

Auferstehung im Tod – Prozess im „Warten“

Gottesschau zwischen Omega und Alpha

Gregor Predel, Freiburg

Der persönliche Tod ist die radikalste Grenze des individuellen irdischen Menschseins. Er wird oft nicht als Erfüllung, sondern im Gegenteil als leidvolles Abbrechen zwischenmenschlicher Beziehungen und Ende menschlicher Möglichkeiten erfahren. „Angesichts des Todes wird das Rätsel des menschlichen Daseins am größten.“¹ Kann trotz dieser fundamentalen Erfahrung etwas den Tod und den damit verbundenen radikalen Bruch überdauern? Angesichts der Tragweite dieser Frage kann die Auferstehung Christi als „die Schlüsselfrage des christlichen Glaubens“² gelten. Als vom Vater Auferwecker lebt Christus in Ewigkeit. Er ist nicht einfach in die Geschichte der Welt zurückgekehrt, der er am Kreuz gestorben war. Dennoch ist die Auferstehung Christi auch eine Auferstehung in die Geschichte hinein. Ist Christus auferstanden, ist er nach dem Zeugnis des Paulus nämlich nicht nur individuell und für sich auferweckt worden, sondern zum Heil aller Menschen und der Welt, letztlich in der ganzen Geschichte, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: „Wie in Adam *alle* sterben, so werden in Christus *alle* lebendig gemacht werden“ (1 Kor 15,22).

I. Transformation und Identität

Wird von Paulus hier die feste christliche Hoffnung auf die Überwindung der Grenze des individuellen biologischen Todes und die Hoffnung auf endgültigen Sinn und endgültige Vollendung angesprochen, so macht der Apostel zugleich unmissverständlich deutlich, dass Auferstehung nie einen *nur* individuellen Charakter haben kann. Die Auferstehung ist einerseits unbedingt abhängig von Christus und vom universalen, freien Heilswillen Gottes. Auferstehung und »ewiges Leben« sind streng theologisch

¹ *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* ›Gaudium et spes‹ (7.12.1965), n. 18; zit. n. ²LThK, Erg.-Bde. 1–3: Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg 1966–68; hier Bd. 3, 333.

² Vgl. H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*. Erw. Neuausg. Würzburg 2002, 19.

zu verstehen: Gott selbst ist das ewige Leben und die Vollendung der Schöpfung. Nur von ihm her können Identität und Kontinuität der Person auch im Tod überdauern.³ Andererseits gilt auch: So wie die Menschheit als ganze kollektiv am Schicksal Adams Anteil hat, so hat sie kollektiv auch Anteil am Schicksal Christi. Auferstehung hat daher immer einen fundamental *kommunalen*, liebenden Charakter. So muss eine christlich verstandene Auferstehung auch dialogisch verstanden werden: Liebe hofft grundsätzlich auch auf die Rettung des anderen.⁴ Menschliche Liebe ist damit grundsätzlich auf die eigene Zukunft und die Zukunft des anderen hin ausgerichtet.

II. Relationalität der Zeit

Die Zeit ist für den Menschen, wie *Joseph Ratzinger* hervorhebt, nicht nur eine ihm äußerliche physikalische Qualität, sondern sie prägt sein gesamtes Menschsein. Die besondere Weise der menschlichen Zeit äußert sich in der für das Menschsein konstitutiven personalen Relationalität und den konkreten Bindungen an andere Menschen und deren Zeitlichkeit, an ihr „Früher und Später. Das Netz der Mitmenschlichkeit ist zugleich auch ein Netz der Mitzeitlichkeit.“⁵ Mit dem Tod ist die eigene Lebensgeschichte endgültig abgeschlossen. Unter der Voraussetzung, dass der Tod nicht in jeder Hinsicht das radikale Ende des Lebens und der Identität ist, bricht im Tod die Beziehung des konkreten Menschen zur Geschichte jedoch nicht vollständig ab, eben „weil das Netz der menschlichen Relationalität zu seinem Wesen selber gehört.“⁶ Diese Einsicht wird noch dadurch verstärkt, dass auch die Zeit der Physik nicht einfach ein „bloßer Parameter der Bewegung“ ist, sondern „innere Entwicklungen in einer Welt des Nichtgleichgewichts misst.“⁷ Auch die Zeit der Physik hat also einen – komplexen und relativen – relationalen Grundcharakter, der das Leben des Menschen zuinnerst betrifft. Schließlich ist der Mensch ein Wesen auch aus Materie. Er hat nicht nur einen Leib, er *ist* Leib. Könnte der Mensch also wirklich die Möglichkeit einer Vollendung haben, wenn „die reale Materie nicht am Vollendungsgeschehen teilhat?“⁸ Vollendung ist ja als

³ Vgl. *aaO.*, 333.

