

# Apokalyptischer Weltenbrand oder Hoffnung für den ganzen Kosmos?

Theologische Überlegungen zum Ende der Welt

MATTHIAS REMENYI

## I. Kosmische Eschatologie

### 1. Ein schillernder Begriff und seine Bedeutung

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 Begriff und was hat er zum Gegenstand? Der Ausdruck Eschatologie bedeutet wörtlich übersetzt die Rede oder die Lehre vom Letzten, Äußersten oder Endgültigen. In der systematischen Theologie dient der Begriff, der den deutschen Ausdruck »Lehre von den letzten Dingen« ersetzt hat, traditionell als Überschrift über den abschließenden Teil, sozusagen über das große Finale der Dogmatik und bezeichnet dort die vier klassischen Topoi dieses Lehrstücks, nämlich Tod, Auferstehung, Gericht und Vollendung (*mors, resurrectio, iudicium et consummatio*). Eschatologie aus der Warte der Theologie bedeutet also die Lehre oder die Rede von der christlichen Hoffnung auf eine letzte Geborgenheit, auf eine endgültige Vollendung unserer Person, unserer Geschichte und der ganzen Schöpfung bei Gott. Oder in Anlehnung an Immanuel Kant gesprochen: Christliche Eschatologie versucht die methodisch begründete Antwort des christlichen Glaubens auf die Frage »Was dürfen wir hoffen?«<sup>1</sup> Kosmische Eschatologie meint 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 Vollendung, der gerade in der Begriffsumschreibung zur Anwendung kam, zeigt es an: Die Rede ist von mehr als nur von einem zeitlichen Enden und Ans-Ziel-Kommen. Zwar

1. Immanuel Kant, KrV A 805 und Logik A 25. Vgl. M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986, 18.

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 [...] hat [...], aufgehoben und zur inneren bleibenden Fülle seines Wesens gebracht – am ewigen Leben Gottes teilhaben wird.«<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. Das gilt übrigens für schlechterdings alle Bereiche der christlichen Eschatologie, also auch für jenes Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Geschöpf, das man in traditioneller Metaphorik das Jüngste Gericht nennt. Jedwede christliche Eschatologie, die ihren Namen verdient, ist soteriologisch qualifiziert, handelt von der Hoffnung auf Erlösung und Rettung und also von einem neuen Anfang in allem Enden.<sup>3</sup>

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

## 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 scheidlich-friedliche Trennung der Disziplinen plädiert:

2. Gisbert Greshake, Art. Eschatologie II. Die Geschichte des Traktates, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 3, 860–865, 860.

3. Vgl. Jürgen Moltmann, *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh 2004; *Ders., Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 12.

4. So die treffende Kritik an solchem Denken durch F. Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen?* Band 1, Gütersloh 1993, 21.

»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 nicht nur, aber ganz besonders für einen naturwissenschaftlich interessierten, wäre eine solche Abgrenzungs- und Immunisierungsstrategie<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, 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 in Beziehung zu Gott.<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 empi-

5. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1. Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1947, Vorwort.

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

7. Albert Einstein, *Naturwissenschaft und Religion*, 1941, zitiert in: Georg Kraus, *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre*, Frankfurt a. M. 1997, 336.

8. Vgl. Hans Jorissen, *Die Welt als Schöpfung*, in: JBTh 5 (1990) 205–218, bes. 205.

9. Hans Kessler, *Art. Schöpfung V. Systematisch-theologisch*, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 9 (2000) 230–236, 231.

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

Gleichwohl zeigt bereits obige Analyse des Schöpfungsbegriffs, dass sich das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie<sup>11</sup> auch hinsichtlich eschatologischer Fragestellungen keineswegs nur defensiv-abgrenzend hinreichend 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> Aus diesem Grund genügt es auch 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> bzw. mit John Polking-

10. So der Vorwurf von Yves Congar an die neuscholastisch geprägte Schuldogmatik seiner Zeit (1949). Vgl. Yves Congar, *Bulletin de Théologie dogmatique*, in: *RScPhTh* 33 (1949), 463.

11. Eine umfassende Darstellung des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Theologie bietet z. B. I. Barbour, *Wissenschaft und Glaube. Historische und zeitgenössische Aspekte* (RThN 1), Göttingen 2003.

