

Martin Karrer

Jesus, der Christus, und Gottes kommende Welt

Christliche Hoffnung im Gespräch zwischen den Religionen Teil 1: Die Annäherung im Bekenntnis zu Israel

Die Bemühung der Religionen, aufeinander zuzugehen, erfordert das Überschreiten der alten Bekenntnisse: Sie ringen um ein gemeinsames Ethos. Dazu suchen sie die theologische Berührung. Die letzten Dinge, die gemeinsamen Sehnsüchte und Hoffnungen der Menschen, werden dabei zu ersten. Die Übereinkunft scheint dort eher als in anderen Bereichen möglich - zumindest, wenn die Christologie in Schwebelage gehalten wird. Die Verständigung beginnt bei den einander nahen Religionen, bei Judentum und Christentum.

Die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland formulierte als erste christliche Kirche ihre Grundlage, ihr Christsein, als eine Existenz in Gemeinsamkeit mit Israel. Wir stoßen dabei auf einen Einschnitt in der Geschichte des christlichen Bekenntnisses. In einem zweiten Teil wird sich der Autor vor dem Horizont Israels auch mit der uns nach dem Judentum nächsten Religion, dem Islam, befassen.

Im Jänner 1996 erweiterte eine der Christlichen Kirchen ihr Bekenntnis. Nur im Brückenschlag zum Judentum sei christliches Bekenntnis sachgemäß, meinte die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland, einer der größten evangelischen Kirchen in Deutschland. Sie ergänzte darum den Grundartikel ihrer Kirche. Sie nahm in ihn auf, die Kirche bezeuge „die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.“¹ *Mit Israel hofft die Kirche*, wird zum Bestandteil aktuellen, lebendigen Bekenntnisses.

Die Horizonterweiterung des Zweiten Vatikanischen Konzils und viele Vorstöße christlich-jüdischer Begegnung von Rom bis Wittenberg und rund um die Welt bereiteten diesen Schritt vor. Ein Blick auf die altkirchlichen, bis zur Gegenwart rezitierten Bekenntnisse verdeutlicht ihn. Weder das Nicäno-Constantinopolitanum noch das bei uns bevorzugte Apostolicum enthalten einen solchen Satz. Sie artikulieren vielmehr den Glauben der christlichen Gemeinde. Was die Gemeinde hofft, gehört nicht ins Panorama der Religionen, sondern in die exzeptionelle Begegnung der Christen mit Gott durch Jesus Christus und im Geist. Eine Perspektive auf die benachbarten Religionen wird

nicht explizit. Der neue Himmel und die neue Erde kommen nicht vor, sehr wohl aber eine Herrschaft Christi ohne Ende.²

1. „Eschatologie“

„Eschatologie“, der Fachausdruck für unseren Gegenstand, ist ein junges und nicht sehr glücklich gewähltes Wort. Obwohl es altgriechisch klingt, bildete es erst die rationale deutsche, genauer gesagt, die lutherische Theologie des 17. Jahrhunderts.³ Ihr ging es um einen Überbegriff, der alles Letzte (griechisch „Eschaton“) „logisch“ zusammenzufassen erlaubte, und ein solcher Überbegriff ist „Eschatologie“ bis heute geblieben. Das alte Bekenntnis kannte ihn oder einen eng vergleichbaren Begriff noch nicht (auch das lateinische „de novissimis“ ist etwas jünger). Dem Neuen Testament folgend, begnügte es sich mit der Benennung verschiedener Aspekte. Es ordnete sie freilich entschiedener als das Neue Testament. In Blickwinkeln, die sich ergänzen, verteilte es sie auf die zwei Glaubensartikel über Christus und den Heiligen Geist: In der Abfolge der Glaubensaussage sehen wir nach dem Schöpfer und Vater zunächst auf Christus. Wir sehen Christi Erhöhung, Herrlichkeit, Gericht und Herrschaft ohne Ende. Insofern wird die Eschatologie Bestandteil der Christologie.

