



Die Vollendung des Menschen bei Gott
Gedanken zur Eschatologie

von

Thomas Schumacher

Wortmeldungen

Schumacher, Thomas:
Die Vollendung des Menschen bei Gott
Gedanken zur Eschatologie

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten – All rights reserved
Hergestellt in Deutschland – Printed in Germany
© Institut zur Förderung der Glaubenslehre - Stiftung - München 2003
ISSN 1610-935X (Wortmeldungen)
ISBN 3-936909-03-2

www.denken-im-glauben.de

Der Mensch erscheint nicht nur auf den ersten Blick unvollendet. Ständig stößt er an die Grenze seiner Fähigkeiten, auch wenn sein Wollen ins Unermeßliche zielt. Krankheit vermag ihn bis zur Unkenntlichkeit zu entstellen, er erduldet das Leid und erfährt das Böse. Ein Ende findet solch jammervolles Leben im Tod – einerseits Erlösung, andererseits der letzte große Schlag. Schopenhauer erblickt hierin die schlechteste aller möglichen Welten. Nietzsche ruft „Gott ist tot“. Bei Sartre bricht ein destruktiver Nihilismus auf. Leben bedeutet in dieser Perspektive Abscheu und Ekel: „Ich stinke, ich stinke. Meine Nase ist voll von meinem Gestank“ (Camus).

Wenn Gott existiert, wieso gibt es dann das Leid? Aber auch umgekehrt gilt: Wenn Gott nicht existiert, woher dann das Gute? (Boëtius)

Ein gelungener Augenblick, das Geschenk der Liebe, die Erfahrung des Guten. „Alles erlosch, ich gab mich auf, ließ meine Sorge fahren, vergessen unter Lilien“ (Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht Nr. 8). Glück ist, wenn man hat, was man wünscht. Die Erfüllung des Strebens, ein gutes Leben. Die Frage „was ist Glück?“ erfährt dabei eine vielschichtige Antwort. Gleichwohl - die christliche Tradition beantwortet diese Frage schlicht mit „Gott“.

„Gott – das Glück des Menschen“ muß dabei jedoch recht verstanden werden. Gott ist kein Seiendes *neben* der Welt, so daß sich hier ein Konkurrenzverhältnis auf tun würde. Daher kann es nicht sein, daß der Tugendhafte mit dem linken Auge das Vergängliche und zugleich mit dem rechten Augen auf das Himmlische sieht (vgl. Thomas von Kempen, Nachfolge III 38,1).

Gott ist kein Ding dieser Welt oder etwas neben der Welt, er ist vielmehr Grund dieser Welt. Ignatius v. Loyola bringt dies auf die Formel „Deus semper maior“. „Si comprehendis, non est Deus“ (Augustinus). Weil Gott der Schöpfer ist, kann Ijob seine (berechtigten) Frage nur an ihn richten. Weil er der Schöpfer ist, ist auch die Vollendung nur von ihm zu erwarten.

1. Kreatürlichkeit

Die Welt steht nicht in sich, sondern bedarf dafür, daß sie ist, eines anderen als das, was sie selbst ist. Schöpfung meint dabei keineswegs das bloß demiurgische Formen von etwas, was es bereits gibt (Platon). Weder Material noch Raum-Zeit: nichts steht in sich, nichts ist vorgegeben, auch nicht gewisse Possibilia als Ereignis-Raum dessen, was „an sich“ möglich wäre und innerhalb deren Grenzen sich Schöpfung ereignen könnte. Nicht einmal die Grenzen von Potentialität überhaupt liegen in ihrem eigenen Wesen, sondern gründen im freien Zumessen Gottes; auch sie sind nur ein vorläufiges Halt, das sich der freien göttlichen Gabe verdankt. Indem somit Grund und Maß für alles, was ist, jenseits der Kreatur im Geben Gottes begründet liegt, steht das Geschaffene gewissermaßen bodenlos in eine unbegrenzte Verfügbarkeit auf Gott hin. Die Wirklichkeit ist gleichsam „*nichts vor dem Schöpfer aus dem Nichts*“.