12. Klaus Fischer, *Kosmos und Weltende. Theologische Überlegungen vor dem Horizont moderner Kosmologie*, Mainz 2001 (Lizenzausgabe für die WBG, Darmstadt), 53.

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

14. Ebd., 198.

horne von einer »Konsonanz« zwischen naturwissenschaftlichen Szenarien über die Zukunft des Kosmos und theologischer Eschatologie auszugehen.<sup>15</sup>

### 3. Schwierigkeiten der Theologie mit der kosmischen Eschatologie

Freilich ist unumwunden zuzugestehen: Die Theologie – gleich, ob katholisch oder evangelisch – tut sich schwer mit dieser Hoffnung für den Kosmos. Ein Blick in die einschlägigen Hand- und Lehrbücher zeigt: 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>16</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 anthropozentrischen Interesses.«<sup>17</sup> Noch pointierter drückt es sein evangelischer Kollege Jürgen Hübner aus: »Die Eschatologie hat sich aus der Kosmologie verflüchtigt.«<sup>18</sup>

Dieser Befund ist deshalb erwähnenswert, weil die konfessionsübergreifende eschatologische Bescheidenheit nicht einfach zu bedauern, sondern theologisch zu reflektieren und hermeneutisch fruchtbar zu machen ist. Denn dahinter steht zumeist nicht ein schlichtes Desinteresse an der kosmologischen Thematik, sondern es sind ernsthafte Gründe, die diese – im Gegensatz zu den opulenten Bildwelten der traditionellen Eschatologie – neue Sprach- und Bilderarmut entstehen lassen und die deshalb als Grenzmarkierungen fungieren können, die die kosmische Eschatologie nicht überschreiten darf, ohne sich in inhaltliche Untiefen zu begeben.

Eine erste Ursache dieser theologischen Zurückhaltung in kosmologischen Fragen hängt damit zusammen, dass sich das vorherrschende Modell der personalen Auferstehung gewandelt hat. Traditionell ging man davon aus, dass im Tod des Menschen Seele und Leib voneinander getrennt werden. Während der Leib im Grab liegt, wartet die Seele im Jenseits auf den Jüngsten Tag, an dem Christus wiederkehren wird. Dann werden sich die Gräber öffnen, die Seelen werden wieder mit ihren Leibern vereinigt werden, und das universale Weltgericht wird abgehalten werden. In diesem eschatologischen Modell wird die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde als Vorausset-

15. J. Polkinghorne, *Theologie und Naturwissenschaft. Eine Einführung*, Gütersloh 2001, 160. Polkinghorne folgert aus diesem Postulat ebd.: »Die theologische Rechtfertigung 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.«

16. So z. B. Dieter Hattrup, *Eschatologie*, Paderborn 1992.

17. G. Bachl, *Eschatologie I (Texte zur Theologie, Dogmatik, Bd. 10, hrsg. W. Beinert)*, Graz 1999, 18.

18. J. Hübner, *Eschatologische Rechenschaft, kosmologische Weltorientierung und die Artikulation von Hoffnung*, in: K. Stock (Hrsg.), *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie (VWGTh 7)*, Gütersloh 1994, 147–175, 148.

zung bzw. als Möglichkeitsbedingung einer Auferstehung des Fleisches, wie man traditionell formulierte, denknotwendig. Inzwischen hat aber die Theologie gelernt, sich von dem in diesem Modell immer mit transportierten, veralteten Weltbild zu verabschieden. Man hat gelernt, zwischen Körper und Leib zu unterscheiden und die Person nicht mehr mit den im Grab sich katabolisch zersetzenden Stoffwechselprozessen zu identifizieren. Aus verschiedenen theologischen, philosophischen und auch zeittheoretischen Überlegungen heraus brach sich 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 eschatologische Zukunft des Kosmos als Ermöglichungsgrund einer endzeitlich-körperlichen Auferstehung der Einzelperson überflüssig.

