

Walter Sparr

## REICH GOTTES: REICH DER FREUNDSCHAFT

### FÜR EINE TRINITARISCHE BESTIMMUNG DES BEGRIFFS DER GOTTESHERRSCHAFT

#### *I. Einleitung*

Es gehört zu den unstrittigen Überzeugungen der christlichen Theologien jeglicher Konfession und Position, daß die Rede vom „Reich Gottes“ wesentlich ist für den Ausdruck der Hoffnung, die dem christlichen Glauben innewohnt. So lange man noch bitten muß und bitten darf: „Dein Reich komme“, gebraucht man ein christliches Grundwort und meint „das Urbild christlicher Hoffnung“. So heißt es zurecht in der letzten namhaften kirchlichen Äußerung zum Thema aus dem Jahr 1986<sup>1</sup>.

Wie vielfältig freilich dieses Thema in der Geschichte der Christentums bearbeitet worden ist, führt die siebenbändige und, wie sich versteht, nicht vollständige Sammlung der Zeugnisse der Verkündigung des Reiches Gottes aus allen Jahrhunderten vor Augen, die E. Staehelin in den fünfziger Jahren herausgegeben hat<sup>2</sup>. Das genannte Votum und die einschlägigen Artikel in den neueren Lexika weisen darauf hin, daß die Thematik „Reich Gottes“ seit den 60er Jahren wieder sehr aktuell und zumal in der Ökumene zu einem zentralen Thema geworden ist. Und sicherlich bringt das Motto der Weltmissionskonferenz Melbourne 1980, „Dein Reich komme“, ein zentrales, die theologische Reflexion mit ethischer Praxis und affektivem Engagement verbindendes Interesse der Eine-Welt-Verständigung zum Ausdruck. Weder Traditionalität noch Aktualität des Topos können jedoch den Tatbestand einer doppelten Fehlanzeige übersehen machen, der denn auch der Anlaß für jene Textsammlung und für das Votum der EKV war: Es gebe in der evangelischen Volkskirchlichkeit eine massive „Verständnisblockade“ für wichtige Aspekte der Reich-Gottes-Botschaft; massiv auch deshalb, weil das reformatorische Erbe in dieser Sache eine „bleibende Aporie“ darstelle. In Deutschland bestehe ein zwar geschichtlich bedingtes, sachlich gleichwohl skandalöses „Lehrdefizit“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, *Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde*, Neukirchen-Vluyn 1986, 21; 30 u. ö. Es stimmt (ebd. 10) der Meinung zu: „Es sind nun Hinterweltlerum und Säkularismus nur die beiden Seiten derselben Sache – nämlich daß Gottes Reich nicht geglaubt wird ... Wer Gottes Reich liebt, liebt es ganz als *Gottes Reich*, er liebt es aber auch ganz als *Gottes Reich auf Erden*“, Dietrich Bonhoeffer, GS Bd. 3, München 1960, 273.

<sup>2</sup> Ernst Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*, I-VII, Basel 1951-1965; eine gute Textsammlung auch in: Votum (Anm. 1), 151-190.

<sup>3</sup> Votum (Anm. 1), 44f; ebenso 17 (Günter Haufe), 30 (Eberhard Jüngel). So schon Gerhard Gloege, *Art. Reich Gottes III*, in RGG 3. Aufl., 5 (1961), 926-929, hier 926; eine Änderung deutet sich an bei Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes*, Göttingen 1971.

Was liegt vor, wenn ein sowohl zentrales als auch aktuelles Thema nur defizitär präsent ist? Ein konfliktuöses Thema, und wohl ein solches, bei dem die Gründe und Umstände des Konflikts schwierig zu klären sind, vielleicht sogar: nicht so recht geklärt werden wollen. Mit der Entwirrung dieses Komplexes, mit einem „gehörigen Problembewußtsein“, wäre da in der Tat schon viel erreicht. Vielleicht muß man da schon auf so etwas Äußerliches achten wie dies, daß der Topos in der theologischen und homiletischen Sprache meist nicht mehr „Reich Gottes“ heißt, sondern „Gottesherrschaft“ oder „Herrschaft Gottes/Reich Gottes“, wie der Artikel in der Theologischen Realenzyklopädie firmiert<sup>4</sup>. Schon in dieser terminologischen Verschiebung könnte ein dogmatisches Problem stecken, das an seiner Stelle alles andere als geringfügig ist. Denn die Wortwahl berührt das Verhältnis von Geschehen und Beständigkeit, von Zukunft und Gegenwart, von Zeitlichkeit und Räumlichkeit des mit „Herrschaft“ oder mit „Reich“ benannten Heilsgutes. Dieser letztere Terminus steht jedoch, so möchte ich darlegen, für wichtige Aspekte des christlichen Glaubens und Hoffens, die der Terminus „Gottesherrschaft“ in den Hintergrund treten läßt oder sogar abdrängt.

„Herrschaft“ steht im sozialen und politischen Sprachgebrauch für eine bestimmte Form der Machtausübung. Auch wenn die berühmte Definition M. Webers, wonach Herrschaft die Chance ist, „für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“<sup>5</sup>, im Blick auf die biblische Rede vom „Königtum Gottes“ für den theologischen Gebrauch zu eng sein sollte, so wird man, soll der Begriff nicht äquivok werden, auch hier nicht anders wie schon seit Aristoteles üblich<sup>6</sup>, *herrschaftliche* Machtausübung beschreiben als zielgerichtetes Handeln gegenüber Personen, die zur Befolgung des herrschaftlichen Willens in irgendeiner Weise willens sind oder dazu genötigt werden können. Der Ausdruck „Reich“ kann zwar auch „Herrschaft“ im beschriebenen Sinn mitmeinen, er bezeichnet jedoch vor allem den Bereich und die Strukturen oder Institutionen von Herrschaft. Es ist hier der dem Herrscher und den Beherrschten gemeinsame *Raum* des Handelns im Blick, nicht unmittelbar die Zeit, in welcher die Herrschaft oder erst recht der Befehl im Jetzt auf einen zukünftigen Zustand zielt. „Reich“ bezieht sich mithin auf die mögliche Differenz des *Sozialen* zu dem im engeren Sinn *Politischen*. Man kann in diesem Wort, das ja über lange Zeiten eine zentrale Kategorie der (deutschen) Staatlichkeit war, daher ein „unpolitisches Element“ erkennen<sup>7</sup>. Meint diese Semantik, die ja in anderen Kulturräumen einschließlich der biblischen keine völlige Entsprechung findet, theologisch erhebliche Realitäten?

Um diese Frage zu beantworten und so zum Abbau des beklagten Defizits beizutragen, werde ich zunächst auf theologisch (noch) wirksame Erblasten aufmerksam machen, die der Herrschaftsbegriff in seinem neuzeitlichen, programmatischen Gebrauch mit sich führt (II), und die ihm in der spannungsvollen Wechselbeziehung von *Imperium* und *Sacerdotium* zugewachsen sind (III). Zwischen den kritischen und den konstruktiven Überlegungen steht dann eine Analyse der Transformationen von Herrschaft, die in den spiritualistischen und chiliastischen Bewegungen seit Joachim von Fiore theoretisch und praktisch unternommen worden sind (IV). Sodann frage

<sup>4</sup> Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes I-VII, in: TRE 15 (1986), 172-244.

<sup>5</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), 6. Aufl. Tübingen 1976, 28. Vgl. Johannes Winkelmann, Art. Herrschaft II, in HWPPh 3 (1974), 1087f; zum Herrschaftsbegriff überhaupt J. Chr. Papalekas, *Herrschaft I*, ebd. 1084-1087; Art. Herrschaft, in: GG 3 (1982), 1-102; Art. Macht. Gewalt, ebd. 817-935.

