologische Dualismen (Leib-Seele, Geist-Materie) zurückzufallen. Der Gestaltbegriff scheint mir besser geeignet als der Form- oder Strukturbegriff, die sich durch die Zeit hindurch tragende Ganzheit (die mehr ist als die Summe der Teile) einer (personalen oder apersonalen) Wesenheit zum Ausdruck zu bringen. Denn sowohl Struktur als auch Form sind je für sich Komplementärbegriffe, die zu ihrer Konstituierung eines Zweiten bedürfen: Die Idealität der reinen Form verlangt nach Materie, um sich zu realisieren, und auch eine Struktur steht nicht in und für sich, sondern ist ebenfalls auf ein die Struktur realisierendes Substrat angewiesen.<sup>97</sup>

<sup>97</sup> Das wäre die Anfrage an die sehr bedenkenswerte personaleschatologische Skizze von T. Schärfl, Auferstehung denken. Metaphysische Hintergrundfragen, in: Concilium 42 (2006) 551–562. Schärfl versteht personale Auferstehung ganz zu Recht nicht als Restitutionstheorie, sondern als „Transformation im Tod“ (a. a. O., 560). Entscheidend ist für ihn die Frage, wie dabei das Moment der personalen Identität – präzisiert durch die Kriterien Kontinuität und Ähnlichkeit – gewahrt bleiben kann. Da eine nachträgliche Summierung zuvor getrennter Teile (etwa eine Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Leib) diese Aufgabe nicht leisten kann, nimmt er „Zuflucht bei einem Begriff von Struktur oder Form“ (a. a. O., 558), um die dann eschatologisch von Gott bezeugte Identität der Person im Tod widerspruchsfrei denken zu können. Dass diese Lösung zu einem gewissen Grad dualistisch ist, weil ein ontologischer „Statusunterschied zwischen einer Struktur bzw. einer Form und dem Strukturierten bzw. Geformten“ besteht, und eine Struktur solchermaßen mit ihrer materiellen Realisierung gerade „nicht identisch“ (a. a. O., 559) ist, gesteht er unumwunden zu, hält es aber für nicht relevant. Entscheidend sei vielmehr die logisch widerspruchsfreie Denkbarkeit von Auferstehung: Weil ein und dieselbe „Struktur in verschiedenen Substraten realisierbar“ (ebd.) sei, sei auch Auferstehung konsistent denkbar. Denn die identitätstragende personale Struktur beziehungsweise Form könne sich ja ebenso in prä- und postmortal unterschiedlichen Substraten beziehungsweise materiellen Realisationen konstituieren und dabei doch dieselbe bleiben. Auferstehung als (von Gott bezeugte) prä- und postmortale personale Identität sei also logisch widerspruchsfrei denkbar. Nun könnte man etwas boshaft fragen, ob hier nicht Altbekanntes lediglich in neue (Sprach-)Gewänder gekleidet wird. Denn auch wenn Schärfl den Leibbegriff gerade nicht der materiellen Realisation (Substrat), sondern der Ebene der Form und Struktur zuordnen möchte (vgl. a. a. O., 560), so fragt sich doch, ob die Gleichungen „Seele = Struktur/Form“ sowie „prä- und postmortale Leiblichkeit = je divergierende materielle Realisationen/Substrate/ Geformtes“ nicht nahe liegender sind. Und dann wäre weiter zu fragen, was – abgesehen von einer sprachanalytisch zugespitzten Terminologie – gegenüber dem alten

Der Gestaltbegriff, der hier zur Anwendung vorgeschlagen wird, steht nun gerade nicht in der Tradition des aristotelischen Hylemorphismus, meint also nicht die aristotelische Form in ihrer Polarität zur Materie.<sup>98</sup> Schon gar nicht geht es um eine Revitalisierung der Leibmetaphysik eines Hans-Eduard Hengstenberg.<sup>99</sup> Sondern es handelt sich um den Versuch, durch Integration eines *ästhetisch* aufgeladenen Begriffs in einen *theo-logischen* Kontext diesen zu präzisieren, weil der Verbleib in einer rein ontologischen Begriffsterminologie ganz augenscheinlich an Grenzen führt. Im Gegensatz zu Entwürfen, die neben die Eschato-Logik als weiteres inhaltliches Feld eine Eschato-Ästhetik setzen (und dieses dann drittens durch eine Eschato-Praxie ergänzen),<sup>100</sup> soll hier die eigene erkenntnistheoretische Evidenz – das heißt der durchaus rationale epistemologische beziehungsweise heuristische Mehrwert – des ästhetischen Bildbegriffs genutzt werden, um ein eschato-logisches Modellkonstrukt zu explizieren. Allerdings reicht eine bloß negative Abgrenzung nicht aus. Denn der Gestaltbegriff dient ja nicht nur zur Beschreibung der vollpersonalen Auferstehungswirklichkeit des

metaphysischen Leib-Seele-Dualismus gewonnen ist. Eben diesem Dualismus ver suche ich zu entgehen, indem ich mit dem ästhetischen Begriff der Gestalt arbeite.

<sup>98</sup> Das könnte von daher nahe liegen, weil das deutsche Wort „Gestalt“ in seiner philosophischen Ursprungsbedeutung auf Platons Begriff des Eidos (εἶδος) und dessen aristotelische Fortbestimmung zur Morphe (μορφή) zurückgeht. Vgl. P. Janssen, Art. Gestalt, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 601 f.

<sup>99</sup> Zwar müht sich H. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, Regensburg 1955, 221, um eine Synthese von Geist und Leib und findet das gesuchte Ganzheitsprinzip im Begriff der „ein und derselben Ganzpersönlichkeit“. Allerdings verbleibt er dabei völlig im Rahmen der von Heidegger zu Recht kritisierten „Onto-Theologie“ und verkennt die radikale Andersheit der transformierten und verwandelten Auferstehungsleiblichkeit. So spricht er a. a. O., 250, von einer „relativen stofflichen Identität“, die sich zwischen irdischem Körper und Auferstehungsleib spannt und nimmt a. a. O., 250 f., „[i]rgendeine stoffliche Übereinstimmung“ zwischen dem Verklärungs- und dem Erdenleib an. Und entsprechend postuliert er, dass – einem wörtlichen Verständnis des Mahls des auferstandenen Christus mit seinen Jüngern folgend – die materiellen Atome in der Auferstehungsleiblichkeit zwar in der Regel eine masselose, verklärte Bindungsform mit dem personalen Geist eingehen, sie aber gleichwohl in der Lage sind, postmortal „außerdem noch eine körpermassenmäßige Verbindung miteinander ein[z]ugehen“ (a. a. O., 252): „Der verklärte Leib kann Körper bilden“ (ebd.).

<sup>100</sup> Vgl. J. Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn 2005, 75–144. Der systematischen Kernthese Wohlmuths, das Auferstehungs geschehen unter Rückgriff auf 1Kor 15,51 als „Mysterium der Verwandlung“ zu verstehen (a. a. O., 182), stimme ich hingegen unumwunden zu und schließe mich ihr gerne an.

Menschen (und in dieser Hinsicht als Äquivalenzbegriff zur Leib-Seele-Einheit beziehungsweise Geist-Leib-Einheit), sondern auch zur Illustration apersonalen Vollendungsgeschehens und erhält somit ein nicht unerhebliches Gewicht. Deshalb bedarf er einer größeren Präzisierung. Hierfür können die Ausführungen Hans Urs von Balthasars zum Gestaltbegriff hilfreich sein.