⁴ Vgl. *aaO.*, 34ff.

⁵ Vgl. J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. Regensburg 1990, 151.

⁶ Vgl. *aaO.*, 152.

⁷ Vgl. I. Prigogine/I. Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*. München, Zürich 1990, 25.

⁸ Vgl. J. Ratzinger, *Eschatologie* (Anm. 5), 198.

Vollendung *an* der *einen* und *ganzen* menschlichen Existenz zu denken, und keinesfalls ein Weg *aus* ihr *heraus*.⁹

Andererseits kann eine Identität zwischen der Existenz vor dem Tod und jener nach dem Tod trotz der Tiefe des Einschnitts in die Existenz im Tod wohl nur unter Annahme eines von Gott gewirkten, beide Existenzweisen umgreifenden Kontinuums, d.h. der Seele, gedacht werden, nicht aber als totale Unterbrechung der Existenz.¹⁰ Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass schon in dieser physikalisch zu beschreibenden Weltzeit der Begriff »Kontinuum« nicht unmittelbar deterministisch zu verstehen ist. Das quantenphysikalisch dem Kosmos konstitutiv eingeschriebene Wirken von Zufallsprozessen verhindert eine einfache Extrapolation der Gegenwart in die Zukunft. „Das Morgen ist nicht länger im Heute enthalten.“¹¹ Zu dieser Unbestimmtheit der Zukunft und ihrer Offenheit für Neues im Kosmos auf der Basis des jetzt Existierenden trägt menschliche Freiheit zusätzlich bei. Der genaue weitere Verlauf der kosmischen Geschichte ist daher allenfalls mit statistischen Annahmen vorauszusehen.

III. Individuelle und kollektive Vollendung

Ist dies richtig, ergibt sich eine bedeutende Konsequenz: Im Tod des Einzelnen und in einer die Kontinuität der Identität wahren Form der Auferstehung in seinem Tod kann angesichts der weiterhin existierenden Geschichte des Kosmos und des Menschen die endgültige Vollendung des Individuums in Gott noch nicht erreicht sein. Unter der Voraussetzung einer wesenhaft zum Menschsein gehörenden universalen Relationalität muss dann gelten: „Der je einzelne muss warten auf die Gemeinschaft, in der und mit der zusammen er sein letztes Ziel erreicht. Ja, sogar Christus muss zur letzten Vollendung warten auf das Ans-Ziel-Kommen aller Glieder seines Leibes.“¹² Insofern kann die Auferstehung Christi ebenso wie die „Auferstehung des Fleisches“ nicht in einem analogen Sinn als Moment

⁹ Vgl. G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Überlegungen zum Verständnis der Auferstehung*, in: Ders./J. Kremer, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*. Darmstadt 1986, 165–371; hier 189.

¹⁰ Vgl. *aaO.*, 252. Dem widerspricht auch nicht die Analogie eines »Todesschlafes«. Der Schlaf ist ja schon im irdischen Leben keine quasi bewusstlose Passivität, sondern ein Zustand höchster Aktivität des Gehirns, der u.a. für das Gedächtnis und die Verarbeitung von Erfahrungen von hoher Bedeutung ist.

¹¹ I. Prigogine/I. Stengers, *Dialog mit der Natur* (Anm. 7), 25.

¹² G. Greshake, *Der Glaube an die Auferstehung der Toten – Konsequenzen für das christliche Menschenverständnis*, in: D. Bader (Hrsg.), *Freiburger Akademiewerke 1979–1989*. München, Zürich 1989, 284–303; hier 291.

oder Augenblick aufgefasst werden, sondern ist *prozesshaft* zu verstehen. Auferstehung ist also ein eschatologischer Weg, der erst im Augenblick der Vollendung *aller* Menschen, ja der ganzen Welt in Gott selbst abgeschlossen und vollendet sein wird, wenn „Gott alles in allem“ ist (1 Kor 15,28).