<sup>6</sup> Aristoteles, *Pol. I*, 2ff (1253b ff, bes. 1255b).

ich nach Modifikationen des Herrschaftsbegriffes, die im Verhalten Jesu von Nazaret (V) und im Glauben an die Erhöhung des Gekreuzigten zur herrschaftlichen „Rechten Gottes“ bzw. in der Hoffnung auf das letzte Kommen des Reiches Gottes in der Wiederkunft Christi liegen (VI). Diese Modifikationen erfordern, auf das trinitarische Mehr und Anders zu achten, das dem „Reich“ gegenüber dem Voluntarismus und der Teleologie von „Herrschaft“ eignet. Dies läuft auf die bewußte Rede vom *ewigen Reich Gottes* in seinem Unterschied zur *endzeitlichen Gottes Herrschaft* hinaus (VII). Mit dem ewigen Gottesreich wird das geglaubte (in Jesus Christus erinnerte, in der Kraft des Heiligen Geistes der Gemeinschaft der Gläubigen gegenwärtige und in seiner Vollendung erhoffte) Heil in dem Aspekt bezeichnet, daß es der *Raum* ihres Lebens im dreieinigen Gott ist und in der Beziehungsform der *Freundschaft* unter den Reichsgenossen besteht. Das Reich Gottes ist daher nicht nur als Reich der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens, sondern auch als das Reich des Lebens in Freundschaft zu preisen. Einige Überlegungen hierzu möchte ich abschließend zur Diskussion stellen (VIII).

Das Plädoyer für den solchen Gebrauch des Begriffs „Reich Gottes“ befindet sich in einer mißlichen Ausgangslage. Wenn der alltägliche Sprachgebrauch den Ausdruck „Reich“ überhaupt noch verwendet, dann ganz privatisiert („dieses Zimmer ist mein Reich“). Im öffentlichen Bereich gibt es, nachdem auch die „Reichsbahn“ ihr Ende gefunden hat, nicht viel mehr als den ein wenig nostalgischen „Reichstag“. Der lenkt immerhin auf die Gründe für das Verschwinden des Wortes: Es war bis vor kurzem der Titel für totalitäre Herrschaft nach innen und imperiale Herrschaft nach außen. Der Wechsel zur „Republik“ bedeutete die Negation des Anspruches politischer Herrschaft auf totalen Gehorsam und die Disziplinierung politischer Macht durch Herrschaftskontrolle etwa mittels rechtsstaatlicher Gewaltenteilung. Allerdings ist die totalitäre Erblast des Reichs- bzw. Herrschaftsbegriffes nicht auf die jüngere deutsche Geschichte beschränkt; sie ist vielmehr ein wesentlicher Aspekt der Theorie und der Praxis neuzeitlicher Staatlichkeit überhaupt. Auch wenn man die Auswirkungen der darin liegenden sozialen Ansprüche nicht so typisiert und die idealistisch-deutsche Lösung (aus inzwischen guten Gründen) nicht der naturrechtlich-englischen und der sozialistisch-französischen vorziehen will, wie das E. Hirsch getan hat, so hat dieser doch Recht mit seiner Feststellung, daß der Reich-Gottes-Gedanke „das unruhige Element in der Geschichte der neueren Staatslehre“ ausmacht<sup>8</sup>. Aber dies gilt im Blick auf die Rede von Herrschaft im spezifischen Sinn des Wortes.

## II. *Gottesherrschaft und souveräner Staat*

Es ist der neuzeitliche, seit J. Bodin und Th. Hobbes auch theoretisch begründete Begriff der *Souveränität*, dessen Gehalt und dessen Ansprüche den Begriff der Gottesherrschaft überlagert und den Horizont gebildet haben, in welchem auch der Begriff des Reiches Gottes expliziert worden ist. Der Souveränitätsgedanke, für den ein einziger Gesetzgebungswillen, die Einseitigkeit der *majestas imperii* und der Wegfall der gegenseitigen Selbständigkeit des Geistlichen und des Weltlichen kennzeichnend ist<sup>9</sup>, wanderte sogar in den *Gottesbegriff* ein. Dessen voluntaristische

<sup>7</sup> Georg Schmidt, Art. Reich/Reichsidee II, in: TRE 28 (1997), 442-457, hier 442.

<sup>8</sup> Emanuel Hirsch, Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens, Göttingen 1921, 7.

<sup>9</sup> Vgl. H. Quaritsch, Art. Souveränität, in: HWPh 9 (1995), 1104-1109, hier 1104f.

Stilisierung im 20. Jahrhundert, in Verarbeitung und bewußter Verschärfung der „Krise der Moderne“ (und in ihr des naturrechtlichen Kulturprotestantismus) ging weit über die ohnedies schon starken nominalistischen und reformatorischen Vorgaben hinaus<sup>10</sup>. Diese Veränderung ist so allgemein, daß auch theologische Antipoden wie W. Elert und K. Barth in ihrem Verständnis der Gottesherrschaft als Souveränität völlig übereinstimmen.

Beide Theologen teilen auch dieselbe Meinung hinsichtlich der Notwendigkeit dieser Interpretation: Sie widersteht der Hybris der neuzeitlichen Subjektivität (einschließlich der religiös sich verstehenden), gegen oder eben auch mit „Gott“ die Differenz zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer ein- und die Gottesprädikate des *esse a se* und der *conservatio sui* in Gestalt menschlicher „Selbstbehauptung“ an sich zu ziehen. Es macht daher keinen gar so großen Unterschied aus, daß Elert für seinen „Kampf um das Christentum“ (so sein Titel von 1921) mit dem Begriff des schicksalhaften „Gesetzes“ sich einer Kategorie bedient, die trotz der Behauptung eines „realdialektischen“ Verhältnisses zum Evangelium nicht trinitarisch, sondern vorlaufend monotheistisch begründet ist, daß Barth dagegen das Konzept einer „Selbstoffenbarung“ Gottes zugrundelegt. Denn diese modalistisch ermäßigte Trinitätslehre fixiert ihrerseits die Monarchie eines ursprünglich freien und vollkommen frei bleibenden, auch in seiner Selbstbestimmung zur Menschlichkeit stets *souveränen* Herrschergottes. Man darf bezweifeln, ob dieser quasi vortrinitarische Monotheismus durch die Annahme einer immanenten Selbstunterscheidung korrigiert wird, für welche die ökonomische Trinität lediglich die „Offenbarung“ und das „Offenbarsein“ des „Offenbarers“ besagt. (Oder, wie man auch sagen kann: Wo die Relationen zwischen den Personen nur Ursprungsrelationen sind, oder: Wo die Unteilbarkeit der Werke der Personen nach außen in einem starken Sinn genommen wird.) Prädikate, die ohnedies in der philosophischen Lehre vom Wesen Gottes überliefert sind, die der Aseität oder der Absolutheit, werden positiv und aktiv gewandt und so in das neuzeitliche, in eben dieser Wendung dem politischen Absolutismus zugehörige Prädikat der Souveränität überführt<sup>11</sup>.

Weil die Definition des „Reiches Gottes“ ein Mittel im Kampf um die Herrschaft über Menschen sei, hat Th. Hobbes im Zuge seiner Begründung der absoluten Souveränität des Staates den Begriff der Gottesherrschaft bzw. -reiches neu definiert. Das langfristig, auch über das historische Phänomen des fürstlichen Absolutismus hinaus Wichtige daran ist die Aufspaltung des Begriffs in ein „natürliches Reich Gottes“, den souveränen Staat, und ein „prophetisches Reich Gottes“, welches einstmals, in der israelitischen Theokratie, bestand und dereinst, in der Gottesherrschaft des himmlischen Jerusalem, neu etabliert werden wird. Die erwünschte Folge dieser Spaltung ist, daß man in der jetzigen Weltzeit nur *einem* Herrn dienen kann und braucht,

<sup>10</sup> Dies widerspricht in gewisser Weise der These von Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966 (erweitert in: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1974), der zufolge der Absolutismus des nominalistischen Gottesbildes dem Menschen nur die Alternative rationaler Selbstbehauptung ließ. Daß die Rede von der Herrschaft Gottes dadurch gegenstandslos werden könnte, wie Christian Walther, *Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes VII*, in: *TRE* 15 (1986), 228-244, hier 228, meint, betrifft vor allem die Praxis und Theorie des neuzeitlichen politischen Absolutismus.

