

Jesus, der Christus, und Gottes kommende Welt

Martin Karrer

Christliche Hoffnung im Gespräch zwischen den Religionen

Teil 2: Von der Verbundenheit mit Israel zu einer Annäherung an den Islam

Im Januar 1996 erweiterte die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland ihr Bekenntnis. Sie nahm in den Grundartikel ihrer Kirchenordnung 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.“ (Die Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1996, 5 (Ergänzung 11.1.1996)). Der Grundartikel enthält bewußt spannungsvolle Aussagen: vom christlichen Warten auf Jesus Christus und vom gemeinsamen Hoffen mit Israel. Damit schloß Martin Karrer, Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, den ersten Teil seines Beitrages (Religionen unterwegs 2/97). Ergibt sich aus dem gemeinsamen Bekenntnis mit Israel womöglich eine Perspektive für das interreligiöse Gespräch überhaupt? Kann eine Öffnung zu weiteren Religionen erfolgen? Der Autor verdeutlicht abschließend Chancen und Grenzen mit Blick auf den Islam.

Christliches Bekenntnis wächst in der Begegnung mit Israel. Dieser Vorgang richtet sich in Anlehnung an Jes 65,17 zunächst auf das Bekenntnis zu Gott dem Vater - während die frühchristlichen Bekenntnisse vor allem die christliche Hoffnung an die Christologie und das Wirken des Geistes handeln. An den Worten des irdischen Jesus geht es vorbei. Trotzdem bleibt es sprachlich wie sachlich möglich, denn die Eigenart der Aussagen Jesu gestattet der Gemeinde eine Öffnung und Ergänzung der Sprache, der Schau und Vermittlung. Die Ostererfahrung zwingt sie geradewegs dazu. Die Schriften gewähren ihr dafür die Fülle ihrer Bilder.

Klar muß nach dem Impetus des irdischen Jesus allerdings sein, daß die erweiterten Bilder die Unverfügbarkeit Gottes nicht aufheben. Die Aussage muß, wie Gottes Herrschaft, nach der gegenwärtigen Welt drängen. Und maßgeblich bleibt, die Glaubenserfahrung mit dem erhöhten Herrn einzubeziehen: Jesus ist für die Gemeinde lebendig. Er wirkt. In der Kraft seiner Auferstehung (vgl. Phil 3,10) wird er dank des Handelns Gottes zum Mittelpunkt der Eschata, Zentrum dessen, was nun vor Gott das Ende ausmacht.

Damit schloß Teil 1. Nun gilt es, den letztgenannten Sachverhalt darzulegen. Er schärft die Konturen christli-

cher Hoffnung. Brisant macht er Reiz und Schwierigkeit des gemeinsamen Bekenntnis mit Israel zuletzt im Blick auf den erweiterten Dialog, den Dialog mit dem Islam.

5. Christus und das Ende - Auferstehung und Parusie 5.1 Zur personalen Eschatologie

Was kommt nach dem Tod? Die Antwort darauf erhält mit der Auferweckung Jesu einen neuen Bezugspunkt. Was an Jesus geschehen ist, strahlt aus. Nicht weil der irdische Jesus die Auferstehung zu einer Mitte seines Redens gemacht hätte, sondern weil Gott ihn auferweckte, wird die Auferstehung der Toten zu einem zentralen Punkt der christlichen Eschatologie (1 Thess 4,13ff; 1 Kor 15,12ff). Jesu Antwort auf die Sadduzäerfrage (Mk 12,18-27 par) dient der Auferstehungsgewißheit nur als Stütze und Begleitüberlieferung. Deshalb konnten die Evangelien sie, wie im ersten Teil besprochen, neben anderen Antworten stehen lassen.

Noch intensiver wird die Hoffnung jedoch von der Christologie her geprägt. Deren Kern ist, „mit Christus (dem Herrn) zu sein“ (ab 1 Thess 4,17). Alles andere ist Entfaltung, einschließlich der Auferstehung. Paulus kann daher den Tod als Aufbruch zum Sein mit Christus bezeichnen, ohne

auch die Auferstehung mit zu explizieren (Phil 1,23). Die Aussage „mit Christus“ hat den Vorrang.

