

THOMAS MARSCHLER

Vollendung der ganzen Schöpfung?

Eschatologie und Anthropozentrik im Licht einer Passage der Enzyklika *Laudato si'*

Die Infragestellung einer zu starken Anthropozentrik in der Theologie der Gegenwart stützt sich in der Regel auf schöpfungstheologische Argumente: die Einbindung des Menschen in lange Prozesse der Kosmosentwicklung und der Evolution des Lebendigen auf der Erde; das durch globale Krisen katalysierte Bewusstsein unserer Angewiesenheit auf ein intaktes ökologisches System; schließlich das Nachdenken über Eigenart und Würde der Tiere, deren kognitive Fähigkeiten die moderne Biologie immer deutlicher herausstellt. Die Enzyklika *Laudato si'*, die 2015 von Papst Franziskus veröffentlicht wurde, belegt, dass auch das katholische Lehramt den Menschen stärker als zuvor im Gesamtverbund der Schöpfung betrachtet und daraus das Plädoyer für eine „Spiritualität der globalen Solidarität“ (Art. 240) ableitet. Zugleich versucht der Text, die schöpfungstheologischen Einsichten in den größeren Zusammenhang der christlichen Glaubenslehre einzubetten. Er spricht die Gegenwart Gottes „im Innersten aller Dinge“ und damit ein schon in den Entwürfen des klassischen Theismus geläufiges pantheistisches Motiv an (vgl. Art. 80), greift ein Kernargument aktueller *Deep incarnation/resurrection*-Diskurse auf, wenn „die Gewissheit“ geäußert wird, „dass Christus diese materielle Welt in sich aufgenommen hat und jetzt als Auferstandener im Innersten eines jeden Wesens wohnt, es mit seiner Liebe umhüllt und mit seinem Licht durchdringt“ (Art. 221; vgl. Art. 235), erwähnt die Annahme der Natur und ihre übernatürliche Verwandlung in den Sakramenten, vor allem in der Eucharistie (vgl. Art. 235f.), und führt die universale Verwobenheit des Geschaffenen zurück auf die trinitarische Beziehungsdynamik in Gott (vgl. Art. 238–240). Schließlich richtet die Enzyklika den Blick auf die eschatologische Vollendung der Schöpfung:

„Das Ziel des Laufs des Universums liegt in der Fülle Gottes, die durch den auferstandenen Christus – den Angelpunkt des universalen Reifungsprozesses – schon erreicht worden ist. [...] Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir. Doch alle gehen mit uns und durch uns voran auf das gemeinsame Ziel zu, das Gott ist, in einer transzendenten Fülle, wo der auferstandene Christus alles umgreift und erleuchtet. Denn der Mensch, der mit Intelligenz und Liebe begabt ist und durch die

Fülle Christi angezogen wird, ist berufen, alle Geschöpfe zu ihrem Schöpfer zurückzuführen“ (Art. 83; vgl. Art. 100).

Jede theologische Aussage muss sich in eschatologischer Perspektive bewähren – das gilt auch für die Überwindung einer falschen Anthropozentrik. Was darunter mit Blick auf die endgültige Zukunft von Mensch und Kosmos zu verstehen ist, kann von der zitierten Passage her exakter umschrieben werden. Deutlich wird erstens, dass es nicht um eine generelle Relativierung der menschlichen Hoffnung auf Vollendung geht. Eine Theologie, die – mit welcher Begründung auch immer – von Gott her dem Menschen keine Existenzperspektive über den leiblichen Tod hinaus anbietet, kann nicht überzeugen.¹ Sie würde auch den Vorgaben der Heiligen Schrift und der christlichen Lehrtradition nicht gerecht, in denen die Zukunft des Gottesvolkes bzw. der Menschheit das primäre Thema ist. Zweitens lässt die Enzyklika keinen Zweifel daran, dass christliche Theologie eine Vollendung des Kosmos stets in positiver Beziehung zur Vollendung des Menschen denkt: Alle Geschöpfe gehen „mit uns und durch uns“ ihrem Ziel entgegen. Hier klingt *Lumen gentium* 48 an, wo es ähnlich heißt, dass „mit dem Menschengeschlecht auch die ganze Welt, die mit dem Menschen innigst verbunden ist und durch ihn ihrem Ziele entgegengeht, vollkommen in Christus erneuert werden“ wird. Der christliche Blick auf die Vollendung des Gesamtkosmos bleibt damit notwendigerweise anthropozentrisch (vgl. auch Röm 8,18–23). Allerdings sind mindestens drei unterschiedliche Möglichkeiten denkbar, wie die Rolle des Menschen dabei verstanden werden könnte:

- (a) Ausschließlich *im* vollendeten Menschen wird auch der übrige Kosmos an sein Ziel geführt; er wird am Ende ganz in der menschlichen Auferstehungsleiblichkeit „aufgehoben“ sein (über deren Beschaffenheit eigens nachzudenken wäre).
- (b) Die Vollendung des Kosmos ist in einem bestimmten Sinn (zumindest final) bedingt durch die Vollendung des Menschen, fällt aber mit ihr nicht in eins.
- (c) Menschliche Vollendung ist Zentrum und symbolische Repräsentation einer „mit ihr“ zu realisierenden Gesamtvollendung, die aber nicht nur von der Vollendung des Menschen verschieden ist, sondern zu ihr auch in keinem direkten Abhängigkeitsverhältnis steht.

Je nachdem, welche dieser Optionen man bejaht, gelangt man zu deutlich verschiedenen Varianten eschatologischer Anthropozentrik. Bietet unser Text eine Hilfe bei der Entscheidung? Die unter (a) genannte Option muss im Licht der Enzyklika als zu stark qualifiziert werden. Darauf deutet vor allem die Aussage hin, dass der Mensch nicht „letzter Zweck“ (oder auch: Ziel, Bestimmung; italienisch: *scopo finale*) der übrigen Kreaturen sei, mit der in der Fußnote ein bemerkenswerter Hinweis auf Teilhard de Chardin (sowie auf seine gelegentliche Zitierung durch frühere Päpste) verbunden wird. Wenn Gott und nicht der Mensch das Ziel aller Kreaturen ist, scheint deren Vollendung allein *im* Menschen kaum angemessen zu sein. Dies bestätigt eine Aussage im Schlussab-

¹ Hier liegt ein Problem der Prozesstheologie (zumindest bestimmter Varianten). Vgl. die Beiträge in J. A. Bracken (Hg.), *World without end. Christian eschatology from a process perspective*, Grand Rapids/Cambridge 2005.

schnitt der Enzyklika: „Das ewige Leben wird ein miteinander erlebtes Staunen sein, *wo jedes Geschöpf in leuchtender Verklärung seinen Platz einnehmen* und etwas haben wird, um es den endgültig befreiten Armen zu bringen“ (Art. 243; Hervorhebung Verf.). Dagegen erscheint Option (c) im Sinne der Enzyklika als zu schwach, denn zumindest eine finale Hinordnung der Kosmosvollendung auf die ewige Seligkeit des Menschen klingt nicht nur im zuletzt zitierten Satz an. Wenn es in Art. 83 heißt, dass am Ende „der auferstandene Christus alles umgreift und erleuchtet“ (was auch immer dieser „Panchristismus“ exakt bedeutet), gibt es zumindest einen Menschen, ohne den kein Geschöpf vollendet werden kann, nämlich den bereits verherrlichten Gott-Menschen Jesus Christus. Durch, mit und in ihm kommt der ganzen (verherrlichten) Menschheit die sakramentale, priesterliche Aufgabe zu, „alle Geschöpfe zu ihrem Schöpfer zurückzuführen“, was über eine bloße Repräsentationsfunktion hinausweist.