Eine zweite Ursache der kosmologischen Bescheidenheit wurde bereits erwähnt: Gemeint ist die berechtigte Sorge vor einer die eigenen Kompetenzen überschätzenden theologischen Okkupation genuin naturwissenschaftlichen Terrains. Eng damit zusammen hängt aber noch ein dritter Grund, nämlich die Furcht vor ausufernder und haltloser Spekulation in Fragen der kosmischen Eschatologie. Denn die droht ja nach erfolgter Anerkennung der Eigengesetzlichkeit physikalischer Kosmologie anscheinend, epistemologisch in der Luft zu hängen. Dass gerade die Hoffnung auf einen neuen Himmel und auf eine neue Erde bevorzugt Anlass zu solchen haltlosen Phantastereien bieten, zeigt beispielsweise der ausufernde romantische Himmelsglaube im 18. und 19. Jahrhundert.<sup>19</sup> Nicht nur ein Zuwenig, sondern auch ein Zuviel an theologischem Wissensdurst kann schädlich sein. Freilich folgt hieraus für kosmische Eschatologie noch lange nicht zwangsläufig das Verstummen in einer keine positiven Aussagen mehr zulassenden *theologia negativa*. Aufgegeben bleibt ihr allerdings die Suche nach einem tragfähigen Fundament und nach stabilen Begründungsfiguren einer Hoffnung für den ganzen Kosmos sowie ein Rekurs auf biblische Texte, der die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese nüchtern zur Kenntnis nimmt. Allerdings bietet anscheinend gerade die exegetische Forschung allergrößten Anlass, in kosmologischen Fragen Zurückhaltung zu üben.

## II. Die Bibel und das Erbe der Apokalyptik

Bereits im Jahre 1970 veröffentlichte 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 Zen-

19. Vgl. hierzu die Ausführungen von Bernhard Lang, Art. Himmel, in: NHTHG 2 (1991), 350–361.

trum der neutestamentlichen Heilsbotschaft steht das [...] Heilshandeln Gottes am Menschen und damit die endzeitliche Heilsgemeinde.«<sup>20</sup> Diese These hat in den folgenden Jahren eine unerhörte Breitenwirkung erzielt und wird bis in die Gegenwart hinein zustimmend zitiert.<sup>21</sup> Um die Vögtle-These wenigstens in Ansätzen verdeutlichen zu können, wird im Folgenden zumindest eine der klassischen biblischen Belegstellen für eine kosmische Eschatologie etwas näher betrachtet und auf ihre Aussageabsicht hin befragt. Die in Frage stehenden Verse sind gut bekannt; die Rede ist von der Offenbarung des Johannes, Kapitel 21,1-5. Der Text lautet in der Einheitsübersetzung:

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.* <sup>5</sup> *Er, der auf dem Thron saß, sprach: Seht, ich mache alles neu. Und er sagte: Schreib es auf, denn diese Worte sind zuverlässig und wahr.*

Wie sind diese Verse zu verstehen? Lässt sich hieraus wirklich eine Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde gründen? 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 – 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, ist 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>22</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 herab-

20. Anton Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, 233.

21. Ein Beispiel: K. Fischer, *Kosmos und Weltende* (wie Anm. 12), 39f.122.157.160 u. ö.

22. U. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19), Gütersloh 1984, 350.

kommen lassen, den er gerade hat untergehen lassen?<sup>23</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 Johannes-Offenbarung übernimmt Jahrhunderte später aus Trito-Jesaja nicht nur das Bild, sondern auch seine religiös-politische Bedeutung.<sup>24</sup> Mit anderen Worten: Die kosmologischen Bilder der Johannesoffenbarung dienen einer heilsgeschichtlichen Aussage. Sie sind nicht 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 Heilsvollendung der Christen sprechen will.«<sup>25</sup> Es gilt, zwischen kosmologischer Aussageform und theologisch-soteriologischem Aussageinhalt zu unterscheiden. Eine buchstäbliche Lesart dieser Stelle vergreift sich an der eigentlichen Aussageabsicht ihres Autors.<sup>26</sup>

Der Schlüssel zu diesem Textverständnis liegt in der Analyse der Textgattung. Die Offenbarung des Johannes ist eine Apokalypse und gehört zur Gattung der apokalyptischen Literatur. Die mit dem Begriff Apokalypse benannte Literaturgattung ist Ausdruck der zur Zeit der Abfassung der neutestamentlichen Schriften vorherrschenden Zeitstimmung, der sog. Apokalyptik. 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 sind allerdings durchweg nicht die primäre Aussageintention, sondern haben funktionale Bedeutung, dienen einer universalgeschichtlichen Ansage. 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>27</sup> zur Apokalyptik eine einheitliche These vertritt, dann die: Apokalyptische Texte sind Krisenliteratur, niedergeschrieben und verbreitet in Zeiten der Bedrängnis, der Not und der

23. Vgl. Anton Vögtle, »Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde...« (Apk 21,1). Zur kosmischen Dimension neutestamentlicher Eschatologie, in: E. Gräßer – O. Merk (Hrsg.), *Glaube und Eschatologie* (FS Kümmel), Tübingen 1985, 303–333, hier 312 und 321.