<sup>11</sup> Werner Elert, *Der christliche Glaube*, Hamburg 1940, § 21; § 40f; Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1* (1932), § 8, 2; §9, bes. 367ff, 382ff; *KD II/1* (1939), § 26, bes. 339ff. Zur Kritik vgl. Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 154ff (mit dem Hinweis auf spätere Modifikationen im Horizont des Bundesgedankens, 161; 238).

dem staatlichen Souverän<sup>12</sup>. Mit seiner entschlossenen Spiritualisierung und Futurisierung des im Vaterunser erbetenen „Reiches Gottes“ gibt Hobbes eine Antwort auf die Frage, die in der spannungsvollen Konstellation von Gottesreich und irdischer Herrschaft unabweislich wird, in welche vor allem das westliche Christentum, die sakrale Dignität des Staates durch die Kirche relativierend, seit Augustinus so geschichtsträchtig gestellt war: Was ist geistlich und was weltlich und was gemischt? – eine Frage, die dem Interpreten Hobbes', C. Schmitt, zufolge allerdings bis zum jüngsten Tag immer neu dringlich wird<sup>13</sup>.

Die Hobbes'sche Trennung des natürlichen und des geistlichen Gottesreiches steht in seiner Zeit nicht allein da. Auch wenn man der Meinung C. Schmitts nicht zustimmt, daß Hobbes „die klare staatliche Alternative zum römisch-kirchlichen Entscheidungsmonopol erreicht und dadurch die *Reformation vollendet*“<sup>14</sup> habe, so kann man doch nicht bestreiten, daß ähnlich wie er, wenn auch gerade nicht mit politischem, sondern mit religiösem Interesse, evangelische Frömmigkeitsbewegungen seiner Zeit votierten. Sie verstanden das Reich Gottes ausschließlich „geistlich“ und nahmen damit nicht nur die Tradition der vorreformatorischen Mystik auf, sondern verstanden auch die Luther-Übersetzung von Lk 17, 21 emphatisch: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“. Mit ausdrücklicher Berufung auf beides handelt etwa J. Arndts „Wahres Christentum“ im dritten Buch „Vom inwendigen Menschen: Wie GOtt den höchsten Schatz / sein Reich / in des Menschen Hertz gelegt hat / als einen verborgenen Schatz im Acker / und als ein Göttliches Licht der Seelen; Und wie dasselbe in uns zu erwecken und zu suchen“, nämlich in der Abkehr von den auswendigen Gütern der Welt und in der Einkehr „zu diesem unserm inwendigen, verborgenen, himmlischen, ewigen Gut und Reichthum“. Von der „*Regierung Gottes*“, die der geschaffenen Welt und der gefallenen Menschheit gilt, also vom weltlichen Regiment, wird das „*Reich Gottes*“ völlig abgetrennt. Auch die Kommentatoren, die in späteren Ausgaben eine nicht-spiritualistische Lesart Arndts empfehlen, bringen lediglich Wort und Sakrament sowie, als die „äusserliche Werkstatt des Heiligen Geistes“, Schule und Kirche ins Spiel<sup>15</sup>.

Allerdings hatte diese Option nicht mehr lange Bestand. Gegen die Aufspaltung von Innerlich-Geistlichem und Weltlich-Äußerlichem, die als solche dem politischen Absolutismus kein

<sup>12</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, London 1651, cap. 5-14 (*sub titulo imperii*). Vgl. die trotz aller Kritik klassisch gewordene Untersuchung von Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1922; hierzu Manfred Riedel, *Paradigmawechsel in der politischen Philosophie? Hobbes und Aristoteles*, in: Manfred Höffe (Hg.), *Thomas Hobbes*, Freiburg i. Ue. 1981; Bernd Ludwig, *Die Wiederentdeckung des Epikuräischen Naturrechts*, Frankfurt a. M. 1998.

<sup>13</sup> „Wer entscheidet *in concreto* für den in kreatürlicher Eigenständigkeit handelnden Menschen die Frage, was Geistlich und was Weltlich ist und wie es sich mit den *res mixtae* verhält, die nun einmal in dem Interim zwischen der Ankunft und der Wiederkunft des Herrn die ganze irdische Existenz dieses geistig-weltlichen, spiritual-temporalen Doppelwesens *Mensch* ausmachen?“, Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, Berlin 1970, 107.

<sup>14</sup> Ebd. 121. Ähnlich betont, gegen die Interpretation in der Schule K. Barths, die Christlichkeit Hobbes' auch Jacob Taubes, *Der Fürst dieser Welt*. Carl Schmitt und die Folgen, München 1983, 14f.; er unterscheidet Gehalt und Funktion des in der Tat zentralen Satzes „that Jesus is the Christ“ nicht hinreichend, erfaßt daher auch die Korrespondenz der barthianischen Kritik zu Hobbes in der Souveränitätsidee nicht.

<sup>15</sup> Johann Arndt, (*Vier*) *Fünff Bücher vom wahren Christentum* (1610), Minden 1714, 723. 728; die (ebenfals späteren) Embleme stellen Herzen und geschlossene Perlenmuscheln in Überschrift, Bild, gereimter Unterschrift und Erklärung vor Augen, 723-726. Die menschlichen Tugenden in Entsprechung zur „regieren-

Widerlager sein konnte, entwickelte sich die chiliastische Alternative. Andere, der Vorstellung der Zweiten Reformation näherstehende Kreise zielten auf die durchgreifende Christianisierung auch des sozialen Lebens, teils mit utopischen Modellen eines Staates, der die vollkommene Herrschaft Gottes auf Erden darstellt, wie J. V. Andreae „Christianopolis“ (1619). Trotz oder wegen des Scheiterns des *chiliasmus crassus* der quintomonarchianischen Revolution der englischen Puritaner, das ja Hobbes vor Augen hatte, setzte sich ein *chiliasmus subtilis* der allgemeinen pädagogischen und sozialen „Verbesserung“ durch, der *rerum humanarum emendatio*, wie J. A. Comenius' „Consultatio catholica“ (1645/1670) im Titel führt<sup>16</sup>. Auch in Kirchen, in denen von Rechts wegen das Verdikt von CA XVII galt, setzte sich bald die pietistische Variante der „Hoffnung künftiger besserer Zeiten“ (Ph. J. Spener, 1693) für Frömmigkeit und Kirche durch.

Eben dies wurde jedoch das Einfallstor der Souveränitätsidee in die christliche Theologie: Das Wachsen des Gottesreiches in und bei den Frommen wurde dem geschichtlichen Fortschritt im ganzen eingeordnet, oder es universalisierte sich selbst in dieser Weise. Dieser neuzeitliche Chiliasmus wurde durch G. W. Leibniz' Verknüpfung des „Reiches der Natur“ und des „Reiches der Gnade“, eben in der Perspektive ihrer Konvergenz in der Aufklärung und Verbesserung der irdischen Verhältnisse, auch theologisch plausibel<sup>17</sup>: Das Wachsen des Reiches Gottes besagt den (nun unabschließbaren) Fortschritt der Menschheit zu immer neuen Vollkommenheiten, ihre providentielle „Erziehung“ zur Mündigkeit, wie es G. E. Lessing, ihre „Bildung zur Humanität“, wie es dann J. G. Herder formulieren sollte.

Die Absorption der Hoffnung auf das Reich Gottes durch die Erwartung geschichtlichen Fortschritts im Horizont praktischer Vernunft und menschlicher Arbeit ist nicht nur charakteristisch für den „philosophischen Chiliasmus“, der, wie bei I. Kant, „nichts weniger als schwärmerisch“, sondern tätig auf den weltrepublikanischen ewigen Frieden „hofft“ und nicht nur auf die vollendete Moralität der Menschheit „harret“<sup>18</sup>. Nicht weniger charakteristisch war ein solcher Chiliasmus vielmehr auch für die Theologien, welche die innerliche Auslegung von Lk 17, 21 mit sittlichem Aktivismus im „Reich der Zwecke“ verknüpften; also für den Hauptstrang der bürgerlich-aufklärerischen Theologie seit J. S. Semler bis zu A. Ritschl und seiner Schule. Nicht zufällig verbindet sich die christliche Berufsarbeit am Reiche Gottes (immerhin unterscheidet Ritschl dieses Reich, „die Gesamtheit der durch gerechtes Handeln verbundenen Untertanen“, von der „Königsherrschaft Gottes“) immer deutlicher mit einer Vorstellung dieser Herrschaft, die nicht trinitarisch, sondern weltanschaulich-monotheistisch denkt. Daran ändert nichts, daß hier, wo das Reich Gottes als allgemeiner Zweck und gemeinschaftliches Produkt der christli-

den Liebe Gottes“ werden dementsprechend als individuelle, nicht als politische expliziert, z. B. Heinrich Müller, *Himmlicher Liebeskuß*, Rostock 1674, I, 5; II, 2-13.

