

HIMMLISCHES JERUSALEM? DIE REICH-GOTTES-BOTSCHAFT IM SPIEGEL DER ZEIT UND IHRE HEUTIGE RELEVANZ

Patrick Becker

Zur Problemlage heutiger christlicher Eschatologie

In den letzten Jahren ist eine bemerkenswert große Anzahl von Werken erschienen, die sich mit der christlichen Eschatologie beschäftigen. Das eschatologische Büro ist also nicht mehr geschlossen, wie es Ernst Troeltsch für das 19. Jahrhundert formulierte¹ und wie es nach einigen großen Werken etwa von Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Karl Rahner und Joseph Ratzinger wohl zumindest in abgeschwächter Form auch wieder für das ausgehende 20. Jahrhundert behauptet werden könnte.

Die wechselvolle Intensität, mit der sich die Theologie in den letzten beiden Jahrhunderten mit eschatologischen Fragen auseinandersetzte, korreliert mit großen gesellschaftlichen Entwicklungen. Der Rückgang im 19. Jahrhundert hängt damit zusammen, dass sich gesamtgesellschaftlich die Aufmerksamkeit zunehmend auf die Gestaltung des Diesseits richtete und wechselseitig verstärkend in der Aufklärung das klassische, im Mittelalter systematisierte eschatologische System kritisiert wurde. Dagegen erlitt das Vertrauen auf den rein innerweltlichen Fortschritt und auf einen durch diesen möglichen Idealzustand in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert vehemente Dämpfer, was vorübergehend zu einer erstarkten Beschäftigung mit eschatologischen Fragen führte. Danach dürfte der Glaube an die menschliche Gestaltungskraft und damit der innerweltlich orientierte Fortschrittsoptimismus parallel zum wachsenden Wohlstand wieder zugenommen haben.

Ein sich durch beide Jahrhunderte durchziehender Hauptgrund für den langfristigen Rückzug der Theologie und der großen westlichen Kirchen² aus der Beschäftigung mit dem Jenseits dürfte im Erfolg der Naturwissenschaften liegen. Im 19. Jahrhundert zeigte sich, dass der Mensch, wenn er

¹ E. Troeltsch, *Glaubenslehre*, München - Leipzig 1925, 36.

² Ottmar Fuchs attestiert auch der kirchlichen Gemeindearbeit, dass „die Frage nach dem, was nach dem Tod kommt, eher vernachlässigt wird“ und somit die Sprachfähigkeit zu Fragen nach den letzten Dingen verloren zu gehen droht: O. Fuchs, *Neue Wege eschatologischer Verkündigung*. Mit einem Predigtversuch. In: W. Engemann, *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*, Leipzig 2001, 137-158, hier 145.

sich nicht auf übernatürliche Erkenntnisquellen beruft, sondern alleine auf den methodisch sauberen Umgang mit empirischen Daten konzentriert, beachtliche Erfolge erzielt, die den Alltag der Menschen und die ganze gesellschaftliche Situation revolutionierten. Damit war die Basis gelegt für den Glauben an den technischen, das heißt inner-weltlichen Fortschritt.

Dieser Fortschrittsglaube wurde im 20. Jahrhunderts durchaus erschüttert. Erstens musste der Mensch die Überzeugung relativieren, dass die Beschränkung auf ihn selbst automatisch zu menschenfreundlichen Gesellschaftssystemen führt. Gerade atheistische, auf den technischen Fortschritt fokussierte Systeme erwiesen sich als desaströs und menschenverachtend. Zweitens zeigte der Fortschritt seine Schattenseiten, darunter grausame Massenvernichtungswaffen und neuerdings zunehmende ökologische Probleme. Daher erklären sich die Werke zu jenseitsorientierten Hoffnungsperspektiven im Gefolge des zweiten Weltkriegs und vielleicht auch in neuester Zeit³.

Der jüngste Schub in der Eschatologie hat allerdings im Unterschied zu den großen Entwürfen nach dem zweiten Weltkrieg wenig Resonanz in der Gesellschaft, wie die kleinen Auflagenhöhen der Bücher oder die geringe Rezeption in den Feuilletons zeigen. Es scheint also eine Barriere, vielleicht sogar eine gewisse Beziehungslosigkeit zwischen diesen Publikationen und der gesellschaftlichen Breite zu geben. Es dürfte eine verfolgenswerte Frage sein, worin diese Barriere und damit die geringe Rezeption begründet sind. Den neuen Werken liegt zumindest zum großen Teil durchaus eine Sensibilität für die gesellschaftliche Situation zugrunde, die wenigsten Werke kommen ohne eine ehrliche Bestandsaufnahme aus. Sie haben also sehr wohl das Anliegen, die heutige Gesellschaft wahr- und als Basis zu nehmen, können aber dennoch ein bestehendes Desinteresse nicht überbrücken.

Denn offensichtlich wird trotz der genannten Relativierungen in heutigen, westlichen (post-)modernen Gesellschaften an die Stelle einer Jenseitshoffnung der Glaube an den innerweltlichen Fortschritt gesetzt. Das führt zu einer drastischen Uminterpretation der klassischen eschatologischen Topoi. Diese sind zwar alle sehr wohl noch im kulturellen Gedächtnis präsent und finden sogar in der Alltagssprache Verwendung. Daher können die jüngeren eschatologischen Werke die Begrifflichkeit zwar nutzen, sie wird aber in der Gesellschaft anders gefüllt: Sowohl den Himmel als auch die Hölle gibt es im Sprachgebrauch noch, allerdings werden sie auf

³ Paul Tillich erklärt das explizit für die Nachkriegszeit: P. Tillich, *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie* [Gesammelte Werke 6], Stuttgart 1963, 134.

der Erde angesiedelt und damit im Sinn verdreht: Der Himmel bezeichnet gerade keinen ewigen Zustand, sondern eher kurzzeitige und oberflächliche irdische Ereignisse, also etwa eine himmlische Speise. Diese Speise ist dann vielleicht eine Sünde wert, das meint in diesem Fall das Übertreten unseres Abnehmvorsatzes. Sünde ist damit kein Beziehungsgeschehen und hat erst recht keinen personalen Gott als Gegenüber, sondern sie ist nur noch gegen uns selbst gerichtet. Die Hölle ist entsprechend keine Folge unmoralischen Handelns, sondern bricht zumeist ohne eigenes Zutun herein. Wenn jemand eine „Hölle auf Erden“ durchleidet, dann ist er ein Opfer. Himmel und Hölle sind also nur noch diesseitige Kategorien und haben nichts mit der Herstellung von Gerechtigkeit und dem Erfahren von Gnade zu tun.