Wenn man diese Interpretation der päpstlichen Aussage im Sinne einer *begrenzten eschatologischen Anthropozentrik* gemäß Option (b) für zutreffend hält, sind damit keineswegs alle sachlichen Probleme beseitigt. Die wichtigste Kritik an eschatologischen Modellen, in denen eine Vollendung nicht-menschlicher Kreaturen als solcher behauptet wird, hat Gisbert Greshake in Anknüpfung an Rahner in die Frage gefasst, ob die Forderung nach einer „Vollendung der Materie ‚an sich‘“ nicht „widersinnig“² sei. Da schon die Schöpfung einen Sinn „nur im Hinblick auf den Menschen“ habe, „in dessen Freiheit und Geist Schöpfung sich ausspricht und auf Gott hin finalisiert wird“, sei es „widersprüchlich“, von „einer Vollendung der Materie in sich ohne Vermittlung des Menschen zu sprechen“³. „Vermittlung“ ist hier offenkundig im Sinne der Option (a) gedacht, denn Greshake formuliert seine Aussagen in der Debatte mit Joseph Ratzinger um das rechte Verständnis der leiblichen Auferstehung des Menschen, in welcher er bekanntlich die These einer „Auferstehung im Tod“ vertritt. Durch den Tod hindurch kann der Mensch als leib-seelisches Wesen vollendet werden, auch wenn er seinen materiellen Körper auf der Erde zurücklässt. Wenn aber ausgeschlossen wird, dass dasjenige Stück Kosmos, welches am direktesten mit dem Menschen verbunden ist – der eigene Leib – in seiner Materialität vollendet werden kann, dann gilt dasselbe erst recht für die außerhalb des Menschen existierende materielle Schöpfung. Wenn der letzte Mensch mit seinem ent-materialisierten Auferstehungsleib in die Welt Gottes hinübergangenen ist, wird das Universum der Dinge offenbar funktionslos – in einer drastischen Formulierung von Thomas Schärrtl „ontologischer Restmüll“⁴ im Kehraus der Geschichte. Von hier ist es nur ein kleiner Schritt zu der Position, die der protestantische Theologe Richard Adelbert Lipsius im 19. Jahrhundert als Ansicht der Lutheraner referiert hat: Darnach ist „nur das Reich vernünftiger Geister als Weltzweck ewig von Gott gewollt [...], daher die Naturwelt wie ein nur vor-

² G. Greshake, Die Leib-Seele-Problematik und die Vollendung der Welt, in: ders./G. Lohfink, Nahrung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (QD 71), Freiburg i. Br. 1978, 156–184, hier: 176.

³ Wörtliche Zitate aus: ebd.

⁴ T. Schärrtl, Auferstehung denken, in: Concilium 42 (2006) 551–562, hier: 559.

übergehend erforderliches Baugerüst am Ende der Tage wieder abgebrochen wird“⁵.

Man könnte vermuten, dass die traditionelle katholische Theologie, welche die Auferstehung der Toten stets unter Einbindung der realen irdischen Leibmaterie gedacht und die Dimension einer Vollendung der Gesamtschöpfung niemals aufgegeben hat, einen extremen Anthropozentrismus dieser Art nicht gekannt hat. Doch das ist nur bedingt richtig, wie das Beispiel des Thomas von Aquin zeigt. Thomas hat an mehreren Stellen seines Werkes ausdrücklich die Frage behandelt, welche körperlichen Geschöpfe in die eschatologische Erneuerung einbezogen sein werden. Seine Antwort: Erhalten bleiben nur die Menschen und die deren Auferstehungsleib konstituierenden Elemente, dazu die Himmelskörper, da diese nach antiker Kosmologie dem Werden und Vergehen entzogen sind und nun auch in ihrer Ortsbewegung zur Ruhe kommen werden. An ihnen dürfen sich die verklärten Menschen in Ewigkeit erfreuen. Mineralien, Pflanzen und Tiere dagegen wird es nach Thomas im Eschaton nicht mehr geben:

„Es ist nämlich offenkundig, dass die Pflanzen und Tiere dem Menschen als Hilfe für seine Schwachheit dienen, indem er von ihnen Speise, Kleidung, Mittel zur Fortbewegung und dergleichen hernimmt, wodurch die menschliche Schwachheit unterstützt wird. Im letzten Zustand aber wird durch die Auferstehung jede derartige Schwachheit vom Menschen weggenommen werden. [...] Also ist es angemessen, dass dergleichen körperliche Geschöpfe, nämlich Pflanzen und Tiere und andere derartige gemischte Körper im Zustand jener letzten Vollendung nicht bestehen bleiben“⁶.