#### 4.2 Gestalt bei Hans Urs von Balthasar

Gestalt ist ein Grundwort der theologischen Ästhetik Hans Urs von Balthasars.<sup>101</sup> Er versteht darunter eine sich „in ihrer Strukturiertheit [...] als solche offenbarende Einheit“,<sup>102</sup> eine „in sich stehende begrenzte Ganzheit von Teilen und Elementen“,<sup>103</sup> bei der beides, die Einheitlichkeit der Gesamtgestalt wie die Vielheit ihrer sie bildenden Teilelemente, immer „gleich ursprünglich“<sup>104</sup> ist: Weder differenziert sich eine vorgängige Einheit erst nachträglich aus, noch müssen sich vorhandene Teilelemente erst in einem zweiten Schritt zu einer Gestaltganzheit synthetisieren. Freilich gilt trotz aller Gleichursprünglichkeit, dass es jeweils die „Kraft der Einheit ist, die ihre eigene Fülle in der Vielfalt der Gestalt, der Sonderheit der Organe darstellt.“<sup>105</sup> Diese – wie Krenski es beschreibt – „Übersummativität des Gestaltphänomens“<sup>106</sup>, in der das Ganze mehr und anderes ist als die

<sup>101</sup> Zum Folgenden vgl. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln<sup>2</sup> 1961, 18–31.110–112; ders., *Herrlichkeit*. Band III/1: *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln 1965, 29–39; ders., *Theodramatik*. Band II/1: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 20–26; ders., *Theodramatik*. Band III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 382 f.; ders., *Die christliche Gestalt*, in: ders., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 38–60.

<sup>102</sup> Von Balthasar, *Theodramatik III* (Anm. 101), 382.

<sup>103</sup> Ders., *Herrlichkeit III/1* (Anm. 101), 30.

<sup>104</sup> Ders., *Theodramatik III* (Anm. 101), 382.

<sup>105</sup> Ebd.

<sup>106</sup> T. Krenski, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln 1990, 112. Zum Begriff der Gestalt bei v. Balthasar vgl. auch M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg 1981, 166–175. Kritisch zur objektiven Evidenz der Offenbarungsgestalt in der theologischen Ästhetik v. Balthasars positioniert sich M. Striet, *Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt. Annäherungen an die Ästhetik Hans Urs von Balthasars*, in: ders./J. Tüek (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg i. Br. 2005, 54–81. Zur theologischen Ästhetik v. Balthasars insgesamt vgl. die entsprechenden Beiträge in der *Lehmann-Festschrift*, besonders von M. Enders: W. Kasper (Hg.), *Logik der*

bloße Summe seiner Teile, macht jede Gestalt über ihre numerische Singularität hinaus zu etwas Einmaligem und Einzigartigem. Eine Gestalt ist aber niemals eine in sich geschlossene Monade, sondern in aller Individuation welt- und gottoffen. Sie richtet den bei ihr verweilenden Blick des Betrachters gerade in ihrer Einzelheit auf das je größere Ganze, ist „Anzeige und Erscheinung einer Tiefe und Fülle, die an sich und abstrakt genommen unfassbar, unsichtbar“ bliebe.<sup>107</sup> Jede Gestaltganzheit verweist auf „bis in den nicht hinterfragbaren Grund“ und kann deshalb in ihrem Verweischarakter „als Sinngestalt und als Ausdruck“ für das sich zeigende Absolute gelesen werden.<sup>108</sup>

Dabei ist der Gestaltbegriff für von Balthasar nicht nur auf lebendige Organismen oder gar nur den Menschen anwendbar, sondern taugt zur umfassenden Beschreibung von Wirklichkeit überhaupt: „Alles begegnende Wirkliche ist in analogen Abstufungen gestalthaft.“<sup>109</sup> Mit Blick auf den Menschen bedeutet das, dass er ursprünglich weder reiner Geist ohne Leib, noch bloße Leiblichkeit ohne Geist ist, sondern sich immer schon „im Ganzen, Geist und Leib, zum Spiegel Gottes“<sup>110</sup> berufen wissen darf. Sein Eigentliches ist also nicht eine ideelle (Seelen-)Form, die sich dann leiblich auszuprägen hätte, sondern der Mensch ist immer schon „lebendige und wirkende Form“,<sup>111</sup> und das ist „Form identisch mit Dasein“<sup>112</sup> und also eine konkrete je individuierte „Lebensgestalt“.<sup>113</sup> Diese „Unauflösbarkeit der Gestalt“ ist es, die den Menschen „in seiner Ganzheit“ ausmacht.<sup>114</sup>

Ein Weiteres kommt bei Hans Urs von Balthasar hinzu, das für unseren Kontext entscheidend ist: Unterschiedliche Gestalten verbinden sich mit- und untereinander und bauen so komplexere Gestalteinheiten auf, so dass der Gestaltbegriff eine sukzessive Ausweitung erfährt. So bilden etwa die vielen, je einmaligen christlichen Lebensgestalten in ihrer Gesamtheit und in ihrer Zuordnung auf Christus als ihrem Haupt die „christliche Gestalt“ schlechthin, die wiederum als von Gott in die Geschichte eingezeichnete Ganzheit „Einmaligkeitscharakter“ hat.<sup>115</sup> Und so besitzt auch die Person

Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch (Festschrift für K. Lehmann), Ostfildern 2006.

<sup>107</sup> V. Balthasar, Herrlichkeit I (Anm. 101), 111.

<sup>108</sup> Beide Zitate ders., Theodramatik II/1 (Anm. 101), 20 f.

<sup>109</sup> Ders., Herrlichkeit III/1 (Anm. 101), 32.

<sup>110</sup> Ders., Herrlichkeit I (Anm. 101), 19.

<sup>111</sup> Ebd., 20.

<sup>112</sup> Ebd., 23.

<sup>113</sup> Ebd., 22.

<sup>114</sup> Ebd., 23 f.

<sup>115</sup> Ders., Die christliche Gestalt (Anm. 101), 40.

Jesu Christi „eine klare Gestalt“,<sup>116</sup> die aber mit der Auferstehung – trotz ihrer bleibenden „personalen Ausschließlichkeit“<sup>117</sup> – nicht nur ihre Erfüllung und Vollendung, sondern auch eine ins Universale gehende Ausweitung erfährt, so dass nunmehr, wie von Balthasar mit einem Wort Guardinis betont, gelten darf: „Die Welt wird von Jesu Gestalt ‘umlebt’.“<sup>118</sup> Der in seiner ‘Herrlichkeitsgestalt’ zur Rechten des Vaters wohnende Christus wird hier als das *universale concretissimum* gedacht, in dessen stellvertretender Selbsthingabe die ganze Schöpfung Platz findet.<sup>119</sup> Er ist „der Eine und Einzige und dennoch nur im Zusammenhang mit der Gesamtgeschichte der Menschheit und mit dem gesamten geschöpflichen Kosmos zu Deutende“.<sup>120</sup> Damit steuert der Gestaltbegriff von Balthasars zielgenau auf jenes Bild des mystischen Leibes Christi hin, das auch für den hier vorgelegten eschatologischen Modellentwurf zentral ist: „In Christus gewinnt die Welt ihre Gestalt, wie er selber in ihr seine Vollgestalt gewinnt.“<sup>121</sup>

Natürlich lässt diese letzte Ausweitung den Gestaltbegriff von Balthasars zugleich wieder unpräziser werden: Wenn schlechthin alles irgendwie Gestalt zu sein scheint, wenn Großgestalten sich durch Subgestalten konstituieren, die aber dennoch für sich gestalthaft bleiben, dann wird es schwierig zu sagen, was denn nun genau Gestalt ist. Aber der Vorteil des balthasarschen Gedankens von sich zu übergreifenden Gestalteinheiten organisierenden Einzelgestalten – was also für sich betrachtet in sich gestalthaft ist (zum Beispiel der einzelne Mensch), kann zugleich und in anderer Hinsicht auch Teil einer größeren Gestaltganzheit (zum Beispiel der Kirche) sein – liegt in seiner Offenheit für den eschatologischen Grundimpuls, der mit dem biblischen Bild vom mystischen Leib Christi angedeutet werden soll. Denn Gliedwerdung am Leib Christi meint ein eschatologisches bei-Christus-Sein in größtmöglicher Gottesnähe und -intimität, aber ohne pantheistischen Seinsverlust des einzelnen Seienden. Ich schließe mich dabei Medard Kehl an, der das bei Paulus (Röm 12,5; 1Kor 12,27) und in den Deuteropaulinen (Eph 1,23; 4,12; 5,23.29; Kol 1,18; 3,15) ursprünglich ekklesiologisch gebrauchte Bild in dem Sinne universal versteht, dass es

<sup>116</sup> Ebd., 49.