Vielleicht ist es daher ein grundlegender Fehler, wenn sich heutige Eschatologien auf die im Mittelalter dogmatisierte Logik und Terminologie stützen, die mit der Trias Himmel-Hölle-Fegefeuer vor dem Jüngsten Tag und der dualen Aufteilung in Himmel und Hölle nach dem Jüngsten Tag agiert. Es scheint auch nicht zu helfen, dass die aktuellen Publikationen die alten Konzepte weiterentwickeln. Indem das Gerichtsurteil nicht mehr als von außen auferlegte Strafe Gottes verstanden wird sondern als eine Selbstzuweisung, nähert man sich der gerade dargestellten Sichtweise durchaus an. Der Mensch begibt sich demnach selbst in die Nähe oder Ferne Gottes in dem Maße, wie er die Liebe und damit Gott annimmt. Damit ist erstens dem aufklärerischen Vorwurf begegnet, dass es nicht gerecht sein könne, einem irdischen Leben und damit kontingenten Sünden mit ewigen Jenseitsstrafen zu begegnen. Vor allem ist damit zweitens ein Gottesbild vermieden, das die strafende Seite betont.

Doch mit dieser Tendenz, das Gottesbild vom strafenden zum liebenden Gott zu verändern, ergibt sich eine zusätzliche Problematik. Michael N. Ebertz beschrieb 2004 in seiner Studie „Die Zivilisierung Gottes“, wie der Gerechtigkeitsgedanke, der in der Patristik eine bestimmende Rolle erhielt, in den letzten 100 Jahren zum Gnadenaspekt verschoben wurde⁴. Anhand von Predigten kann Ebertz zeigen, wie sich das Bild vom „lieben Gott“ in der kirchlichen Verkündigung durchsetzte und das Himmelreich zunehmend mehr Menschen geöffnet wurde. Inzwischen dürfte die Einstellung verbreitet sein, dass (fast) alle Menschen in den Himmel kommen, gleichwie sie sich auf Erden verhalten. Daraus, so schloss Thomas Großbölting in einer 2013 veröffentlichten kirchengeschichtlichen Studie zum 20. Jahr-

⁴ M.N. Ebertz, *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung*, Ostfildern 2004.

hundert unter dem bezeichnenden Titel „Der verlorene Himmel“, folgte die Irrelevanz der Jenseitsbotschaft für das irdische Leben⁵.

Damit wäre eine innertheologische Entwicklungslinie genannt, die zusammen mit dem Prozess gesellschaftlicher Verinnerweltlichung die heutige Irrelevanz des Jenseits bedingt. Ob diese kurz angerissenen Erklärungsansätze die Problemlage zutreffend oder gar vollständig treffen, bleibt diskussionsbedürftig und vor allem diskussionswürdig⁶. Dieser Beitrag hat ein anderes Ziel, nämlich das Nachdenken über ein alternatives christliches Jenseitsmodell, das für die heutige gesellschaftliche Situation ein Angebot darstellen könnte. Im Gedenken an den Bibliker Johannes Floß soll dazu ein altes, in der Bibel verankertes eschatologisches Bild aufgegriffen werden, nämlich das des Reiches Gottes. Es ist durchaus verblüffend, dass trotz der angedeuteten Sprachschwierigkeiten immer noch weitgehend an der nur schwach biblisch begründeten Trias Himmel-Hölle-Fegefeuer festgehalten wird, ohne den biblischen Befund neu in den Blick zu nehmen und so ausreichend zu würdigen. Es scheint mir naheliegend, die von den Synoptikern stark gemachte Reich-Gottes-Botschaft, die wohl „den zentralen Inhalt der Verkündigung Jesu bezeichnet“⁷, neu in Betracht zu ziehen. Dazu werde ich im Folgenden erstens den biblischen Befund kurz anreißen und zweitens andeutungsweise seine Rezeption bis zum heutigen Tag verfolgen, um so am Ende das Angebot skizzieren zu können, das die Reich-Gottes-Botschaft für die systematische Entfaltung der christlichen Eschatologie darstellen könnte.

Die biblische Reich-Gottes-Botschaft und ihre frühe christliche Rezeption

Im Alten Testament taucht der Reich-Gottes-Begriff als Abstraktbildung erst relativ spät auf. Dennoch ist er tief darin verankert. Für Ernst Haag besteht kein Zweifel darin, dass „die Vorstellung von der Herrschaft Gottes

⁵ T. Großbölting, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, insb. 169f. Großbölting zitiert M.N. Ebertz, „Tote Menschen haben keine Probleme“? In: A. Holzem (Hg.), *Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, Darmstadt 2004, 279-300, hier 294.

⁶ Die Verinnerweltlichung auf der Grundlage eines sich durchsetzenden naturwissenschaftlichen Denkens diskutiere ich an mehreren anderen Stellen, etwa in: P. Becker, *Ursache versus Bedeutung. Transformationen im Welt-, Menschen- und Gottesbild*. In: H. Meisinger - T. Moos - F. Vogelsang (Hg.), *Gibt es eine Ordnung im Universum? Der Kosmos zwischen Messung, Anschauung und religiöser Deutung*, Bonn 2012, 27-39.