Das, was wir als Menschen suchen, Auferstehung und Leben, erfahren wir von da her - aber durch den Geist. Insofern drängt die Eschatologie weiter in den dritten Artikel. Aus Christologie und Pneumatologie (Verständnis des Geistes) wirft sie das Licht der Vollendung auf den Menschen (und damit einen Aspekt der Anthropologie). Der Schöpfergott des ersten Artikels gibt ihr ihren Hintergrund, ohne daß eine eschatologische Aussage in den ersten Artikel hineinfände.

Wenden wir uns von dieser klassischen Anordnung der Eschatologie der aktuellen Entwicklung zu: Was geschieht in der Formulierung, „mit Israel“: hoffe die Kirche „auf einen neuen Himmel und eine neue Erde“?

2. Der neue Himmel und die neue Erde - Altes Testament und erster Glaubensartikel

Sie führt uns in den ersten, eschatologisch bis dato spröden Artikel. Denn die Schlüsselstelle der Schrift, die das Reden vom „neuen Himmel“ und der „neuen Erde“ initiiert, *Jes 65,17*, spricht von Gott, dem Schöpfer: „Schau, schaffend bin ich“. Der Schöpfer von Gen 1 (hebräisch steht dasselbe Verb wie Gen 1,1), stellt diese Aussage Gott vor. Der Schöpfer wird zum Neuschöpfer. Diese Erfahrung erlaubt die Fortschreibung des Bekenntnisses in Gemeinsamkeit mit Israel. Sie verschiebt die Gewichte vom zweiten und dritten zum ersten Glaubensartikel.

Die Fortschreibung holt, betrachten wir sie genauer, den Umschwung der Gotteserkenntnis in der Exilszeit Israels ins Bekenntnis ein. Damals, im 6.Jh. v. Chr., erlebte Israel, wie gefährdet die gegenwärtige Welt, Himmel wie Erde, ist. Daß die vorfindliche Welt bestünde, war nicht mehr gewiß. Sie konnte sich nicht helfen. Doch Gott selber greife in seiner Gerechtigkeit ein, wußte die Prophetie. Der Prophet, den wir Deuterojesaja nennen, verkündete Israel schon vor



Martin Karrer,

geboren 1954 in Weißenburg in Bayern, studierte an den Universitäten Erlangen, Tübingen, Zürich und München Germanistik und evangelische Theologie, dazu zeitweise Soziologie und Geschichte (Staatsexamen 1978, theologisches Examen 1979, Ordination 1984); 1980 Magister im Fach evangelische Sozialethik, 1983 Promotion und 1988 Habilitation für das Neue Testament; seit 1990 Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal (1993/94 Rektor); verheiratet, vier Kinder; seine Veröffentlichungen gelten vor allem den Schriften (u.a.: *Die Johannesoffenbarung als Brief*, Göttingen 1986) und der Theologie des Neuen Testaments (u.a.: *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels*, Göttingen 1991; in Vorbereitung *eine Christologie des Neuen Testaments*)

unserer Stelle aus *Jes 65*: Auch wenn der Himmel zerflattere wie Rauch und die Erde zerfalle wie ein Kleid, bestehe Gottes hilfreiche Gnade, seine Gerechtigkeit weiterhin (*Jes 51,6*; vgl. *Ps 102,27f*).

Ein Nachfolger Deuterojesajas, der sog. dritte Jesaja (Tritojesaja), entwickelte aus diesem Ansatz unsere Aussage vom neuen Himmel und von der neuen Erde. Er bedurfte ihrer gleichsam, um die Überwindung der alten Not vollends zu zeigen. Das Unge-nügen des Alten ist nämlich nicht

vergangen, solange Menschen noch daran denken müssen. Erst wenn das Frühere keinerlei Gedenken mehr findet, herrscht uneingeschränkte Freude. Gottes neues Schaffen gewährleistet dies. Der neue Himmel und die neue Erde sind dafür das Bild. Sie sind das Bild, das der Freude jeden Schatten des Früheren nimmt (*Jes 65,17-18a*) - und damit keine physikalische Kosmologie.