<sup>117</sup> Ebd., 50.

<sup>118</sup> Ebd., 51.

<sup>119</sup> Vgl. die auf den Stellvertretergedanken hin zugespitzte Interpretation des Gestaltbegriffs bei von Balthasar durch K. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln <sup>2</sup>1997, 266–279, 273.

<sup>120</sup> Von Balthasar, Herrlichkeit I (Anm. 101), 26 f.

<sup>121</sup> Ders., Theodramatik III (Anm. 101), mit direktem Bezug auf die Bilder vom Weinstock und den Reben sowie vom mystischen Leib Christi.

hierbei „um die ‘Einverleibung’ und ‘Umwandlung’ sowohl der Menschen wie auch der ganzen Schöpfung in den ihnen gemeinsam vorgegebenen ‘Leib Christi’, des Auferstandenen“ geht.<sup>122</sup> Man könnte es auch so formulieren: Personales wie apersonales Seiendes partizipiert am Auferstehungsleben Christi und empfängt von daher Sein, Stand und Halt, ohne jedoch das jeweilige Eigensein in einer diffusen Alleinheit zu verlieren. Jegliche Schöpfungsgestalt wird eschatologisch ein Teil an der Gestalt des auferstandenen Christus und findet gerade hierin ihre von Gott zugedachte Vollendung. Aber eben als auf diese Weise eschatologisch verklärte und vollendete bleibt sie doch selbst auch eine Gestalt, die ihr je eigenes Gestaltsein freilich nicht mehr in Abgrenzung von anderem, sondern in der Teilhabe am göttlichen Sein gewinnt.

#### 4.3 Gegenprüfung

Damit zurück zur eschatologischen Modellbildung. Und hier ist unumwunden zuzugestehen: Trotz aller Begriffspräzisierung bleibt bei diesem Vorgehen die Gefahr eines Abgleitens in Romantizismus und Kitsch bestehen. Es ist ein Leichtes, Anliegen und Zielperspektive des hier vorgelegten Versuchs ironisierend zu überzeichnen. Deshalb muss in aller Ernsthaftigkeit gefragt werden, ob es alternative Modellvorstellungen einer kosmischen Eschatologie gibt, die ohne solche riskanten Ästhetisierungen auskommen. Ganz gewiss wäre an dieser Stelle der Vorschlag des Thomas von Aquin zu nennen, neben den Himmelskörpern nur noch den Menschen Vollendungsfähigkeit zuzuschreiben und von allen anderen geschaffenen Einzeldingen (Tieren, Pflanzen, Mischkörpern) nur eine – dann freilich wohl ganz gestaltlose und amorphe – eschatologische Rettung in dem Sinne anzunehmen, dass zwar die konkrete Erscheinungsform dieser Welt vergehen, dafür aber ihre „wahre Substanz“<sup>123</sup> eschatologisch verbleiben wird. Wenn das jedoch zu verstehen wäre als das Eingehen der einstens durch eine individuelle Form bestimmten *materia secunda* einer bestimmten einzelnen Enti-

<sup>122</sup> Kehl, Und was kommt nach dem Ende? (Anm. 65), 163.

<sup>123</sup> Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles IV, 97: „Alia vero animalia, et plantae, et corpora mixta [...] nullo modo in illo incorruptionis statu remanebunt. [...] haec species mundi quae nunc est, cessabit: substantia vero remanebit.“ Ganz ähnlich wird in Summa theologica supplementum, quaestio 74 art. 5 argumentiert, dass die Substanz (die deutsche Thomasausgabe übersetzt hier mit Wesensbestand) der Elemente zur Vollkommenheit der Welt gehöre und folglich im Gerichtsfeuer des Weltenbrandes nicht verzehrt werde: „Sed ipsa substantia elementorum pertinet ad perfectionem mundi. Ergo elementa non consumerentur secundum suam substantiam.“

tät in eine formlose *materia prima* als Grundelement der körperlichen Schöpfung (was ja durch die These nahe gelegt wird, dass Pflanzen, Tiere und Mischkörper als solche gar nicht vollendungsfähig sind),<sup>124</sup> dann wäre erstens die Frage zu stellen, ob es dem Begriff eines liebenden Schöpfers, der doch nicht die formlosen Elemente, sondern das konkrete geschaffene Lebewesen (den Sperling, die Lilien auf dem Feld ...) auf dieser Erde im Sein erhält, wirklich angemessen ist, an Stelle des von ihm geliebten Geschöpfes lediglich einen formlosen Urstoff eschatologisch einzubergen. Wird hier in eins mit dem Gottesbegriff nicht auch die christliche Hoffnung kupiert? Wäre es nicht angemessener, an Stelle einer bloßen eschatologischen Bewahrung (kann man hier wirklich noch im Vollsinn des Wortes von Vollendung sprechen?) einer in sich unbestimmten Grundsubstanz auf eine eschatologische Rettung der Vielheit des Lebendigen zu hoffen? Und zweitens wäre schließlich zu fragen, in welchem Verhältnis diese eschatologisch zwar verbleibende, aber hinsichtlich der gewesenen Vielheit der Lebensgestalten indifferente Weltsubstanz dann zu den leiblich auferstandenen Einzelpersonen steht (wenn man die in ihrer Bewegung erstarrten Himmelskörper als zeit- und weltbildbedingtes Kolorit nicht in Anschlag bringen mag). Dass dies kein theologisches Glasperlenspiel mit längst überkommenen Denkwelten ist, zeigt die Tatsache, dass veritable eschatologische Modellvorstellungen der Gegenwart mit ganz ähnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben.

So versteht – es wurde bereits oben kurz erwähnt – Ulrich Lüke zwar die menschliche Seele als Chiffre für die geschichtlich gewordene Person in ihrer Ganzheit und also als einzig relevanten Identitäts- und Kontinuitästräger. Sie ist der „todüberdauernde Repräsentant des Menschen einschließlich seiner unverwechselbaren Geschichtlichkeit“.<sup>125</sup> Entsprechend gilt für die – sich ja bereits im Laufe der irdischen Lebensspanne mehrfach austauschende und also der Person nur zeitweilig zugehörige – Materie des Körpers: Sie „hat keine über die sonstige Materie hinausgehende Relevanz für die Auferstehung, das heißt, Besitzansprüche und Zuordnungsversuche sind absurd.“<sup>126</sup> Mit anderen Worten: „Die Vollendung des durch seine ge-

<sup>124</sup> So wird in *Summa theologiae supplementum*, quaestio 91 art. 5 responsio ausdrücklich vermerkt: „Die Tiere, Pflanzen, Mineralien und alle gemischten Körper vergehen sowohl hinsichtlich des Ganzen als auch hinsichtlich des Teiles, und zwar sowohl seitens des Stoffes, der die Form verliert, als auch seitens der Form, die nicht in ihrer Wirklichkeit bleibt – *Animalia vero bruta et plantae et mineralia, et omnia corpora mixta, corrumpuntur et secundum totum et secundum partem, et ex parte materiae, quae formam amittit, et ex parte formae, quae actu non manet.*“

<sup>125</sup> Lüke, Auferstehung – Im Tod? (Anm. 92), 246.