Grundgelegt ist dieser Gedanke bereits bei den Kirchenvätern, etwa bei *Origenes* oder *Augustinus*, die ihn im Anklang an Hebr 10,13¹³ auch unter dem Einfluss der neuplatonischen Idee der Einheit formulieren.¹⁴ So ist die Auferstehung Christi von vornherein auf die Auferstehung aller angelegt, um die im Sündenfall zerbrochene Einheit wieder herzustellen. Diese Einheit aber kann erst dann vollendet sein, wenn wirklich *alle* Menschen aller Orte und Zeiten – *vor* und *nach* Christus – in Christus aufstanden und in den Auferstehungsleib Christi eingefügt sein werden.¹⁵ Wie *Hermann Volk* herausgearbeitet hat, bedeutet dies gleichsam eine prozesshafte Stufung der Auferstehung: Solange die Schöpfung noch nicht endgültig vollendet ist, warten die Menschen auf die Vollendung, „darauf wartet Christus, darauf wartet selbst der Vater unseres Herrn Jesus Christus, um dem Mensch gewordenen Sohn noch eine weitere Form der Verherrlichung zuteil werden zu lassen.“¹⁶ Insofern hat auch der auferstandene Christus „noch eine *Zukunft* vor sich.“¹⁷ Der Moment der endgültigen Wiederkunft Christi, der Moment der endgültigen Übernahme seiner universalen Herrschaft ist also „als universale, jeglichen Pilgerstand abschließende Gottestat“¹⁸ zu verstehen, in der eine „durchgreifende Verwandlung von allem“¹⁹, der ganzen Schöpfung, geschieht. Dennoch sind die »erste« Stufe der Auferstehung in der Schau Gottes durch die Seelen der Menschen²⁰ und das Warten auf die endgültige eschatologische Vollendung nicht als defizient zu betrachten. „Hier ist Warten keine Minderung, aber was noch kommt, ist noch eine Steigerung. Für Gott sind immer noch Steigerungen des Vollkommenen möglich.“²¹

Diese paradox klingende, negative Formulierung verweist darauf, dass „Warten“ und „Zukunft“ in eschatologischem Zusammenhang analog zu

¹³ „Dieser aber hat nur ein einziges Opfer für die Sünden dargebracht und sich dann für immer zur Rechten Gottes gesetzt; seitdem wartet er, bis seine Feinde ihm als Schemel unter die Füße gelegt werden“ (Hebr 10,12f.).

¹⁴ Vgl. G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Überlegungen* (Anm. 9), 330ff.

¹⁵ Vgl. *aaO.*, 266.

¹⁶ Vgl. H. Volk, *Das christliche Verständnis der Todes*. Münster ³1962, 112.

¹⁷ Vgl. H. Kessler, *Sucht den Lebenden* (Anm. 2), 369.

¹⁸ Vgl. H. Volk, *Das christliche Verständnis des Todes* (Anm. 16), 112.

¹⁹ Vgl. *ebd.*

²⁰ Vgl. *aaO.*, 109.

²¹ *AaO.*, 112.

verstehen sind, da sie bereits zur Ewigkeit Gottes gehören. Ewigkeit ist freilich nicht einfach als Gegensatz zur Zeit zu begreifen. Zeit und Ewigkeit sind vielmehr in einer nicht mehr positiv zu benennenden Weise miteinander verschränkt: So wirkt Gottes Ewigkeit in diese Zeit des Kosmos hinein, sie umfasst die Zeit in ihrer Totalität²² und ist zugleich in der Zeit schöpferisch gegenwärtig. Insofern hat die Zeit und das, was in ihr existiert, unmittelbar Anteil an der Ewigkeit. In besonderer Weise ist dies in der Menschwerdung Gottes manifest, wo er seine Gottheit gerade darin erweist, „dass er zeitlich wird, ohne dadurch aufzuhören, Gott zu sein.“²³ Umgekehrt aber bedeutet das Warten auf die endgültige, zukünftige Vollendung einen Einfluss der Zeit auf den Charakter der Ewigkeit. Zeit und Ewigkeit stehen – in unsymmetrischer Weise – ungetrennt und unvermischt zueinander.

Ein wichtiger Aspekt dieses Wartens ist auch die kirchliche Lehre vom Purgatorium. Es ist bereits Teil der Vollendung in Gott, kein Zwischenstadium.²⁴ Das Purgatorium setzt im Angesicht Gottes Kontinuität mit dem irdischen Leben in seinem universalen kosmischen Zusammenhang und zugleich den nicht mehr zeitlich zu begreifenden „Prozess“ seiner reifenden Vollendung voraus. In einem analogen Sinn ist damit gemeinsam mit der künftigen Auferstehung des Leibes und der Vollendung des Kosmos die „>Weiterentwicklung< des Menschen auf seine Vollendung in jeder Hinsicht“²⁵ ausgedrückt. Das Purgatorium impliziert damit eine Interaktion von Kosmos und Seele, die hier „in ihrer sittlich frei getätigten Selbstbestimmung unverhüllter und schärfer ihre Harmonie und Disharmonie mit der objektiven rechten Struktur der Welt erfährt und umgekehrt diese mitbestimmt.“²⁶

IV. Kosmisches Leiden

Schon die erste Stufe der Auferstehung unterliegt nicht mehr der aus einem fundamentalen Ungleichgewicht resultierenden Zeitlichkeit des Kosmos. Zugleich ist hier die Schau Gottes bereits endgültig. Aber erst in der Vollendung der ganzen Schöpfung in der totalen *communio* mit Gott sind

²² Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1. Göttingen 1988, 441.