<sup>16</sup> Vgl. Walter Sparr, „Chiliasmus crassus“ und „Chiliasmus subtilis“ im Jahrhundert Comenius', in: Norbert Kotowski, Jan B. Lášek, Comenius und die Genese des modernen Europa, Fürth 1992, 122-129; sowie viele Beiträge in: Vladimír J. Dvořák, Jan B. Lášek, Comenius als Theologe, Prag 1998.

<sup>17</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714), §§ 15-18; vgl. Walter Sparr, Das Bekenntnis des Philosophen, in: NZSTh 28 (1986), 139-178, bes. 164; Th. S. Hoffmann, Art. Reich der Gnade/der Natur, in: HWPh 8 (1992), 505-508.

<sup>18</sup> Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), 30f; Ders.: *Zum ewigen Frieden* (1795), A 64f u. ö. Vgl. W. Biesterfeld, Art. Chiliasmus I, in: HWPh 1 (1971), 1001-1005, hier: 1004; R. Wimmer, Art. Reich der Zwecke, in: HWPh 8 (1992), 508-510.

chen Gemeinde verstanden wird, die Monarchie Gottes nicht die Form absolutistisch willkürlicher Befehlsgewalt, sondern die einer väterlichen Vorsehung hat<sup>19</sup>.

Denn allerdings steht das rationalistisch-chiliasische Verständnis des Gottesreiches im Gegensatz zum voluntaristisch-absolutistischen Verständnis der Gotte Herrschaft; der Zusammenhang von *auctoritas* und *veritas* des Anspruchs auf die Ausübung gesellschaftlicher Macht wird hier nach der letzteren Seite aufgelöst oder doch geschwächt. Dennoch hängen beide Seiten des Gegensatzes darin zusammen, daß sie das Gottesreich primär unter ethischem und teleologischem Blickwinkel sehen. Im ganz konsequenten Fall, den etwa der Ausspruch F. Schillers signalisiert, die Weltgeschichte sei das Weltgericht, wird die Räumlichkeit des 'Reiches' sogar vollständig von seiner Zeitlichkeitsstruktur, d. h. von seiner linearen Teleologie aufgesogen – als Endzweck der Welt besteht es dann genau in der Zweckmäßigkeit, welche die Geschichte der Welt als solche und jederzeit ist. Der unpolitische Aspekt des Reichsbegriffes, so kann man dann auch sagen, wird durch die ubiquitären Ansprüche des Politischen verdrängt. Der in der modernen Geschichte totalitärer Herrschaft mehr als einmal intendierte Grenzfall der völligen Entleerung des sozialen Raumes besagt, daß diese Herrschaft das Beherrschte aus sich selbst zu erzeugen sucht. Denn sie will nichts mehr anerkennen, was außer ihrer selbst läge und früher als sie selbst da wäre. (Dieser Grenzfall ist wohl der diabolische Gegensatz zur Schöpfung aus dem Nichts durch Gott).

Es dürfte schließlich kein Zufall sein, daß der ursprünglich dem ökonomischen Leben zugehörige Dual von Herr und Knecht (wo Herrschaft auch dem Knecht zuträglich sein, ja mit Freundschaft zusammenbestehen konnte) im Zuge des neuzeitlichen Absolutismus zu einem politischen Deutungsmuster wurde. Erst angesichts der Annahme der Souveränität von Herrschaft konnte allerdings auch, oder vielleicht besser: mußte so etwas wie „Herrschaftsfreiheit“ als Ziel gesellschaftlicher Praxis in den Blick kommen. Die kritische Revision dieser, vordem kaum denkbaren, Zielvorstellung in jüngerer Zeit hat jene Voraussetzungshaftigkeit bemerkt. Doch bleibt zu bezweifeln, ob sie in der Perspektive eines wirklich christlichen Reich-Gottes-Gedankens aufgehoben wurde. Daß es sich bei der Gegensätzlichkeit von Herrschaft und Knechtschaft um eine Dialektik handelt, wie G. W. F. Hegel, auch mit Bezug auf die christliche Anthropologie, nachgewiesen hat, stellt sicherlich eine Korrektur der falschen Unendlichkeit souveräner Herrschaft dar. Es fragt sich aber, ob dabei der heilsgeschichtliche Karfreitag und seine Überwindung der Ursachen von Knechtschaft in Lebensgier und Todesfurcht, ob also die christliche Problematik von Herrschaft als solcher hinreichend berücksichtigt ist. Ganz zurecht hat daher K. Barth jene Dialektik christologisch einzuholen versucht: Jesus Christus, der Herr als Knecht und der Knecht als Herr<sup>20</sup>. Allerdings bleibt auch hier die Frage offen, ob dieses

<sup>19</sup> Albrecht Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, Bonn 1875, § 5, die entsprechende Modifikation des Allmachtsprädikates ebd. § 14f. „Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes ist die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt“, ebd. § 60; hierzu vgl. schon Immanuel Kant, *Vom ewigen Frieden* (1795), 48-51. Zur Entwicklung der Vorsehungslehre vgl. Reinhold Bernhard, *Was heißt „Handeln Gottes“?*, Gütersloh 1999, I-III; hinsichtlich des Begriffs der Gotte Herrschaft vgl. Horst Beintker, *Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes VI*, in: TRE 15 (1586), 224-228.

<sup>20</sup> Karl Barth, *KD IV/1* (1953), § 59; *IV/2* (1955), § 64. Vgl. K. Rothe, *Art. Herrschaft und Knechtschaft*, in: *HWPPh* 3 (1974), 1088-1096, bes. 1091ff (zu Th. Hobbes, J.-J. Rousseau und G. W. F. Hegel). Der Versuch Jürgen Habermas', die praktische Aufhebung jener Dialektik in einer „Theorie des kommunikativen Handelns“ (1982) zu begründen und so ein 'Reich' der Verständigung unter sprachhandlungs-vernünftig Gleichen zu

Verständnis hinreichend trinitarisch begründet ist, um nicht doch wieder die anfängliche Souveränität Gottes auf ewige Dauer zu stellen. Da „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“, wird man irdische Herrschaft lieber nicht als „betrübtete Karikatur“<sup>21</sup> von Gottes Souveränität bezeichnen.

### III. Gottesherrschaft und Heiliges Reich

Die neuzeitlichen Konfigurationen von Gottesherrschaft und politischer Herrschaft sind keine völlig neue Angelegenheit. Das „unruhige Element in der Geschichte der neueren Staatslehre“ hat fast in der gesamten Christentumsgeschichte für Bewegung und Streit gesorgt, beginnend mit der konstantinischen Wende. Strittig ist seither nicht nur die politische Bedeutung des christlichen Glaubens, sondern umgekehrt auch das religiöse Gewicht politischer Herrschaft; es geht um die Wechselwirkung von Gottesbild und Weltordnung. Die Korrelation von politischem *Imperium* und *Reich Gottes* reicht nicht nur kirchenverfassungsrechtlich bis an die Gegenwart heran, sondern bestimmt in erstaunlichem Maße immer noch das theologische Verständnis des Gottesreiches als Gottesherrschaft.