⁷ H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, Stuttgart 1983, 25.

und dem Reich Gottes wegen ihres Wesenszusammenhangs mit Jahwe und seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung für Israel von Anfang an zentrale Bedeutung gehabt hat“⁸. Benedict T. Viviano pflichtet bei: „The conviction that God, the God of Israel, is king is basic to it [= das Alte Testament] from one end to the other... As divine sovereign he is just and the administrator of the ultimate justice and those whom he has chosen must serve him not only or chiefly by sacrificial cult or poetic hymn but by a justice corresponding to his“⁹.

Die alttestamentliche Vorstellung der Herrschaft Gottes steht demnach im Zentrum des jüdischen Glaubens, da sie wesenhaft mit dem Glauben an den transzendenten und personalen Gott verknüpft ist, der sich in der Geschichte seinem Volk offenbart und von diesem die Umsetzung von Solidarität und Gerechtigkeit einfordert. Die Geschichte verläuft demnach in einer Spannung von Verheißung und Erfüllung und wird so zur Heilsgeschichte, in der Gott in Beziehung zu seinem Volk steht und es begleitet.

Während sich der Grundgedanke durch das gesamte Alte Testament zieht, haben sich die Begriffe und damit auch Vorstellungen weiterentwickelt. In den späteren Schriften finden wir eine Zentralisierung des Jahwekults, die vermutlich auch mit der Konstituierung der Monarchie einhergeht und in der auch die altorientalische Vorstellung vom Königtum Gottes integriert wurde. In der exilisch-nachexilischen Zeit wird der Herrschaftsanspruch Gottes zunehmend universal gedacht, sodass er in den späteren Schriften als Allherrscher des Kosmos beschrieben werden kann, dessen Herrschaftsbereich auf die ganze Welt ausgeweitet ist.

In der Apokalyptik wird die Herstellung des Reich Gottes als Aufgabe eines Menschensohnes gesehen, der dieses aus der Transzendenz zur Welt bringen und dort etablieren würde (Dan 7,13f). „Anstelle einer innergeschichtlichen Heilswende erwartet man eine von Gott neu in Gang gesetzte Geschichte, deren Heil durch Gott selbst (und nicht durch menschliche Regenten) garantiert wird“¹⁰, erläutert Helmut Merklein den hier vertretenen Herrschaftsanspruch Gottes. Später wurde diese Botschaft politisch aufgeladen, indem der Menschensohn mit einer Messiasgestalt aus dem Königsgeschlecht Davids verknüpft und mit Hoffnungen auf eine territoriale Wiederherstellung Israels ausgestattet wurde.

⁸ E. Haag, Art. „Herrschaft Gottes, Reich Gottes“ I. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament, *LThK*³, 26-28, hier: 26.

⁹ B.T. Viviano, *The Kingdom of God in History*, Eugene 2002, 17.

¹⁰ H. Merklein, Art. „Herrschaft Gottes, Reich Gottes“ I. Biblisch-theologisch: 2. Frühjudentum, *LThK*³, 28-29, hier 28.

Das Reich Gottes hat demnach eine transzendente Herkunft und eine innerweltliche Realisierung. Daher kann es nicht vom Menschen selbst geschaffen werden und benötigt eine göttliche Intervention, ist gleichzeitig aber nicht losgelöst vom Menschen und seinem Handeln. Das Gerechtigkeitsmotiv und der Anspruch von Gerechtigkeit an den Menschen sind fest damit verbunden. Der Mensch kann das Reich Gottes daher zwar nicht selbst aufbauen, aber er kann eine Sehnsucht danach haben und sich selbst in die passende Disposition versetzen. In diesem Sinne wird es im Neuen Testament vor allem bei den Synoptikern rezipiert. So erklärt Viviano: „We can prepare (Matt 3:3) for it by prayer and by creating the groundwork or human presupposition for it, that is, a more and more perfect approximation to its high ideal. We can hasten the Parousia.“¹¹

Es mag zunächst irritieren, wenn in Joh 18,36 betont wird, dass das Reich Gottes nicht von dieser Welt sei. Im Kontext der bisherigen Ausführungen zum Alten Testament liegt die Interpretation nahe, dass damit die Herkunft, nicht die Realisierung benannt ist. Eine präzisere Übersetzung wäre demnach, dass das Reich Gottes nicht von dieser Welt stamme. Nur dann ergeben die zahlreichen anderen Verweise insbesondere bei den Synoptikern Sinn, etwa wenn Jesus in Mk 1,14 f in seiner ersten öffentlichen Rede geradezu programmatisch seine Botschaft auf das Reich Gottes zuspitzt: Die Geschichte wird hier als ein bedeutungsvoller Ort gefasst. Auch tritt das Reich Gottes bei Markus als Inhalt und Ziel der Gleichnisse in Erscheinung (Mk 4,11.26.30) und wird als Motiv für moralisches Handeln genannt (Mk 9,1.47).

Dies findet sich so auch bei Matthäus und Lukas wieder. Dort wird ebenso der Zusammenhang zwischen Ethik und dem Reich Gottes direkt hergestellt (Mt 6,33) oder in Gleichnissen zum Ausdruck gebracht (Mt 21,28-22,14). Hinzu kommt der Einbezug der Kirche in Mt 16,18 f, in dem die Kirche allerdings nicht selbst als Reich Gottes beschrieben wird, sondern als Weg zu ihm. Lukas betont die (nahe) Zukunftsperspektive, dennoch darf das Reich Gottes auch bei ihm nicht aus der Gegenwart ausgeschlossen werden. Wenn Lk 17,21b in diesem Sinne interpretiert wird, dann steht das im Widerspruch zur Gesamtbotschaft der Synoptiker und führt zu einer entpolitisierten und damit trivialisierten Fassung.

Zusammenfassend sieht Viviano in der Reich-Gottes-Botschaft „the ultimate horizon of the preaching of Jesus, ultimate both in the sense of value and in that of time and eternity“¹². Daher muss erstaunen, dass die

¹¹ Viviano, *Kingdom of God*, 22 [Anm. 9].