<sup>126</sup> Ebd.

schichtsbewahrende Seele repräsentierten ganzen Menschen im Tod kann als unabhängig von der [...] immer nur zeitweiligen menschlichen Materialität angenommen werden.“<sup>127</sup> Andererseits aber ist die Materie an sich eschatologisch für Lücke keineswegs irrelevant. Mit Nachdruck wehrt er sich gegen die anthropologische Differenzierung zwischen materiellem Körper und ganzmenschlicher Leiblichkeit.<sup>128</sup> Stattdessen will er auch eine eschatologische Rettung der ursprünglichen körperlichen Materialität denken. Darüber hinaus geht es ihm aber außerdem um eine eschatologische Vollendung nicht nur „ehemals und übergangsweise leibeigener“, sondern „jeglicher Materialität“,<sup>129</sup> mithin also um nichts weniger als um einen zureichenden Begriff einer kosmischen Eschatologie: „Die Materie insgesamt [...] wird am zeitseitig Jüngsten Tag vollendet.“<sup>130</sup>

Lücke stellt die „Frage nach Verbleib und Vollendung der ursprünglichen und verweslichen Materialität“<sup>131</sup> in aller Schärfe, und er will sie in strenger Beachtung des naturwissenschaftlichen Kenntnisstandes bearbeiten. Beides hebt seine Position aus dem Gros der zurzeit ventilierten theologischen Überlegungen zu einer kosmischen Eschatologie heraus. Der hier verwendete Materiebegriff ist nicht metaphysisch gefasst wie bei Thomas, sondern den modernen Naturwissenschaften entlehnt. Das bedeutet, dass die aristotelisch-scholastische Unterscheidung zwischen *materia prima* (formloser Urstoff) und *materia secunda* (artlich geformte Materie) hier nicht in Anschlag zu bringen ist. Stattdessen geht Lücke von einer „untrennbaren Verbindung, einer grundlegenden Interdependenz von Materie, Raum und Zeit“<sup>132</sup> aus. Raum und Zeit sind Funktionen, Eigenschaften der Materie.

Die Interdependenz von Materie, Raum und Zeit lässt ihn einer theologischen Transposition von Raum und Zeit ins Eschaton (etwa im Gedanken eines zeitlich strukturierten Zwischenzustandes) widersprechen. Sie wirft aber hinsichtlich der Frage nach einer eschatologischen Vollendbarkeit der Materie jenseits und unabhängig von Raum und Zeit Probleme ganz eigener

<sup>127</sup> A. a. O., 248.

<sup>128</sup> Für ihn ist a. a. O., 243 die Leib-Körper-Differenzierung eine terminologische „Nebelkerze“, also ein semantischer Trick, bei dem die krude Materialität aus dem Leib in den Körper verlagert und so eschatologisch bedeutungslos gemacht würde. Der Körper würde wie der Schwanz einer Eidechse abgeworfen, während der wertvolle Rest (die Leib-Seele-Einheit Mensch) der heilsgeschichtlichen Rettung zugeführt werde. Das sei aber, wie a. a. O., 244, betont wird, „keine intellektuell redliche, sondern ‘doppelte Buchführung’.“

<sup>129</sup> A. a. O., 248.

<sup>130</sup> Ebd.

<sup>131</sup> A. a. O., 245.

<sup>132</sup> A. a. O., 234.

Art auf: Wenn die Koppelung von Zeit, Raum und Materie untrennbar ist, wie kann dann eine eschatologische Vollendung eben dieser Materie jenseits von Raum und Zeit gedacht werden? Lüke nimmt das 'Dass' einer solchen Vollendung an, lässt aber die Frage nach dem 'Wie' bewusst offen, und er tut gut daran, weil sie seriös nicht zu klären ist. Deshalb sollte man hier nicht eine Rechenschaftspflicht einklagen, die weder intendiert noch leistbar ist. Eines aber kann wohl zweifellos gesagt werden, ohne sich unzulässiger Spekulation schuldig zu machen: Eine solche Vollendung der Materie ist sinnvoll nur dann denkbar, wenn eine ganz grundlegende, wirklich im Wortsinn radikale Transformation dessen, was wir im Hier und Jetzt als Materie wahrnehmen, angenommen wird. Eben diesem „Mysterium der Verwandlung“<sup>133</sup> trägt die terminologische Unterscheidung zwischen irdischer Körperlichkeit und auferstandener Leiblichkeit (zumindest mit Blick auf den Menschen) Rechnung. Insofern scheint mir die Frage – bei allem Respekt vor dem Anliegen, den Materiebegriff auch eschatologisch nicht mit gnostizierenden und spiritualisierenden Nebelkerzen<sup>134</sup> zu umhüllen – berechtigt, ob ein zureichender Begriff von eschatologisch vollendeter Materie wirklich nur dann konsistent denkbar ist, wenn man ihn auf den zeitseitig Jüngsten Tag verlegt.

Bleibt die Frage nach dem Verhältnis von auferstandener Person und anderweitig vollendeter Materie. Bei Lüke findet sich hierzu der folgende Satz: „Die nur auf den ersten und zeitseitigen Blick irritierende Diastase zwischen der Vollendung des ganzen Menschen in seinem Tod an seinem Todestag und der Vollendung seiner zuletzt vorliegenden Materialität am Jüngsten Tag ist nur ein Artefakt der zeithaften Hinterbliebenen-Perspektive“<sup>135</sup> – denn aus der zeitjenseitigen Perspektive von Gottes aller Weltzeit gleichzeitigen Ewigkeit koinzidierten Todestag und Jüngster Tag. Folgt man diesem Zeitkonzept (das zu diskutieren hier nicht der Ort ist) und denkt gewissermaßen *sub specie aeternitatis*, so lässt sich durchaus eine „zeitlose Identität [...] von Vollendung durch Auferstehung des ganzen Menschen (an seinem zeitseitigen Todestag) und Vollendung ehemals und übergangsweise leibeigener und jeglicher Materialität (am zeitseitig Jüngsten Tag)“ widerspruchsfrei denken.<sup>136</sup> Und trotzdem, so scheint es mir zumindest, bleibt diese irritierende Diastase zwischen der Vollendung des ganzen Menschen im Tod und der schließlichen Vollendung seiner körper-eigenen Materialität auch auf den zweiten (und gegebenenfalls zeitjenseiti-

<sup>133</sup> J. Wohlmuth in Anlehnung an 1Kor 15,51, vgl. Anm. 100.

<sup>134</sup> Vgl. Anm. 128.

<sup>135</sup> Lüke, Auferstehung – Im Tod? (Anm. 92), 248.