In der frühen Kirche hatten die präsentischen und perfektischen Bezüge, die in der Erwartung der zukünftigen *basileia* bzw. des *regnum Dei* vorausgesetzt waren, nur die christliche Gemeinde bzw. Jesus Christus gemeint. Dies konnte die Folge einer sehr scharfen Unterscheidung des Gottesreiches in Jesus Christus bzw. dem Gläubigen gegenüber der ‚Welt‘ haben, wie bei Markion oder auch bei Origenes, aber auch die Folge einer chiliastischen Vermittlung der Erwartung des *regnum caeleste* mit seiner Gegenwart im Glauben; so auf der Linie von Irenäus und Tertullian zu Cyprian. Auch dann, wenn die Herrschaft Roms im Gefolge von Röm 13 gewürdigt und mit dem (nun wieder positiven) Titel des *regnum* bezeichnet wurde, blieb dies doch immer diesseits einer politischen Ausdeutung oder Beanspruchung des Gottesreiches<sup>22</sup>. Die einfache Unterscheidung des Ewigen und des Irdischen komplizierte sich jedoch mit der konstantinischen Wende beträchtlich, weil das Verhältnis der erwarteten Zukunft zur jetzigen *Kirche* und zugleich zum jetzigen *Staat* geklärt werden mußte. Das jetzige Verhältnis von Kirche und Staat wurde in der Perspektive ihres jeweiligen Verhältnisses zum zukünftigen Reich Gottes thematisch – und strittig. Denn nicht nur die Kirche, sondern auch der Staat durfte beanspruchen, in dieser Perspektive zu stehen und zu handeln.

Es würde diese strukturelle Problematik verkennen, wenn man die enge Verknüpfung des *regnum Dei* mit dem *Imperium Christianum*, wie sie die „Reichstheologie“ des Eusebius’ besonders anspruchsvoll formulierte, für eine vorübergehende Option hielte. Dies ist weder auf der politischen noch auf der kirchlichen Seite der Fall. Denn der Verchristlichung des Herrscherkultes entsprach nicht nur die Aufnahme der Metaphorik, Symbolik und Ikonographie imperialer Herrschaft in die Kirche, sondern auch die nun christliche Sakralisierung politischer Herrschaft,

etablieren, bedürfte eigener Aufmerksamkeit; vgl. vorläufig Edmund Arens (Hg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube*, Paderborn 1997.

<sup>21</sup> Carl Schmitt (Anm. 12), 11; Karl Barth, KD I/1, 323. Zur Stellung der Dialektischen Theologie „jenseits von politischer und unpolitischer Theologie“ vgl. Dieter Schellong, in: Jacob Taubes (Anm. 14), 293-321.

ihre Legitimierung als universale Monokratie: „ein Reich, ein Kaiser, ein Gott“<sup>22</sup>. Das Ende Westroms hat diese Konstellation nur zeitweise in den Hintergrund gerückt; die Reichskonzeption der karolingischen und der staufischen Herrscher lebt zunehmend selbstbewußt aus ihr, wie zumal die Krönungsliturgien ausweisen, die den König und Kaiser als Mitregenten mit dem siegreichen Pantokrator feiern. Noch weiter fort wirkt das bereits von Orosius und von Hieronymus in Auslegung von Dan 2 und 7 formulierte politisch-theologische Konzept, dem zufolge das römische Imperium das vierte und letzte von Gott eingesetzte Reich vor dem Ende der Welt darstellt. Die *translatio imperii* wird bis ja ins 17. Jahrhundert bezogen auf den Rechtsnachfolger Roms, auf das *sacrum imperium Romanum*, wie es seit dem 12. Jahrhundert, oder auf das „Heilige Römische Reich deutscher Nation“, wie es seit 1512 offiziell heißt<sup>24</sup>.

Nicht wenige kirchenpolitische Vorgänge und theologische Entwicklungen artikulierten Widerstand gegen den politisch beanspruchten Monotheismus. Das gilt, wie die wohlplazierte Abhandlung E. Petersons aus dem Jahre 1935 im Kern richtig gezeigt hat, zumal von der Ausbildung der *Trinitätslehre* in Korrektur des philosophischen Monotheismus, den die christliche Theologie (aus anderweitig guten christlichen Gründen) übernommen hatte. Wenn demgegenüber die Replik C. Schmitts, daß politische Theologie auch durch den trinitarischen Gottesbegriff keineswegs erledigt worden sei, ins Unrecht gesetzt werden soll, dann in der Tat nur durch eine Trinitätslehre, die alle abstrakt monotheistischen Prämissen in sich aufgelöst hat. Innerhalb der Trinitätslehre, so darf man wohl sagen, hängt wiederum die östliche Fassung in ihrem Unterschied zur westlichen mit der Legitimität politischer Herrschaft zusammen. Die Betonung der Monarchie des Vaters und die entsprechende Ablehnung des *filioque* hat ihre Entsprechung im theokratisch tendierenden Kaisertum in Byzanz und einer Kirche, die sich in der „Symphonia“ mit diesem Kaisertum weiß.

In der Reihe der Korrekturen des monotheistisch-monokratischen Herrschaftsmodells nimmt Augustinus eine lange nachwirkende Rolle ein, ohne daß man die Korrektur eine wirklich durchgreifende nennen könnte. Einerseits ruft Augustin den apokalyptischen Kampf des Reiches des Lichtes gegen das Reich des Finsternis, der *civitas Dei* gegen die *civitas Diaboli* in Erinnerung und negiert damit, die Eroberung Roms von 410 als Gericht deutend, die Geltungsansprüche der *Roma aeterna* als frevlerisch. Er relativiert aber auch die Herrschaftsansprüche aller *civitates terrenae* durch Beschränkung auf ihre Aufgabe zeitlichen Friedens und irdischer Gerechtigkeit; die nicht mehr nur naturrechtliche, sondern heilsgeschichtliche Begründung macht sie noch

<sup>22</sup> Vgl. Robert Frick, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der Alten Kirche*, Berlin 1928; Rudolf Mau, *Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes V*, in TRE 15 (1986), 218-224, hier 219.

<sup>23</sup> So die Interpretation durch Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935; gegen die Abmilderung bei Gerhard Ruhbach, *Die politische Theologie Eusebs von Caesarea*, in: Ders. (Hg.), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, Darmstadt 1976, 236-258, wiederum Adolf M. Ritter, in: HThDG I (1982), 151ff; Klaus M. Girardet, *Die konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich*, in: Ekkehard Mühlberg (Hg.), *Die konstantinische Wende*, Gütersloh 1994, 9-122; Reinhold Zippelius, *Römischer Etatismus und christliche Religion*, in: Karl-Hermann Kästner u. a. (Hgg.), *FS Martin Heckel*, Tübingen 1999, 681-691. – Zur Ikonographie vgl. Moshe Barasch, *Gott als Herrscher*, in: Jacob Taubes (Hg.), *Theokratie*, München/Paderborn 1987, 248-266.

<sup>24</sup> Egon Boshof, *Art. Reich/Reichsidee I*, in: TRE 28 (1997), 442-450, hier: 447; Alois Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Mün-

deutlicher als weltliche, vorläufige Aufgabe kenntlich. Die augustinische Korrektur bezieht sich auch auf die Kirche, die noch Ambrosius direkt als Reich Gottes verstanden hatte: Im Kampf mit dem Reich der Sünde ist die Kirche ein *regnum militiae* im Friedensreich Gottes, aber erst am jüngsten Tag, im himmlischen Jerusalem, wird sie mit diesem Reich identisch sein<sup>25</sup>. Andererseits gehört Augustins Begriff der Gottesherrschaft einem Gottesbegriff an, der zwar trinitarisch expliziert ist, der gleichwohl den monarchischen Charakter der Gottesherrschaft nicht eigentlich modifiziert. Die Unterschiede zwischen den Personen in Gott bleiben auf die durch Ursprungsrelationen mögliche beschränkt, und so wird wie das Eines-Sein auch das Herr-Sein Gottes dem Vater appropiiert. Unter der dem tritheistischen Verdacht entgegengestellten Selbstverpflichtung, die Werke der Trinität in der Schöpfung als ungeteilt zu verstehen, bedeutet dies, daß die trinitarische Differenzierung des Herrschaftsbegriffes monokratisch neutralisiert wird<sup>26</sup>.

