

Neue Hoffnung für den Kosmos

Über das Heraustreten der Erde aus dem Schatten des Menschen

Medard Kehl SJ, Frankfurt

Der Vorschlag zu diesem Thema und auch seine Formulierung gehen auf einen der Organisatoren dieses Symposiums, auf Herrn Dr. U. Winkler zurück, der sich mit diesem Thema ja ausführlich in seiner hochinteressanten Dissertation beschäftigt hat: „Vom Wert der Welt. Ein Beitrag zu einer ökologischen Schöpfungstheologie“.¹ Den ersten Anstoß jedoch zur intensiveren Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis von menschlicher und kosmischer Vollendung gab justament der zu ehrende Kollege Gottfried Bachl, und zwar bereits vor sieben Jahren. 1990 veröffentlichte er in der „Orientierung“ (54 Jg., 220ff) eine ausführliche und wohlwollende, weitgehend Zustimmung bekundende Besprechung meiner „Eschatologie“. Am Schluß dieser Rezension jedoch, wo er eine „Mischung aus Fragezeichen, Zweifeln und Widerspruch“ anfügt, beklagt er zunächst den generellen Mangel heutiger Eschatologie an Sinnlichkeit und Anschaulichkeit: „Gegenüber der prallen Kraft der alten Form erscheint sie unanschaulich, blaß und arm“ (222).

Einen wichtigen Grund dafür sieht G. Bachl in der These K. Rahners, der ich mich damals angeschlossen hatte, „daß die Materie in sich nicht vollendbar ist“. Dazu bemerkt er: „Ich kann hier nur sagen, daß ich das bis jetzt noch nicht verstanden habe. Ich bin aber geneigt, am Fundament dieser Theorie das idealistische Postulat zu vermuten, die mikro- und makrokosmische Masse der Materie sei schließlich und endlich auf den Punkt der Geist-Freiheit einzuschmelzen. Was bleibt in dieser Reduktion noch vom materialistischen Interesse? Mehr als eine Erinnerung, die dem Geist anhaftet?“ (ebd.). G. Bachl sieht in der Übernahme dieser Theorie einen ungelösten Widerspruch zu dem am Anfang meiner Eschatologie hervorgehobenen erkenntnisleitenden Interesse an einer „Hoffnung, die die Erde liebt“.

Ich mußte bereits damals dem Einwand Bachls recht geben, auch wenn ich keine andere theologische Theorie sah, die dem Problem besser beikommen konnte; aber die angemahnte Inkonsistenz war offenkundig. Seitdem rumort diese Frage nach der spezifischen Hoffnung für Erde und Kosmos in mir wie ein steckengebliebener Dorn, über den die eh recht dünne Haut eschatologischer Spekulationen einfach nicht wachsen will oder kann. So bot denn dieses Symposium, zumal der konkrete Vorschlag von U. Winkler, einen willkommenen Anlaß, diese Frage noch einmal gründlicher und konsistenter anzu-

gehen. In einem ersten Schritt werde ich ein paar kurze problemgeschichtliche Vorbemerkungen zu dieser Thematik machen, ehe ich im zweiten und dritten Schritt eine systematische Antwort auf die gestellte Frage nach der möglichen Vollendbarkeit des Kosmos, der Erde und aller geschaffenen Wesen und Dinge versuchen werde.

1. Problemgeschichtliche Vorbemerkungen

Bereits in der Patristik, also in den ersten fünf Jahrhunderten christlicher Theologie, beginnt eine von der griechischen Philosophie und Theologie her geförderte Entwicklung, die sich im Mittelalter und in der Neuzeit v.a. in der westlichen Theologie immer stärker durchgesetzt hat: das eschatologische Interesse konzentrierte sich mehr und mehr auf das individuelle Heil der unsterblichen Seele direkt nach dem Tod und auf die endzeitliche Auferstehung der Toten am jüngsten Tag; für eine endgültige Rettung unserer Erde und des ganzen Kosmos blieb wenig Raum. Selbst der an sich so welt- und schöpfungsfreundliche Thomas v. Aquin war davon überzeugt, daß am Ende der Zeit die materielle Welt in ihrer konkreten Gestalt ganz verschwinden werde; nur in ihrer letzten ontologischen Substanz werde sie in den unvergänglichen Zustand der Himmelskörper (also der Sonne und der Sterne) verwandelt; so allein bliebe sie ewig erhalten. Die Gestirne in ihrem bereits innerzeitlich an die Ewigkeit erinnernden Gleichmaß der Bewegung bildeten das Modell der ewigen Vollendung aller irdischen Dinge und Wesen nach dem Ende der Zeit.