<sup>136</sup> Ebd.

gen) Blick bestehen, denn sie ist nicht nur ein zeitperspektivisches, sondern in erster Linie ein sachinhaltlich begründetes Problem. Mit anderen Worten: Unabhängig von dem hier angelegten Zeit-Ewigkeits-Verhältnis bleibt eine gewisse Dichotomie von auferstandener Person (dafür steht bei Lüke die Chiffre Seele; und er meint damit ausdrücklich den ganzen Menschen) und eschatologisch vollendeter Materie (zu der dann auch die dem irdischen Körper zu Lebzeiten zugehörige Materie zu zählen ist) bestehen. Jenseits aller zeittheoretischen Erwägungen verbleibt in diesem Denkmodell die Auferstehung des ganzen Menschen logisch losgelöst von der Vollendung seiner ehemals leibeigenen, materiellen Körperlichkeit. Denn – es wurde bereits zitiert – die Vollendung des ganzen Menschen im Tod (sprachlich repräsentiert durch die Chiffre Seele) wird von Lüke als „unabhängig von der [...] immer nur zeitweiligen menschlichen Materialität angenommen“.<sup>137</sup> Und was für die körpereigene Materialität hinsichtlich ständig ablaufender Stoffwechselfprozesse schon irdisch zu gelten scheint, wird von ihm auch konsequent eschatologisch gedacht: Irgendwelche „Besitzansprüche und Zuordnungsversuche sind absurd“ – diese These gilt ausdrücklich auch für das Auferstehungsgeschehen.<sup>138</sup>

Wenn ich mich trotz dieser Gegenprüfung berechtigt sehe, den Gestaltbegriff in die Debatte einzuführen, dann deshalb, weil es mir nicht um eine eschatologische Vollendung der Materie an sich geht – sei es, wie bei Thomas von Aquin, einer metaphysisch, sei es, wie bei Lüke, einer naturwissenschaftlich bestimmten. Sondern es geht mir um eine eschatologische Rettung und Vollendung der Vielfalt des Lebendigen und all der Schöpfungswerke, die mit Hilfe dieser Materie gebildet werden. Der Gestaltbegriff trägt der Tatsache Rechnung, dass bereits im Hier und Jetzt (zumindest mit Blick auf den Menschen) das Ineinander von Materie und Geist unentwerrbar und nach keiner Seite hin auflösbar ist. Nimmt man hinzu, dass eine eschatologische Vollendung dieses Ineinanders nicht Restitution, sondern radikale, bis an die Wurzeln gehende Verwandlung voraussetzt, dann, so meine ich, macht sich auch ein eschatologischer Gebrauch des Gestaltbegriffs nicht verdächtig, terminologische Nebelkerzen zu produzieren.

<sup>137</sup> Ebd.

<sup>138</sup> A. a. O., 246.

## 5. Abschließende Verhältnisbestimmungen

### 5.1 Zum Verhältnis von personaler und kosmischer Eschatologie

Im Begriff der Gestalt ist ein Bildwort gefunden, das mit Blick auf das einzelne (personale oder apersonale) Seiende eine Brücke zwischen personaler und kosmischer Eschatologie zu schlagen vermag. Der Gedanke vom mystischen Auferstehungsleib Christi bietet dabei die Klammer, die beide Bereiche eschatologischer Theoriebildung in eine einheitliche Form integrieren kann: Der auferstandene Christus, so nochmals Medard Kehl, ist als der 'Erstgeborene der ganzen Schöpfung' und zugleich als der 'Erstgeborene von den Toten' (Kol 1,15.18) auch „der von den übrigen Geschöpfen mehr und mehr zu erfüllende 'Raum' und die für sie maßgebliche 'Form' der neuen Schöpfung. Nur in der Teilgabe an ihm wird darum alles vollendet.“<sup>139</sup> So darf erhofft werden, dass im Durchgang durch Verfall und Tod nicht nur alle Menschen, sondern alles, was lebt und doch sterben muss und mithin alle Schöpfungswerke, die einstens von ihrem Schöpfer 'sehr gut' geschaffen wurden (vgl. Gen 1,31), verklärt und hineinverwandelt werden in den ihnen gemeinsam vorgegebenen Leib Christi, des Auferstandenen. Auf Wegen, um die nur Gott allein weiß und die mit Blick auf die zwischenmenschliche Geschichte traditionell in juristischen Bildern (Jüngstes Gericht, Weltgericht ...) ausgemalt werden, darf erhofft werden, dass am Ende alles nicht Gottentsprechende, Widerständige und Trennende von Gottes vielgestaltigen Schöpfungswerken weggenommen sein wird, so dass diese am mystischen Leib Christi „je auf ihre Weise teilhaben und *dadurch* zu der jedem Geschöpf eigenen, ihm vom Schöpfer ursprünglich zugeordneten Vollendung gelangen“ können.<sup>140</sup>

Was bedeutet das mit Blick auf das Verhältnis von personaler und kosmischer Eschatologie? Zunächst, dass sich noch einmal bestätigt, was oben im Zusammenhang mit der Auferstehung im Tod gesagt wurde: Die Hoffnung auf eschatologische Neuschöpfung des ganzen Kosmos ist transzendentallogisch nicht länger abhängig von der leiblich-personalen Auferstehungshoffnung als deren Möglichkeitsbedingung, und schon gar nicht ist Letztere die Wirkursache eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Sondern beide, personales Auferstehungsleben wie kosmische Neuschöpfung, sind Konsequenzen der universalen, alles Weltgeschehen umgreifenden Relevanz von Tod und Auferstehung Jesu Christi und der damit verbundenen

<sup>139</sup> Kehl, Und was kommt nach dem Ende? (Anm. 65), 162.

<sup>140</sup> Ebd., 163. Hervorhebung im Original.

Verheißung, dass Gott in seiner Liebe zu jedem einzelnen Geschöpf und zur Schöpfung als Ganzer nichts von dem verloren geben wird, was er einmal geschaffen und als gut bejaht hat. Sodann, dass Auferstehung kein miraculöser Umschlag von einer Seinsweise in eine andere ist, sondern ein die ganze Geschichte der Schöpfung begleitender Prozess, der sich zeichen- und anfanghaft in jedem Augenblick gelingenden Lebens und Seins, besonders aber in sakramentaler, realsymbolischer Verdichtung und Vergegenwärtigung vorweg ereignet, der aber erst dann seinen Abschluss finden wird, wenn der mystische Leib Christi seine eschatologische Vollgestalt erreicht hat. Erst wenn alle menschliche Schuld versöhnt und alles kreatürliche Leid dieser Erde geheilt und in Liebe geborgen ist, erst wenn nicht nur jeder Mensch, sondern wirklich jedes Geschöpf und alles Geschaffene seine ihm vom Schöpfer zugedachte Bestimmung erreicht hat, erst dann ist das Auferstehungsgeschehen ganz vollendet, erstrahlt das himmlische Jerusalem in ungetrübtem und ungebrochenem Glanz.

Drittens aber bedeutet das Bild vom mystischen Leib Christi, dass personale Auferstehung nicht unabhängig von einer kosmischen Verwandlung und Verklärung zu sehen ist, sondern als ein Teil der universalen Neuschöpfung und also als Gliedwerdung am neuen Himmel und an der neuen Erde gedacht werden kann: Mit jedem Menschen, der im Durchgang durch den Tod in verklärter Gestalt vor seinem Schöpfer steht, gelangt ja auch ein Teil der Natur und des Kosmos in seine verklärte und verwandelte Gestalt. Jede Einzelperson bringt in ihrem Tod auch einen kleinen Ausschnitt der unermesslichen Weite der Weltwirklichkeit in die Vollendung ein. Mit jedem eschatologisch verwandelten Antlitz, von dem dann alle Tränen abgewischt sein werden, wird zugleich ein Stück weit das Antlitz der Erde eschatologisch erneuert.