Die Bedeutung der Christologie bringt - ein bis zwei Generationen später - eine interessante Entwicklung: Mit dem Aussterben der Augenzeugen taucht die Überlegung auf, Jesus sei Mensch gewesen, jedoch auf andere Weise als wir - seine Leiblichkeit wird in Zweifel gezogen.¹ Die späteren Evangelien antworten darauf. Sie erzählen von Erscheinungen Jesu, in denen die Leiblichkeit des Auferstandenen eine verstärkte Rolle spielt (Lk 24,39.41ff; Joh 20,20.27). Parallel dazu ändert sich die Vorstellung von unserer Auferstehung. Während Paulus die Auferstehungsleiblichkeit scharf von der irdischen Leiblichkeit abhob (1 Kor 15,35-50), suchen Christen nun die Konkretion: 1 Clem 26,3 meint sie um 100 erstmals in der Schrift finden zu können („Du wirst auferwecken dieses mein *Fleisch*“²). Die Schrift selbst spricht freilich nirgends, weder im Alten noch im Neuen Testament, von einer Auferweckung oder Auferstehung des Fleisches. Das Bekenntnis zu einer „Auferste-

So müssen wir im Gespräch mit Israel besonderes Augenmerk darauf legen, welche Brücken es zwischen der messianischen Hoffnung Israels und der christlichen Hoffnung auf die Parusie des gekommenen Messias gibt.

Martin Karrer

hung des Fleisches“ setzte sich auch nur in einem Teil der Kirchen durch. Mit dem römischen Glaubensbekenntnis wurde es Grundlage des Apostolicums, während das gemeinsame Bekenntnis der östlichen und westlichen Kirchen, das Nicäno-Constantinopolitanum, vorsichtiger die

„Auferstehung der *Toten*“ nennt. Ich habe das apostolische Glaubensbekenntnis als Kind noch mit der Aussage „Ich glaube... die Auferstehung des Fleisches“ gelernt. Die inzwischen vorgenommene Revision „Ich glaube... die Auferstehung der Toten“ ist ein Akt ökumenischer Verständigung und ein Zugeständnis ans rationale 20. Jahrhundert, zudem eine Rückkehr zur offeneren Aussage der Schrift.

5.2 Parusie - das volle Dasein Christi

Christus wird zum Kristallisationspunkt der Eschatologie. Kurz skizziere ich eine weitere Entwicklung: Die Gemeinde muß darüber reflektieren, daß Jesus nicht mehr in der Weise seines irdischen Wirkens da ist. Daß er abwesend sei, wäre eine unzulässige Vereinfachung (die urchristlichen Autoren sprechen daher nicht vom „abwesenden“ Christus). Daß er aber endgültig und uneingeschränkt da sei, wird zu einem neuen und drängenden Anliegen. Paulus drückt es mit dem griechischen Wort für „Da-Sein“, „par-ousia“, aus (1 Thess 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 1 Kor 15,23). Unser Lehnwort „Parusie“ entwickelt sich daraus. Dessen landläufige Übersetzung mit „Wiederkunft“ Christi ist nicht ganz gelungen, da sie eine Zwischenabwesenheit suggeriert. Folgen wir dem urchristlichen Gedanken, so ist uns eine noch größere Fülle des Daseins Christi in Aussicht gestellt, in der Gottes Handeln an sein Ziel kommt. Die Gemeinde lenkt ihren Blick darauf, da sie dann aufatmend mit Christus sein kann - ohne die Einschränkung gegenwärtiger Not und ohne die Bedrängnis durch Böses, das erschreckend zu unserer Welt gehört.

6. Neuer Himmel und neue Erde - Brückenschlag und Christologie

Kehren wir nach diesen kurzen Hinweisen nun zum neuen Himmel und

zur neuen Erde und damit zum Anfangsthema zurück: Was ergibt sich daraus für die ökumenisch-interreligiöse Verständigung?

Signifikant setzt der Impuls der evangelischen Kirche im Rheinland beim ersten Glaubensartikel und bei der kosmischen Eschatologie ein. Der Glaube an den einen Gotteint die monotheistischen Religionen. Die Parusie hingegen ist ein christliches Proprium, und selbst die persönliche Erwartung der Auferstehung hängt christlich zu stark an der Christologie, um unmittelbar mit der Auferstehungsvorstellung zu korrelieren, die sich im größten Teil des Judentums durchsetzte.