Das bestätigt der Fortgang. Er konkretisiert „siehe, ich will *Jerusalem* zur Wonne machen und sein Volk zur Freude“ (*Jes 65,18b*) und vervollständigt: „Wie der neue Himmel und die neue Erde, die ich erschaffe, vor mir stehen - Spruch des Herrn -, so wird euer Stamm und euer Name dastehen.“ (*Jes 66,22*; Einheitsübersetzung). Das Neue behält seine Bodenhaftung. Auf Jerusalem, „euren Stamm“, „euren Namen“ zielt es ab, auf innerweltliche, nicht auf jenseitige Relevanz.⁴

Halten wir inne. Die Fortschreibung des christlichen Bekenntnisses gewinnt nun an Reiz: Sie schlägt den Bogen zu Israel! Zudem verbindet sie Kosmos und Gemeinde in markanter Weise: Nicht allein die Gemeinde, der ganze Kosmos ist in Not - heute mit den universalen Gefährdungen nicht minder als damals in der Zeit der Propheten -, und Gott, der hilfreich gerechte Gott, deklariert seine Hilfe. Die Gemeinde erfährt und weiß das. Sie ist der innerweltliche Ort, an dem der Umbruch des Kosmos beginnt. Sie steht für Gottes neues Wirken. Daraus entnimmt sie Kraft, in die Welt gegen ihr Zerschneiden durch Krieg, Not und ökologische Zerstörungen zu wirken. Die Gemeinde tut dies, richten wir uns nach dem Propheten, von Israel aus. Die christliche Gemeinde aus den Völkern tritt in die Erfahrung Israels mit dem schaffenden Gott ein. An dieser Stelle wird die Prophetie sehr konkret: Neumond für Neumond und Sabbat für Sabbat werde alles Fleisch kommen, um dem Herrn zu huldigen, schließt *Jes 66,23*, und die

Übersetzer der Septuaginta konkretisieren noch: Dem Herrn in dieser Weise huldigen werde alles Fleisch in Jerusalem. Sabbate, Neumonde und Jerusalem werden zur Mitte für die Christen aus den Völkern, die heute keine Neumonde mehr feiern, den Sabbat in der Regel durch den Sonntag ersetzen und nach Jerusalem oft nur mit recht gespaltenem Gemüt pilgern.

Müssen die Christen aus den Völkern also umlernen? Einen christlichen Zionismus, der damit beginnt, gibt es durchaus. Doch befriedigt diese Lösung nicht.

3. Zum Neuen Testament - mit dem irdischen Jesus kein einfacher Übergang

Das Neue Testament schließt nämlich nicht unmittelbar an die prophetische Hoffnung an, obwohl sie zeitgenössisch lebendig war. Ich zitiere zum Vergleich aus dem Henochbuch: „Und ich will den Himmel verwandeln und ihn zum Segen und Licht für ewig machen. Und ich werde das Festland umwandeln und es zum Segen machen und werde meine Auserwählten auf ihm wohnen lassen“. Damit das uneingeschränkt gilt, darf kein Böses sein; „die, die Sünde und Unrecht tun“, werden Gottes Land „nicht betreten“ (äthHen 45,4f; Übersetzung S. Uhlig, JSRZ V 586; vgl. schon Jes 66,24).

Beim irdischen Jesus gibt es keine solche „relecture“ (aktualisierende Lesung) des Jesajabuches. Wie immer wir seine Worte rekonstruieren, er griff nur im äußersten Fall die prophetische Wurzel auf, daß Himmel und Erde vergingen (Jes 51,6 in Mk 13,31 par). Was darauf Neues folge, beschrieb er nicht mit dem Bild eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Er bedurfte, wenn man so will, im Heilsbild des Fortgangs vom zweiten zum dritten Jesaja nicht.