Gerade insofern aber kreatürliche Wirklichkeit nichts aus sich selber ist, ist dem schöpferischen Geben keine Grenze gesetzt. Die Wirklichkeit ist daher „*ganz von Gott her*“ – ohne jede Einschränkung. Dabei ist sie kein Ausfluß aus Gott, kein Überströmen Gottes (Plotin) in eine dadurch entstehende Wirklichkeit hinein. Ihre Entstehung folgt nicht logisch oder notwendig aus dem Wesen Gottes. Der seinszumessende Akt der Schöpfung ist der souveräne, freie Akt dessen, der die Wirklichkeit *sein läßt*. Er setzt die Welt ins eigene (Eigenstand, Freiheit). *Creatio ex nihilo* bedeutet insofern den seinszumessenden Akt auch des ersten Anfangs, dem keine Wirklichkeit oder Möglichkeit einschränkend entgegensteht. In diesem unüberholbaren Apriori Gottes gründet die grundsätzliche Asymmetrie des Gott-geschöpflichen Verhältnisses. Der Setzung der Wirklichkeit *durch Gott* entspricht die Existenz der Schöpfung *vor Gott*.

Der Mensch ist insofern das zum Seins-Grund hin offene Wesen. Er ist so sehr von Gott her, daß er in ein aktives Verhältnis zu seinem Seins-Grund tritt. Als Person, Gottes Ebenbild, ist er doch bereits „wie Gott“. In seiner Existenz „ganz von Gott her“ und „auf Gott hin“ steht er angesichts Gottes in einer „Verhältnis-Schwebe“. Der Mensch ist

„Gegenüber Gottes“, der sich auf Gott hin „verhält“. Damit ist das Verhältnis ein dialogisches, partnerschaftliches über den Seins-Abgrund hinweg. Weil Gott der „ganz andere“ ist, so seinsabgründig über die Welt hinaus (Transzendenz), daß er keine Grenze zur Welt hat (Nikolaus von Kues spricht vom „non-aliud“), ist er ihr zugleich näher als jedes welthafte „etwas“ (Immanenz). Der geistig-freie In-sich-Stand zeichnet menschliches Sein vor allem aus. Der schöpferische Ruf fordert die Antwort des Geschaffenen. Daher ist das Schöpfungsverhältnis zugleich als Freiheitsverhältnis zu bestimmen: kreatürliche Freiheit steht im Anruf des Schöpfers (Sollen), dem sie im Maß ihres Hörens antwortet (Freiheit), darin sich selbst vollzieht (Akt) und so die eigene Gestalt verwirklicht (Leben, Werden, Geschichte). Das Geschöpf ist in einen Dialog mit Gott gesetzt und zur Antwort berufen.

Die Situation des Menschen ist dabei weghaft, werdehaft, welthaft. Zudem ist er vom Tod bedroht, dem die physiologische Seite doch zwangsläufig ausgesetzt ist. Andererseits hat Gott die Dinge gemacht, *damit sie sind*, er, „ein Gott von Lebenden und nicht von Toten“ (Mk 12,27). Die dialogische Relation zwischen Gott und Geschöpf schließt damit eine gewisse Unzerstörbarkeit ein. Die Geöffnetheit auf Gott hin ist ja nicht ein Hinzukommendes, sondern vielmehr das Tiefste des menschlichen Wesens (gerade das, was „Seele“ meint).

Folgt daraus eine schöpfungsmäßige Bestimmung zur Unsterblichkeit?