Im fränkischen Westen war politische Herrschaft allerdings in sich vielfältig gegliedert und beschränkt, und auch die Oberherrschaft wurde stets paternalistisch als *Fürsorge* für die Beherrschten definiert. Die Begründung aus der väterlichen Herrschaft Gottes über die Welt minderte nicht, sondern stärkte die soziale Disziplin irdischer Herrschaft. Allerdings ebnete dies die heilsgeschichtliche Differenzierung der Rede von der Gottesherrschaft eher ein zugunsten der Zielorientierung des *einen* göttlichen Willens. Gott ist Einer, als providentiell über die Vielzahl der Geschöpfe herrschendes *agens voluntarium*, und die Einheit irdischer Herrschaft sollte sein Einessein abbilden<sup>27</sup>. Einer sakralen Autonomie politischer Herrschaft wurde andererseits durch eine Zweischwertertheorie erfolgreich widersprochen, die zunächst die unmittelbare Legitimation des *imperium* durch Gott begründen sollte, deren gegenläufige Lesart durch das *sacerdotium* dagegen den Lehenscharakter der weltlichen Herrschaftsgewalt besagte: Der Papst, dem kraft göttlichen Rechts beide Schwerter zukommen, verleiht sie dem Kaiser widerruflich. Allerdings erhob diese, gegenüber den messianischen Ansprüchen eines Friedrich II. verständlicherweise pointierte Deutung ihrerseits monokratische Ansprüche. Das zieht ihre Unterscheidungsleistung zugunsten der älteren These ein, wonach von Rechts wegen der Papst es gewesen sei, der die *translatio imperii* von den Oströmern zu den Franken vorgenommen habe. Die papalen Ansprüche ließen sich politisch-praktisch bekanntlich nur in Deutschland und hier um einen hohen politischen Preis durchsetzen. Aber sie blieben wirksam genug, um den vorreformatorischen und verschärft den reformatorischen Widerspruch gegen die Papstkirche zu provozieren.

Von der Lehre von den *Zwei Regimenten*, die M. Luther in der Obrigkeitsschrift von 1523 programmatisch formuliert hat, darf man wohl sagen, sie erbringe die von der päpstlichen Zweischwertertheorie verfehlt differenzierte Leistung hinsichtlich des Begriffs der Gottesherr-

chen/Berlin 1929; Jürgen Miethke, Das Reich Gottes als politische Idee im späten Mittelalter, in: Jacob Taubes (Anm. 23), 267-278.

<sup>25</sup> Aurelius Augustinus, De civitate Dei, XX, 6-9; vgl. Ernst Kinder, Reich Gottes und Kirche bei Augustin, Erlangen 1954.

<sup>26</sup> Zwar nicht hinsichtlich des Herrschaftsbegriffes, aber hinsichtlich der Vorordnung des „einen Wesens“ Gottes vor der Differenz der göttlichen Personen wird Augustins (und K. Barths) unzureichende Integration des Monotheismus in die Trinitätslehre kritisiert von Wolfhart Pannenberg, Dogmatik I, Göttingen 1988, 307ff., 330f., 343ff.

<sup>27</sup> Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q 22 a 1; q 47, a 1; vgl. die an Augustinus' Trinitätslehre anschließende Appropriation des *unum esse* jedes geschaffenen Dinges zum Vater, weil in diesem zuerst die Einheit liegt und von ihr als Erstem Prinzip die eine Natur jeder Kreatur konstituiert werde, q 39 a 8c.

schaft erneut und klarer. Sie unterstellt selbstredend, daß es in der geschaffenen Welt nur eine einzige ursprüngliche Herrschaft gebe, die Herrschaft ihrer Schöpfers und Erhalters, des einen wahren Gottes. Aber eindeutig auch benennt die Zweiregimentenlehre heilsgeschichtliche Gründe dafür, daß die Gottesherrschaft in dieser Weltzeit die Gestalt zweier Regimenter hat, die unterschiedliche Zwecke haben und sich darum unterschiedlicher Mittel bedienen. In der Perspektive des christlichen Glaubens läßt das Regiment Gottes zur Linken erkennen, daß es dem zur Rechten zu- und untergeordnet ist, d. h. zeigt seinen mittelbaren Heils-Sinn. Die Aufrichtung der Herrschaft Christi im Regiment Gottes zur Rechten muß demnach einen Verzicht Christi auf seine, zur Zeit des Alten Bundes noch ausgeübte, weltliche Herrschaft besagen. In der Folge dieser Veränderung der Gottesherrschaft erhofft der Christusglaube die völlige Aufhebung des Regiments zur Linken am Ende der alten Weltzeit. Auch das providentielle Herrschaftshandeln Gottes, das ist hier die Pointe, hat *trinitarische* Struktur. Luther hat dies darin zum Ausdruck gebracht, daß er das *regnum Christi*, obwohl „verborgen“ und mit „schwachen“ Mitteln vollzogen, als hermeneutischen Horizont für das Verständnis und das Verhältnis zum sichtbaren und starken, d. h. mit prohibitiver und sanktionierender Gewalt ausgestatteten *regnum Dei* auszeichnet<sup>28</sup>.

Die praktische Konsequenz der Zweiregimentenlehre war bekanntlich die Forderung, geistliche Autorität und politische Herrschaft zu entflechten, und die Zustimmung zu der (auch politisch auftretenden) Forderung, diese letztere als solche nicht der Kirche für untergeordnet anzusehen und zu handhaben. Luther selbst hat denn auch nicht nur die Zweischwerertheorie abgelehnt, sondern, unbeschadet seines Reichspatriotismus und im Gegensatz noch zu vielen Zeitgenossen, auch die Theorie der göttlichen *translatio imperii* auf den deutschen Kaiser abgelehnt und im Erscheinen des (päpstlichen und türkischen) Antichrist den in Dan 7, 8ff und 2. Thess 2, 6 prophezeiten Zerfall des „aufhaltenden“ römischen Reiches gesehen<sup>29</sup>. Dieser Desakralisierung des Reiches (was nicht überhaupt seine Delegitimierung besagte) widerspricht die Einsetzung des Landesherrn als Notbischof in seiner Stellung als *praecipuum membrum Ecclesiae* natürlich überhaupt nicht, auch wenn dieser Episkopalismus im Zuge der politischen Entwicklung zum Absolutismus bald kassiert wurde. Der Zweiregimentenlehre widerspricht auch nicht, daß Luther die Träger politischer Herrschaft ermutigt, in den „ganzen Körper der Christenheit“ hineinzuwirken, da sie unbeschadet ihres leiblichen, weltlichen Werkes ihrerseits geistlichen Standes seien<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Martin Luther, Predigt 24.10.1522, WA 10/3, 371-379. Reinhold Bernhardt (Anm. 19) stellt zurecht fest, daß Luther keine eigentliche Vorsehungslehre formuliert hat, ohne doch die o.a. Begründung zu nennen. – Im trinitarischen Verständnis der Gottesherrschaft liegt auch der Grund, weshalb Carl Schmitt nicht recht hat mit der These, daß Th. Hobbes' Souveränitätsidee die Reformation vollendet habe: Schöpfergott und Erlösergott sind glaubhaft *nicht* „von selbst Feinde“, vgl. Carl Schmitt (Anm. 12), 120f.

<sup>29</sup> Martin Luther, An den christlichen Adel (1520), hier: WA 6, 462, 12-465, 21 (1521); Ad librum ... Ambrosii Catharini defensio, hier: WA 7, 722, 20ff. Vgl. Arno Seifert, Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte, Köln/Wien 1990; Reinhart Staats, Orosius und das Ende der christlich-römischen Universalgeschichte im Zeitalter der Reformation, in: Leif Grane u. a. (Hg.), *Auctoritas patrum II*, Mainz 1998, 201-221.

<sup>30</sup> Martin Luther, An den christlichen Adel (1520), WA 6, 409-413. Die sog. Dreistände- oder Hierarchienlehre (*status politicus, oeconomicus, ecclesiasticus*), die Luther im Anschluß an vorreformatorische Theorien gebraucht und die im barocken Luthertum die Zweiregimentenlehre in den Hintergrund treten ließ, steht daher der trinitarischen Gottesrede ebenfalls nahe.