24. Vgl. K. Fischer, *Kosmos und Weltende* (wie Anm. 12), 90–96.

25. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997, 460.

26. Dies ist seit langem common sense der exegetischen Forschung. Vgl. neben den genannten Exegeten z. B. noch J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK 18), Zürich 1984, 198ff.

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

Verfolgung. Seien es frühe Texte aus der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, als Israel unter der syrisch-hellenistischen Fremdherrschaft massive Verfolgung zu erleiden hatte, sei es die Offenbarung des Johannes, die um das Jahr 96 n. Chr. ein Reflex auf die domitianische Verfolgungswelle darstellt – die Funktion all dieser Texte ist klar: Es handelt sich um Trostbücher, die Mut zum Ausharren und Standhaftigkeit in Anfechtung vermitteln wollen, indem sie die Leser des baldigen Eingreifens Jahwes vergewissern.

Ähnliches gilt für die allermeisten kosmologischen Aussagen des NT, weil auch sie im Rahmen des apokalyptischen Weltbildes zum Stehen kommen. Wirkungsgeschichtlich einflussreich wurde z.B. die bildmächtige Szene aus dem zweiten Petrusbrief (2 Petr 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. 2 Petr 3,10). Die Perikope schließt mit den Worten: »Dann erwarten wir [...] einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt« (2 Petr 3,13). Dass es 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>28</sup> zeigt schon die letzte Vershälfte: Hier geht es nicht um physikalische Kosmologie, sondern um Gerechtigkeit, die jenen Christen zu Beginn des 2. Jhdts. n. Chr. 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 entsprach – liegt seine eigentliche Aussageabsicht nicht in kosmologischer Theoriebildung, sondern in heilsgeschichtlicher Verheißung.

Auch die kosmologischen Bilder, die der Evangelist Markus im Zusammenhang mit der viel zitierten Endzeitrede Jesu (Mk 13,24–27 parr.) gebraucht – Sonnen- und Mondfinsternis, herabfallende Sterne – dienen nicht der Illustration kosmischer Geschehnisse, sondern der kosmischen Bedeutung des Parusiechristus. 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.

Ein Wort noch zu Paulus. Auch er war, wie die exegetische Forschung zuverlässig herausgearbeitet hat, vom apokalyptischen Welt- und Geschichtsbild geprägt. So resümiert Peter Stuhlmacher, es lasse sich »kaum mehr bestreiten, dass der Apostel Apokalyptiker gewesen ist.«<sup>29</sup> Freilich bildet auch für Paulus apokalyptisches Denken nur den

28. Vgl. H. Keller, *Das zukünftige Schicksal des Universums*, in: H. Müller (Hrsg.), *Kosmologie* (wie Anm. 13), 169–175, 169.

29. Peter 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 (Hrsg.), *Auferstehung – Resur-*

weltbildlichen Horizont, der durch die christologischen Aussagen ganz wesentlich transformiert wird. So ist die Mehrzahl der Stellen, in denen Paulus von der ›neuen Schöpfung‹ handelt, durch die paulinische Rechtfertigungslehre überfärbt und meint den neuen Menschen, der in Taufe und Rechtfertigung den sündigen Leib abgestreift hat und so schon jetzt zur neuen Schöpfung geworden ist.<sup>30</sup> Und doch scheint Paulus wie selbstverständlich auch eine kosmologische Konsequenz des messianischen Wirkens des erhöhten Christus im Blick zu haben. Dass es, wie Stuhlmacher weiter ausführt, »Paulus nicht nur um das Heil der einzelnen Sünder, sondern auch und vor allem um die endzeitliche Aufrichtung der Gottesherrschaft für Juden, Heiden und die Schöpfung insgesamt gegangen ist«,<sup>31</sup> zeigt nicht nur das Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefs, in dem Paulus eine heilsgeschichtliche Reihung nicht mit der Auferstehung der Christen enden lässt, sondern mit der definitiven Vernichtung des Todes und der universalen Hoffnung, dass Gott dann endlich »alles in allem« (1 Kor 15,28) sei. Sondern das wird auch deutlich in jener berühmten Passage aus dem 8. Kapitel des Römerbriefs, in der Paulus die Hoffnung der ganzen Schöpfung auf eschatologische Befreiung von der Nichtigkeit mit der personalen Auferstehung parallelisiert; die wohl einzige Stelle des paulinischen Briefkorpus, in der Paulus den Begriff Schöpfung (gr. ktisis) eindeutig im umfassenden Sinn, also unter Einschluss des materiellen Kosmos, zu verstehen scheint.<sup>32</sup>