Am radikalsten äußerte sich zu dieser Thematik die altlutherische Orthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts (z.B. bei Johann Gerhard). Sie lehrte ausdrücklich die eschatologische Vernichtung der Welt, ihre „*reductio in nihilum*“, also ihre Annihilation. Warum? Nun, einfach deshalb weil die Welt am Ende nicht mehr nötig ist; denn wenn die gläubigen Menschen zur unmittelbaren seligen Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht gelangt sind, brauchen sie die geschöpflichen Vermittlungen, die sinnlichen Zeichen und Gleichnisse Gottes in der Welt nicht mehr. Diese haben ihren Sinn rein als Mittel der menschlichen Gotteserkenntnis; wenn diese im Himmel vollendet ist, verliert die ganze übrige Welt ihren Daseinssinn².

Über dieses extreme Desinteresse an der letzten Zukunft der Welt ist die gegenwärtige evangelische wie katholische Theologie sicher längst hinaus. Aber dennoch hat sich in der Neuzeit bis in unsere Gegenwart hinein eine darin bereits deutlich werdende Tendenz durchgehalten: nämlich die Ver zweckung der Welt auf den Menschen hin und auf seine endgültige Vollendung als Wesen von Geist und Freiheit. So gilt - wie gesagt - auch für K. Rahner,

2 Vgl. dazu J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, München 1995, 295ff.; K. Stock, *Annihilation mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt*, München 1971.

dem sich darin sehr viele katholische Theologen angeschlossen haben, daß die materielle Welt zwar „rein in sich“ nicht vollendbar ist; aber wegen ihrer aus der Evolution erkannten Entwicklung auf den menschlichen Geist hin, also wegen ihrer Fähigkeit zur „Selbsttranszendenz“ auf das Geistige hin wird sie zu einem bleibenden Moment der leib-geistigen Einheit des Menschen. Darum bekommt sie auch an *seiner* endgültigen Vollendung teil. Sie wird *im Menschen* und durch ihn „mit-vollendet“ - gleichsam als der die ganze Welt einbeziehende „Groß-Leib“ des Menschen.³ Ich selbst habe diese Geist-Materie-Metaphysik Rahners grundsätzlich übernommen, sie allerdings etwas vereinfacht und auf die theologische Frage nach dem möglichen Beitrag der „Dinge“ dieser Welt für den Aufbau des Reiches Gottes umgeformt. Dabei kam ich zu folgendem Ergebnis: In dem Maß, wie sie vom Menschen in sein Reich-Gottes-relevantes Tun und Erleben einbezogen werden, können sie mit dem Menschen im vollendeten Reich Gottes aufgehoben werden. Also insofern sie ihm Grund zur Freude, zur Dankbarkeit, zur Kreativität, zum Vertrauen, zur Hoffnung und zur Liebe sind, sind sie im Menschen vollendbar.⁴ Das heißt also: *nur* in der menschlich vermittelten, menschlich angeeigneten und internalisierten, menschlich verwandelten Weise, also durch und durch „humanisiert“ und „kultiviert“ soll demnach die außermenschliche Wirklichkeit unserer Welt auch endgültig zur Vollendung kommen, „vollendbar“ sein können, nicht aber aufgrund ihrer eigenen Seinsweise.