Kann aber die Erwartung des neuen

Das Wagnis, aufeinander konkret, in der Formulierung gemeinsamer Aussagen, zuzugehen, fasziert. Das Problem, daß wir dann von Christus selbst in der eigenen Bekenntnisaussage nur noch mit Spannungen reden können, irritiert.

Martin Karrer

Himmels und der neuen Erde, also des geschichtlichen Umbruchs für die ganze Welt, von der Christologie unberührt bleiben? Beide neutestamentlichen Interpretationen von Jes 65,17; 66,22 schließen das aus.

6.1 2 Petr 3

Das erste Beispiel, der 2 Petr, führt uns in den Konnex des Parusiegedankens: Der Verheißung, Christus, der Herr und Retter (3,2.18), sei am Ende in Fülle da, kommt zu seiner Zeit, am Anfang des 2. Jahrhunderts, eine Schlüsselstellung in der christlichen Theologie zu. Doch sie plausibel zu machen, gelingt nicht überall. Namentlich die auf den ersten Blick gegebene Dauerhaftigkeit der Welt

spricht gegen sie. Können wir uns angesichts solcher Dauerhaftigkeit ein neues, volles Dasein Christi wirklich und plausibel vorstellen? Spötter (wie der 2 Petr sie nennt) bestreiten das (2 Petr 3,3f).

Um sie zu widerlegen, muß ihr Argument fallen, daß die Schöpfung bleibe, wie sie immer und von Anfang an war. Die Chiffre vom Vergehen des Himmels und der Erde wird dafür ein willkommenes Argument. Sie hat in der Kosmologie jener Zeit ein Äquivalent: Populäre Physik - in der Stoa wie auch im Judentum (IQH III 29-36; Sib III 54-87; IV 172-189; V 211ff) - vertritt die Vorstellung, die Welt bleibe nicht bestehen. Die Theologie muß allerdings, will sie sich auf sie stützen, deren Lehre vom Ende der Welt in Kauf nehmen. Es ist dies der Gedanke, daß ein Weltenbrand komme. Ihn übernimmt - zeitgebunden, mit der heutigen Physik schwer vereinbar - der 2 Petr und erläutert (über die Propheten hinaus), die Himmel würden prasselnd vergehen, die Elemente brennend aufgelöst etc. (3,7.10.12)

Wieder wird die Christologie zur Nahtstelle - und das Problem wächst. Die angesprochene zeitliche Folge zwischen Altem Testament, Neuem Testament und Koran wirkt sich kritisch aus.

Martin Karrer

Nach wie vor sieht der 2 Petr den Weltuntergang nicht isoliert. Da es um das volle Dasein des Herrn geht, der bereits da war, drängt auch er über das Ende zu unserer Welt zurück. Deshalb tritt im Weltenbrand (2 Petr 3, bis v.12) das Vergehen der Erde gegenüber dem Vergehen der Himmel zurück. Der Raum kündigt sich an, den die Parusie mit dem Dasein des Tages Gottes erhält und beansprucht (in 3,12 finden wir für die Parusie des

Tages Gottes dasselbe Wort wie für die Parusie Christi in 1,16; 3,4). Die Parusie ist für die Welt von Bedeutung. Um das zu erläutern, erinnert sich der 2 Petr an Deuterojesajas Motiv der Gerechtigkeit (Jes 51,6). Er schließt: „Wir erwarten neue Himmel (das hebräische „schamajim“ von Jes 65,17; 66,22 wird als Plural gelesen) und eine neue Erde..., in denen Gerechtigkeit wohnt“ (3,13). Diese Erwartung stützen wir durch ein darauf gerichtetes ethisches Handeln (3,11b-12a).

Alles in allem: Die endzeitliche Botschaft erhält auch im 2 Petr eine innerweltliche Dimension, ja mit der Gerechtigkeit einen innerweltlichen Zustieg. Neuer Himmel und neue Erde stützen über die Gottesaussage die Christologie. Auf das spätere Glaubensbekenntnis übertragen, heißt das, daß der erste Artikel auf den zweiten verweist.