Es paßt in dieses Bild, daß die Reformatoren recht unterschiedliche Vorstellungen vom Zusammenbestehen und -wirken von Staat und Kirche entwickelt haben. Etwas anders wurde das Problem von Ph. Melancthon gesehen, deutlich anders wurde es im Zürich H. Zwinglis gehandhabt, wieder anders im Genf J. Calvins; noch M. Bucers chiliastisch tendierendes Programm der Christianisierung des politischen, ökonomischen und sozialen Lebens unter dem Titel „De regno Christi“ (1550) führt die Variationsbreite der reformatorischen Opposition gegen die römisch-kuriale Verhältnisbestimmung von Gottesherrschaft, Kirche und Reich vor Augen<sup>31</sup>. So entbehrt es nicht der Ironie, daß der Begriff des *Corpus Christianum* erst vor gut einhundert Jahren im Anschluß an Luthers zitierte Redeweise gebildet wurde. Er hat vielleicht eben deshalb sogleich ideenpolitische Karriere gemacht, von E. Troeltschs Ablehnung des landesherrlichen Kirchenregiments unter Hinweis auf das Ende jener Einheitswelt bis zur jüngsten Ablehnung der Kindertaufe unter anderem mit demselben Argument<sup>32</sup>. Mag auch die historische Projektion moderner Homogenitätswünsche inzwischen obsolet sein, so hat doch die von Mißverständnissen nur so strotzende Diskussion „Im Irrgarten der Zweireichelehre“ (J. Heckel, 1957) sowie die theologiepolitische Antithetik von „Zweireichelehre“ und „Königsherrschaft Christi“<sup>33</sup> die fortdauernde Problematik der christlichen Bestimmung des Verhältnisses von Gottesherrschaft und politischem Reich demonstriert. Wo aber das zukünftige, doch jetzt schon geglaubte Gottesreich auf „Gottesherrschaft“ engeführt wird, da gerät man schnell vor das Dilemma der monotheistischen Über- oder aber Delegation irdischer Herrschaft.

#### IV. „Drittes Reich“

Die Aufmerksamkeit auf ein trinitarisches Defizit der Rede von Gottes Herrschaft ist nicht erst ein neuzeitliches Phänomen. Die Zuspitzung des Streites zwischen *Imperium* und *Sacerdotium* in der gemeinsamen Perspektive, für das Reich Gottes zu handeln, hatte ja selbst trinitarische Aspekte: Die imperiale Herrschaft war das Abbild des *Christus victor*, und die Realisierung des christlichen Imperiums war dem Heiligen Geist verdankt. Je unmittelbarer das Imperium und die Papstkirche, die augustinische Differenzierung einziehend, sich mit dem in Christus anhebenden Gottesreich eins glaubten, desto fataler mußte ihre gegenseitige Bestreitung der *plenitudo potestatis* sich auswirken – bis hin zur wechselweisen Verdammung als Reich des Antichrist. Aber möglicherweise fiel der Anspruch auf solche Machtfülle auf ein monarchisches Verständnis des Reiches Gottes zurück, trotz der trinitarischen Nomenklatur; eben hierin bestand dann der blinde Fleck des Streites.

Die Initiative Joachims von Fiore beanspruchte die trinitarische Gottesrede dagegen in bewußter und neuer, nämlich irreduzibel heilsökonomischer Weise. Sie unterscheidet vom Reich des Vaters nicht nur das Reich des Sohnes und damit der Kirche in diachroner Abfolge, sondern

<sup>31</sup> Zum Überblick siehe Rudolf Mau (Anm. 22), 221-223.

<sup>32</sup> Vgl. Oskar Köhler, Art. *Corpus Christianum*, in: TRE 8 (1981), 206-216. Bekanntlich stammt auch die Behauptung, die Zweireichelehre konzedierte eine „Eigengesetzlichkeit“ des Politischen gegenüber der „Königsherrschaft Christi“, erst aus unserem Jahrhundert, und sie hat nur unter Ablenkung des eigenen historisch-politischen Ortes wirken können.

<sup>33</sup> Vgl. die inzwischen sehr zurückhaltende Profilierung des Topos bei Christian Walther, Art. „Königsherrschaft Christi“, in: TRE 19 (1989), 311-323; auch Votum (Anm. 1), 93.

von diesem wiederum, wohlgermerkt, diachron heilsgeschichtlich, das Reich des Geistes: das von wahrhaft geistlichen Menschen und daher von einer reinen Geistkirche bestimmte Friedensreich, das *Dritte Reich*<sup>34</sup>. Diese Abfolge bedeutet mehr als eine Appropriation der an sich ungeteilten trinitarischen *opera ad extra* an die einzelnen göttlichen Personen, weil die *Diachronie* der Reiche (auch wenn ein viertes, trinitarisches Reich noch folgen sollte) konstitutiv ist für die Rede von den Personen in ihrer Verschiedenheit. Die Erwartung eines Reiches des Geistes bedeutet dementsprechend die Modifikation der Herrschaft Gottes. Der Übergang von der Herrschaft des Vaters zu der Christi und der des Geistes hebt vor allem die Asymmetrie von Herrschaft und Gehorsam auf zugunsten der Gemeinschaft aller Bürger des Reiches im Geist; eines Reiches, das daher auch dauern und in einem emphatischen Sinne der Raum der Geistesgegenwart sein würde, also „Reich“ in seinem Unterschied zu „Herrschaft“.

Die Erwartung dieses Dritten Reiches mußte nicht notwendigerweise mit chiliastischen Erwartungen und mit der zugehörigen Kritik an der institutionellen Kirche verknüpft werden, aber nahe genug lag es wegen der heilsgeschichtlichen Bewegung von statutarischer Äußerlichkeit zu spiritueller Innerlichkeit. Diese Verknüpfung trat denn auch bald, trotz der Verdikte sowohl der scholastischen<sup>35</sup> als dann auch der reformatorischen Theologien mit langandauernden Folgen ein. Sie ist allerdings eben im Blick auf das Problem von Herrschaft durchaus ambivalent. Denn sie bot eine offene Flanke für den Umschlag der zunächst gewaltfreien Erwartung des Endes institutioneller, mit Gewaltausübung verbundener Herrschaft in das Programm und die Praxis sozialrevolutionärer, wiederum mit Gewaltausübung verbundenen Etablierung der Herrschaft der geistbegabten Heiligen. Während ein solcher Umschlag etwa bei den Franziskanerspiritualen nicht eintrat, geschah das um so heftiger und eine Zeitlang erfolgreich in der hussitischen Bewegung. Einen solchen Erfolg haben die entsprechenden Bewegungen in der Reformationszeit, die von Th. Müntzer inspirierten Bauern oder das Täuferreich in Münster nicht erlangt, nicht zuletzt deshalb, weil die (inzwischen bedeutend stärkeren) Territorialherrschaften von der theologischen Ausgrenzung des Spiritualismus profitierten, die allen Reformatoren so wichtig war, die an der institutionellen „Äußerlichkeit“ der christlichen Kirche festhielten<sup>36</sup>.

Bekanntlich haben sich sich meisten spiritualistischen Bewegungen vom revolutionär praktischen Chiliasmus losgesagt. Die Absage an die politische Macht zum Teil in allen Formen erfordert erst recht die Praxis der Herrschaftsvermeidung nach innen, in der frommen Gemeinschaft. Ein erstes der Merkmale dieser Praxis ist die bruderschaftliche oder genossenschaftliche, mithin *egalitäre* Organisation der christlichen Gemeinde, dieser „Gesellschaft der Freunde“, wie sich die Quäker benannt haben. Ein zweites Merkmal ist die zeitliche *Entgrenzung* des Millenniums. Schon die reformatorische Deutung von Apk 20 hatte, in antirömischer Absicht, das „Tausendjährige Reich“ als vergangen, nämlich als die Zeit vor der Reformation gedeutet, die

<sup>34</sup> Vgl. Robert Konrad, Art. Chiliasmus III., in: TRE 7 (1981), 734-736, hier: 734f.; Robert E. Lerner, Art. Joachim von Fiore, in: TRE 17 (1988), 84-88; G. Gabriel, Art. Reich, Drittes, in: HWPh 8 (1992), 496-505. Als Ansatz einer trinitarischen Reichs- und Freiheitslehre wird dies gewürdigt von Jürgen Moltmann (Anm. 11), 221ff.