²³ Vgl. A. Jackelén, *Zeit und Ewigkeit. Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie*. Neukirchen-Vluyn 2002, 116.

²⁴ Vgl. M. Kehl, *Eschatologie*. Würzburg 1988, 286.

²⁵ Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*. Freiburg 1958, 26.

²⁶ Vgl. *aaO.*, 24.

„alle Zusammenhänge jeglicher Bedrohung“²⁷ überwunden. Dieser Hinweis auf den grundsätzlich bedrohten Charakter der Schöpfung und seine als Warten verstandene Wirkung auf die neue Schöpfung ist vor allem in einem evolutiven Kosmos von besonderer Bedeutung. Er ist nicht nur durch menschliche Schuld auf dieser Erde bedroht. Vielmehr sind alle Wesen dieses Kosmos von Elementarteilchen und Atomen, über die Lebewesen, bis zu Sternen und Galaxienhaufen dem Gesetz von Geburt und Tod unterworfen, ohne das eine Evolution unmöglich wäre. Diese aber hat auch mit den der Materie eingeschriebenen Zufallsprozessen zu tun, die scheinbar willkürlich und unvorhersehbar neue Entitäten entstehen, aber auch sterben lassen. Die Zeit als Vektor, als eine unumkehrbar gerichtete Größe, prägt dem Kosmos dabei eine grundlegende Unsymmetrie auf, die sich in der als Entropie physikalisch zu fassenden fundamentalen Irreversibilität der kosmischen Prozesse und der Geschichte des Kosmos äußert. „Die *Kraft* der Evolution ist nichts anderes als das *Strömen der Zeit* selbst, als die Unentrinnbarkeit der Zukunft.“²⁸ Eine in der Zeit einmal vergangene Entität gehört deshalb für immer der Vergangenheit an. Aus ihrem Tod können jedoch wieder neue, andere Entitäten erwachsen.²⁹ Die Erkenntnis eines unfertigen, sich stets auch durch irreversible Lebensprozesse verändernden Kosmos gehört zu den zentralen Einsichten des modernen physikalischen Weltbildes. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der Leiderfahrungen ist auf diesen der Schöpfung eingeschriebenen Zusammenhang zurückzuführen. Eine evolutive Welt ohne Leid scheint unabhängig von menschlicher Schuld und Sünde undenkbar zu sein. Aus diesem Grund können menschliches Handeln oder menschliche Leistung das mit dem Kosmos konstitutiv verbundene Leid letztlich keinesfalls überwinden. Auch kann eine einfache Extrapolation der Geschichte des Kosmos daher keine Vollendung ohne Leid bieten. Bei aller Kontinuität, die zur Wahrung der Identität des Menschen zwischen „alter“ und „neuer“ Schöpfung erforderlich ist, setzt eine Überwindung des Leids einen Neuansatz voraus, der nicht aus diesem Kosmos selbst kommen kann. Die faktische Struktur des Kosmos unterstreicht, warum Paulus theologisch zwischen „alter“ und „neuer“ Schöpfung eine gewisse Diskontinuität sieht: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Aber das alles kommt von Gott“ (2 Kor 5,17f.).

²⁷ Vgl. H. Volk, *Das christliche Verständnis des Todes* (Anm. 16), 112.

²⁸ C.F. von Weizsäcker, *Die Sterne sind glühende Gaskugeln und Gott ist gegenwärtig. Über Religion und Naturwissenschaft*. Freiburg, Basel, Wien ³1993, 82.

²⁹ Vgl. etwa die für die Entwicklung des irdischen Lebens erforderlichen (stabilen) Elemente, deren Atomgewicht schwerer als das Eisen ist. Sie können in der erforderlichen Menge nur in Supernovaexplosionen entstehen, also durch den endgültigen Tod eines Sternes.