Zur Unterstützung führt Thomas an, dass diese Dinge und Lebewesen ganz von der Bewegung des Himmels abhängig sind und durch die Vergänglichkeit ihrer Formen kein eigenes Prinzip dauerhafter Beständigkeit in sich tragen. Wie in modernen Eschatologien verbinden sich also schon in der thomanischen Argumentation zwei Kriterien: das funktionale und das metaphysische, die Dienlichkeit für den Menschen und die innere (Nicht-)Befähigung zur Unzerstörbarkeit. Hätte Thomas gewusst, dass die Himmelskörper materielle Dinge sind wie alle anderen auch, hätte er sie gleichfalls aus der Vollendung ausschließen müssen. So würden am Ende nur die Menschen mit verklärten Augen auf ein ewiges, aber leeres Universum blicken – alles andere geht im großen Weltenbrand unter und kehrt nicht mehr wieder.

Wenn man mit *Laudato si'* an der Vollendung der nicht-menschlichen Schöpfung festhalten will, wird man beide Argumente der Kritik zu berücksichtigen haben. Was das erste betrifft, bietet die in der Enzyklika betonte Theozentrik erweiterte Denkmöglichkeiten: Warum soll sich Gott nicht in Ewigkeit an einer Schöpfung erfreuen können, die, soweit sie es in ihrer Begrenztheit vermag,

⁵ R. A. Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, Braunschweig ²1879, 844f.

⁶ Thomas von Aquin, *Compendium theologiae. Grundriß der Glaubenslehre*, übersetzt von H. L. Fäh, hg. von R. Tannhof, Heidelberg 1963, pars I, c. 170 (279f.). Vgl. Thomas, *Scriptum super Sententiis* I. 4, d. 48, q. 2, a. 5; ders., *De Potentia*, q. 5, a. 7–10.

ganz Ausdruck seiner Weisheit und Liebe geworden ist? Damit muss nicht die fraglos absurde Behauptung verbunden sein, dass Dinge, Pflanzen und Tiere in exakt derjenigen Identität fortbestehen oder wiederkehren, die sie jetzt auszeichnet. Auch der Bezug der kosmischen Vollendung zum Menschen wird damit nicht infrage gestellt: Die Auferstandenen können Anteil nehmen an Gottes Freude über den ganz auf Ihn transparent gewordenen Kosmos, dessen Genuss zusammen mit dem Blick auf den verherrlichten Christus und die übrigen Heiligen sichtbare Entsprechung zur geistigen *visio beatifica* ist. Es spricht nichts dagegen, die Seligen weiterhin als Teil einer größeren Welt zu denken, die von der Herrlichkeit der Gottesschau, welche die Seelen der Menschen erfüllt und ihren Leib verklärt, ebenfalls ergriffen und gewissermaßen zum gemeinsamen Leib ihrer Kommunikation, zum Ausdrucksmedium ihrer Freude und Kreativität umgestaltet wird. Damit käme Bewegung in das reichlich statische Bild der traditionellen Vollendungslehre, zweifellos auch eine zeitliche Dimension. Welches Potenzial dafür durchgeistigte Materie unter veränderten Naturgesetzen bereitstellen kann, lässt sich für uns hier und jetzt gar nicht absehen. Unbekannt bleibt uns auch, ob und in welcher Weise andere Geistgeschöpfe – Engel ebenso wie andere leibliche Wesen, denen wir vielleicht am Jüngsten Tag erstmals begegnen – an diesem Geschehen Anteil nehmen werden. Falls wir nicht die einzigen vernunftbegabten Bewohner des riesigen Universums sein sollten, dürfte die eschatologische Korrektur unserer anthropozentrischen Weltsicht angesichts der Verknüpfung ganz unterschiedlicher Welt- und Heilsgeschichten viel radikaler ausfallen, als wir es jetzt erahnen können.

Dr. Dr. Thomas Marschler ist Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.
Kontakt: thomas.marschler@kthf.uni-augsburg.de