Das Leitwort von Jesu Verkündigung, das Reich Gottes, verschiebt vielmehr

die Aspekte: Gott zu eigen ist die Herrschaft als ein von Gott bestimmter Raum und sich durchsetzendes Geschehen. Endzeitlich und unwiderstehlich ist diese Herrschaft Gottes, zugleich von innerweltlicher Kraft, ja in Jesu Wort und Tat unmittelbar wirksam (Lk 11,20 u.ä.). Sie, die „Basileia“⁵ Gottes, entmachtet den Satan, so daß er aus dem Himmel stürzt (Lk 10,18; vgl. die apokalyptischen Belege ab Dan 2,44; 7,14.18).

Folgen wir dieser Linie, so muß der Himmel nicht neu geschaffen werden. Er ist vielmehr durch Gottes Basileia uneingeschränkt Gott zu eigen. Er ist - wenn ich das in die zeitgenössischen Quellen einordne - der Ort, in dem Gott thront, jetzt und allezeit unversehrt heilig herrscht und den Gottesdienst erfährt.⁶ Wer darin einstimmt, der erkennt und vertraut der Herrschaft Gottes, die, da sie im Himmel ewig gegenwärtig ist, gewiß auf die Erde zukommt.

Nur im Brückenschlag zum Judentum sei christliches Bekennen sachgemäß, meinte die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland, einer der größten evangelischen Kirchen in Deutschland.

Martin Karrer

Plastisch wird vor diesem Hintergrund das Vaterunser. Es beginnt in der kürzesten Gestalt „Vater, geheiligt werde dein Name, dein Reich komme“ (Lk 11,2). Schon die Anrede „Vater“ erlaubt eine Assoziation des himmlischen Heiligtums. Denn dort ist Gott nach Jes 63,15f Vater für sein Volk, Vater sogar mehr als Abraham. Dort wird Gott geheiligt. Demgemäß steht „Dein Name werde geheiligt“ im Vaterunser noch vor „Dein Reich komme“. Daß Beter und Beterin in Gottes Heiligkeit einstimmen, grundiert die Durchsetzung seiner Herrschaft. Aus Gottes Heiligkeit er-

wächst sein Reich. Aus seiner Heiligung wird es wirksame, drängend erbetete Wirklichkeit für unsere Welt. Es „kommt“! Das ist nicht nur eine zeitliche, es ist zuerst eine örtliche Aussage. Die Basileia wird zum ausgreifenden Raum, in deren Geschehen Gott kommt und anwesend wird. Mt 6,9 ergänzt, Gott sei unser Vater in den Himmeln, woraus (über Did 8,2) die heutige Gebetsanrede „Vater unser im Himmel“ erwächst. Das vervollständigt den Zusammenhang: Der Himmel greift im Kommen der Gottesherrschaft auf die Erde aus. Darin liegt, wenn man so will, das Gegenstück zum neuen Himmel und zur neuen Erde beim irdischen Jesus. Trotzdem dürfen wir diesen Befund nicht vorschnell zur Kritik am gegenwärtigen Gespräch wenden. Ich komme nach einem Umweg darauf zurück.

Der besprochene kultisch-eschatologische Hintergrund des Vaterunsers verblaßt heute. Aber vermitteln können wir die Sachaussage, in Jesus breche Gottes Umsturz für die Welt überwältigend ein. Wie ist dieser Umsturz näher zu beschreiben? *Jesus verweist ganz und gar auf Gott und gibt zugleich dem Weiterdenken Raum.*

