

# Christentum und Islam

## Politische Agenda – spirituelle Botschaft

Die politische Agenda des Islam ist es, die Zivilisation der mitmenschlichen Verantwortung aufzubauen; seine spirituelle Botschaft lautet: Wir müssen dies in Verantwortung vor Gottes Gericht tun. Die spirituelle Botschaft des Christentums unterstützt das, sagt jedoch: Die Menschheit bessert sich nicht durch Aufforderungen, sie braucht Heilung. Das durch Jesus angebrochene Gottesreich erfüllt Menschen mit der heilsamen Vorfriede. Daraus folgt die christlich-politische Agenda. Der Staat und – als sein Gegenüber – die Kirche müssen je auf ihre Weise die Gottesherrschaft repräsentieren: er, indem er für menschlichere Verhältnisse sorgt; sie, indem sie die kommende Gottesherrschaft bezeugt. Sie orientiert, motiviert nämlich menschliches Gestalten, relativiert es aber auch als nicht allmächtig.

### Vorbemerkungen zur Vorgehensweise

Wenn wir die beiden Religionen verstehen wollen, Christentum und Islam, dann ist ein Vergleich nicht der richtige Zugang. Es gibt viele Forscher, die eine »Position« der einen nehmen und sie einer »Position« der anderen gegenüberstellen. Dann stehen die beiden Religionen wie zwei feste Blöcke nebeneinander. Man betreibt so »comparative religion« oder »komparative Theologie«. In Wirklichkeit sind diese beiden Glaubenstraditionen, die christliche und die islamische, aber lebendig! Das heißt, sie haben schon immer in Begegnung mit anderem gelernt, haben sich entwickelt – und diese Geschichte geht heute weiter! Wir müssen also »interaktive Theologie« treiben. Das bedeutet, dass wir weniger übereinander reden als miteinander; und voneinander lernen. So sind auch alle Überlegungen, die hier folgen, in der theologischen Interaktion entstanden und gehen wieder zurück in das Hin und Her der Begegnung unter Kolleginnen und Kollegen, Studentinnen und Studenten.

Ich darf jetzt an der Humboldt-Universität zu Berlin am Zentralinstitut für Katholische Theologie arbeiten – und alle meine Veranstaltungen halte ich mit einem islamisch-theologischen Gesprächspartner; und die Studierenden sind muslimisch, evangelisch und katholisch. Jedes Jahr darf ich auch am »Theologischen Studienjahr Jerusalem« an der Abtei Dormitio auf dem Zionsberg unterrichten, wiederum deutschsprachige Gruppen, wiederum junge Theologinnen und Theologen aus Islam, evangelischer und katholischer Kirche – und mit einem Kollegen (diesmal auch: zwei Kolleginnen) aus der islamischen Theologie. So wird das theologische Geschäft nicht nur neu interessant für die Wissenschaft, sondern auch für die gesellschaftliche Zukunft Europas.

Hier wollen wir herausfinden, was politische Agenda, was spirituelle Botschaft von Islam und Christentum sind. Wie können wir das wissen? Es lohnt sich für beide Religionstraditionen, in ihre heilige Schrift zu schauen. Nun haben die Zuhörer aus dem Verein der Freunde der islamischen Kunst meist einen christlichen Hintergrund. Daher ist es sinnvoll, dem fremderen Text, dem Koran, mehr Aufmerksamkeit und Zeit zu schenken.