¹² Viviano, *Kingdom of God*, 14 [Anm. 9].

Reich-Gottes-Botschaft im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte bis zum heutigen Tag nicht entsprechend intensiv rezipiert und zudem verschieden interpretiert wurde. Bereits im Neuen Testament tritt sie außerhalb der synoptischen Schriften zurück und verliert an Bedeutung. Später wird sie häufig „theologisch enggeführt, und zwar zumeist christologisch oder ekklesiologisch“¹³. Eine Verknüpfung mit der Christologie liegt zwar durchaus nahe, weil die Reich-Gottes-Botschaft erst mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu ihre christliche Sinnspitze erhält. So wird die Auferstehung christlicherseits als „Bestätigung des von ihm [= Jesus Christus] angesagten Geschehens der Gottesherrschaft“¹⁴ gedeutet. Eine Gleichsetzung des Reiches Gottes mit Christus, wie sie etwa Markion zugesprochen wurde, widerspricht allerdings dem biblischen Befund. Hier muss eine eigenständige innerweltliche wie auch eschatologische Perspektive ergänzt werden.

Diese kombiniert innerweltlich-eschatologische Perspektive wurde auch zu Beginn der christlichen Rezeption durchaus eingenommen. Allerdings ergaben sich bereits in der Antike Verschiebungen hin zu einem rein innerweltlichen Verständnis, das entweder eine weltliche Herrschaft oder die Kirche zum Zentrum nahm. Diese Verschiebungen erfasst Viviano, indem er vier Hauptinterpretationsstränge des Reiches Gottes in der antiken Theologiegeschichte beschreibt:

1. In der Patristik habe es zunächst eine starke eschatologisch ausgerichtete Tradierungslinie gegeben, die Viviano in den Clemens-Briefen, der Didache und bei Irenäus ausmacht. Diese Interpretation habe dadurch zunehmend an Bedeutung verloren, dass die jüdisch-apokalyptische Weltsicht im hellenistischen Kulturraum nicht vermittelbar gewesen sei. In der griechisch-römischen Denkweise sei eine bevorstehende Endzeit, die Heil ermöglicht, nicht darstellbar¹⁵. Viviano schließt denn auch: „Once Christianity moved out of the sphere of Palestinian and diaspora Judaism in the Greco-Roman world the cultural presuppositions which could have made such a hope intelligible were no longer present.“¹⁶ Daher habe eine Verschiebung von der sozialen zur individualen Perspektive stattgefunden,

¹³ M. Knapp, Art. „Herrschaft Gottes, Reich Gottes“ II. Theologiegeschichte, *LThK*³, 31-37, hier 31.

¹⁴ Merklein, *Jesu Botschaft*, 166 [Anm. 7].

¹⁵ Vielleicht lässt sich das darin auf den Punkt bringen, dass das im apokalyptischen Denken notwendige lineare Zeitverständnis nicht vermittelbar war. Dazu P. Becker, *Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit. Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis in der (post-)modernen Gesellschaft*, Freiburg i.Br. 2017, 99-107.

¹⁶ Viviano, *Kingdom of God*, 32 [Anm 9].

sodass eschatologische Traktate eher den individuellen Tod, die Seele und ihr jenseitiges Dasein in den Blick nahmen.

2. Damit gewann ein anderer Zugang zur Reich-Gottes-Botschaft an Gewicht, nämlich der spirituell-mystische. Demnach ist das Reich Gottes im Individuum und in seiner individuellen spirituellen Praxis präsent. Dieser Zugang impliziert den Verlust „of the apocalyptic (...) and the social and the this-worldly historical dimensions of hope“¹⁷. Ein Beispiel dafür stellt nach Viviano Origines dar. Origines „shared with Philo a preference for an allegorical meaning of history“ und transformierte „much biblical history into general moral truths of a philosophical cast“¹⁸. Sein Ziel seien „greater visions of wisdom and knowledge“¹⁹, aber das eben um den Preis, dass alle sozialen, territorialen, weltimmanenten und moralischen Bezüge verloren gingen.
3. Mit der Konstantinischen Wende habe sich eine neue Interpretation verbreitet, die das Reich Gottes mit einem bestimmten politischen Gebilde verknüpft habe. Ein Beispiel dafür sei Eusebius, der „die mit Konstantin eingetretene neue Situation mit der eschatologischen Heilszeit gleichgesetzt hatte“²⁰, erläutert auch Markus Knapp.
4. Dem gegenüber sei eine vierte Interpretation wirkmächtig geworden, die das Reich Gottes mit der Kirche verknüpft. Hierfür sei ein wirkmächtiges Beispiel Augustinus, der sich wegen seiner Erfahrung des Verfalls politischer Systeme gerade nicht dem dritten Strang anschließen konnte. Augustinus legte allerdings keine simple Gleichsetzung des Reiches Gottes mit der Kirche vor, da er einen durchaus differenzierten Kirchenbegriff hatte und auch die Kirche noch vor dem endgültigen Gericht sah. Die Gleichsetzung der Kirche mit dem Reich Gottes bezog sich bei Augustinus nicht einfachhin auf die reale Kirche, sondern in der vollständigen Fassung lediglich auf ihre eschatologische Vollendung. Da „die Begriffe *civitas Dei*, *regnum Dei*, *regnum Christi*, *ecclesia* an vielen Stellen austauschbar sind“²¹, wie Medard Kehl kritisch anmerkt, lässt sich mit Augustinus eine einseitig

¹⁷ Viviano, *Kingdom of God*, 38 [Anm 9].

¹⁸ Viviano, *Kingdom of God*, 39 [Anm 9].

¹⁹ Viviano, *Kingdom of God*, 41 [Anm 9].

²⁰ Knapp, *Herrschaft Gottes, Reich Gottes*, 31 [Anm. 13].

²¹ M. Kehl, *Dein Reich komme: Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung*, Würzburg 2003, 208f.

kirchlich-christologische Interpretation des Reiches Gottes dennoch begründen.