6.2 Offb 21,1-22,5

Etwas anders liegt die Leitfrage im zweiten Beispiel, bei der Offenbarung des Johannes. In ihr bilden nicht die rationalen Kritiker der Parusie das Problem. Sie bedrängt das Leid und die Not in der Welt. Der Seher Johannes erfährt dies als Widerspruch zu Gottes und Christi Herrschaft (und stilisiert sie zu solch einem Widerspruch³). Daher wird für ihn das Bild, daß Himmel und Erde vergehen, ein willkommenes Argument dafür, den Platz für Gottes und Christi Welt zu räumen.

„Der erste Himmel und die erste Erde vergangen, und das Meer ist nicht mehr“ (Offb 21,1b), zielt weiterhin über eine Physik des Weltendes hinaus. Es eröffnet eine Vision, die auf unsere Welt zukommt. „Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (21,1a nach Jes 65,17; 66,22) lenkt den Blick nicht auf ein Jenseits, das im Jenseits bleibt, sondern auf das „heilige, neue Jerusalem, das aus dem Himmel herabsteigt“, und auf „das Zelt Gottes mit den Menschen“

(21,2f). Eine Eschatologie, die auf innerweltlicher Relevanz insistiert, durchkreuzt die Eschatologie des Weltendes - Exegeten sind unsicher darüber, ob im Neuen Testament überhaupt irgendwo von einer selbständigen Erwägung des Weltendes

Die praktische Aufgabe der interreligiösen Zusammenarbeit überholt die Religionstheologie, noch bevor diese sich mit einer konsensfähigen Theoriebildung etabliert hat.

Martin Karrer

gesprochen werden kann.

Daß Johannes in seiner Erläuterung des Weltendes zur Chiffre Jerusalem greift, ist kein neuer Aspekt. An Jerusalem erläuterte bereits der dritte Jesaja das neue Handeln Gottes. Allerdings hat sich bis zur Johannesoffenbarung der Inhalt der Erwartung verschoben. Dem irdischen Jerusalem begegnet die Skepsis (Offb 11). Deshalb ist das ideale Jerusalem ganz im Himmel vorbereitet. Diese Erwartung folgt einer innerjüdischen Entwicklung (vgl. den bei Qumran gefundenen aramäischen Text „Das himmlische Jerusalem“ 4QNJ). In der jüdischen Tradition findet sich ebenso die Eindeutigkeit, mit der Offb 21,8 alle, die sich verfehlen, aus der rettenden Vision ausschließt (vgl. äthHen 45,4f in der Einführung zu Abschnitt 3). Den irdischen Jesus hingegen vernachlässigt die Offb fast vollends. Bei ihm fand das Urchristentum keinen neuen Himmel und keine neue Erde, keine Vision des himmlischen Jerusalem, sondern bloß Jerusalemkritik (Mt 23,37f). Das Neue, Überwältigende des Reiches Gottes beschrieb Jesus vorzugsweise in Bildern aus der Natur des Landes, vom faszinierenden, riesigen Wachsen des Senfkorns (Mk 4,30-32 par) bis zur übergroßen

Ernte (Joh 4,35f). Die Offenbarung des Johannes bietet daher mit dem Bild der Stadt eine von Jesus abweichende Variante der frühchristlichen Heilsvision. Sie ist damit ein Zeugnis der enorm freien theologischen Entfaltung des Urchristentums. Naturhoffnung, die im frühen nachneutestamentlichen Christentum unter selbständiger Fortführung und Änderung des Wortes Jesu überschäumte (Papyrus Egerton 2,60-75 u.v.a.),⁴ nimmt sie lediglich ins Bild der Stadt mit auf: In der Stadt wächst der Paradiesesbaum mit seiner vielfachen Frucht (22,2). In einer Zeit bukolischen und städtischen Ideals entscheidet sie sich für die Polis.

Ob das in einer gegenüber dem Molocho Stadt skeptisch gewordenen Zeit ohne weiteres zu vermitteln ist, scheint mir fraglich. Für die Moder-

Die von einer der größten evangelischen Kirchen in Deutschland eingeschlagene Verständigungsstruktur, das Gemeinsame und das Eigene nebeneinander zu formulieren und mit einer inneren Spannung zu versehen, läßt sich nur schwer verallgemeinern.

Martin Karrer

ne enthält nicht nur der 2 Petr, sondern ebenso Offb 21,1-22,5 eine in manchen Zügen fragliche Schau des Endes.