### Koran im Kontext

In welchem Kontext entsteht der Koran? Um dies zu beantworten, müssen wir uns auf die Arabische Halbinsel begeben, und ins 7. Jahrhundert nach Christus. Die religiöse Lage ist geprägt von einigen jüdischen Stämmen, auch von einer gewissen Präsenz von Christen – von Mönchsgemeinschaften etwa und umherziehenden Bischöfen gibt es Spuren; doch hauptsächlich ist die religiöse Lage damals geprägt von verschiedenen Kulturen dessen, was man früher das »altarabische Heidentum« nannte: Menschen pilgern gelegentlich mit bestimmten Anliegen zu Heiligtümern und bitten dafür zuständige Gottheiten um Hilfe; und Wahrsager äußern sich mit einleitenden Schwüren und dann folgenden Vieldeutigkeiten. Doch besonders kulturprägend sind solche »polytheistischen« Praktiken nicht. Denn einerseits sind die Geschichten und Lebensformen des Judentums und Christentums allgemein einigermaßen bekannt; und andererseits ist das Ethos der paganen Araber von keiner bestimmten religiösen Vorstellung durchformt. Ihre kulturelle Spitzenleistung ist eine sprachliche: Die Dichtung blüht. Man trifft sich zu Festen und veranstaltet Dichterwettbewerbe. Stämme konkurrieren, stacheln sich gegenseitig zu bis heute eindrucksvollen Werken an – und die Menschen tragen im Herzen – auswendig –, was die Poeten verfasst haben. Aus solchen Texten, schriftlich überliefert, kann man ablesen, wie sich das Leben für eine pagane Person der Zeit angefühlt haben muss. Die Weltsicht ließe sich vielleicht knapp wie folgt zusammenfassen: »Der Ich-Held gegen die Schicksalswüste«. So nämlich haben wir zentrale Stichworte erwähnt.

Ich: Menschen brüsten sich, betreiben geradezu ein Ego-Marketing, um ihre Überlegenheit zur Schau zu stellen. – Held: Man fragt offenbar nicht, was für andere zu tun ist, sondern wie man selbst den Kampf gegen die Herausforderungen des Lebens besteht. Und welche Herausforderungen sind es? – Wüste: Die Wüste ist natürlich bedrohlich, gefährlich, lebensfeindlich. Doch ist sie auch ein Ideal, nämlich der Ort der Bewährung des sich mit seinem Mut brüstenden Helden. – Schicksal: Doch zeigt sich kein Sinn; kein Zusammenhang, der dem eigenen Leben Ort und Sinn geben würde. Es herrscht nur eine unbarmherzige Macht (arab. *dahr*), die die Ereignisse ohne erkennbaren Plan bestimmt.

Am deutlichsten kommt dies in der poetischen Form der Qaṣīda (deutsch auch: Kaside) zum Ausdruck. Die Qaṣīda ist ein polythematisches Langgedicht, deren drei Grundmomente stets gleich sind und durch die der Dichter seine Kunst nur zeigen kann, indem er diese Momente mit immer neuen Worten zur Sprache bringt. Von den drei Grundmomenten ist der erste zum Verständnis des arabischen Ethos der Zeit entscheidend. Hier ist nämlich stets von einem Liebhaber die Rede, der sich wieder aufmacht zum Lager seiner Geliebten. Doch als er an die Stelle gelangt, wo er sie das letzte Mal getroffen hatte, muss er eine enttäuschende Entdeckung machen: Er sieht nur noch verwehende Spuren im Sand: Der Stamm der Geliebten hat die Zelte abgebrochen. Alles beginnt also mit einem Verlust. Das zweite Motiv ist dann ein Ritt: Der Liebhaber hat sich auf sein Reittier geschwungen, und nun preist das Gedicht die Vorzüge des Kamels oder Pferdes. Den Schluss bildet eine Huldigung an den Sponsor des Dichters.

Jener gesenkte Blick am Anfang jeder Qaṣīde, jener enttäuschte Versuch, die Spuren zu entziffern, könnte die Grunderfahrung der Zeit charakterisieren: Was überhaupt lesbar ist, ist nur ein Anzeichen von Verlust.

Doch sind wir auf der Arabischen Halbinsel jener Zeit nicht abgetrennt von der uns vertrauten Welt, von der griechisch-lateinischen Welt. Denn wir befinden uns in der Spätantike, und die ist nicht nur eine Epoche, sondern ein Denkraum. Er lässt sich mit drei Stichworten beschreiben. Die Spätantike ist die Kultur der Resonanz, der Rhetorik und der Relecture. Was ist gemeint? Wenn wir das ausführen, sollten wir zugleich mithören, alle drei oft sogenannten »großen monotheistischen Religionen«, die jüdische, christliche und islamische, sind spätantik:

Resonanz. Man steht im Kontakt mit den Erscheinungen anderer Verortungen, gerade anderer Religionen. Es handelt sich aber weniger um interessante Begegnungen als um *Entgegnungen*: Was kann man dem andern entgegenhalten, wie kann man sich vom andern unterscheiden – das schienen vordringliche Fragen zu sein. – Rhetorik. Man drückt sich eindrucksvoll aus, man überzeugt durch das Wort. Überhaupt spielt das Wort und sogar das Nachdenken über verbale Verständigung eine Zentralrolle. – Relecture. Alte Texte haben hier Gewicht. Doch ist man in neuer Zeit und spürt, was dort gesagt ist, stammt aus der Vorzeit und muss heute anders verstanden werden. Man entwickelt Verstehensverfahren (Hermeneutiken), die es erlauben, die alten Schriften weiterhin als gültig anzuerkennen, obwohl sie heute, in neuem Licht, anderes sagen, als man meinen möchte.

Wenn wir nun auf eine Koransure schauen, tun wir dies immer auf dem Hintergrund der Forschungen von Angelika Neuwirth (*Der Koran als Text der Spätantike*, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2010). Wir sehen uns eine sehr frühe Sure an. Sie steht an 90. Stelle im Koran; dort sind die einzelnen Abschnitte ja nicht thematisch angeordnet, sondern der Länge nach: So ist der Koran ein Textarchiv, in dem sich die einzelnen liturgisch zu verwendenden Stücke leicht auffinden lassen.

### **Sure 90 verstehen**

Die 90. Sure heißt »al-Balad«. Das Wort bedeutete damals »die Stadt« (vgl. lateinisch *palatium*, »Palast«); und um das Leben in der Stadt wird es im folgenden auch gehen. Wie alle Suren beginnt sie mit der Nennung Gottes:

**Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers** – eine solche Selbstversicherung der Gegenwart Gottes eröffnet jedes Schreiben der Zeit – und jede Sure, um sicherzugehen, dass man nicht der sinnlosen Schicksalsmacht ausgeliefert ist, sondern dem barmherzigen Gott anvertraut ist.

**1] Nein, ich schwöre bei dieser Stadt.** Das Nein ist keine Absage, sondern ein staunender Ausruf über diese Stadt und ihre Ordnung. Gemeint ist Mekka, denn hier befinden wir uns, als die Sure von Muḥammad verkündet wird; verkündet mit dem Anspruch, dass hier der eine wahre Gott selbst zur Sprache kommt. Schwüre in der Eröffnung von Suren greifen die Redeweise altarabischer Wahrsager

auf und besagen: So wahr wie das existiert, was hier beschworen wird (etwa, Regen oder Dämmerung, oder hier eben die Stadt), so wahr ist auch der Gehalt des nun Folgenden.

**2] wo du frei von Verpflichtungen bist.** Nun wird ein Mensch angesprochen, der genau so ein »Ich-Held« zu sein scheint, wie wir ihn als Stellvertreter des arabischen Wüsten-Ethos kennengelernt haben. Hier aber, in der Stadt muss er nicht beschäftigt sein mit dem Überlebenskampf der Wüste. Er kann sich um anderes kümmern. Worum, werden wir bald sehen, zunächst aber ein zweiter Schwur.

**3] und bei einem Erzeuger und dem, was er gezeugt hat!** Nun scheint die Rede von dem Mann zu sein, der eben angesprochen wurde. Das ist der Eindruck, den der Text offenbar erwecken will. Doch ist es denn wirklich so, dass der Ich-Held Erzeuger ist und mit stolz seine prächtigen Söhne als seine Erzeugnisse vorweisen kann? Nein, klärt der folgende Vers und lässt nun Gott selbst im Majestätsplural zu Wort kommen:

**4] Wir schaffen den Menschen in Mühsal.** In Wirklichkeit hat nicht der Angesprochene – sagen wir: der »Beduine« – die Ehre, Erzeuger zu sein, sondern Gott. Von ihm kommt alles. Er hat »in Mühsal« geschaffen, das heißt zum einen: Gott hat nicht etwas Sinnloses hingehudelt, sondern mit Bedacht jedes Detail bereitet, mit Zweck versehen und eingefügt in den großen Zusammenhang; andererseits meint der Vers sicher auch: Das Leben ist tatsächlich beschwerlich, es ist Prüfung. Man sollte es nicht vertun.