Insbesondere die letzten beiden Interpretationsstränge blieben in der weiteren Kirchen- und Theologiegeschichte wirkmächtig, da sich im Mittelalter die Entwicklung verstärkte, den apokalyptischen Aspekt aus der christlichen Jenseitsbotschaft zurückzudrängen. „The Middle Ages on the whole did not understand well the this-worldly future dimension of the kingdom of God,“ erklärt Viviano und fährt fort: „This was due to three factors: a widespread ignorance of the apocalyptic Jewish background of this expectation, together with an acute Platonizing longing for the eternal, for a place outside of time and history. This is the first factor. To it we must add the Augustinian transformation of the kingdom into the church militant and triumphant, and lastly the imperial ideology of the Christian empire as the kingdom of God on earth.“²²

Entsprechend betonte im Spätmittelalter Thomas von Aquin, dass „durch Christus der Geist bereits gegeben ist und deshalb in der Zeit kein heilsgeschichtlicher Fortschritt mehr zu erwarten ist“²³. Einzelne Ausnahmen wie Joachim von Fiore, der eine voranschreitende innerweltliche Entwicklung in drei Sphären proklamierte, hatten eine auch innerkirchlich revolutionäre Stoßrichtung. So kündigte Joachim eine geisterfüllte abschließende Heilszeit an, in der es keine Priesterschaft und keine Kirche als Institution mehr brauche. Demgegenüber setzte sich umgekehrt die vierte Interpretationsschiene durch, dass das Reich Gottes gerade in der Kirche und mit ihr bereits gegeben sei. Joachim verstärkte also eher die Abwehrbewegung mittelalterlicher Theologie gegen die erste, apokalyptische Interpretation. Entsprechend griff Thomas von Aquin Lk 17,21 auf, um die zweite, spirituell-individualistische Linie zu begründen. Er sieht den Heiligen Geist immer in der Schöpfung präsent und daher keine Notwendigkeit, von verschiedenen Geschichtsstadien und damit qualitativen Sprüngen innerhalb der Geschichte auszugehen. Die Berufung auf eine zeitübergreifende Reich-Gottes-Botschaft konnte sich so als gesellschaftsstabilisierend erweisen²⁴.

²² Viviano, *Kingdom of God*, 57 [Anm. 9].

²³ Knapp, *Herrschaft Gottes, Reich Gottes*, 32 [Anm. 13].

²⁴ In Becker, *Jenseits von Fundamentalismus*, insb. 107-173 [Anm. 15], wird auf der Ebene des Wahrheitsverständnisses gezeigt, dass mittelalterliches Denken ahistorisch ausgerichtet war und entsprechend die Ewigkeit Gottes als Begründungsprinzip setzte.

Die Reich-Gottes-Botschaft seit der Neuzeit

Seit dem Mittelalter ergab sich auf der einen Seite eine höchst facettenreiche Rezeption der Reich-Gottes-Idee, die sich auf der anderen Seite aber nie als Wesenselement im kirchlichen Leben etablierte. Dafür waren die Strömungen und Interpretationen zu unterschiedlich. Befördert wurde die Botschaft vom Reich Gottes von einem neuen Interesse an antiken Texten in der Renaissance, die auch eine Neugierde auf jüdisch-apokalyptische Literatur und Mystik implizierte, und vom Fokus auf die Bibel in den reformatorischen Denominationen. Damit kam die eschatologische Perspektive zunehmend wieder in den Blick.

Zugleich entstanden Utopien, die das eher ahistorische Denken des Mittelalters durch die innerweltliche Hoffnung auf ideale Gesellschaften und Zustände ersetzten. Diese Utopien wurden auch durch die Entdeckung der neuen Welt befeuert, die sich wiederum mit apokalyptischen Vorstellungen vermengte. „On the spiritual level Western expansion and, particularly, the discovery of the New World were carried by a Judeo-Christian messianism“²⁵, erklärt Alain Milhou. Amerika habe als Ersatz für Jerusalem und für das alte versprochene Land gedient. Dabei seien nicht nur Heilsvisionen in den neuen Kontinent projiziert, sondern auch ein eschatologisch aufgeladener Missionierungsauftrag empfunden worden: „The Franciscans of ‚New Spain‘ (...) considered that the evangelization of large and apparently receptive native populations (...) meant that eschatological times were near, thus fulfilling Christ’s message as to the coincidence between the final evangelization and the end of all time (Matt. 24:14).“²⁶

In den USA ergab sich mit der Unabhängigkeitsbewegung eine verstärkende Eigendynamik: „The blending of apocalyptic fervency with civil liberty forged expectations for a civil millennium that climaxed in the American Revolution. (...) Satan’s plot to enslave God’s people in America was most of all evident in the tyranny of British power: standing armies, corrupt politicians, taxation without representation.“²⁷ Damit entstand in den USA die Überzeugung, das von Gott auserwählte Land und Volk zu sein. Eine Konsequenz daraus sind die Erweckungsbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts: „In part this new view of history derived from the apparent

²⁵ A. Milhou, *Apocalypticism in Central and South American Colonialism*. In: S. Stein (Hg.), *The Encyclopedia of Apocalypticism* (Bd. 3), New York 2003, 3-35, hier 6.

²⁶ Milhou, *Apocalypticism*, 10 [Anm. 25].