Für die Verständigung mit Israel wichtiger ist folgendes: In der Offb dienen neuer Himmel und neue Erde als Bild für die endgültige, unverbrüchliche Herrschaft Gottes *mit Christus*. Daher ist die Mitte des herabkommenden Jerusalem nicht der eine Gott in sich. Unter klarer Korrektur an der Tradition Israels bringt das Offb in 21,22f ein: Das himmlische Jerusalem hat keinen Tempel;

denn „der Herr, Gott, der Allherrscher und das Lamm ist ihr Tempel...“. Zur Gottesaussage gehört die Christusaussage.

Mutatis mutandis wiederholt sich der Befund von 2 Petr: Der erste Glaubensartikel läßt sich nicht ohne Einbezug des zweiten weitentwickeln.

6.3 Ein Modell der Verständigung?

Vom neuen Himmel und der neuen Erde gemeinsam mit Israel zu sprechen wird kompliziert. Gemeinsam ist gewiß die Wurzel in der Prophetie. Der Verständigung dienlich ist die erzählende, nicht streng rationale Sprache. Sie läßt sich von der Offenheit der biblischen Bilder anregen und überwindet Grenzen moderner Rationalität. Die Postmoderne, die den Mythos wieder entdeckt, erlaubt den Zugriff auf diese Offenheit der Bilder,⁵ so gewiß sie eine Generation früher der Kritik an vergangenen Weltbildern verfallen wäre (und das in ein oder zwei Jahrzehnten vielleicht wieder wird). Trennend wirkt die unterschiedliche Bedeutung Christi.

Das führte zum Vorschlag der Evangelischen Theologischen Fakultät in Bonn, den Text des Beschlusses der Rheinischen Kirche dahingehend zu ändern: „Nach alttestamentlicher Verheißung [...] und damit auch mit dem Volk Israel und nach neutestamentlicher Verheißung [...] und damit durch und mit Jesus Christus erwartet sie (scl. die Kirche) einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt.“⁶

Ohne Frage war dieser Vorschlag exegetisch klarer. Der Synode der Rheinischen Kirche jedoch genügte, daß der Grundartikel ihrer Kirchenordnung in einem vorangehenden Absatz enthält: „Die Evangelische Kirche im Rheinland bekennt sich zu Jesus Christus [...], auf den sie wartet.“ Sie nahm nicht den Lösungsvorschlag auf, sondern den eingangs genannten Kurztex: „Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.“⁷

Das ist modellhaft. Der Theologie wird neben der Eindeutigkeit Spannung erlaubt, wenn nicht sogar vorgegeben.

7. Die Brisanz für das Gespräch mit dem Islam und ein offener Schluß

7.1 Der barmherzige Gott und das Ende

Folgen wir der Struktur des in der Verständigung mit Israel eingeschlagenen Redens, so können wir auch mit dem Islam grundlegende Gemein-

Das Dilemma, vor dem wir in der Verständigung zwischen den Religionen stehen, tritt deutlich hervor. Was schon im Gespräch mit Israel eine Gratwanderung ist, wird im Gespräch mit dem Islam vom Grat zum Stolperdraht (von den nichtmonotheistischen Religionen gar nicht zu reden).

Martin Karrer

samkeiten in der Eschatologie entdecken. Denn das Christentum hofft, fasse ich die Linie der Schrift theologisch, ohne Einbezug Christi zusammen, mit Israel auf den barmherzigen Gott, der sein Regiment über alle Welt aufrichten möge, richterlich scheidend zwischen Recht- und Missetat, heilvoll eingreifend vom Ende her in die Zeit. Der neue Himmel und die neue Erde sind dafür nur eine Chiffre.

Die Chiffre vom neuen Himmel und der neuen Erde spielt im Koran keine vergleichbare Rolle. Doch die hinter ihr stehende Wirklichkeit setzt sich fort. Er macht sie zum Vorzeichen aller seiner Suren. Ich zitiere Sure 1,1-5 (nach der Übersetzung R. Parets): „Im Namen des gnädigen und barmherzigen Gottes. Lob sei Gott, dem

Herrn der Menschen in der Welt, dem Barmherzigen und Gnädigen, der am Tag des Gerichts regiert! Dir dienen wir, und dich bitten wir um Hilfe.“

Hier genügt festzustellen, daß sich sogar mit dem Islam über eine Erwartung Jesu sprechen läßt, freilich in einer sehr schwierigen Weise. Denn wie gehen wir, wenn wir diesen Weg betreten, mit der Korrektur der kirchlichen Christologie und damit der Korrektur unseres Glaubens um, für die nach verbreiteter islamischer Auffassung am Ende Jesus selbst einstehen wird?