Ich verdeutliche das, nachdem ich mich bislang bei der kosmischen, die Welt insgesamt treffenden Eschatologie aufhielt, an ihrem personalen, uns je einzeln treffenden Zentrum, an der Frage: Was kommt nach dem Tod? Auf den ersten Blick scheint es eindeutig: Jesus vertrat die Auferstehung der Toten. Er erläuterte sie im Lehrgespräch mit den Sadduzäern. Eine Art himmlischer Existenz, wie die von Engeln, würde sie demnach sein (Mk 12,25), kongruent zur beschriebenen Realität der Herrschaft Gottes. Wie bei der „Himmelsherrschaft Gottes“ wäre lediglich dieses Bild nicht einfach in unsere Sprache übertragbar. Denn Jesus zählt zum Himmel nun noch Engel dazu. Moderne Rationalität stieß sich daran. Postmoderne Neu-

gier rückt es (in Konkurrenz zu anderen Ideen des Weiterlebens⁷) wieder näher. So bereitet das Grundbild heute trotz aller Debatten⁸ weniger Schwierigkeiten - als bei Jesus selbst.

Jesus bleibt nämlich bei der Auferstehungsbeschreibung nicht stehen. Er fügt nach Mk 12,26 einen merkwürdigen Erweis der Auferstehung an: „Last ihr nicht über die Toten, daß sie auferstehen, im Buch des Mose“, trägt er vor, „wie Gott ihm sagt ‘Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs’ (Ex 3,6)? Nicht ist er Gott Toter, sondern Lebender“ (Mk 12,26f). Ex 3,6 benützt er also zum Auferstehungserweis, eine Stelle, die eigentlich gar nicht von Auferstehung spricht, sondern vom Gott der einst lebenden Väter. Der Nachsatz, Gott sei ein Gott nicht Toter, sondern Lebender, verstärkt den befremdenden Ton. Er evoziert das Psalmwort, Gott gedenke der Toten nicht (Ps 88,6), oder das Prophetenwort, wer ins Grab gesunken sei, könne von Gottes Güte nichts hoffen (Jes 38,18.19a). Beide Worte ignorieren jede Barmherzigkeit für die Toten.

Jesu Lehrgespräch erhält ein paradoxes Gefälle. Es sagt die Auferstehung einerseits zu und begründet sie doch am Ende so, daß wir ihre Gewißheit verlieren. Gerade das aber dürfte Jesu Pointe sein. Er nimmt seinen Hörern und Hörerinnen die Sicherheit des Gedankens: sie erkennen: Alles steht bei Gott, dessen Handeln sie sich daher vorbehaltlos aussetzen müssen! Andere Perikopen der Jesusüberlieferung stützen dieses Gefälle. Sie spielen wohl mit verschiedenen Antworten auf den Tod an, geben aber der Auferstehung keineswegs eindeutig den Vorzug: So bezieht der törichte Reiche in Lk 12,19b die Haltung der Skepsis. Er begegnet dem etwaigen Tod mit dem Impuls, die Zeit davor zu nutzen, und Jesus beläßt ihn dabei. Allein beendet - fährt er fort - Gott diese Zeit schon in der kommenden Nacht (12,20). Dadurch, und nicht durch eine andere Auferweckungsvorstellung, wird der Reiche zum Narr.

Weiter gab es im Judentum die Hoffnung, unter den himmlischen Wesen, den Sternen, zu wohnen, da der Himmel mit den Sternen Gottes Raum ist (CIJ 788; vgl. Dan 12,3). Mt 13,43 - die Gerechten würden in der Herrschaft ihres Vaters Licht ausstrahlen wie die Sonne - greift das auf. Noch einmal anders orientiert uns die

Jesus kommt es auf das Einbrechen des Handelns Gottes an. Zwingend erfolgt es, unausweichlich, end-gültig. Aber wie das näher zu beschreiben sei, erlaubt - wie in Israel vor ihm - viele Bilder.