Festzuhalten aus diesem Durchgang 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, dass die neutestamentlichen Schriften offensichtlich ganz selbstverständlich von der universalen, und das bedeutet eben auch von der kosmischen, Relevanz des Christusereignisses auszugehen scheinen.

rection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium (WUNT 135), Tübingen 2001, 351–361, 360.

30. Vgl. etwa 2 Kor 5,17: »Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung [kaine ktisis]: 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 (Hrsg.), Menschenbild und Menschenwürde (VWGTh 17), Gütersloh 2001, 345–364.

31. P. Stuhlmacher, »Christus Jesus ist hier « (wie Anm. 29), 259.

32. Mit A. Vögtle, der an diesem Punkt seine frühere Position korrigiert hat und gegen K. Fischer, Auferstehung und Vollendung der Welt, in: H. Kessler (Hrsg.), Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt 2004, 252–278, 258f. Zur Selbstkorrektur Vögtles vgl. Anton Vögtle, »Nichts wird sich tun, kein Gericht, kein Heil«. Eine Häresie nachapostolischer Zeit, in: Ders. – Lorenz Oberlinner (Hrsg.), Anpassung oder Widerspruch. Von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche, Freiburg 1992, 115–140. 153–155 (Endnoten), 136: »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.« Die ausdrückliche Selbstkorrektur Vögtles mit Verweis auf die Thesen von 1970 findet sich dann in der Endnote ebd., 154.

### III. Die Hoffnung auf eschatologische Vollendung des Kosmos

#### 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. Wenn aber die klassischen biblischen Belegstellen nur in ganz begrenztem Maß tauglich sind für eine solche Fundierungsarbeit, worauf ließe sich dann zurückgreifen? Zunächst einmal und ganz basal auf den dieser Hoffnung zu Grunde liegenden Gottesbegriff. Denn 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 Erlösergott, sondern einen Gott. Um seinetwillen muss die Einheit von Erlösung und Schöpfung gedacht werden.«<sup>33</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>34</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>35</sup>

Dass eine solche These das klassische Diktum Friedrich Nietzsches: »Brüder, bleibt der Erde treu!«<sup>36</sup> auf ganz eigene Weise umzusetzen vermag, ist klar. Dieses Motiv der

33. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes* (wie Anm. 3), 285.

34. Vgl. K. Löning – E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997, 160–177.

35. In STh II-II q 17 a 2 resp. 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 richte, müsse das von ihm erhoffte Gut dementsprechend 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.« 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?

36. *Friedrich Nietzsche*, Also sprach Zarathustra, Vorrede, in: *Ders., Werke in drei Bänden* (hrsg. K. Schlechta). Band 2, Darmstadt 1997, 275–561, 280.

Treue zur Erde ist auch für eine christliche Eschatologie unerlässlich, weil sie anders, wie Jürgen Moltmann treffend beobachtet, in einen »gnostischen Erlösermythos« überbordete.<sup>37</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 »aktive Selbsttranszendenz«<sup>38</sup> der Materie trägt und befeuert und so eben auch auf eine eschatologische Vollendung hin finalisiert.<sup>39</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>40</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.

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 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>41</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.

Diese Ursprungsrelation muss noch genauer bestimmt werden.<sup>42</sup> Der Verweis auf die bleibende und unbedingte Treue Gottes zu seiner Schöpfung reicht für sich genommen

37. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes* (wie Anm. 3), 285.