2. Die große *οἰκονομία*

Gott hat es ja nicht dabei belassen, die Welt zu begründen und sich in seiner schöpferischen Treue um sie zu sorgen (*creatio originans* – *creatio continua* – *creatio evolutiva*). Vielmehr hat er sich in einem eigenen und freien Akt dieser seiner Schöpfung auf neue Weise zugewendet. Mit der Menschwerdung des Sohnes und der Ausgießung des Geistes hat der ewige Vater damit gleichsam eine übernatürliche Ordnung grundgelegt und die Menschen zur Teilnahme an seinem

göttlichen Leben erhoben. Diese übernatürliche Ordnung „folgt“ nicht einfachhin aus der Schöpfung. Wohl aber nimmt sie ihren Anfang „in“ der Schöpfung (ohne selbst kreatürlich zu sein), gewissermaßen „quer“ zu ihr, „im rechten Winkel“ (Balthasar). So ist sie „in der Welt, aber nicht von der Welt“ - dieser inkommensurabel, aber doch kompatibel zu ihr. Das Geschöpf wird an Kindesstatt angenommen und so gewissermaßen überhöht. Vom diesem Ziel her erscheint auch der Anfang in neuem Licht. Protologie mündet in Eschatologie.

In Christus öffnet sich der innere Lebensprozeß Gottes zur Welt hin (Offenbarung). Der Mensch und mit ihm die Schöpfung wird in die „Bewegung“ Jesu Christi hineingenommen (Heilsdynamik, Gnade), der in Auferstehung und Himmelfahrt „auf zum Vater“ zurückkehrt.

Der Pascha-Übergang von Karfreitag zu Ostern markiert eine Äonenwende. Hier ereignet sich die Auferstehung Christi, die auch die unsere ist. Im Zentrum der christlichen Auferstehungsgewißheit steht also keine Spekulation, sondern das Faktum der Auferstehung Jesu, die in der Erscheinung an die Jünger und in der Kraft des Geistes zur Gewißheit wird.

Der Bund Gottes mit seinem Volk mündet damit in die übernatürliche Berufung des Menschen. Die Hineinnahme in die Bewegung des Sohnes vollzieht sich in der Ausgießung des Heiligen Geistes; dieser ist das Angeld der Vollendung, die eschatologische Gabe schlechthin (vgl. Joel 3, 1-5), Unterpfeiler der künftigen Herrlichkeit. Damit erfolgt die Annahme an Kindesstatt, die Verleihung der Kindschaftsgnade - nicht mehr Knechte, sondern Söhne und Erben. Der Mensch ist damit berufen zur Teilhabe am Leben Gottes selbst.

Die Auferstehung Christi und damit die ganze übernatürliche Ordnung ist inkommensurabel zur Geschichte der Welt, deren Ende ja noch aussteht. Diese neue Wirklichkeit ist einerseits real, bleibt aber zunächst noch verborgen (Sakrament), bis sie am Ende der Zeit offenbar wird. Schließlich ist die erwartete Auferstehung nicht irgendwie symbolisch, sondern real (vgl. 1 Kor 15). Die Erwartung der Vollendung des Reiches

ist daher präsentisch und futurisch zugleich, transponiert von einer zeitlichen in eine Existenzkategorie. Die Botschaft vom Reich Gottes ist die Mitte der Botschaft Jesu – nicht aber als etwas, das im Himmel ist, sondern das Gott auf Erden tut. Jesus Christus ist das den Jüngern gegebene Geheimnis des Gottesreiches in Person (Mußner); die Bilder für das Reich beschreiben daher keine Orte, sondern umschreiben Christus. Origines spricht von der αὐτοβασιλεία, die Jesus Christus selbst ist. Dieses Reich Gottes, schon gegenwärtig im Mysterium, wird in der Kirche als dem Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug der innersten Vereinigung mit Gott, ausgefaltet, auf daß sie, während sie als Keim und Anfang in dieser Welt allmählich wächst, sich verlangend nach dem vollendeten Reich ausstreckt (vgl. LG 1.3).

3. Der Sieg der Gnade

Es ist nicht möglich, eine Physik des Jenseits zu entwerfen und die Nachrichten von Übermorgen bereits heute bildhaft auszumalen. Zu sehr dürften sich der neue Himmel und die neue Erde von der gegenwärtigen unterscheiden, auch wenn es um die Vollendungsgestalt dieser gegenwärtigen Welt geht.