V. Warten als συμπάθειν

Solange der Kosmos noch existiert, wird das Leiden im Sinne eines Mit-Leidens (συμ-πάθειν) mit der Schöpfung in ihren Geburtswehen und den in ihr leidenden Geschöpfen daher auch das von *Hermann Volk* angesprochene Warten Christi und der Glieder seines Leibes prägen müssen. Auch die endgültige Erkenntnis der konkreten Unvollkommenheit der Schöpfung und ihrer ungewissen zeitlichen Zukunft wird angesichts der Schau der Vollkommenheit Gottes ein Teil dieses Mit-Leidens sein. Auf der Ebene des Menschen kommt die Erfahrung der Wirklichkeit und der Folgen von Sünde und Schuld noch hinzu. Auch Jesus Christus hat in seiner Auferstehung das Leid in der Schöpfung nicht einfach hinweggenommen, sondern es in das Leben Gottes mitgenommen.³⁰ So trägt das Warten noch den Charakter des Erwartens. Der Glaube ist hier bereits zum Schauen geworden. Die Liebe und der Leib Christi sind jedoch noch nicht endgültig und universal vollendet. Die Hoffnung schließlich ist der Gewissheit in Bezug auf die eigene Vollendung gewichen, sie bleibt jedoch noch Hoffnung in Bezug auf die Vollendung der anderen und der ganzen Schöpfung in Fülle. Insofern kann man mit *Jürgen Moltmann* durchaus von einer „Hoffnungsgemeinschaft der Toten mit den Lebenden und der Lebenden mit den Toten“³¹ „auf dem Wege in die Zukunft Gottes“³² sprechen. Ob dies allerdings als „Versöhntsein mit dem Leid der Schöpfung, dem eigenen und dem der anderen, gerade der noch Lebenden“³³ bezeichnet werden kann, scheint fraglich. Sicherlich wird in der Unmittelbarkeit der Schau Gottes im auferstandenen Jesus in vorher ungeahnter Weise deutlich, dass auch alles Leid von der *Sym-pathie* Gottes umgriffen und getragen ist und dass in Christus alle Schuld versöhnt werden kann. Sicherlich werden die alten lebensmindernden und lebensverhindernden Gegensätze in der dynamischen Liebe des dreieinen Gottes aufgehoben sein. Aber verliert Christus die Wunden, die ihn auch in der Auferstehung prägen und kennzeichnen,³⁴ wirklich, wenn die Schöpfung in Gott einmal endgültig vollendet ist, er „alles in allem“ sein wird?³⁵

Das, was geschehen ist und geschieht, hinterlässt Spuren für immer: Irdisches Leben, Kreuz und Tod, Auferstehung und Verherrlichung gehören

³⁰ Vgl. M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*. Freiburg, Basel, Wien 1999, 155.

³¹ Vgl. J. Moltmann, *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*. Gütersloh 2003, 131.

³² Vgl. *ebd.*

³³ Vgl. M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?* (Anm. 30), 156.

³⁴ Vgl. Joh 20,25ff.

³⁵ Vgl. 1 Kor 12,6; 15,28 u. Eph. 1,23: „omnia in omnibus“ (τὰ πάντα ἐν πᾶσιν).

für immer zur Identität Christi. Gerade die in Tod und Auferstehung bleibende und vollendete Identität des Menschen macht die unersetzliche und bleibende Bedeutung seines irdischen Lebens mit seinen Brüchen und seinem Leiden sicherlich auch schmerzhaft deutlich. Ein „Versöhntsein“ mit dem bleibenden Leid der Schöpfung kann also sicher keine passive Kenntnisnahme bedeuten, sondern muss angesichts der Schau der Fülle der möglichen Vollendung den Impetus zur Überwindung dieses Leids in neuer, ungeahnter Weise verstärken, wobei dieser Impetus durchaus kämpferische Züge trägt. Ewiges Leben in der Solidarität des Wartens kann also nicht als passive »ewige Ruhe« verstanden werden, sondern ist letztlich ein höchst aktives Mitwirken am schöpferischen und heilenden Werk Gottes.