38. Vgl. Karl Rahner, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, in: *Ders., Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, 185–214, 210, und *Ders., Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in: *Ders., Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln 1962, 183–221, 191.

39. Vgl. Karl Rahner, *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, in: *Ders., Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 593–609, 609.

40. Es ist kein Zufall, dass (mit ganz konträrer Bewertung) sowohl Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991, 130, 272, als auch Klaus Müller, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006, 200, eine Drift zum Einheitsdenken bzw. eine monistische Dimension bei Rahner zu erkennen glauben.

41. K. Löning – E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott* (wie Anm. 34), 34.

42. Vgl. Medard Kehl, *Neue Hoffnung für den Kosmos. Über das Heraustrreten der Erde aus dem Schatten des Menschen*, in: *SaThZ 1* (1997), 5–23, 18f.

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>43</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>44</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).

Es ist offensichtlich, dass Kehl 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.<sup>45</sup> Um 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 [...] 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>46</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 o.ä.) erlaubt noch lange keinen Rückschluss auf Determination im strengen Sinne.

43. Ebd., 19.

44. Ebd., 19f. Vgl. an neueren Publikationen auch *Ders.*, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Freiburg 2000, 160ff., sowie *Ders.*, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg 2006, 66f.

45. Vgl. *Oswald Bayer*, Art. *Schöpfer/Schöpfung VIII. Systematisch-theologisch*, in: TRE 30 (1996), 326–348, 339: »Allen Mitgeschöpfen, nicht nur dem Menschen, ist relative Freiheit und Selbständigkeit zuzuschreiben: Freiheit als Antwort auf zuvorkommendes Wort.«

46. *Hans Kessler*, *Gott, der kosmische Prozess und die Freiheit. Vorentwurf einer transzendental-dialogischen Schöpfungstheologie*, in: *G. Fuchs – H. Kessler (Hrsg.), Gott, der Kosmos und die Freiheit*, Würzburg 1996, 189–232, 208. Jetzt überarbeitet neu herausgebracht in *H. Kessler*, *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*, Paderborn 2006, 52–89, 68.

## 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 (1 Kor 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« (gr. *aparche*) spezifiziert und so diesem singulären Geschehen Modell bildenden Charakter für alles Auferstehungsgeschehen zuweist.<sup>47</sup> Deshalb 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, d.h. 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>48</sup> Es ist nur konsequent, wenn z.B. der Kolosserhymnus (Kol 1,15–20) diese Linie auszieht und von Kreuz und Auferstehung ausgehend protologisch, d.h. 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>49</sup> schließt.

Auch für die Hoffnung auf eine endgültige Zukunft des Kosmos bei Gott jenseits von Kältetod des Universums oder Hitzekollaps unseres Sonnensystems<sup>50</sup> ist die Auferste-

47. Vgl. A. Lindemann, *Der erste Korintherbrief* (HNT 9,1), Tübingen 2000, 343.

48. Vgl. Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 275ff.

49. M. Wolter, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* (ÖTK 12), Gütersloh 1993, 72.

50. Vgl. H. Keller, *Das zukünftige Schicksal des Universums*, in: H. Müller (Hrsg.), *Kosmologie* (wie Anm. 13), 169–175.

hung 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 jener erhofften eschatologischen Rettung des Kosmos gedacht werden? 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 vieldiskutierten – Berichte über das leere Grab,<sup>51</sup> sondern auch die Thomasperikope (Joh 20,24–29) oder das Mahl des Auferstandenen mit den Emmaus-Jüngern (Lk 24,136–35) wollen ganz unabhängig von der Frage nach ihrem historischen Kern 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 Physizismus 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 einer 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. 1 Kor 15,51) zu beschreiben: Der Auferstandene ist der Gekreuzigte, zwar verwandelt und verklärt, aber doch derselbe Jesus, der zuvor am Kreuz gegangen hat, mit Wundmalen an Händen und Füßen und an seiner Seite. Der Gekreuzigte ist auferstanden, derselbe zwar, aber doch unvergleichlich anders, neu, verwandelt, verklärt.