²⁷ R. Smolinski, *Apocalypticism in Colonial North America*. In: S. Stein, (Hg.), *The Encyclopedia of Apocalypticism* (Bd. 3), New York 2003, 36-71, hier 67f.

success of revivals. Beginning with the so-called Great Awakening of the 1740s, periods of religious excitement and numerous conversions intermittently rumbled across the American landscape and continued well into the nineteenth century. It was logical for Protestants to associate these awakenings with the millennial hope, for various passages in the New Testament link the Spirit to the last things.“²⁸

Auch in Europa traten apokalyptische Endzeitbewegungen auf, sie blieben in ihrer Breitenwirkung aber beschränkt. Im evangelischen Bereich bildeten sich einzelne Bewegungen insbesondere im pietistischen Bereich. Auf katholischer Seite können ebenso Spuren ausgemacht werden, etwa in der Marienfrömmigkeit des 19. Jahrhunderts. Der theologische Hauptstrang blieb jedoch in traditionellen, staats- und kirchentragenden eschatologischen Systemen angebounden. Das zeigt sich auch im Reich-Gottes-Begriff. Reformierte Theologen und Philosophen übten Kritik am katholischen Kirchenverständnis und wollten die Kirche daher eher unter die Kontrolle des Staates stellen, sodass hier der dritte, staatsorientierte Interpretationsstrang vorherrschte. Auf katholischer Seite blieb umgekehrt die ekklesiale Deutung des Reiches Gottes bestimmend.

Mit der Aufklärung kam zur Kirchenkritik auch eine kritische Diskussion klassischer eschatologischer Systeme. Eine Wegscheide stellte Immanuel Kant dar, der in seiner Spätschrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ Religion vor allem in ethischen Kategorien dachte²⁹. Im ersten Kapitel bezeichnet er Sünde als das radikal Böse, stellt dem im zweiten Kapitel Christus als das personifizierte Prinzip des Guten gegenüber und kommt so im dritten Kapitel zum Verständnis des Reiches Gottes als Sieg des guten über das böse Prinzip.

Zwar könne sich das Individuum persönlich für das Gute entscheiden, damit könne es aber nur beschränkt Erfolg haben, solange sich die Gesellschaft nicht insgesamt nach moralischen Maßstäben ausgerichtet habe. Daher fordert Kant eine „ganz eigentlich auf die Verhütung dieses Bösen und zu Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung (...), eine (...) auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft“³⁰. In der Errichtung eines derartigen, moralisch ausgerichteten Gemeinwesens sieht Kant die Aufgabe und das Wesen der idealen Kirche, die damit das Reich Gottes auf Erden anstrebt und anfanghaft verwirklicht. „Obgleich die wirk-

²⁸ J.H. Moorhead, *Apocalypticism in Mainstream Protestantism, 1800 to the Present*. In: S. Stein (Hg.), *The Encyclopedia of Apocalypticism* (Bd. 3), New York 2003, 72-107, hier 74.

²⁹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Stuttgart 1974.

³⁰ Kant, *Die Religion*, 119 [Anm. 29].

liche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt (...),“ führt Kant zum Reich Gottes aus, „so liegt in ihm als in einem sich entwickelnden, und in der Folge wiederum besamenden Keime das Ganze (unsichtbarer Weise), welches dereinst die Welt erleuchten und beherrschen soll“³¹. Kant brachte so das Reich Gottes als historisch-dynamische, sich immanent verwirklichende und eschatologisch ausgerichtete Größe wirksam in die Diskussion ein, allerdings reduzierte er „the kingdom of God and Christianity itself, for all practical purposes, to morality and conscience, because he was so hostile to actual church institutions and because he was so deistical“³².

Die Wertschätzung von Geschichte und innerweltlicher Entwicklung nahm in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weiter zu. Hegel, Schlegel und Schelling „attempted to introduce time and history into the static, eternal structures of Greek metaphysics“³³ und beriefen sich im Gefolge Kants ebenso auf den Reich-Gottes-Gedanken im Sinne eines innerweltlich realisierten Idealzustands. Hegel sah einen neuen religiösen Zustand, der die Versöhnung der Menschheit mit Gott implizierte. Damit integrierte er in sein Konzept den spirituell-mystischen, den politischen und den kirchlichen Interpretationsstrang, verzichtete aber auf den apokalyptischen. Er steht somit in einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklungslinie, die von der innerweltlichen Realisierung moralischer Idealzustände ausgeht. Dies wird verstärkt durch den naturwissenschaftlichen Fortschritt, der den Glauben an den Fortschritt und die damit verbundenen menschlichen Möglichkeiten stärkte.

Diese Hoffnung auf die innerweltliche Realisierung des Reiches Gottes erhielt starke Dämpfer im 20. Jahrhundert durch die Weltkriege, die Gräueltaten faschistischer Systeme und die nukleare Bedrohung. Gegen Ende des Jahrhunderts kamen menschengemachte ökologische Probleme wie der Klimawandel hinzu. Damit korreliert die Wiederentdeckung der apokalyptisch-eschatologischen Perspektive insbesondere in den USA, wo apokalyptisches Denken schon zuvor Teil des nationalen Bewusstseins war. Apokalypsen kamen daher in bestimmten christlichen Kreisen und gesamtgesellschaftlich in den USA wieder in Mode.

Allerdings nahmen die großen Kirchen und die klassischen Theologien der USA die Katastrophenerfahrungen des 20. Jahrhunderts mehrheitlich zum Anlass, genau umgekehrt vom Glauben an einer innerweltlichen

³¹ Kant, *Die Religion*, 161 [Anm. 29].

³² Viviano, *Kingdom of God*, 102 [Anm. 9].

³³ Viviano, *Kingdom of God*, 106 [Anm. 9].

Realisierung des Reiches Gottes Abstand zu nehmen. „Apocalypticism was (...) becoming an embarrassment to many protestants“, erklärt James H. Moorhead und fährt fort, „there was no longer a definitive eschatological goal“³⁴. Anstelle einer innerweltlich-geschichtlichen Realisierung trat ein völlig verjenseitigter Glaube: „Death was but an incident in each person’s eternal progression, and heaven was the place of that everlasting growth.“³⁵ Damit ergibt sich in den USA die widersprüchliche Situation zwischen einer eher Apokalyptik-freundlichen Gesellschaft und einer ablehnenden Mainstream-Theologie und -Kirche.