Stimmt das wirklich? Genau das ist die Kernfrage, die Gottfried Bachl seinerzeit angestoßen hat und die gerade durch die ökologische Diskussion auch innerhalb der Theologie noch verschärft worden ist. Nun, ich bin inzwischen nicht mehr von der Schlüssigkeit meiner früheren eschatologischen Theorie überzeugt. Denn dahinter scheint doch eine theologische *Anthropozentrik* zu stehen, die mehr dem neuzeitlichen als dem biblischen Menschen- und Weltbild entspricht. Denn sie betrachtet die ganze Schöpfung fast ausschließlich nach ihrem Sinn und Nutzen für den Menschen, mag dieser Nutzen sehr direkt pragmatisch oder - sublimier - ästhetisch, ethisch, kulturell oder theologisch aufgefaßt werden. Ein solcher Ansatz ist aber inzwischen fraglich geworden; wie in der gesamten Theologie vollzieht sich auch in der Eschatologie im Augenblick eine gewisse Revision, nämlich in dem Sinn, daß die Vollendung der Schöpfung nicht anthropozentrisch, also auf den Menschen hin reduziert als sehr vergeistigte und verinnerlichte Teilhabe an seiner Vollendung gedacht wird, sondern als eine eigene Form der Vollendung.

Daß die Schöpfung nicht *ohne* den Menschen und *unabhängig* von ihm zur Vollendung des Reiches Gottes kommen wird, ist biblisch und theologisch selbstverständlich. „Reich-Gottes“, „neuer Himmel und neue Erde“, das

3 K. Rahner, Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: Schriften zur Theologie VIII, 593-608.

4 M. Kehl, Eschatologie, Würzburg ³1996, 241.

„himmlische Jerusalem“, die „Hochzeit des Lammes“ - alle neutestamentlichen Vollendungssymbole machen nur Sinn, wenn dabei auch dem Menschen seine besondere Rolle in der Vollendung der Schöpfung zugesprochen wird. Ebenso unbezweifelbar ist auch, daß nach der anfangs zitierten Römerbriefstelle für Paulus die menschliche Vollendung als Befreiung von der Sklaverei und Verlorenheit in dieser vergänglich-sündigen Welt „zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ das Modell der gesamten Schöpfungsvollendung abgibt. Aber daraus folgt keineswegs, daß die Schöpfung gleichsam nur als Partizipant der spezifisch menschlichen Vollendung angesehen werden muß. Kann sie nicht auch in ihrer Unterschiedenheit vom Menschen und damit auch in ihrer jeweils eigenen Wirklichkeit als vollendbar, als „Reich-Gottes-fähig“ gedacht werden? Ich meine ja. In zwei systematischen Gedankengängen möchte ich diese Überzeugung positiv zu begründen versuchen; zunächst aus einer schöpfungstheologischen, dann aus einer ekklesiologischen Überlegung heraus.

2. Schöpfung und Vollendung

Von einer biblischen Schöpfungstheologie her könnte unsere Frage auf den ersten Blick sehr leicht und schnell beantwortet werden, indem nämlich das ganze bisher dargelegte Problem schlicht als „hausgemacht“ und überflüssig deklariert würde. Es könnte jemand einwenden: Was quälst du dich so mit dieser Frage herum? Der eigentliche Grund für eine erhoffte Vollendung sowohl für den Menschen wie für die ganze Schöpfung ist doch auf jeden Fall die unbedingte Treue Gottes zu seinen Geschöpfen (und nicht die unsterbliche Seele des Menschen!). Das Ja, das Gott am Anfang der Schöpfung und im ständig andauernden Schöpfungsakt („*creatio continua*“) zu jedem Geschöpf spricht und durch das es überhaupt nur existieren kann, dieses Ja ist doch in Jesus Christus unwiderruflich gesprochen worden und führt darum jedes Geschöpf (auch durch alle Untergänge und Tode hindurch) in seine endgültige Vollendung hinein - wie auch immer sie im einzelnen aussehen mag. Genügt das nicht? Was braucht es da noch mehr an theologischen Begründungen?