All das stellt in keiner Weise in Abrede, dass in diesem Geschehen dem Menschen als dem geistbegabten, zum besonderen Du Gottes berufenen Geschöpf eine Sonderrolle zugedacht ist, wie es etwa Paulus in jener einzigartigen Passage des Römerbriefs formuliert, in der er von einer der personalen Vollendung analogen Hoffnung für den ganzen Kosmos spricht:

*8<sup>18</sup> Ich bin überzeugt, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll. <sup>19</sup> Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. <sup>20</sup> Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung: <sup>21</sup> Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. <sup>22</sup> Denn wir*

*wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt.*

Diese Verse sind es wert, etwas näher bedacht zu werden. Paulus arbeitet hier mit einem ihm „vorgegebenen Vorstellungszusammenhang“, der, wie Wilckens in seinem Kommentar zu dieser Stelle ausführt, aus „apokalyptischer Überlieferung“ stammt.<sup>141</sup> Er bezieht sich dabei nicht nur auf die universale, die ganze Schöpfung mit einbeziehende Weite der Vision, sondern auch auf die Kontrastierung von gegenwärtigem Leiden der Gerechten und verheißener Herrlichkeit sowie auf das Motiv der messianischen Wehen – all das ist apokalyptischen Ursprungs. Nun wird die Frage, ob und wie weit Paulus Apokalyptiker war oder nicht, in der Forschung seit langem kontrovers diskutiert.<sup>142</sup> Während etwa Klein den Einfluss apokalyptischen Gedankenguts als gering einschätzt,<sup>143</sup> spricht Schade davon, dass Paulus „konstitutiv apokalyptisch geprägt“ sei.<sup>144</sup> Auch Stuhlmacher ist der Überzeugung, es lasse sich „kaum mehr bestreiten, dass der Apostel Apokalyptiker gewesen ist.“<sup>145</sup> Mit Blick auf das gesamte paulinische Briefcorpus wird die Entscheidung dieser Frage von dem Gewicht abhängen, das man dem vorgegebenen apokalyptischen Welt- und Geschichtsbild samt der damit verbundenen theologischen Motivlage im Verhältnis zu der von Paulus an diesem Stoff vorgenommenen christologischen Transformation zubilligt. So ist die Mehrzahl der Stellen, in denen Paulus von der ‚neuen Schöpfung‘ handelt, durch die paulinische Rechtfertigungslehre überfärbt und meint den

<sup>141</sup> U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Teilband 2, Röm 6–11 (Evangelisch-katholischer Kommentar; VI/2), Zürich 1980, 148. Insofern ist die Kontrastierung, die M. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war* (Anm. 65), 153 f., zwischen dieser paulinischen Hoffnungsvision einerseits und den apokalyptischen Passagen der Synoptiker, des zweiten Petrusbriefes und der Offenbarung des Johannes andererseits einzieht, etwas gezwungen.

<sup>142</sup> *Erinnert sei nur an die entsprechende Debatte zwischen Käsemann, der Paulus als Apokalyptiker verstehen wollte, und seinem Kontrahenten Bultmann. Nachweis der diesbezüglichen Original- und Sekundärliteratur bei U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003, 686.*

<sup>143</sup> Vgl. G. Klein, *Art. Eschatologie IV. Neues Testament*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 10 (1982) 270–299, 279 ff.

<sup>144</sup> H. Schade, *Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen*, Göttingen <sup>2</sup>1984, 215.

<sup>145</sup> P. Stuhlmacher, „Christus Jesus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist und uns vertritt“, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hg.), *Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium (Welt und Umwelt des Neuen Testaments; 135)*, Tübingen 2001, 351–361, 360. Vgl. zum Schöpfungs-begriff in Röm 8,18ff ders., *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992, 268 ff.

neuen Menschen, der in Taufe und Rechtfertigung den sündigen Leib abgestreift hat und so schon jetzt zur neuen Schöpfung geworden ist.<sup>146</sup> Und doch scheint Paulus, das macht gerade Röm 8,18ff (aber auch 1 Kor 15,20-28) deutlich, wie selbstverständlich auch eine kosmologische Konsequenz des messianischen Wirkens des erhöhten Christus im Blick zu haben.

Denn die übergroße Mehrzahl der Fachgelehrten ist der Ansicht, Paulus habe, wenn er in dieser Passage von Schöpfung (κτίσις) spricht, wirklich die gesamte, auch außerhumane Weltwirklichkeit im Blick.<sup>147</sup> So betont etwa Wilckens, man werde Röm 8,19-22 nur gerecht, wenn man κτίσις „im Sinn der gesamten außermenschlichen Schöpfung versteht.“<sup>148</sup> Ähnlich urteilen in ihren Kommentaren zum Römerbrief Schlier,<sup>149</sup> Lohse<sup>150</sup> und

<sup>146</sup> Vgl. etwa 2Kor 5,17: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung [καινή κτίσις]: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden.“ oder Gal 6,15: „Denn es kommt nicht darauf an, ob einer beschnitten oder unbeschnitten ist, sondern darauf, dass er neue Schöpfung ist.“ Vgl. dazu U. Mell, „Neue Schöpfung“ als theologische Grundfigur paulinischer Anthropologie, in: E. Herms (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; 17), Gütersloh 2001, 345–364.

<sup>147</sup> An aktuellen Auslegungen dieser Passage ist mir allein Klaus P. Fischer bekannt, der den paulinischen Schöpfungsbegriff auch an dieser Stelle anthropologisch eng führen will. So noch etwas vorsichtig in K. Fischer, Kosmos und Weltende (Anm. 12), 109 f.: „Wie weit der Begriff ‘Schöpfung’ reicht [...], bleibt außer Betracht; denn zentral geht es darum, dass das Verhältnis der Menschen zu Gott durch Christus gut wird“. Deziidiert dann in ders., Auferstehung und Vollendung der Welt, in: Kessler, Auferstehung der Toten (Anm. 92), 252–278, 259: „Daher liegt es nahe, bei Schöpfung in Röm 8 vorab an Menschen zu denken, die ihr Dasein fern von Gott fristen“. Fischer nennt hier (a. a. O., 276, Endnote 48) als Gewährsmann in seinem Sinne W. Beilner, Weltgericht und Weltvollendung bei Paulus, in: H. Klauck (Hg.), Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament (Quaestiones Disputatae; 150), Freiburg i. Br. u. a. 1994, 85–105, 89. Leider zitiert Fischer Beilner selektiv und übersieht vor allem die folgende (sich direkt auf Röm 8,18ff beziehende) Aussage Beilners, ebd.: „Der offenkundige Bezug auf Gen 3,17 [Verfluchung des Ackerbodens durch Gott wegen Adams Sünde, M.R.] [...] lässt gerade aus der ‘kosmischen’ Verwobenheit der Sünde Adams (Ackermühe und Geburtswehen) eher damit rechnen, dass Paulus hier ‘Schöpfung’ *kosmisch* versteht“ (Hervorhebung im Original).

<sup>148</sup> Wilckens, Der Brief an die Römer (Anm. 141), 153.

<sup>149</sup> H. Schlier, Der Römerbrief (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; 6), Freiburg i. Br. 1977, 259: Paulus „hat die [...] Gesamtschöpfung [...], die belebte und unbelebte Natur [...] im Auge [...]. Sie ist jedenfalls die auf den Menschen bezogene und mit seinem Geschick verbundene Gesamtschöpfung“.

<sup>150</sup> E. Lohse, Der Brief an die Römer (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament; 4), Göttingen 2003, 246, spricht von der „Schöpfung in ihrer umfassenden Weite“.