In der europäischen Theologie zeigte sich innerhalb der Bibelwissenschaft ein zunehmendes Bewusstsein für die apokalyptische Tradition des Christentums. Die Kritik an der Leben-Jesu-Forschung betonte mit Albert Schweitzer, dass Jesus apokalyptisch dachte. Zugleich wurde in der dialektischen Theologie mit Karl Barth der jenseitige Charakter von Offenbarung herausgestellt. Damit war der Weg frei dafür, die Spannung zwischen einer realisierten und einer futurischen Eschatologie neu zu bedenken und ernst zu nehmen.

Joachim Jeremias sprach von einer selbst-realisierenden Eschatologie, also einer Eschatologie, die sich im Prozess ihrer Realisierung befindet. Damit wird das Reich Gottes wieder bewusst in eschatologischer Begrifflichkeit gefasst, „it denotes the time of salvation, the consummation of the world, the restoration of the disrupted communication between God and man... Its chief characteristic is that God is realizing the ideal of the king of righteousness“³⁶. Paul Tillich schließt sich dieser Denkrichtung an, wenn er das Reich Gottes als „Einbrechen der Ewigkeit in die Zeit“ und diese wiederum als „Ziel der Geschichte“³⁷ versteht. Tillich sieht die Denkfigur des Reiches Gottes als Schlüssel auf der Suche nach einem Sinn der Geschichte, da der Prozess der Geschichte nur mit Blick auf seine Vollendung hin verstehbar werde³⁸.

Auf katholischer Seite wird von Rudolf Schnackenburg ein wichtiger Schritt vollzogen, indem er die Augustin’sche Kopplung des Reiches Gottes an die Kirche aufgab. Unter dem Eindruck des zweiten Weltkrieges sah er aber wenige Möglichkeiten, das Reich Gottes politisch umzusetzen. Er un-

³⁴ Moorhead, *Apocalypticism*, 88f [Anm. 28].

³⁵ Moorhead, *Apocalypticism*, 91 [Anm. 28].

³⁶ Viviano, *Kingdom of God*, 134 [Anm. 9].

³⁷ Tillich, *Widerstreit von Raum und Zeit*, 136 [Anm. 3].

³⁸ J. Lauster, Die Geschichte und die Frage nach dem Reich Gottes (III 341-411). In: C. Danz (Hg.), *Paul Tillichs „Systematische Theologie“. Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar*, Berlin 2017, 257-275, hier 263.

terstrich damit eher die mystisch-innerliche Dimension. Umso stärker wird der politische Ansatz von der politischen Theologie und der Theologie der Befreiung verfolgt und in die Reich-Gottes-Vorstellung integriert. Diese Strömungen kämpfen aber um Anerkennung durch die kirchliche Hierarchie und erfahren auch in der aktuellen Theologie nur eine beschränkte Rezeption.

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass es zwar im Laufe des 20. Jahrhunderts wichtige Denkanstöße gab, um neu über die christliche Eschatologie nachzudenken. Der Einfluss der Apokalyptik wie auch der mit ihr zusammenhängenden Reich-Gottes-Botschaft auf die systematische Theologie blieb dennoch bis zum heutigen Tag eher gering. Auf evangelischer Seite wird die Reich-Gottes-Vorstellung zwar durchaus rezipiert³⁹, entwickelt aber keine Tiefenwirkung auf die ganze Theologie. Auf katholischer Seite findet sich in neueren Publikationen die eingangs erwähnte Fokussierung auf das klassische Himmel-Hölle-Fegefeuer-Schema. Auch wenn die Reich-Gottes-Botschaft im Zweiten Vatikanischen Konzil durchaus eine zentrale Stelle für das Selbstverständnis der katholischen Kirche als eschatologische Weggemeinschaft erhielt⁴⁰, ist bis heute nicht zu erkennen, dass sie eine die Theologie insgesamt fundierende Position einnehmen würde. Im letzten Teil dieses Beitrags soll daher zumindest angedacht werden, ob es nicht in der aktuellen gesellschaftlichen Situation überlegenswert wäre, dies zu ändern.

Die Reich-Gottes-Botschaft – eine Anregung für die heutige Zeit?

Der typische (post-)moderne Mensch des 21. Jahrhunderts sieht zumindest in den wohlhabenden westlichen Ländern keine Notwendigkeit für eine im Jenseits gründende Hoffnung, da er die Welt selbst gestalten kann. Das Jenseits ist außer Mode gekommen, weil es keinen Bedarf dafür zu geben scheint. Für die Gerechtigkeit ist nicht mehr der richtende Christus, sondern staatliche Gerichtsbarkeit zuständig. Moral ist ein gesellschaftlicher Verständigungsprozess. Utopien verbleiben wie auch Wünsche, Ideale und Träume im Diesseits. Der Mensch will sich selbst in dieser Welt verwirklichen.

³⁹ So etwa in den (stärker praktisch orientierten) Sammelbänden U. Link-Wieczorek, (Hg.), *Reich Gottes und Weltgestaltung. Überlegungen für eine Theologie im 21. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn 2013; H. Afflerbach - R. Ebeling - E. Meier (Hg.), *Reich Gottes – Veränderung – Zukunft. Theologie des Reiches Gottes im Horizont der Eschatologie*, Berlin 2014.

⁴⁰ P.C. Phan, *Roman Catholic Theology*. In: J.L. Walls (Hg.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford 2008, 215-232, hier 217f.

Damit ist aber eine Gefahr verbunden, nämlich die Konzentration auf sich selbst und die eigenen Bedürfnisse. Diese Gefahr korreliert mit der funktionalen Brille, die gesellschaftlich durch den Einfluss naturwissenschaftlich-technischen Denkens an Bedeutung gewonnen hat. Die Naturwissenschaften implizieren nicht nur die Beschränkung auf die Innerweltlichkeit, sondern auch eine bestimmte Herangehensweise an die Welt, nämlich eine funktionale. Die Naturwissenschaften erzielen ihre Erfolge aufgrund einer bestimmten Methodik, die mittels empirischer Analysen funktionale Abhängigkeiten offenlegen und so Kausalitäten konstruieren will. Wenn die Welt zunehmend unter diesem funktionalen Fokus in den Blick kommt, wenn das naturwissenschaftliche Denken also tatsächlich die westlichen Gesellschaften zunehmend prägt, dann kann auch das einer berechnend-egoistischen Grundhaltung zuarbeiten.