VI. Vollendete Geschöpflichkeit

So ist die Auferstehung zwar als Neuschöpfung, als radikaler und unverdienter Neuansatz Gottes zu verstehen, der nicht in direkter und unmittelbarer Kontinuität zur alten Schöpfung steht. Dennoch ist dieser Neuansatz nicht von der alten Schöpfung zu trennen, sondern steht zu ihr in fortdauernder Berührung, solange die alte Schöpfung unvollendet existiert. Selbst nach dem zeitlichen Ende der alten Welt bleibt die neue von dieser geprägt. Die alte wird durch die neue Schöpfung nicht einfach ersetzt oder abgelöst, vielmehr entsteht die letztere in der Treue und Geistesmacht Gottes durch eine Transformation aus der ersteren. Dies wird mit dem bei *Pierre Teilhard de Chardin* entscheidenden Begriff der „Komplexität“ verständlich: Die Welt tendiert in ihrer universalen Entwicklung nach Teilhards Beobachtung zu immer größerer Komplexität. Dabei umgreift und überformt und vereint eine neue Ebene der Komplexität die Ebenen, aus denen sie hervorgegangen ist, ohne sie in ihrer jeweiligen Eigenart aufzulösen. In dieser neuen Ebene wird völlig Neues möglich, das in den vorhergegangenen Ebenen nicht denkbar war. Mit zunehmender Komplexität wird sich dabei in der Schöpfung auch mehr und mehr „eine gewisse Quantität geistiger Potenz“³⁶ erweisen, eine „allgemeine Trift der Materie zum Geist“³⁷, die für Teilhard im Letzten durch das Wirken des Geistes Gottes hervorgerufen wird.³⁸ „Mit seinem axialen, lebenden Teil trifft das Universum gleichzeitig und identisch in Richtung des Super-Komplexen,

³⁶ Vgl. P. Teilhard de Chardin, *Das göttliche Milieu. Ein Entwurf des innern Lebens*. Düsseldorf, Zürich 2000, 121.

³⁷ Vgl. aaO., 122.

³⁸ Vgl. aaO., 121.

des Super-Zentrierten, des Super-Bewußten.“³⁹ Erreicht ist der vollendete Zielpunkt der ganzen Schöpfung auch für Teilhard freilich erst „*jenseits einer totalen Metamorphose*“ unserer selbst und all dessen, was uns umgibt“⁴⁰, wie er mit einer der Biologie entnommenen Analogie festhält. Damit hebt Teilhard trotz aller bleibenden Kontinuität aus einer streng christozentrischen Sicht hervor, „dass der Zielpunkt der Schöpfung nicht in den zeitlichen Zonen unserer sichtbaren Welt zu suchen ist (...). Es stimmt durchaus, dass das Kreuz Entweichen aus der sinnlichen Welt und sogar in gewisser Weise Bruch mit dieser Welt bedeutet.“⁴¹ Joseph Ratzinger hat dies auf den Punkt gebracht, wenn er im Anschluss an Teilhard bemerkt, Christus sei „ganz *Übergang* (Pascha).“⁴²

Grundlegende Elemente der ersten Schöpfung werden transformiert also auch in der zweiten zu finden sein. Insbesondere der Charakter der Endlichkeit wird auch die eschatologisch vollendete neue Schöpfung prägen: Selbst in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott geht die Schöpfung – und mit ihr der Mensch – nicht vollständig in Gott auf, sondern bleibt auch in der Teilhabe an der göttlichen Ganzheit in gewisser Weise ihm gegenüber. „Die zum geschöpflichen Leben gehörende Endlichkeit wird durch die Teilhabe am ewigen Leben Gottes nicht beseitigt werden.“⁴³ Diese bleibende Unterschiedenheit impliziert keineswegs einen eschatologischen *Gegensatz* zwischen Schöpfer und Mensch, sie ist im Gegenteil Ausdruck höchster Einheit ohne dabei die jeweilige Identität von Gott und Schöpfung, von Gott und Mensch aufzuheben: „die einzige wahre Vereinigung zerstört nicht, vielmehr akzentuiert sie die Elemente, die sie umgreift (...). Im Gegensatz zum Anschein können die Personen noch als Elemente einer weiteren Synthese dienen, weil gerade ihre Vereinigung ihre Differenzierung vollendet. Die Vereinigung im Personalen differenziert.“⁴⁴ Die Vollendung der Schöpfung in der zweiten, neuen Schöpfung ist so als höchste Komplexität, als höchstmögliche Einheit in der Liebe des dreieinen Gottes zu verstehen und zugleich als höchstmögliche Wahrung der Identität und Einheit der Geschöpfe der ersten Schöpfung, insbesondere als Wahrung und Vollendung der personalen Identität des Menschen.

³⁹ Ders., *Christus Evolutor oder eine logische Weiterführung des Begriffs der Erlösung*, in: Ders., *Mein Glaube*. Olten 1972, 165–180; hier 168.

⁴⁰ Vgl. Ders., *Das göttliche Milieu* (Anm. 36), 111 [Herv.d.Orig.].

⁴¹ Vgl. *ebd.*

⁴² Vgl. J. Ratzinger, *Einführung ins Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*. Neuausg. München 2000, 226.

⁴³ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2. Göttingen 1991, 311.

⁴⁴ Vgl. P. Teilhard de Chardin, *Das geistige Phänomen*, in: Ders., *Die menschliche Energie*. Olten 1966, 139 [Herv.d.Orig.].