Nun, das alles ist unbestritten; aber es trifft nicht den Kern des Problems! Denn bei diesem Einwand wird - im Gegensatz zur sonst üblichen theologischen Argumentation - der aktive Part bei der Vollendung ganz allein Gott zugesprochen, wohingegen die Eigentätigkeit der Geschöpfe dabei kaum mehr reflektiert wird. Das ist aber theologisch äußerst unbefriedigend. Denn Gottes Handeln am Geschöpf, sei es das schöpferisch ins-Dasein rufende, sei es das vergebend-erlösende, oder sei es das vollendende Handeln bleibt dem Geschöpf *niemals äußerlich*; es befähigt es vielmehr von Anfang an zum eigenständigen Mittun. Es ist nicht bloß Handeln Gottes *am* Geschöpf, sondern *mit*

ihm und *durch* es. Das macht ja gerade die Essenz des ständigen Schöpfungshandelns Gottes und damit auch die Würde des Geschöpfseins aus: daß ihm eine eigene Qualität geschenkt wird, auf seine Weise der unbedingten Treue Gottes gerecht zu werden, darauf eingehen und antworten zu können. Der Schöpfer beschenkt seine Geschöpfe immer schon mit der Begabung, „Gottes fähig“ zu sein.

Das gilt nicht nur für den Menschen, auch wenn es bei ihm besonders deutlich hervortritt; etwa in seiner Gottebenbildlichkeit oder in seiner Fähigkeit zur Gotteserkenntnis, zum Gebet, zum Glauben, Hoffen und Lieben, worin ja seine personale Unzerstörbarkeit auch im Tod beruht. Vom biblischen Schöpfungsglauben und auch von der großen theologischen Tradition her sind alle Geschöpfe auf vergleichbare Weise mit dieser „Antwort-fähigkeit“ auf Gottes Wort begabt. Denn alle Geschöpfe treten immer neu ins Dasein, indem sie dem Schöpferwort „gehören“. Das ist der theologische Sinn des ersten Schöpfungsberichtes in Gen 1, wenn es immer wieder heißt: Gott sprach: „Es werde ...“, und es ward so ...“; alle Geschöpfe entstehen, indem sie den Ruf Gottes bejahend beantworten. Insofern sind sie alle der „Zustimmung“ zu ihrem Geschaffensein und zum Urteil des Schöpfers über seine Geschöpfe fähig: „Und Gott sah, daß es gut war“.

Die Bibel nennt diese grundlegende Zustimmung der Geschöpfe zu ihrem Dasein das „Lob Gottes“, zu dem die ganze Schöpfung fähig ist. Denken Sie etwa nur an die Psalmen! Der evangelische Theologe Claus Westermann gibt eine sehr treffende Erläuterung dieses „Lobes Gottes“ durch die Schöpfung:

„Das Gutsein der Schöpfung, das ihr Schönsein einschließt, will den Widerhall der Freude und damit des Lobes wecken. In dem Satz, der die Werke der Schöpfung begleitet, ist dieser Widerhall des Gotteslobes schon angedeutet, der dann überschwinglich zu Wort kommt in den Psalmen, in denen die Kreatur zum Lob gerufen wird:

‘Lobet den Herrn vom Himmel her,
lobet ihn in den Höhen...
lobet ihn, Sonne und Mond,
lobet ihn, ihr leuchtenden Sterne...!’ (Ps 148).

Alle Geschöpfe haben am Ganzen der Schöpfung teil, und alle haben im Ganzen einen Sinn, das bringen diese Psalmen zum Ausdruck durch das Hingewandtsein der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer, dem Lob des Schöpfers. In diesem Hingewandtsein zum Schöpfer ist etwas Gemeinsames zwischen den Geschöpfen, Menschen, Tieren und allem anderen: Loben ist zu Gott hingewandte Daseinsfreude, und diese Daseinsfreude eignet der Schöpfung als ganzer.“⁵

Ziehen wir diese schöpfungstheologische Einsicht nun in die Eschatologie hinein aus! 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. Denn das Lob Gottes, dieses große Ja zu Gott und seinen Werken, das die Geschöpfe durch ihr Dasein und ihr Schönsein „sprechen“, überdauert Raum und Zeit; es füllt den Raum der Ewigkeit, den Himmel; es ist die Grundmelodie der „kosmischen Liturgie“, die nach der Offenbarung des Johannes im himmlischen Jerusalem gefeiert wird und die das Zentrum des neuen Himmels und der neuen Erde sein wird.