Martin Karrer

Nicht minder als die Aussagen des Alten und Neuen Testaments zielt diese Eröffnung des Korans auf unsere Welt - der Sure liegt daran, daß Gott die Welt in seinem Recht zum Ziel führe -, und nicht minder als unsere Schriften führt es zu persönlicher Hoffnung. Denn der Tag des Gerichts, auf den die Welt zustrebt, geht im Koran über in den Tag der Auferstehung, den schon Abraham erhofft hat. In Abraham sammelt sich die - dürfen wir im nachhinein sagen: einem Großteil von Juden, Christen und Muslimen gemeinsame? - Gewißheit, daß der zugewandte Gott, der den Menschen sterben läßt, ihn wieder lebendig macht. Auf den barmherzigen Gott schauend, darf deshalb Abraham danach verlangen, Gott möge ihm am Tag des Gerichts seine Sünde vergeben (Sure 26,77-82). Universale und personale Eschatologie ergänzen sich. Sie durchdringen sich mit Schattierungen in allen drei monotheistischen Religionen.

Dürfen wir also das interreligiöse

Gespräch mit dem Islam von der Eschatologie her, wie das Gespräch mit Israel, in eine neue Verbindlichkeit führen? Schrifttheologisch sind wir dazu - das bremst den Vorgang - nicht in gleicher Weise wie gegenüber Israel genötigt. Die neutestamentlichen Schriften binden uns an die Schriften Israels zurück, nicht aber an den (Jahrhunderte jüngeren) Koran voraus. Gleichwohl folgt dem ersten Ort der Verständigung, dem mit Israel, die Provokation zum weiteren Weg. Der Ruf des Korans bezieht den Verweis auf Christentum und Judentum als Religionen der Schrift mit ein. Etwaige Gemeinsamkeiten müssen sich einfordern lassen, um der Begegnung der Menschen und um der Begegnung der Religionen willen. Dürfen wir also in einem „Dialog“ zwischen Judentum, Christentum und Islam etwa formulieren: „Wie wir, relevant für unsere Welt, mit Israel auf Gottes neuen Himmel und Gottes neue Erde hoffen, hoffen wir mit dem Islam auf Gottes barmherziges Recht beim Gericht und auf Gottes Geschenk des Lebens?“ Kämen wir da zu einem Ziel, ließe sich in einem nächsten Schritt die Verwandtschaft bei der Auferstehung anfügen etc.

7.2 Das Problem der Christologie

Wieder wird die Christologie zur Nahtstelle - und das Problem wächst. Die angesprochene zeitliche Folge zwischen Altem Testament, Neuem Testament und Koran wirkt sich kritisch aus: Die Schriften Israels gehen dem irdischen Jesus voraus. Sie erwarten von Gott Rettung und Heilszeit und rücken das kurz vor dem Neuen Testament in die Nähe messianischer Erwartung.⁸ Die frühen Christen sehen diese Erwartung sich in Christus erfüllen,⁹ warten aber zugleich noch auf Christi (hebräisch: des Messias) Dasein in Fülle, auf die Parusie. So müssen wir im Gespräch mit Israel besonderes Augenmerk darauf legen, welche Brücken es zwischen der messianischen Hoffnung

Israels und der christlichen Hoffnung auf die Parusie des gekommenen Messias gibt.

Der Islam setzt - wie angesprochen - das Christentum voraus. Der Koran nimmt auf Jesus Bezug und entwirft ein eigenes, korrigierendes Jesusbild neben dem der nachchalkedonensischen Kirche.¹⁰ Jesus kann, so schränkt der Koran die Christologie ein, dem einzigen Gott nicht beigegeben werden. Den kirchlichen Weg, die Christologie aus der Einzigkeit Gottes zu entfalten, schließt er aus. Ein Beispiel, wie sich das auf die Eschatologie auswirkt, bietet das Prädikat *des Ersten und des Letzten*. Dieses Prädikat Gottes (s. Jes 44,6; 48,12) benötigt die Offb als Christusprädikat (1,17). Denn so wird Christus mit Gott zur Fülle der Zeiten und der Aussagen. Und als letztes Heilsbild formuliert sie das des Lichtes Christi mit Gott im himmlischen Je-

Der Islam setzt - wie angesprochen - das Christentum voraus. Der Koran nimmt auf Jesus Bezug und entwirft ein eigenes, korrigierendes Jesusbild neben dem der nachchalkedonensischen Kirche. Jesus kann, so schränkt der Koran die Christologie ein, dem einzigen Gott nicht beigegeben werden.