**5] Meint er, niemand habe Macht über ihn?** Hierin nämlich liegt die grundsätzlich areligiöse Neigung des Angesprochenen: Du meinst, du hättest alles selbst in der Hand, könntest über Ergehen und Zweck deiner Lebensbahn selbst verfügen, wärest dein eigener Herr. Statt sich aber Mühe zu geben mit einem Leben im Sinne des großen Zusammenhangs, schien es unser Beduine bisher auf anderes abgesehen zu haben: Auf seinen Ruhm. So rühmt er – der jetzt den Zuhörern in der dritten Person vorgeführt wird – sich nämlich:

**6] Er sagt: »Ich habe haufenweise Besitz vertan!«** Hier wird auf die altarabische Dichtung angespielt. Sie spricht nämlich gelegentlich von dem Angeber, der mit Vermögen um sich wirft, nur um zu zeigen, wie viel er hat.

**7] Glaubst er denn, dass niemand ihn gesehen hat?** So fragt der Koran nach. Er will den Menschen mit seiner Grundhaltung konfrontieren: Musst du deine Verdienste auch noch selbst nennen? Du wurdest doch gesehen, dazu hast du ja deine Verschwendung vorgeführt. Nun nimmt der Koran das Stichwort des Sehens auf, kehrt es aber wiederum in die Gegenrichtung:

**8] Haben wir ihm nicht zwei Augen gemacht?** Selbst dein Schauenkönnen ist nicht »dein« Erzeugnis, sondern Gottes Geschenk. Und gleich weiter – außerdem gegeben hat er uns:

**9] eine Zunge und zwei Lippen.** Die schöne Ordnung des menschlichen Körpers zu betrachten, kann uns schon den rechten Weg weisen. Er ist so geordnet wie die Stadt, wo es ebenfalls Symmetrisches und Asymmetrisches gibt. So fragt die Sure nun, wohl schon im Blick auf die Stadt, aber bewusst so, dass der Beduine noch verstehen kann, es wäre von der Wüste die Rede: »Haben wir ihn«, so fragt nach dem Anspruch der Sure Gott den Menschen »nicht geschaffen«

**10] und ihn die beiden Wege geleitet?** Gott zeigt dem Menschen, was der rechte Weg ist, und was tatsächlich abwegig ist, Irrweg.

**11] Da hat er nicht den Steilpfad eingeschlagen.** Aber gegen Gottes Rechtleitung hat der Held nun doch nicht das wirklich Schwierige gewählt.

**12] Was lässt dich wissen, was der Steilpfad ist?** So gibt sich die Sure selbst das Stichwort: Sie muss die Wegweisung selbst zur Sprache bringen. Es folgt nun eine Aufzählung, die uns bekannt vorkommt. Der »Steilpfad«, also der herausfordernde Weg ist:

**13] Einen Sklaven zu befreien, 14] oder an einem Hungertag einen Waisen 15] aus der Verwandtschaft zu speisen 16] oder einen Armen, der im Staube liegt.** Das kommt uns bekannt vor, weil der Koran hier Jesaja zitiert. Die Propheten Israels sind ja für den Koran durchaus auch von Gott gesandt. Was sie sagen, gilt nach wie vor; und Jesaja hatte von Gott schon ausgerichtet, was »ein Fasten ist, wie es mir gefällt«, nämlich mitmenschlich zu handeln (Jesaja 58) – Nun aber folgt ein Vers, der aus dem Rahmen fällt. Er ist viel länger als die anderen. Auch Muslime in ihrer schon frühen Koranwissenschaft wussten bereits: Dieser Vers kam erst später dazu. Man merkt es ihm nicht nur an der Länge, sondern auch inhaltlich an: Der »Steilpfad«, das ist auch:

**17] Und dass man zu denen gehört, die glauben und einander zu Geduld und Barmherzigkeit anhalten.** Die anderen Verse der Sure sind so früh ergangen, dass man noch gar nicht von einer

Gemeinde reden kann. Angesprochen waren Menschen, die sich in Mekka zum freitäglichen Markt versammelt hatten. In diesem Vers hingegen gibt es schon eine regelrechte Gemeinde von Menschen, die »glauben« und dies miteinander tun und daher einander auch ermutigen, als Gläubige weiterzugehen: das Schlimme ertragend (»Geduld«) und das Gute vollbringend (»Barmherzigkeit«). Von den Menschen, die den so beschriebenen »Steilpfad« gewählt haben, erklärt die Sure nun:

**18] das sind die Leute der rechten Seite.** Nochmals spielt die Sure auf die Bibel an; diesmal aufs neue Testament (Matthäus 25). Der König der Endzeit – offenkundig Christus – nimmt die Menschen, die sich für andere eingesetzt haben, auf seine rechte Seite: holt sie in die Erlösung. Der Koran lässt – fraglos bewusst – den Christusbezug weg. Er mahnt zu tätiger Barmherzigkeit, aber tut dies christologiefrei. Nun liefert er auch gleich den Blick auf die Gegenseite. Wer sind die anderen?

**19] Diejenigen aber, die nicht an unsere Zeichen glauben, das sind die Leute der linken Seite.** Hier liefert die Sure ein entscheidendes Stichwort. Der Koran ist ja durchgehend ein Aufruf. Jede Sure besteht aus Versen, die arabisch »Zeichen« heißen. Gott gibt mit jedem Koransatz ein Zeichen, einen Wink, eine Wegweisung. Der Koran weist jedoch auch darauf hin, dass es in Natur und Geschichte noch weitere »Zeichen« gibt. Alles kann zum Zeichen, zum Wink, zur Mahnung Gottes werden. Man braucht nur die richtige Optik, um dies zu erkennen. Sie liefert der Koran. Jetzt erschließt sich die ganze Welt als sinnvoll, als lesbar. Zuvor gab es nur Verschwommenes an den Felswänden zu sehen – die Inschriften aus nichtentzifferbarer Vorzeit – und Verwehendes im Sand – das abgebrochene Lager des Stammes der Geliebten. Jetzt aber kann der Mensch die ganze Welt als Text, als Botschaft, als sinnvoll erkennen – und das eigene Leben darin. Die aber, die diese Zeichen der Umgebung und der prophetischen Verkündigung nicht lesen, gelangen nicht ins Paradies, sondern in die Qual der Hölle; und von ihnen heißt es kurz und drohend am Schluss:

**20] Feuer umschließt sie.**

### **Zwischenergebnis**

Jetzt können wir die politische Agenda und die spirituelle Botschaft des Islam, wie sie sich aus einer Koransure gut erkennen lässt, in fünf kurzen Sätzen zusammenfassen: Die Welt ist voller Zeichen. Mit ihnen sagt Gott dir etwas. Nämlich: Dein Leben hat einen »Sinn«. Nun gründet die Zivilisation der Verantwortung!

Mit »Verantwortung« lässt sich das islamische Grundanliegen gut fassen, in der Doppeldeutigkeit des Wortes: Es geht um die gestalterische Sorge für die Menschen – im Bewusstsein, dass mir einst Gott Fragen über mein Leben stellen wird, auf die ich antworten muss. – Wenn man auf diese Botschaft des Islam blickt, wird man leicht sagen: Dieses Anliegen befürworten wir christlicherseits auch. Doch blickt die Christenheit anders auf den Menschen. Wie?

### **Jesus und das Gottesreich**

Der christliche Glaube sieht ein Grundproblem im Menschen. Man kann so viel mahnen, wie man will, und sogar drohen; aber das Gute, das wir erkennen, ja, das wir tun wollen, tun wir doch nicht (Römer 7). Menschen müssen nicht gemaßregelt werden; sie müssen geheilt werden. Wie geht das?

Blicken wir hierzu auf die Verkündigung Jesu. Jesus beginnt sein öffentliches Auftreten mit einem programmatischen Satz. Er fasst sein ganzes Anliegen zusammen:

**Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!** (Markus 1,15) Damit sagt Jesus, dass mit seinem Kommen die entscheidende Geschichtswende eingetreten ist. Jetzt fühlt sich das ganze Leben anders an. Denn jetzt ist Gottes Reich, das von Gott ermöglichte Leben des Miteinanders, nah, das heißt: Man kann schon eintreten. Wie? Indem man sich in die Lebensgemeinschaft mit Jesus begibt; und das tut man, indem man sich ergreifen lässt von der Freude über dieses kommende Reich. Genau das besagt »glauben«. Das ist sicher die angebotene Heilung, und damit die spirituelle Botschaft des Christentums; aber ist es auch seine politische Agenda? Ja, aber dazu muss man verstehen, dass Jesus dies natürlich auf dem Hintergrund der Geschichte seines Volkes sagt.