Aber bedarf es zu dieser „ewigen Liturgie“ wirklich noch der Steine und der Sterne, der Pflanzen und der Tiere? Was bringt das „Lob Gottes“ der irdisch-materiellen Schöpfung über das Lob der Engel und Menschen hinaus? Kann es nicht in ihren ewigen Lobgesang eingehen und darin „aufgehoben“ sein?

Nun, hier hilft uns die biblische *Reich-Gottes-Verheißung* ein Stück weiter: Damit die Herrschaft Gottes endlich im ganzen als universal wirksam erkannt werden kann, dazu bedarf es der vollendeten Schöpfung und ihres Lobes Gottes im ganzen. Denn erst wenn die Schöpfung als ganze vollendet ist, wenn sie im ganzen dem Gerechtigkeits-, Friedens- und Lebenswillen Gottes zustimmt, wird es offenkundig, daß Gott wirklich der Schöpfer und damit der einzige *Herr* der *gesamten* Wirklichkeit ist. Diese Tatsache ist jetzt durchaus noch strittig, eben aufgrund der eigenständigen Selbstbestimmung der Geschöpfe, die nicht einfachhin der ihnen angelegten Bestimmung Gottes für sie entspricht, zumal aufgrund der sündigen Selbstbestimmung des Menschen, die bis zur „Verselbständigung“ gegenüber Gott führt.⁶ Für die endgültige Evidenz des Schöpferseins Gottes braucht es die ganze vollendbare und vollendete Schöpfung in ihrer eigenen Weise der Zustimmung zum universalen Heilswillen Gottes, eben zur Verwandlung der Welt ins Reich Gottes. Gerade auch um die Herrschaft der menschlichen Sünde zu beenden, die „tief in den Naturbedingungen des gegenwärtigen Daseins verwurzelt ist“ und die ihrerseits das Verhältnis der Menschen zu Gott, zueinander und auch zur ganzen Schöpfung im Sinn einer zerstörerischen Selbstsucht verletzt, darum bedarf es für das endgültige Kommen des Reiches Gottes auch der in der gesamten jüdisch-christlichen Tradition erhofften „kosmischen Erneuerung der Welt“, eben eines „Neuen Himmels“ und einer „Neuen Erde“.⁷

6 Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* Bd. 3, Göttingen 1993, 625ff.

7 W. Pannenberg, a.a.O. 629 f.

Ich möchte diesen etwas kompliziert klingenden Gedankengang abschließen mit einem schlichten Osterlied von Friedrich Spee; ein Lied, das die Auferstehung Jesu als Vorgeschmack dieser kosmischen Erneuerung besingt (GL 219):

„Die ganze Welt, Herr Jesu Christ, Halleluja, Halleluja,
in deiner Urständ fröhlich ist. Halleluja, Halleluja.