Martin Karrer

rusalem (21,22f). Der Koran ignoriert das. *Der Erste und der Letzte* ist für ihn wie in der vorneutestamentlichen Prophetie nur und ausdrücklich der eine Gott (Sure 57,1-3 nach Jes 44,6). Gleichwohl erhält Jesus nicht nur im irdischen Wort, sondern auch in der Eschatologie gewichtigen Raum. Sein Wirken ist für den Koran nicht mit dem Kreuzestod beendet. Ja, den Kreuzestod hält der Koran geradezu für ausgeschlossen. Wesentlicher als

Jesu Tod (der etwas unklar bleibt) ist ihm, daß Gott Jesus zu sich in den Himmel hob (bes. Sure 4,158), seinen Gesandten (4,156) überwältigend auszeichnete. Diese Erhöhung ermöglicht ein endzeitliches Wirken. Er¹¹ sei ein Erkennungszeichen der Stunde des Gerichts (Sure 43,61). Diese knappe, im Koran allein stehende Aussage erlaubte und erlaubt im Islam vielfältige Spekulationen. Jesus könnte - so eine Linie - den endzeitlichen Widersacher töten. Er könnte Judentum und Christentum korrigieren. Oder er könnte - so bei einigen Schiiten - Heilsträger vor dem Ende (Mahdi) sein.

Ich muß diese Spekulation nicht weiter verfolgen. Hier genügt festzustellen, daß sich sogar mit dem Islam über eine Erwartung Jesu sprechen läßt, freilich in einer sehr schwierigen Weise. Denn wie gehen wir, wenn wir diesen Weg betreten, mit der Korrektur der kirchlichen Christologie und damit der Korrektur unseres Glaubens um, für die nach verbreiteter islamischer Auffassung am Ende Jesus selbst entstehen wird?

7.3 Ein offener Schluß

Das Dilemma, vor dem wir in der Verständigung zwischen den Religionen stehen, tritt deutlich hervor. Was schon im Gespräch mit Israel eine Gratwanderung ist, wird im Gespräch mit dem Islam vom Grat zum Stolperdraht (von den nichtmonotheistischen Religionen gar nicht zu reden). Die von einer der größten evangelischen Kirchen in Deutschland eingeschlagene Verständigungsstruktur, das Gemeinsame und das Eigene nebeneinander zu formulieren und mit einer inneren Spannung zu versehen, läßt sich nur schwer verallgemeinern. Ist die Verständigungsstruktur damit überhaupt obsolet? Jedenfalls verdient sie als Anregung, wohl kaum als Lösung, die Aufmerksamkeit über die Grenzen einer einzelnen christlichen Kirche hinaus: Das Wagnis, auf-

einander konkret, in der Formulierung gemeinsamer Aussagen, zuzugehen, fasziniert. Das Problem, daß wir dann von Christus selbst in der eigenen Bekenntnisaussage nur noch mit Spannungen reden können, irritiert. Ich gebe beides, Faszination und Irritation, an Sie weiter. Die praktische Aufgabe der interreligiösen Zusammenarbeit überholt die Religions-theologie, noch bevor diese sich mit einer konsensfähigen Theoriebildung etabliert hat.