Martin Karrer

Erzählung vom armen Lazarus Lk 16,19-31. Für ihn verwirklicht sich die andere Jenseitshoffnung Israels von der Zeitenwende bis zu den Rabbinen, in Abrahams Schoß getragen zu werden (16,22; vgl. PesR 43,3 u.ö.). Ja, so geborgen ist er dort, daß ihm nicht zuzumuten ist, von den Toten aufzustehen (16,31; griechisch steht „anistanai“, das Leitwort für Auferstehung!). Die Geborgenheit in Abrahams Schoß ist einer Auferstehung zu neuer Begegnung mit den Menschen überlegen.

Das mag genügen: Jesus kommt es auf das Einbrechen des Handelns Gottes an. Zwingend erfolgt es, unausweichlich, end-gültig. Aber wie das näher zu beschreiben sei, erlaubt - wie in Israel vor ihm - viele Bilder. Zur Unverfügbarkeit des Gottes, der seinerseits machtvoll verfügt, gehört, daß kein Bild ganz greift, nicht einmal das uns besonders vertraute Bild der Auferstehung. Nicht Ein-Deutigkeit, sondern Spannung der eschatologischen Beschreibung ist deswegen bei Jesus konstitutiv. Er schließt aus, Gott und Gottes Herrschaft nach unserem Bilde zu formen, und zwingt statt dessen, Gott in seinem Handeln überraschend zu erleben.

4. Ein vorläufiger Schluß

Jesus verweist auf Gott. Er beansprucht für Gott. Aber im Wortlaut dessen gibt er Raum. Diese Eigenart seiner Aussagen *gestattet der Gemeinde eine Öffnung und Ergänzung der Sprache, der Schau und Vermittlung. Die Ostererfahrung zwingt sie dazu.*

Der Reichtum der Schriften übermittelt ihr eine Basis an Ausdrucksmöglichkeiten. Insofern darf die Gemeinde mit gutem Recht Ausdrücke und Bilder, die der irdische Jesus nicht gebrauchte, in die Explikation des Endes einbeziehen, das Gott über die Welt bringt, z.B. die Bilder vom neuen Himmel und der neuen Erde.

Klar muß nach dem Impetus des irdischen Jesus nur sein, daß diese Bilder die Unverfügbarkeit Gottes nicht aufheben. Eindeutig muß - übrigens nicht grundsätzlich anders als bei den Propheten - weiter sein, daß kein Bild von der gegenwärtigen Welt dispensiert. Denn wenn Gottes Herrschaft in die Welt einbricht, dann betrifft das die gegenwärtige Welt, auch wenn wir es wie eine neue Welt - einen neuen Himmel und eine neue Erde - oder sonstwie umschreiben. Maßgeblich einzubeziehen ist schließlich die Glaubenserfahrung mit dem erhöhten Herrn: Jesus ist für die Gemeinde nicht vergangene Person. Er ist lebendig. Er wirkt.

Anmerkungen

¹ Die Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1996, 5 (Ergänzung 11.1.1996)

² Bei der christologischen Aussage des Nicäno-Constantinopolitanums (DS 150)

³ Erstmals nachgewiesen bei Abraham Calov, *Systema locorum theologicorum* XII, 1677

⁴ Was im Judentum lebendig bewußt blieb: vgl. nur Ibn Esra, *Mikraot gedulot* zu Jes 65,17: Wer sage, der Abschnitt sei ein Hinweis auf die kommende Welt, halte sich nicht an ihn.

⁵ So das griechische Grundwort für Königsherrschaft/Reich, das sich als Lehnwort in der Fachsprache durchsetzte. Hebräisch steht "malkut" im Hintergrund.

⁶ Vgl. bes. die neugefundenen Sabbatlieder aus der jüdischen Wüste, QShirShab

⁷ Namentlich der der Reinkarnation: siehe z.B. die Beiträge von Samuel Vollenweider und Axel Michaels in *EvErz* 47,1995, Heft 2, 141-158, 159-171

⁸ Die denn auch (ausgelöst durch G. Lüdemann) stärker die Auferstehung Jesu als den Auferstehungsgedanken allgemein betreffen. □