Des Himmels Heer im Himmel singt, -
die Christenheit auf Erden klingt. -

Jetzt grünet, was nur grünen kann, -
die Bäume zu blühen fangen an. -

Es singen *jetzt* die Vögel all, -
jetzt singt und klingt die Nachtigall. -

Der Sonnenschein *jetzt* kommt herein, -
und gibt der Welt ein' neuen Schein. -

Die ganze Welt, Herr Jesu Christ, -
in deiner Urständ fröhlich ist. -“

Jetzt beginnt die Natur und die ganze Welt wieder zu leben! Nicht etwa nur, weil Frühling ist, sondern weil Jesus von den Toten auferstanden ist und sich die ganze Schöpfung im jährlichen Osterfest wieder erneuert, zur neuen Schöpfung wird. In seiner anrührenden Kindlichkeit hat mich dieses Lied assoziativ an das Wort Jesu erinnert: „Wer das Reich Gottes nicht so annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen“ (Mk 10,15). Genau das ist es: in ihrer Fähigkeit zur äußerst erd- und gerade darum gottnahen Daseinsfreude bilden Kinder wohl noch die engste Nahtstelle zwischen der Menschenwelt und allen anderen Geschöpfen. Ihr spontanes und unmittelbares Ja zum Dasein fängt gleichsam das Ja der ganzen Schöpfung auf und schlägt so die Brücke zum bewußten und ausdrücklichen Ja des erwachsenen Menschen. Vermutlich hat Jesus die Kinder uns gerade deswegen als Maßstab unseres Hinzutretendürfens zum Reich Gottes empfohlen.

3. Die Vollendung des „Leibes Christi“

Die nun folgende systematische Überlegung soll noch etwas stärker die *gemeinsame* und doch je-eigene Berufung des Menschen und der außermenschlichen Schöpfung zur Vollendung betonen. In einer anthropozentrischen Sicht der Vollendung der Welt kann - wie wir sahen - die materielle Welt nicht „in sich“ vollendet werden, sondern nur „im Menschen“, der sie durch seinen

Leib in sich aufgenommen und sie sich so auf menschliche Weise anverwandelt, „einverleibt“ hat: Der Kosmos als „Groß-Leib“ des Menschen. Ich habe schon deutlich gemacht, daß diese Sicht wohl nicht der biblischen Vorstellung von der Vollendung der Welt entspricht; denn da ist das Ziel der Schöpfung nicht einfachhin der alles integrierende Geist des Menschen und sein so vollendeter kosmischer „Leib“, sondern der Leib eines einzigen Menschen, der Leib des „neuen Adam“, eben der „Leib Christi“. Nach dem Epheser- und Kolosserbrief besteht die Heiligung und Rettung der Welt durch Gott darin, daß die Glaubenden ihre eigene individuelle Leiblichkeit übersteigen und sie verwandeln lassen in den „Leib Christi“ hinein, also in die den ganzen Kosmos erfüllende und versöhnende Gestalt des auferstandenen Christus. Als der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ und zugleich als „Erstgeborener von den Toten“ (Kol 1,15.18) ist der auferstandene Christus in Person der „Neue Himmel“ und die „Neue Erde“; und nur in der Teilhabe an ihm werden wir vollendet.

Diese Teilhabe am auferstandenen Leib Christi wird konkret greifbar in der *Eucharistie*: Hier, in der Feier der großen Danksagung der Kirche, geschieht anfanghaft die Eingliederung und die Umwandlung der ganzen Schöpfung in den Leib Christi; sie ist der konkrete Ort des endgültigen Versöhnungshandelns Gottes in und an seiner Welt, der „Vorschein“ der Liturgie des Neuen Himmels und der Neuen Erde (vgl. Teilhard de Chardin und seine eucharistische Kosmologie und Eschatologie!).

In dieser biblischen Sichtweise wird die neuzeitliche Anthropozentrik hinsichtlich der Vollendung der Welt entscheidend gebrochen. Denn diese Vollendung der Welt verdankt sich eben nicht mehr der Dominanz des menschlichen Geistes und seiner Freiheit, durch die sich der Mensch die ganze Schöpfung „einverleibt“ und „anverwandelt“, damit sie an *seiner* Vollendung teilbekomme. Nein, dieser biblischen Verheißung geht es um die „Einverleibung“ und „Umwandlung“ sowohl der Menschen wie auch der ganzen Schöpfung in den ihnen *gemeinsam vorgegebenen* „Leib Christi“, des Auferstandenen, an dem sie je auf ihre Weise partizipieren und *dadurch* zu der jedem Geschöpf eigenen, ihm vom Schöpfer ursprünglich zugedachten Vollendung gelangen können. Die Einbindung auch der menschlichen Vollendung in ein größeres Ganzes, eben in den „Leib Christi“, macht die Schöpfung nicht mehr zum sekundären Teilhaber an der Vollendung des Menschen, sondern zum originären Teilhaber an der Vollendung des Leibes Christi, sowohl in seiner personalen (= der auferstandene Herr) wie in seiner sozialen Gestalt (= die vollendete „Gemeinschaft der Heiligen“).