Die Lehre von der „Auferstehung des Fleisches“ zeigt ein doppeltes: Einerseits bezeichnet sie die personale Identität; der künftig Vollendete umfaßt die ganze Person, mit ihrer Geschichte und ihrem Leib. Andererseits aber geht es um die Verwandlung in einen völlig neuen Zustand – so wie der Auferstandene den Jüngern erschienen ist (ὡφθη).

Dabei geht es nicht um eine substantialistische Form von Unsterblichkeitshoffnung (vgl. „Seele“). Die Auferstehung Christi, die auch die unsere ist, ist das Grunddatum. Der Entwurf einer Anthropologie bezeichnet demgegenüber das menschliche Bemühen, dieses Grunddatum näherhin zu verstehen, zu interpretieren und auf uns zu applizieren. Das (nachösterlich gefaßte) vorösterliche Wort Jesu an die Sadduzäer (Mk 12, 18-27) zeigt eine theologische Begründung

der Hoffnung auf die Auferstehung. Nicht ein naturhaftes, substantialistisches Etwas, sondern die Gottesgemeinschaft ist die Form unzerstörbaren Lebens. Dementsprechend versteht auch Paulus die Taufe als Eintreten in Christi Tod, aber als einen solchen, der bereits auf die Auferstehung hin gerichtet ist (vgl. Röm 6, 1-14). Das Verständnis des Neuen Testaments gipfelt schließlich im johanneischen Jesus-Wort „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (Joh 11, 25). Die Grenze zwischen Tod/Scheol und Leben verläuft mitten durch die menschliche Existenz. Christus ist dieses Leben, für noch auf dieser Welt Lebende oder bereits Gestorbene in gleicher Weise.

Ewiges Leben ist die Hineinnahme des Menschen in den innergöttlichen, trinitarischen Lebensvollzug. Dieses „sein bei Gott“ findet traditionell seinen sprachlichen Ausdruck in der Rede von der „Anschauung Gottes“ oder „visio beatifica“. Dabei handelt es sich um einen bestimmten Sprachgebrauch, dessen Zusammenhang mit der Antike unverkennbar ist. „Anschauung“ hebt den intellektuellen Aspekt in besonderer Weise heraus, markiert dieser doch den nach dieser Vorstellung höchsten geistigen Vollzug (vgl. Ideenschau bei Platon). „Anschauung“ bezeichnet dabei eine besondere Weise des hinnehmenden Vernehmens, eines „Innewerdens“ im Unterschied zum bloß distanzierenden, eher sachhaften „zur Kenntnis nehmen“. Bonaventura z.B. ergänzt diese Terminologie um eher voluntative Begriffe wie fruitio oder dilectio.