Ich glaube daher, dass das Jenseits der heutigen Gesellschaft sehr wohl etwas zu sagen hätte. Der Glaube an etwas Höheres, an eine Sinnhaftigkeit über die innerweltlichen Verstrickungen hinaus, kann die und den Einzelnen vor einer ich-Zentriertheit bewahren, die andere Menschen und die Welt nur funktional zur eigenen Verwirklichung benutzt. Das Jenseits kann den Menschen vor die Aufgabe stellen, seine Selbstzentriertheit zu überwinden und damit die „Weigerung, das eigene Leben als Teil des Ganzen der Schöpfung zu begreifen und es mit den Mitgeschöpfen zu teilen“⁴¹.

Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu scheint mir hierfür eine starke Anregung zu bieten, weil es als Pointe die innere Verwobenheit von immanenten und transzendenten Elementen besitzt. Die Geschichte hat demnach ihren Wert, weil sie nicht nur ein Probelauf, eine Prüfung oder eine Vorbereitung auf das eigentliche ewige Leben darstellt, sondern weil sie selbst schon Ort des Reiches Gottes sein kann und ist. Das Individuum hat seine wichtige Rolle in dieser Geschichte, weil es einen Auftrag innerhalb der Geschichte hat, der über diese Geschichte hinausweist. Kein Mensch muss die Verantwortung fürs Ganze tragen, kein Mensch muss selbst den Sinn herstellen, aber jeder Mensch ist innerhalb des Sinnganzen mit Verantwortung ausgestattet. Dieser Gedankengang wird von Paul Tillich gestärkt, wie Jörg Lauster zusammenfasst:

„Das Verhältnis von Geschichte und Reich Gottes ist das einer wechselseitigen Erhellung. Das Verstehen der Geschichte drängt stets über sich hinaus auf eine sie selbst transzendierende Voll-

⁴¹ Knapp, *Herrschaft Gottes, Reich Gottes*, 36 [Anm. 13].

endung, die in ihr nicht realisiert, aber dennoch als treibende Kraft wirksam ist. Das Reich Gottes wiederum ist nicht einfach die Antwort auf all die Fragen, die die Geschichte notwendigerweise offen lässt, sondern es ist die Vorstellung einer Vollendungs-gestalt der Geschichte, die überhaupt erst in der Erfassung der Geschichte aufleuchtet und aus ihr plausibel wird.“⁴²

Daraus ergibt sich ein Balanceakt zwischen einer ‚präsentischen‘ und ‚futurischen‘ Eschatologie, zwischen einem Glauben an die anfangshafte Verwirklichung und die bevorstehende Vollendung des Reiches Gottes, zwischen dem ‚schon‘ und dem ‚noch nicht‘ des Heils. Das Heil wird damit nicht mehr zu einem statischen Endprodukt, das man sich innerhalb der Welt erarbeiten muss, sondern es wird dynamisch zu einem „Geschehensereignis“ (Helmut Merklein). Das Heil ist also zugleich schon jetzt erfahr- und erlebbar und auch noch ausstehend. Medard Kehl deutet dieses Verständnis trinitarisch:

„Wir dürfen in der Nachfolge Jesu und seines ganzen Geschicks hoffen auf eine noch ausstehende Zukunft des von ihm als gegenwärtig verkündigten und in seinem Geist bleibend unter uns wirksamen Reiches Gottes. Diese Zukunft betrifft die Vollendung der ganzen menschlichen Geschichte (...). Dieses Reich Gottes wird innerhalb der Geschichte überall da bereits verwirklicht, wo in der Kraft des Geistes Christi eine entschiedene Umkehr zum Friedens- und Gerechtigkeitswillen Gottes geschieht; wo menschliches Zusammenleben so ‚durchlässig‘ für die Herrschaft Gottes wird, daß sie in den verschiedenen Lebensbereichen eine geschichtlich erfahrbare Gestalt annimmt.“⁴³

Die Verknüpfung von Immanenz mit der Transzendenz in der Reich-Gottes-Botschaft führt nicht nur zu einer Sinn- und Hoffnungsperspektive, sondern – für unsere heutige Gesellschaft vielleicht eher relevant – zu einer Haltung der Demut und des Vertrauens. Der Mensch lernt an ihr, dass er nicht der letzte Maßstab ist, dass er nicht zu allem fähig ist und dass er nicht die ganze Verantwortung tragen kann und muss. Der Mensch, der das Reich Gottes annimmt, „versteht sich dann nicht mehr selbst als Zen-

⁴² Lauster, *Geschichte*, 273 [Anm. 38].

⁴³ Kehl, *Dein Reich komme*, 216f. [Anm. 21].

trum seines Lebens, sondern begreift sich als Moment des Heilsplans Gottes, der Menschheit und Schöpfung durch Beauftragung und Sendung von Menschen erreichen will⁴⁴. Wir lernen an der Botschaft vom Reich Gottes, dass es eine höhere Sinnhaftigkeit gibt, nämlich Gott, der mit uns in Beziehung steht und uns eine Perspektive anbietet, die über alle innerweltlichen Verstrickungen, über einzelne (Miss-)Erfolge und über alles Materielle hinausgeht. Zugleich lehrt uns das Reich Gottes, dass wir die Welt ernst nehmen müssen, dass alle Relativierung des Innerweltlichen nicht dessen Nichtigkeit bedeutet. Mit dieser doppelten Botschaft der Relativierung und des Ernstnehmens der Welt scheint mir ein Denkanstoß, ein Glaubensangebot und eine Hoffnungsperspektive gegeben zu sein, die vielleicht sogar gerade heute Attraktivität besitzen könnte.

⁴⁴ Knapp, *Herrschaft Gottes, Reich Gottes*, 35 [Anm. 13].