Die Schriften Israels bezeugen, dass Gottes Weltverwandlung durch seine »Herrschaft«, sein »Königtum« geschieht. Wie das? Die Reiche in der Umgebung Israels sind Sakralkönigtümer. Der Machthaber beansprucht, er sei von einer Gottheit eingesetzt und nun berechtigt zum Herrschen, sogar zur Gesetzgebung. Im radikalen Kontrast dazu steht die Berufung Israels. Gott ist der Herr; und

sein Volk kann diese Herrschaft nicht übernehmen, sie kann sie nur repräsentieren. Wie repräsentiert man Gottes Herrschaft? Durch einen König? Ja, Gott gesteht seinem Volk sogar einen König zu; aber er ist nicht König wie in Ägypten, Babylon oder Assur. Er ist kein Gesetzgeber. Vielmehr ist der Gesetzgeber in Israel Gott selbst. Der König repräsentiert die Gottesherrschaft, indem er der oberste Befolger des Gottesgesetzes ist: Er soll sich eine Abschrift des Gesetzes anfertigen und sie immer bei sich haben. Er untersteht in jedem Augenblick der Thora, und ihr Autor ist Gott (Deuteronomium 17). Die Reiche, in denen Menschen sich an Gottes Stelle setzen, arten aus. Sie sind Bestien; und erst wenn Gott selbst die Macht in einem Volk hat, dann wird das Leben wahrhaft menschlich: So erkennt es der Seher Daniel in einer nächtlichen Vision (Daniel 7).

Das ist Gottes Verwandlung der Welt: Er gibt den Menschen die Möglichkeit, ihn als den einzig wahren König anzuerkennen. Wenn es ein Volk gibt, das dies bezeugt, dann können alle Völker beginnen, den einen wahren Herrn und Gesetzgeber anzuerkennen (Jesaja 1). Damit ist irdische Herrschaft aber nicht abgeschafft (Römer 13). Verantwortung müssen wir vielmehr übernehmen, irdische Herrschaft soll es sehr wohl geben; nur ist sie einzig dann menschlich, wenn sie der Gottesherrschaft unterstellt ist. Das bedeutet, sie muss anerkennen, dass sie keine unumschränkte Macht hat: nicht die Macht über die Gewissen.

### **Herrschaft Gottes und Herrschaft der Menschen**

Menschenherrschaft kann sich im Dienst an Gottes Vorhaben verstehen. So kann sie die Gottesherrschaft repräsentieren. Sie lässt dann die Weltordnungen vom Geist des Evangeliums durchdrungen sein; so hat es das Zweite Vatikanische Konzil gesagt (*Apostolicam actuositatem* 2). Damit dies gelingt, braucht es aber ein »Volk unter den Völkern«, das den irdischen Mächten zum Gegenüber wird.

Als die Jüngerinnen und Jünger Jesu von seiner Auferstehung ergriffen werden, verstehen sie: Sie können jetzt, in der österlichen Freude, allen Völkern zum Zeugenvolk werden, zur *ekklēsia*, zur Versammlung; zur Kirche, die nicht gegen die Staaten ist, sondern ihnen das Gewaltmonopol überlässt, aber alle Menschenmacht doch immer daran erinnert, dass sie Gottes Herrschaft zu repräsentieren hat. So wird die Kirche das Gegenüber zum Staat, zum heilsamen Gegenüber, das selbst Gottesherrschaft repräsentiert, aber damit auch daran erinnert, die Gottesherrschaft lässt sich von Menschen weder übernehmen noch voll verwirklichen, sie ist das »kommende« Reich Gottes.

Damit haben wir die politische Agenda des Christentums aus seiner spirituellen Botschaft erkennen können: Die Kirche repräsentiert die Gottesherrschaft als das Gegenüber der Staaten, die es auf ihre Weise zu repräsentieren haben. So inspiriert und orientiert die Kirche die Politik, aber gleichzeitig kritisiert und relativiert sie sie auch. Gerade jetzt, wo die Kirche auch in den Ländern Europas als eine Stimme unter vielen in pluralen Gesellschaften ihr Zeugnis ablegt, erschließt sich der Sinn von Karl Rahners Formel vom Sakrament Kirche. Das Zweite Vatikanum nahm sie auf. Sie besagt, dass es der Sinn der Kirche ist, den Prozess der Weltverwandlung in ein neues Miteinander zu bezeugen:

Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit (*Lumen gentium* 1).