Paulus greift zum Bild des Weizenkorns, das gesät und verwandelt wird (1 Kor 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>52</sup> Und doch bleibt selbstverständlich das Samenkorn nicht ohne Beziehung auf den zu-

51. Insbesondere die Tradition vom leeren Grab nimmt der evangelische Systematiker Günter Thomas (Bochum) auf, um eine kosmische Eschatologie zu grundieren. Vgl. Günter Thomas, »Er ist nicht hier!« Die Rede vom leeren Grab als Zeichen der neuen Schöpfung, in: H. Eckstein – M. Welker (Hrsg.), Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen-Vluyn 2002, 183–220, 217: »Eine der theologischen Pointen der Rede vom leeren Grab ist, dass das Ereignis der Auferstehung auch in die Tiefen »naturaler« Prozesse reicht und damit eine kosmologische Dimension hat.« Dieser These ist zwar zuzustimmen. Diskutabel ist jedoch, dass Thomas über eine heuristische Aneignung des Textzeugnisses hinausgreifend von einer historischen Faktizität des leeren Grabes ausgeht.

52. W. Schrage, Schöpfung und Neuschöpfung in Kontinuität und Diskontinuität bei Paulus, in: EvTh 65 (2005), 245–259, 251.

künftigen 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 (1 Kor 15,44) der Auferstehung, was in der Einheitsübersetzung eher unglücklich mit irdischem bzw. 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>53</sup> Dieser Weg, der hier dialektisch zwischen Physizismus und Spirituallismus sowie zwischen radikaler Diskontinuität und bruchloser Kontinuität hindurch gezeichnet wird, kann in der Tat als Maßstab und Modell auch einer kosmischen Eschatologie dienen.

Dies umso mehr, als Paulus selbst ja diese Parallelisierung von personaler und kosmischer Eschatologie vornimmt und im Römerbrief von einer der personalen Vollendung analogen Hoffnung für den ganzen Kosmos spricht: 8 <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.* Hier legt Paulus nicht nur nachweislich eine eschatologische Hoffnung für die ganze außermenschliche Schöpfung vor, <sup>54</sup> 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 also nicht ohne den Menschen und ganz losgelöst von ihm zur Vollendung kommen, sondern in einem einheitlichen Geschehenszusammenhang und in Hinordnung auf die menschliche Vollendung. Allerdings ändert sich das Bedingungsgefüge: Die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde ist nicht länger transzendental-gisch von der personal-leiblichen Auferstehungshoffnung als deren Möglichkeitsbe-

53. So Schrages Resümee ebd., 258.

54. Neben der bereits genannten Selbstkorrektur Anton Vögtes (Anm. 32) vgl. auch *Heinrich Schlier*, *Der Römerbrief* (HThK NT 6), Freiburg 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«, sowie *Ulrich Wilckens*, *Der Brief an die Römer*. Teilband 2. Röm 6–11 (EKK VI/2), Zürich 1980, 153, der *ktisis* »im Sinn der gesamten außermenschlichen Schöpfung« verstanden wissen will.

dingung abhängig, sondern beide Hoffnungsfiguren sind je für sich Konsequenzen der universalen, alles Weltgeschehen umgreifenden Relevanz von Tod und Auferstehung Jesu Christi.

### 3. Abschließende Verhältnisbestimmungen

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 *annihilationis 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>55</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>56</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>57</sup>

Wenn mit diesen – zugegebenermaßen recht schwammigen und weichen 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 Vollenendung nicht durch Entelechie. Denn Evolution heißt immer auch Selektion, das Prinzip

55. Vgl. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes* (wie Anm. 3), 292.

56. Ebd., 299.

57. Ders., *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 2002, 66.

des *survival of the fittest* trägt auf seiner Unterseite eine unabschätzbare 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>58</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 Zukünftigkeit und Seinsfülle heraus rettend, versöhnend und erlösend auf diese Erde und ihre Bewohner zukommt.

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>59</sup> In der westlichen Tradition sprach man hier von der *glorificatio mundi*, der Verherrlichung der Welt. Die ostkirchliche Tradition bevorzugte den Ausdruck der *de-*

58. Ders., *Der Weg Jesu Christi* (wie Anm. 48), 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, das »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 (1–Z), Freiburg 1971, 210–217.

59. Vgl. M. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war* (wie Anm. 44), 154.

*ificatio mundi*, der Vergöttlichung der Welt.<sup>60</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« (1 Kor 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.

60. Vgl. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes* (wie Anm. 3), 297–302.