Stuhlmacher,<sup>151</sup> des Weiteren und in anderem Kontext auch Nebe,<sup>152</sup> Ernst<sup>153</sup> und Wischmeyer<sup>154</sup>. Die Liste ließe sich leicht verlängern. Genannt sei lediglich noch Anton Vögtle, der in seiner bereits erwähnten Untersuchung aus dem Jahre 1970 den Schöpfungsbegriff in Röm 8,18ff noch anthropologisch interpretiert,<sup>155</sup> diese These aber zwölf Jahre später ausdrücklich korrigiert. 1992 steht dann von Vögtle zu lesen: „Als einzigartige Spitzenaussage sind die exegetisch umstrittenen Verse Röm 8,19-23 hervorzuheben. Nach nächstliegender Auslegung will Paulus sagen, der ‘Erlösung unseres Leibes’ entspreche eine ‘der Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes’ analoge Befreiung der außermenschlichen Schöpfung aus der von ihr nicht verschuldeten Vergänglichkeit, somit eine der pneumatischen Leiblichkeit analoge ‘Umwandlung’, ‘Verklärung’ der übrigen Schöpfung.“<sup>156</sup>

Paulus legt mit diesen Versen also nicht nur nachweislich eine eschatologische Hoffnung für die ganze außermenschliche Schöpfung vor, sondern setzt diese außerdem in ein Verhältnis zur Erwartung einer personalen Auferstehung, das auch für uns Heutige Modell bildenden Charakter haben kann: Erlösung der Schöpfung und personale Auferstehung sind nicht zwei unabhängig voneinander zu betrachtende Sachverhalte, sondern in einer einheitlichen Bewegung zusammengebunden. Die Schöpfung wird nicht

<sup>151</sup> P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (Neues Testament Deutsch; 6), Göttingen 1989, 122 f., betont, der Schöpfungsbegriff „schließt die ganze von Gott geschaffene Welt [...] mit ein [...]. Paulus lehrt also, einer Erlösung entgegenzusehen, die Gottes ganze Schöpfung betrifft! Das Geschick der Schöpfung und der ‘Kinder Gottes’, die Jesus um sich versammelt, gehören wesentlich zusammen.“

<sup>152</sup> G. Nebe, *Hoffnung bei Paulus. Elpis und ihre Synonyme im Zusammenhang mit der Eschatologie*, Göttingen 1983, 87, denkt „an alles Geschaffene qua Geschaffenes“ und nicht nur an die Umwelt des Menschen, sondern „sogar noch grundsätzlicher [an] den Bereich der Schöpfung überhaupt“. Mit Nachdruck betont Nebe außerdem die apokalyptischen Bezüge der Passage und spricht mehrmals (vgl. a. a. O., 87 f.) von der klassisch-apokalyptischen Denkstruktur des Äonendualismus, die Paulus hier zu Grunde lege.

<sup>153</sup> J. Ernst, *Das Heil der Schöpfung*, in: *Catholica* 46 (1992) 189-206, 198, ist überzeugt, dass „an einer Aussage zur Beteiiligung der außermenschlichen Schöpfung an der zukünftigen Erlösung kein Weg vorbeiführt.“

<sup>154</sup> O. Wischmeyer, *Physis und kisis bei Paulus. Die paulinische Rede von Schöpfung und Natur*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93 (1996) 352-375, 354 f., im Anschluss an Wilckens und mit Nennung weiterer Literatur.

<sup>155</sup> Vgl. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Anm. 16), 183-208, besonders 207.

<sup>156</sup> A. Vögtle, „Nichts wird sich tun, kein Gericht, kein Heil!“. Eine Häresie nachapostolischer Zeit, in: ders./L. Oberlinner (Hg.), *Anpassung oder Widerspruch. Von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche*, Freiburg i. Br. 1992, 115-140. 153-155 (Endnoten), 136. Die ausdrückliche Selbstkorrektur Vögtles mit Verweis auf die Thesen von 1970 findet sich dann in der Endnote a. a. O., 154.

ohne den Menschen und ganz losgelöst von ihm zur Vollendung kommen, sondern in einem einheitlichen Geschehenszusammenhang und in Hinordnung auf die menschliche Vollendung. Mensch und Schöpfung sind im Guten wie im Bösen miteinander verflochten: Im Bösen, weil die Sünde Adams eine Verfluchung des Ackerbodens durch Gott nach sich zieht (vgl. Gen 3,17), die Schöpfung also von der Sünde des Menschen negativ affiziert ist, worauf Paulus sich in Vers 20 augenscheinlich bezieht. Und doch betont Paulus den Vers abschließend, dass diese Unterwerfung der Schöpfung unter den Bann der Nichtigkeit „auf Hoffnung hin“ (ἐφ' ἐλπίδι) erfolgte, von Anfang an also nicht als endgültig gesetzt ist, sondern auf die schließliche Befreiung der Schöpfung und auf die eschatologische Aufhebung des Widerspruchs zwischen ihrer ursprünglichen Bestimmung und ihrer gegenwärtigen Depravation hin abzielt. Deshalb gilt die Abhängigkeit der Schöpfung vom Geschick des Menschen auch in positiver Hinsicht, wie Vers 19 verdeutlicht, demzufolge sich die Schöpfung in gespannter Erwartung auf das zukünftige Offenbarwerden der Christen hin ausstreckt. Denn wie diesen und in Hinordnung auf sie wird der ganzen Schöpfung, wie es dann Vers 21 formuliert, die „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ) versprochen. Das ist natürlich nicht eine den Christen aus eigener Kraft zukommende Auszeichnung, sondern meint die Herrlichkeit Gottes, an der die Christen als Miterben Christi – so der hermeneutisch entscheidende Vers Röm 8,17<sup>157</sup> – partizipieren, indem sie mit Christus leiden, um dereinst von Gott auch mit ihm verherrlicht zu werden.

Beides also, das sehnsüchtige Harren und Seufzen der Schöpfung wie das Mitleiden der Christen mit Christus gründet in derselben Hoffnung und ist ausgerichtet auf dasselbe Ziel: die eschatologische Herrlichkeit (δόξα) Gottes, die an Mensch und Welt offenbar werden soll. Und die in unserem Kontext entscheidenden Verhältnisbestimmungen des Paulus, nämlich einerseits „die Parallelität zwischen der Situation der Schöpfung und der der Christen“ und andererseits „die Abhängigkeit der Erlösung der Schöpfung von der der Christen“ dienen der universalen Weite dieser einen und zentralen Leitperspektive: Indem die Christen im Seufzen und Wehen der Schöpfung eine Entsprechung zu ihrem eigenen augenblicklichen Leiden erkennen, werden sie gewahr, „dass die Erlösung, auf die sie warten, nicht nur sie selbst, sondern die gesamte Schöpfung Gottes mit betrifft“, so dass die Verheißung der Herrlichkeit Gottes wirklich universale, weltumspannende Bedeutung erhält.<sup>158</sup>

<sup>157</sup> Röm 8,17 (Einheitsübersetzung): Sind wir aber Kinder, dann auch Erben; wir sind Erben Gottes und sind Miterben Christi, wenn wir mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden.

<sup>158</sup> Alle drei Zitate in Wilckens, Der Brief an die Römer (Anm. 141), 156 f.