Anmerkungen

¹Die Vorbereitung des DOKETISMUS

²In einer Fortschreibung von Job 19,26, die noch vorsichtig leiblich zu verstehen ist

³Was die jüngste Diskussion zur Apk besonders beschäftigt (seit Leonard L. Thompson, *The Book of Revelation Apocalypse and Empire*, New York, Oxford 1990)

⁴Jesus selbst zitiert man ab dem 2. Jh. für die aufwendige Beschreibung: „Es werden Tage kommen, wo Weinstöcke wachsen werden, jeder mit 10 000 Reben, und an einer Rebe 10 000 Zweige, und an einem Zweige 10 000 Schoße und an jedem Schoß 10 000 Beeren, und jede Beere wird ausgepreßt 1000 Liter Wein geben [...] Ähnlich werde auch ein Weizenkor 10 000 Ähren hervorbringen [...]“ (Irenäus, *adv. haer.* V 33,3 unter Berufung auf die Presbyter, Übersetzung E. Klehba, BK V z. St.) Wir stoßen auf die Eigenart des altkirchlichen Chiliasmus, der diese Jesustradition und die Verheißung von Jes 53-54 mit einzelnen Momenten der Offb kombiniert (bes. mit dem Stichwort der 1000 Jahre von 20,4).

⁵Vgl. in der Antike den Vorgang bei Plato, bes. pol. 621C

⁶Noch nicht veröffentlichte Vorlage für die Synodalen

⁷Die Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1996, 5 (Ergänzung 11.1.1996)

⁸Besonders eindrucksvoll der bei Qumran gefundene Text 4Q521: Er blickt auf eine Zeit, da Himmel und Erde auf Gottes Gesalbte (wahrscheinlich Plural) hören würden. Eine Zeit werde das sein, da Gott der Herr Tote beleben werde, Armen verkündigen, sie sättigen und den Hungernden beistehen...

⁹Vgl. z.B. Mt 11,2-6 mit dem in der letzten Anmerkung zitierten Qumrantext

¹⁰Unter stärkerer Kenntnis heterodoxer als großkirchlicher Theologie, was sich hier aber zurückstellen läßt

¹¹Nach der bevorzugten Deutung Jesu (ein alternativer Bezug auf den Koran ist nicht ganz ausgeschlossen)

Literatur

- Heinrich Baarlink, *Die Eschatologie der synoptischen Evangelien*, BWANT 120, Stuttgart usw. 1986
- Jürgen Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, SBS 82, Stuttgart 1976
- Franz Breid (Hg.), *Die Letzten Dinge. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1992“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M.*, Steyr 1992
- Andreas Bsteh (Hg.), *Der Gott des Christentums und des Islams, Beiträge zur Religionstheologie 2*, Mödling²1992
- Heribert Busse, *Messianismus und Eschatologie im Islam*, JBTh 8, 1993, 273-289
- W.H. Gloer (ed.), *Eschatology and the New Testament*, FS George Raymond Beasley-Murray, Peabody 1988
- Stefan Heid, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land*, Hereditas 6, Bonn 1993
- Martin Hengel/Anna Maria Schwemer, *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Christentum und in der hellenistischen Welt*, WUNT 55, Tübingen 1991
- Dieter Georgi, *Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22*, in: Kirche, FS G. Bornkamm, hg. V. D. Lüthmann und G. Strecker, Tübingen 1980, 351-372
- Hans-Josef Klauck (Hg.), *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament*, QD 150, Freiburg, Basel, Wien 1994
- Markus Knapp, *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologischgeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, BDS 15, Würzburg 1993
- Hans König, *Ewiges Leben?*, München 1982
- Reinhard Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994
- Gerd Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Göttingen 1994
- Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes: christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995
- Lorenz Oberlinner (Hg.), *Auferstehung Jesu - Auferstehung der Christen*, QD 105, Freiburg, Basel, Wien 1986
- Rudi Paret, *Der Koran*, 2 Bde., Stuttgart Berlin Köln Mainz 1979 / ²1981 / ³1985f
- Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix, *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, München²1989
- Günter Riße, *„Gott ist Christus, der Sohn der Maria“*. Eine Studie zum Christusbild im Koran, *Begegnung 2*, Bonn 1989
- Gerhard Sauter, *Einführung in die Eschatologie*, Darnstadt 1995
- Olaf H. Schumann, *Der Christus der Muslime*, KVRG 13, Köln, Wien²1988
- Anton Vögtle, *Der Judasbrief. Der zweite Petrusbrief*, EKK 22, Solothurn, Neukirchen-Vluyn 1994
- ders., *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, KBANT, Düsseldorf 1970
- Nikolaus Walter/Gunther Wenz/Oswald Bayer, *Eschatologie und jüngstes Gericht*, FuH 32, Hannover 1991
- Hans Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum*, BThSt 20, Neukirchen - Vluyn 1993