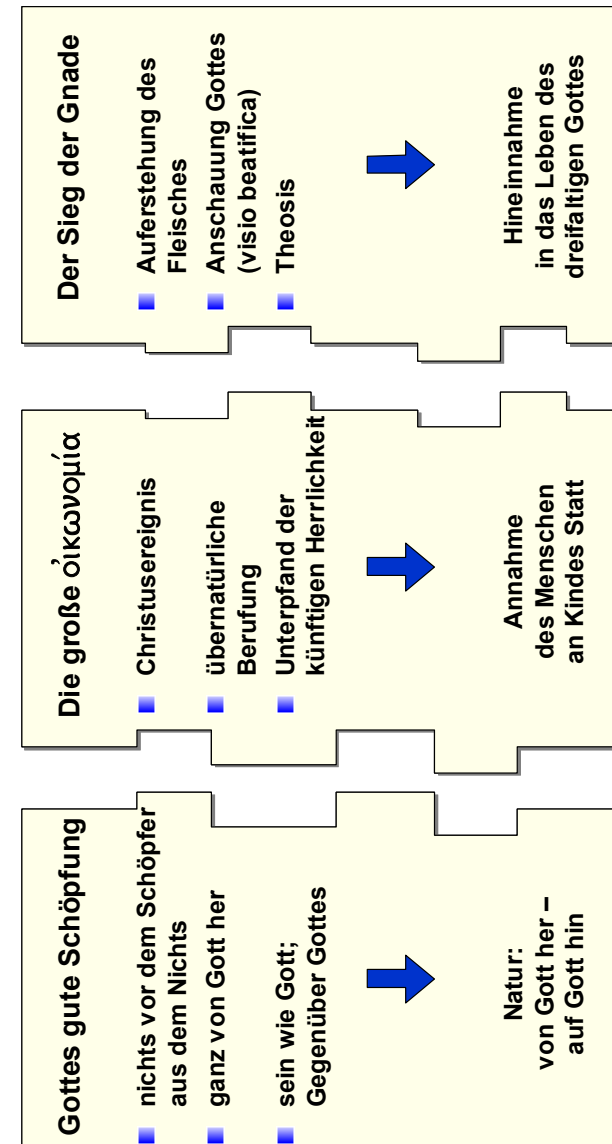
Bereits im alttestamentlichen Judentum bezeichnet das Schauen Gottes (רָאָה) eine „ganzheitliche, das menschliche Subjekt mit seinem göttlichen Gegenüber in eine personale Beziehung bringende Wahrnehmung und Bewegung“ (M. Kehl). Spricht das Alte Testament zunächst eher narrativ von einer sinnlichen Wahrnehmung Gottes, dominiert später eine kultisch geprägte Sprache. Das Angesicht Gottes zu schauen bedeutet dann soviel wie den Tempel zu betreten. Der priesterliche Sprachgebrauch betont demgegenüber das Schauen der „Herrlichkeit“ Jahwes; diese wird von der eschatologischen Heilszeit erwartet (vgl. endgültige Sammlung des Volkes, Gericht über die Völker); dort wird dem Volk Gottes Nähe unvermittelt und

unverborgen zuteil. Auch das Neue Testament kennt den Begriff des Schauens (ὁράω) im Sinne einer zwischenmenschlich-personalen Wahrnehmung, wobei das Schauen eine existentielle Bedeutung hat. Es bezieht sich vor allem auf Person und Wunder Jesu, die im Glauben oder Unglauben wahrgenommen werden (vgl. ὥφθη in den Auferstehungsberichten).

„Anschauung“ meint also kein sachhaft-distanziertes Vernehmen, sondern ein dialogisches Geschehen mit existentieller Bedeutung. Dieses „sein bei Gott“ ist Ausdruck der gnadenhaften Hineinnahme des Menschen in das Leben Gottes. Dies ist ja weit mehr als nur „Schau“. Irenäus v. Lyon spricht in diesem Zusammenhang von „θεῖωσις“ als dem Ziel der Heilsgeschichte, nämlich der Teilhabe der Menschen am Leben Gottes selbst, der innigsten trinitarischen Einwohnung. „Vergöttlichung“ meint dabei keine Auflösung des menschlichen Subjekts in Gott hinein oder eine irgendwie geartete Pantheisierung. Begriffe wie „hin-sein“, „mit-sein“ oder „in-sein“ kommen in diesem seinstranszendenten Bereich nun an ihre Grenze; ihnen kann keine Anschauung mehr zukommen. Gleichwohl bezeichnen sie die relationale Existenzform, die für das Gott-geschöpfliche Verhältnis konstitutiv ist. Dem Schöpfungs- und Offenbarungswort Gottes entspricht die Ant-Wort des Menschen, die die Hingabe des Eigenen in Gottes Liebe einschließt.

„κοινωνία“ oder „communio“ vermögen vielleicht am besten diese dialogisch-relationale Existenz zu bezeichnen: Gemeinschaft mit Gott und den Menschen; denn wenn Vollendung durch Mit-Sein und In-Sein mit Christus umschrieben wird, gehört hier auch das Mit-Sein all derer hinein, die als Glieder zusammen mit ihm den einen Leib Christi bilden – jetzt und in eschatologischer Zukunft.

Die Vollendung des Menschen bei Gott



ISSN 1610-935X

ISBN 3-936909-03-2