## 5.2 Zum Verhältnis von alter und neuer Schöpfung

In welchem Verhältnis stehen dann, so ist abschließend noch zu fragen, die neue und die alte Schöpfung? In Aufnahme des bisher Erarbeiteten lässt sich festhalten, dass weder eine radikale und absolute Diskontinuität, noch eine bruchlose Kontinuität mit der bestehenden Schöpfung dem Gehalt der Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde gerecht werden. Man tut gut daran, das eigentlich Unsagbare und Unvorstellbare durch Ausgrenzung falscher Einseitigkeiten zu präzisieren: Keine *annihilatio mundi*, keine totale und unwiderrufliche Weltvernichtung, wie sie etwa von 1600 bis 1700 in der lutherischen Orthodoxie gelehrt wurde, und keine sich daran anschließende *nova creatio ex nihilo*, keine völlig voraussetzungslose Neuschöpfung ist zu denken. Es geht auch nicht um eine bloße *restitutio in integrum*, also um eine Wiederherstellung eines heilen Uranfangs. Das wäre ja nichts weiter als die ewige Wiederkehr des Gleichen. Das Ziel christlicher Hoffnung ist aber nicht ein theologisch verbrämter *big crunch* in endloser Pulsation, sondern eine *nova creatio ex vetere*,<sup>159</sup> eine eschatologische Neuschöpfung aus diesem Alten; eine radikale, die tiefsten Fundamente der bestehenden Welt umgestaltende Verwandlung, eine – mit den Worten Jürgen Moltmanns – „Verwandlung der transzendentalen Bedingungen der Welt selbst und also des Grundes der Welt“.<sup>160</sup> An anderer Stelle vermerkt er: „Es handelt sich um einen universalen und endgültigen Transformationsprozess, nicht um eine Fortsetzung der Weltgeschichte, aber auch nicht um eine Vernichtung des Daseins der Welt, sondern um die neue Formgebung ihres Soseins.“<sup>161</sup>

Wenn mit diesen Formeln einem unversöhnten Dualismus von alter und neuer Schöpfung widersprochen werden soll, so muss genauso entschieden betont werden, dass die Vorstellung eines bruchlosen Übergangs ebenso unangemessen ist. Das Neue muss durch das Ende des Alten hindurch, kein Anfang des Neuen ohne Enden des Alten. Die Begriffe Transformation und Transfiguration, Verwandlung und Verklärung, taugen nur dann als Bilder dieser Dynamik der Neuschöpfung, wenn klar bleibt, dass dabei nicht an einen bruchlosen, evolutiven Prozess gedacht ist. Aus diesem Grund scheint auch Aufmerksamkeit geboten bei einer simplifizierenden Übernahme des evolutiven Weltbildes Teilhard de Chardins für eine christliche Eschatologie. Erlösung geschieht nicht durch Evolution, und Vollendung nicht durch

<sup>159</sup> Vgl. Moltmann, *Das Kommen Gottes* (Anm. 48), 292.

<sup>160</sup> A. a. O., 299.

<sup>161</sup> Ders., *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 2002, 66.

Entelechie. Denn Evolution heißt immer auch Selektion, das Prinzip des *survival of the fittest* trägt auf seiner Unterseite eine unanschätzbare Anzahl an Opfern der Evolution, und jede gelungene Mutation ist erkaufte durch das Absterben zahlloser nicht lebensfähiger Mutanten. Auch wenn sie wohl eher eine vulgarisierende Teilhard-Interpretation als diesen selbst trifft, so liegt doch die Polemik Jürgen Moltmanns nicht ganz daneben, wenn er meint: „Ein *Christus evolutor* ohne den *Christus redemptor* ist nichts anderes als ein grausamer, gefühlloser *Christus selector*.“<sup>162</sup> Weil nicht einmal ein ferner Punkt Omega diese Opfer der Evolution, dieses Seufzen und Leiden der Schöpfung zu rechtfertigen vermag, darf Christus nicht nur als Höhepunkt, sondern muss zugleich als Erlöser der Evolution gedacht werden. Entelechie- und Evolutionsdenken allein können vielleicht Optimismus hinsichtlich einer besseren Zukunft wecken, aber niemals eine Hoffnung für die Vergangenheit, für die Toten und Verlorenen, die Opfer und Verlierer dieses welt- und naturgeschichtlichen Prozesses begründen.

Gegen allzu glatte Modellbildungen und Synthesen muss an dieser Stelle die Grundintuition apokalyptischer Krisen- und Leidsensibilität wieder neu in Erinnerung gerufen werden. Gerade die Opfer und Verlierer unserer Welt- und Naturgeschichte verlangen eine Umkehr der Zeitwahrnehmung: Eine Verklärung und Verwandlung dieser unfertigen und von Leid zerrissenen Erde zu einer neuen Schöpfung ist theologisch nicht aus gegenwärtigen schöpfungsimmanenten Potenzen zu extrapolieren, sondern ist nur dann sinnvoll denkbar, wenn Gott aus der ihm eigenen Zukünftigkeits und Seinsfülle heraus rettend, versöhnend und erlösend auf diese Erde und ihre Bewohner zukommt.

<sup>162</sup> Ders., *Der Weg Jesu Christi* (Anm. 77), 320. Entgegen mancher vereinfachenden Deutung differenziert Teilhard zwischen einem immanent-erreichbaren Ende und einem transzendenten Ziel der Evolution. So bildet für ihn das „transzendente trinitarische und göttliche Zentrum“ die eigentliche Mitte des Punktes Omega, der folglich mehr ist als nur ein immanenter Konvergenzpunkt: „Omega, in dem alles konvergiert, ist umgekehrt das, von dem her alles erstrahlt.“ Kraft dieser wesentlichen Transzendenz, Eigengesetzlichkeit und Autonomie ist Omega „das letzte Glied der Reihe und doch zugleich außerhalb der Reihe“. Und entsprechend ist Omega „vom Sturz der Evolutionskräfte unabhängig“, konstituiert sich also nicht erst als ein zukünftiger Fluchtpunkt des evolutiven Werdens. Sondern es gilt umgekehrt, dass „die evolutive Sammlung des Weltstoffs durch die Prä-Existenz eines (nicht mehr erzeugten, sondern erzeugenden) Brennpunktes kosmischer Konvergenz bedingt“ ist. Diese von sich aus ausstrahlende und die Gegenwart zuinnerst bewegende Wirksamkeit der präexistenten göttlichen Transzendenz ist dem adventlichen Denken, das Moltmann zu Recht einfordert, gar nicht so unähnlich. Alle Teilhard-Zitate nachgewiesen in: A. Haas, *Teilhard de Chardin – Lexikon. Grundbegriffe – Erläuterungen – Texte. Band 2 (I-Z)*, Freiburg 1971, 210–217.

Dann aber, dann endlich wird unsere Zeit und unsere Welt in einem dreifachen, hegelschen Sinn von Gott 'aufgehoben': Sünde, Leid und Tod, alles das, was nichtig ist vor Gott, was trennt und schmerzt, wird enden; alles das, was wichtig ist vor Gott, alles ihm Entsprechende, von ihm Geschaffene und Bejahte aber wird nicht nur gerettet und bewahrt, sondern auch zur ungebrochenen und unverstellten Teilnahme an seiner ewigen Lebendigkeit, zur vollen Gemeinschaft mit ihm erhoben und gerade so erlöst und vollendet.<sup>163</sup> In der westlichen Tradition sprach man hier von der *glorificatio mundi*, der Verherrlichung der Welt. Die ostkirchliche Tradition bevorzugte den Ausdruck der *deificatio mundi*, der Vergöttlichung der Welt.<sup>164</sup> Bei allen Unterschieden geht es beiden Traditionen dabei im Letzten um die gleiche, große Hoffnungsvision: das Wohnungnehmen Gottes auf einer verwandelten und verklärten Erde, die unvermischte und ungetrennte Durchdringung von Gott und Welt in wechselseitiger Verherrlichung. Das ist kein monistisches oder pantheistisches Alleinheits-Konzept: Gott bleibt Gott, und die Welt bleibt Welt. Aber die Welt gewinnt ihren Eigenstand nicht mehr in Abgrenzung und Selbstbehauptung gegen Gott, sondern in der Teilnahme an Gottes ewigem Sein. Dann aber, dann endlich wird Gott wirklich „alles in allem“ (1Kor 15,28) sein, die Tränen werden abgewischt und mit klaren Augen werden wir Gott schauen, wie er ist. Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal (Offb 21,4). Und dieses Heimischwerden in Gott wird der Welt wahre Freiheit sein.

<sup>163</sup> Vgl. Kehl, Und Gott sah, dass es gut war (Anm. 65), 154.

<sup>164</sup> Vgl. Moltmann, Das Kommen Gottes (Anm. 48), 297–302.