Dieser Gedankengang findet sich bereits in der Theologie Friedrich Christoph Oetingers (1702-1782), jenes großen Theologen des protestantischen Pietismus im 18. Jhdt. Ohne die pietistischen, theosophischen und sonstigen zeitbedingten „Eierschalen“ seiner Eschatologie übernehmen zu wollen,

scheint sich seine Vorstellung von der Vollendung der Schöpfung mit dem bisher Gesagten zu decken. Erhard Kunz hat im Handbuch der Dogmengeschichte Oetingers Eschatologie so zusammengefaßt (unter Einbeziehung von Originalzitate des Autors): „Man muß nicht meinen, daß im Himmel nichts sei als Gott. Nein, im Himmel ist eine ganze Welt, auf der neuen Erde sind Gärten, Paradies, Früchte ...' Man wird Gott nicht nur in seiner 'bloßen Essenz' schauen, sondern auch in den Geschöpfen, 'welche im Zusammenschluß mit Christo eine Harmonie ausmachen. Da wird Gott ein Wesen sein, nicht bloß geistlich zu sehen, sondern in herausgesetzter Offenbarung Gottes in der körperlichen Fülle der Gemeinde, welche da ist sein Leib, die Erfüllung dessen, der alles in allem erfüllt. 'In der vollendeten Gemeinschaft der Menschen wird das, was in Gott verborgen ist, körperlich, leibhaft zur Erscheinung kommen. In diesem Sinne gilt: 'Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes, wie aus der Stadt Gottes, Offenb. 21 und 22, klar erhellet!'"⁸

Sehr anschaulich wird diese Hoffnung auch in dem alten Gebet „Seele Christi, heilige mich“ ausgesprochen; nämlich in der Bitte: „In deinen Wunden berge mich.“ Das ist für mich das treffendste Symbol des Himmels, den ich erhoffe und auf den ich mich freue: Geborgen sein in den leibhaftig erlittenen, jetzt aber „verklärten“ Wunden des Auferstandenen; also versöhnt sein mit dem Leid der ganzen Schöpfung, dem eigenen und dem der anderen Geschöpfe. Und zwar deswegen versöhnt sein, weil wir im auferstandenen Jesus - jetzt nur ahnungsweise, einst aber unverborgen - mit allen Sinnen wahrnehmen können, wie alles Leben und Leiden von der Sympathie Gottes, von dem grenzenlosen Mit-Leiden Gottes noch einmal unterfaßt und aufgefangen ist, wie darum alles auch ein Weg zum Heil sein kann. Das ungebrochene „Gott finden in allen Dingen“, gerade auch in den Tränen und Schmerzen unserer Erde, das könnte die Einheit des Neuen Himmels mit der Neuen Erde sein.

Einen Vorgeschmack erlebe ich jedes Jahr, wenn wir mit etwa 200 geistig und körperlich behinderten Menschen und ihren Freunden drei Tage lang im Stil der „Arche“ von Jean Vanier Pfingsten feiern. Da kommt so viel Leid und Elend zusammen, daß einem oft genug zum Heulen zumute ist. Aber zugleich kenne ich keine fröhlicheren Feste als dort, wenn die Behinderten, sogar mit ihren Rollstühlen, in das Tanzen und Spielen miteinstimmen und wir uns stundenlang einfach mit- und aneinander freuen. Ja, das Wort des hl. Ambrosius stimmt wirklich: „Wo Liebe sich freut, da ist ein Fest“, da beginnt der Himmel, das Fest der Versöhnung mit dem Leid und den Tränen der Schöpfung. Denn da wird die ganze Schöpfung hineingeborgen in den verwundeten und geheilten Leib des auferstandenen Christus und so zu ihrer Vollendung gebracht.

8 E. Kunz, Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung (Handbuch der Dogmengeschichte IV/7c, 1. Teil), Freiburg 1980, 88.