Insofern wird die neue Schöpfung die alte nicht einfach ersetzen. Die noch werdende Vollendung, das Omega der alten Schöpfung mit ihren durch die Materie begrenzten Möglichkeiten ist die der Schöpfung eingeschriebene Voraussetzung für den Beginn, das Alpha der neuen Schöpfung als Vollendung in der bleibenden Dynamik der Liebe Gottes. Zum Alpha der neuen Schöpfung gehört unausweichlich das Omega der alten. Das Bindeglied des alten Omega und des neuen Alpha ist Gott selbst. Er ist und bleibt Schöpfer. „Auch in der Vollkommenheit gibt es Liebe und schöpferische Bewegungen (...). Gottes schöpferische Lebendigkeit aber geht gerade aus seiner Vollkommenheit hervor. Darum wird auch der Mensch in der vollkommenen Gottesgemeinschaft an Gottes schöpferischer Ursprünglichkeit teilnehmen. Das ewige Leben wird man sich darum als unerschöpflich schöpferische Lebendigkeit vorstellen können.“⁴⁵

Hier zeigt sich in aller Deutlichkeit der Paradigmenwechsel, der sich beim Übergang zur neuen Schöpfung vollzieht: Bei aller bleibenden kreatürlichen Endlichkeit wird die Kreatur nicht mehr von der ihr auch auf Kosten anderer zur Verfügung stehenden Zeit definiert, sondern umgekehrt von der Fülle ihres Lebens her. Die Endlichkeit der Zeit der Evolution, die den irreversiblen Untergang letztlich aller Geschöpfe als Preis fordert, mehr noch: die durch den für die Entstehung und meist auch die fortdauernde Existenz jeder Entität erforderlichen Energieaufwand den irreversiblen Untergang anderer Entitäten unausweichlich macht, wird in der Vollendung aufgehoben in eine Endlichkeit, die keinen Tod mehr fordert. Dies kann nur eine Endlichkeit sein, die die Zeit als ganze umgreift und so die grundlegende Irreversibilität kosmischer Prozesse vermeidet. Nur so scheint denkbar, dass das, was existiert, sich nicht gegen anderes abgrenzen und behaupten muss, sich unbedingt allen anderen Kreaturen und Gott in *kommunialer* Vollendung öffnen kann.

VII. Lebensfülle im Tod

Auf das Verhältnis von „neuer“ und „alter“ Schöpfung zueinander ist also in dynamischer Weise die negativ formulierte christologische Formel des „ungetrennt und unvermischt“ anwendbar. Unabdingbare Voraussetzung dieses Gedankens ist die These von einer kommunialen Interaktion zwischen alter und neuer Schöpfung. So wirkt die neue Schöpfung bereits in die alte hinein, aber auch die alte in die neue. Die Evolution der alten Schöpfung in Raum und Zeit und die unstete, leidvolle Geschichte des

⁴⁵ Vgl. J. Moltmann, *Im Ende – der Anfang* (Anm. 31), 176f.

Menschen werden also auch eine Veränderung in der neuen Schöpfung bewirken. Ausgedrückt wird diese untrennbare Verflechtung von futurischer und präsentischer Eschatologie von Paulus, wenn er schreibt: „Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft: alles gehört euch; ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott“ (1 Kor 3,22f.). In der Auferstehung Christi ist die eschatologische Tat Gottes bereits vollbracht, in der er die Vollendung seines Daseins für den Menschen und letztlich die ganze Schöpfung endgültig und unwiderruflich manifestiert hat. Letztlich ist dies der Garant für die Kontinuität der Identität im Tod, zwischen dem Omega des irdischen Lebens und dem Alpha der Zukunft Gottes. Die radikale Zäsur im irdischen Tod wird dadurch keineswegs verharmlost. Der Abbruch irdischer Beziehungen und die schließlich unausweichliche vollständige physikalische Zerstörung des Körpers bleiben. Ein ähnliches Schicksal mag einst den ganzen Kosmos treffen.