## Herrschaft Gottes und Herrschaft der Menschen

Menschenherrschaft kann sich im Dienst an Gottes Vorhaben verstehen. So kann sie die Gottesherrschaft repräsentieren. Sie lässt dann die Weltordnungen vom Geist des Evangeliums durchdrungen sein; so hat es das Zweite Vatikanische Konzil gesagt (*Apostolicam actuositatem* 2). Damit dies gelingt, braucht es aber ein »Volk unter den Völkern«, das den irdischen Mächten zum Gegenüber wird.

Als die Jüngerinnen und Jünger Jesu von seiner Auferstehung ergriffen werden, verstehen sie: Sie können jetzt, in der österlichen Freude, allen Völkern zum Zeugen-volk werden, zur *ekklēsia*, zur Versammlung: zur Kirche, die nicht gegen die Staaten ist, sondern ihnen das Gewaltmonopol überlässt, aber alle Menschenmacht doch immer daran erinnert, dass sie Gottes Herrschaft zu repräsentieren hat. So wird die Kirche das Gegenüber zum Staat, zum heilsamen Gegenüber, das selbst Gottesherrschaft repräsentiert, aber damit auch daran erinnert, die Gottesherrschaft lässt sich von Menschen weder übernehmen noch voll verwirklichen, sie ist das »kommende« Reich Gottes.

Damit haben wir die politische Agenda des Christentums aus seiner spirituellen Botschaft erkennen können: Die Kirche repräsentiert die Gottesherrschaft als das Gegenüber der Staaten, die es auf ihre Weise zu repräsentieren haben. So inspiriert und orientiert die Kirche die Politik, aber gleichzeitig kritisiert und relativiert sie sie auch. Gerade jetzt, wo die Kirche auch in den Ländern Europas als eine Stimme unter vielen in pluralen Gesellschaften ihr Zeugnis ablegt, erschließt sich der Sinn von Karl Rahners Formel vom Sakrament Kirche. Das Zweite Vatikanum nahm sie auf. Sie besagt, dass es der Sinn der Kirche ist, den Prozess der Weltverwandlung in ein neues Miteinander zu bezeugen:

Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit (*Lumen gentium* 1).

.....

Hinweis

Der Vortrag wurde gehalten am 30. Mai 2024 in München – wegen Fronleichnam außer der Reihe in der Ohmstraße 13 bei Pich – als Veranstaltung der

GESELLSCHAFT DER FREUNDE ISLAMISCHER KUNST UND KULTUR E.V., München.

P. Prof. Dr. phil. Dr. theol. Felix Körner ist seit 1985 Jesuit. Er hat in München Philosophie und in London Theologie studiert. In Bamberg wurde er in Islamwissenschaften promoviert. Seine Doktormutter ist Rotraud Wielandt. Seine Forschungen aus dieser Zeit machten die türkisch-akademische Theologie bekannt. – Später promovierte er ein zweites Mal, in katholischer Theologie, bei Barbara Hallensleben in Fribourg. Er untersuchte nun Dynamiken des interreligiösen Zeugnisses. Sechs Jahre verbrachte er in der Türkei, als Seelsorger für die dortigen christlichen Gemeinden und im Gespräch mit islamischen Theologinnen und Theologen. Dann lebte und lehrte er elf Jahre in Rom, wo er Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana war, und kam 2019 nach Berlin: zunächst ans dortige »Wissenschaftskolleg«, anschließend ans Zentralinstitut für Katholische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin, wo er nun den »Nikolaus-Cusanus-Lehrstuhl für Theologie der Religionen« innehat. Mit der Koranwissenschaftlerin Angelika Neuwirth und islamischen Theologen hat er die vier Grundlagenbände »Jerusalem Religionsgespräche« bei Herder herausgegeben. Sein Buch, erschienen bei HERDER, »Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam« liegt auf Englisch, Deutsch und Italienisch vor.