Aber „wollen wir uns vorstellen, dass die Welt wie eine Rakete in der Nacht zerplatzt und in diesem Funkengesprüh stirbt? Nein, das Werk ist nicht zu Ende, und nicht verworfen. Dieses zeitweilige Zerfallen des Lebens ist nicht zum Tode, sondern zur vollkommeneren Verwirklichung und, wenn es sein muss, zur Auferstehung des Geistes. Um indessen die unzählbare Herde, die sich zerstreut, zu sammeln und zu ordnen, bedarf es eines *sehr mächtigen Hirten*.“⁴⁶

Vollendet ist diese „unzählbare Herde“ dann, wenn ihre Einheit vollkommen hergestellt sein wird, dann, wenn die ganze Schöpfung endgültig teilhat an der ganzen Existenz des auferstandenen Christus. Dabei wird „das Ich ganz in den Leib Christi eingeschmolzen und bleibt auch ganz es selbst.“⁴⁷ Es bleibt ein endliches, jedoch unvergängliches Leben in der vielstimmigen Lebensfülle der Ewigkeit des liebenden, dreieinen Gottes. Es steht dann endgültig in der vollendeten Dynamik von irdischem Omega und eschatologischem Alpha: Menschen und Schöpfung aller Zeitalter von Gott initiiert in versöhnter universaler Solidarität mit dieser – dann vergangenen und leidvollen – Schöpfung und mit Gott. Denn: Sind wir Kinder Gottes, „dann auch Erben; wir sind Erben Gottes und sind Miterben Christi, wenn wir mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden“ (Röm 8,17).

An der Nahtstelle zwischen Omega und Alpha ist auch die Liturgie der Kirche, insbesondere die eucharistische Feier des Todes und der Auferstehung Christi anzusiedeln, die „im Zeichen des Wartens“⁴⁸ steht. Dies be-

⁴⁶ Vgl. P. Teilhard de Chardin, *Der Kampf gegen die Vielheit. Mögliche Interpretation der Weltgestalt*, in: Ders., *Frühe Schriften*. Freiburg, München 1968, 109–136; hier 125 [Herv. d.Orig.].

⁴⁷ Vgl. H. Wagner, *Dogmatik*. Stuttgart 2003, 514.

⁴⁸ Vgl. H. Verweyen, *Warum Sakramente?* Regensburg 2001, 60.

schreibt zunächst die Situation des irdischen Volkes Gottes, das wie Israel „immer noch auf dem Wege in das ihm verheißene Land, immer noch im Warten auf den Messias“⁴⁹ ist. Dieses Warten ist ein zutiefst solidarisches Warten. Eucharistie kann nur in *communio* aller gefeiert werden, wer daher „nicht auf die anderen warten kann, hat nichts von dem Warten auf das Kommen des Herrn begriffen, das für die Eucharistiefeier konstitutiv ist.“⁵⁰ Zugleich aber wird die Eucharistie als Vorgeschmack des *himmlischen Hochzeitsmahls* verstanden.⁵¹ In diese universale Solidarität werden im Zentrum der Eucharistiefeier im Hochgebet explizit die bereits in Gottes Fülle lebenden Heiligen mit einbezogen, „auf deren Fürsprache wir vertrauen“ (3. Hochgebet). Irdisches und eschatologisches Warten auf die endgültige Vollendung der Welt werden hier sakramental untrennbar miteinander verbunden.

Man könnte auch sagen: Das irdische Warten wird solidarisch umgriffen und mitgetragen vom eschatologischen, das an der Vollendung bereits Anteil hat. So schafft das in Tod und Auferstehung Christi gründende solidarische, eschatologische Warten, das sich in der Fürsprache der Heiligen bei Gott exemplarisch manifestiert, auch einen Freiraum für eine eigene, persönliche Freiheitsgeschichte. Sie ermöglicht eine Lebenshaltung wartender Geduld in Liebe und Wahrheit, aus der heraus die in der Eucharistie schon antizipierend gefeierte Vollendung der *communio* in Christus immer mehr wachsen kann. Nicht zuletzt macht eine solche Spiritualität des Wartens gerade in einem kirchlichen Kontext Mut, auch diejenigen nachkommen zu lassen, die auf dem Weg von Kirche und Welt in die Zukunft zunächst nicht recht mitzukommen scheinen⁵² – ohne die Angst, Entscheidendes zu verpassen und ohne den Weg dabei aufzugeben. Es ist ein höchst aktives, schöpferisches und spirituelles Warten mit Christus und in Christus auf dem Weg zum irdischen Omega und in der Hoffnung auf den Beginn, das Alpha, der neuen Welt.

⁴⁹ Vgl. *aaO.*, 64.

⁵⁰ Vgl. *aaO.*, 69; s. dazu 1 Kor 11,17–22 u. 11,26.

⁵¹ Vgl. *Konstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium«* (4.12.1963), n. 8: „In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend (*praegustando*) an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes“; zit. n. ²LThK, Erg.-Bde. 1–3: Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg 1966–68; hier Bd. 1, 23.

⁵² Vgl. dazu auch Joh 20,2–8.