<sup>35</sup> Thomas von Aquin, IV Sent. dist. 49, q 1 a 2; Summa Theologica III, suppl. q 77, a 1 ad 4.

<sup>36</sup> Die Ablehnung des Chiliasmus ist Bekenntnisgegenstand nicht nur in CA XVII, sondern auch in den anglikanischen 42 Artikeln (1552, Art. 41) und in den Confessio Helvetica posterior (1566, Art. 26); vgl. Richard Bauckham, Art. Chiliasmus IV, in: TRE 7 (1981), 737-745, hier: 738.

mit dem Auftreten bzw. der Entlarvung des päpstlichen Antichrist ihr Ende gefunden hatte<sup>37</sup>. Die spiritualistischen Bewegungen setzten dies voraus und maßen dem erwarteten Reich Gottes auf Erden nicht den Charakter eines Zwischenzustandes zu, sondern den des ewigen Reiches Christi. Die joachitische Tradition gewann damit neuen Einfluß; seit G.E. Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ und seines Rückgriffs auf Joachim von Fiore ist die Prophezeiung eines drittes Zeitalter des Geistes und seines „neuen ewigen Evangeliums“<sup>38</sup> auch geschichtsphilosophisch vernünftig.

Die Verbindung der chiliastischen Tradition mit dem protestantischen Spiritualismus wurde erfolgreich zumal aufgrund der postmillennaristischen Auslegung der Apokalypse, derzufolge die Parusie Christi auf Erden der nun begonnenen Geistesblüte des Kirche folgen würde. Denn daraus verdichtete sich das dritte Charakteristikum dieses Erbes: das *praktische* Motiv, die „Reichsgottesarbeit“, wie die Erweckungsbewegung dann sagte. Angesichts des Scheiterns des (prämillennaristischen) Experiments im revolutionären England erschien der postmillennaristische Optimismus umso plausibler, der sich an den europäischen und nordamerikanischen Frömmigkeitsbewegungen der Folgezeit nährte: aus ihren Erfahrungen der Bekehrung oder Erweckung, aus ihrem Heiligungsstreben und aus ihrer Missions- und Pioniertätigkeit. Weil der individuelle Fortschritt auf dem Heiligungsweg zumal in der Neuen Welt auch als kollektiver gegangen wurde, konnte die christliche Reichsgottesarbeit sich dort ihrerseits als politische Macht organisieren. Die Gründungsgeschichte der USA als *novus ordo saeculorum* führt die gleitenden Übergänge, die weitere Geschichte führt bis heute die immer neuen Wechselwirkungen zwischen chiliastischem Selbstbewußtsein einer „Erlösernation“, aufklärerisch-christlichem Providenzglauben und säkularer Gewißheit zivilisatorischen Fortschritts vor Augen<sup>39</sup>.

Die Fortentwicklung des Chiliasmus konnte allerdings auch einen anderen Verlauf nehmen. In der Alten Welt wanderte die aktive Erwartung und Aufrichtung eines Dritten Reiches als politische Macht aus dem Christentum aus, um mit der Emanzipation aus dem *ancien régime* des staatlichen und kirchlichen Feudalismus eine neue Sozialität zu postulieren; mit der politischen Freiheit sollte auch Gleichheit und Brüderlichkeit einhergehen. Das schlug freilich nur allzu schnell in die weltanschaulich und politisch totalitäre Herrschaft der revolutionären Avantgarde, der Partei oder der Kader um, die den nunmehr als Souverän verstandenen Träger politischer Herrschaft abgaben. Das „Dritte Reich“ dieses Jahrhunderts gibt überdies das abschreckende Beispiel einer Pseudo-Rechristianisierung der im „Führer“ personifizierten, auf die dezisionistische Spitze getriebenen Absorption des „Reiches“ durch voluntaristisch-souveräne „Herrschaft“. (Das Bekenntnis zur „Königsherrschaft Christi“ war zweifellos an der Zeit, als es die Anmaßung totalitärer Herrschaft als widerchristlich anprangerte, aber nicht weniger an der Zeit war es, wenn die Barmer Theologische Erklärung nicht nur eine These II, sondern auch eine These V proklamierte).

<sup>37</sup> Die reformatorische Deutung auch in diesem Punkt resümierend: Caspar Heunisch, Haupt-Schlüssel über die hohe Offenbarung S. Johannis, Schleusingen 1684, ND Basel 1981, hier § 17ff.

<sup>38</sup> Gotthold Ephraim Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts (1777), §§ 86f.

<sup>39</sup> Die starke Formulierung dieser These stammt von Ernest Lee Tuveson, Millennium and Utopia. A Study in the Background to the Idea of Progress, Berkeley 1949; Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role, Chicago/London 1968; die schwächere Fassung bei Richard Bauckham (Anm. 36), 741f. Eine Kritik der neuzeitlichen Fortschrittsbegriffe in der Unterscheidung von „Telos“ und „Ende“ gibt Robert Spaemann, Aufhalter und letztes Gefecht, in: Poetik und Hermeneutik XVI, München 1996, 564-577.

Angesichts der totalitären Entwicklungsmöglichkeit von Herrschaft ist man fast erleichtert sagen zu können, daß die deutsche evangelische Theologie fast durchweg postmillennaristisch optiert hat. Das Erkennungszeichen dafür ist regelmäßig die vom Luthertext abweichende Interpretation von Lk 17, 21 (der kein Geringerer als F. Nietzsche widersprach): Die Präsenz des Reiches Gottes in der Welt ist nicht auf die Innerlichkeit der Seele begrenzt, sondern in der einen oder anderen Weise mit der geschichtlichen Entwicklung der Kirche in der „christlichen Welt“ verknüpft. Anders votierten nur die echten Konfessionalisten und die Prämillennaristen, d. h. die evangelikalen und fundamentalistischen Bewegungen und Sekten, welche die gegenwärtige, blind oder diabolisch ins Verderben eilende Welt apokalyptisch mit Harmagedon und der Wiederkunft Christi zum Gericht konfrontieren – während etwa die Erlanger Lutheraner oder W. Löhe in der Nachfolge J. A. Bengels und Fr. Chr. Oetingers die Heilsgeschichte „organisch“, mithin chiliastisch denken. Man braucht auch F. Schleiermacher oder R. Rothe, A. Ritschl oder Chr. Blumhardt, der die Christen ja als „Fortschrittsmenschen“ bezeichnet hat, nicht ganz in einen Topf zu werfen, um gleichwohl bemerken zu können, wie nahe sie sich in der „ethischen“ Charakterisierung der Reich-Gottes-Hoffnung stehen. Auch die Verabschiedung des kulturprotestantisch gewordenen Chiliasmus durch die Dialektische Theologie – das sichtbare Bauen und „organische Wachsen“ des Reiches Gottes meine tatsächlich den Turm zu Babel –, auch dieses Verdikt wollte doch nicht ganz auf „Chiliasmus, auch wenn es nur ein Quentchen wäre“ verzichten, ohne das, auch K. Barth zufolge, Ethik nicht möglich ist<sup>40</sup>. Die zunächst jede Teleologie ausschließende Ewigkeit-Existenz-Dialektik und die ihr entsprechende „axiologische Eschatologie“ wurde im Blick auf die Wahrnehmung der Geschichte in ihrem Zusammenhang, aber auch in ihrem Unterschied zum Reich Gottes, d. h. mit christologischer und pneumatologischer Begründung ja bald modifiziert<sup>41</sup>.

Das theologische Erbe unter der Signatur „Reich des Geistes“ stellt gegenwärtig eine doppelte Herausforderung dar. Dabei ist bereits der Umstand, daß es auf zwei unterschiedlichen Erfahrungs- und Handlungsfeldern thematisiert wird, eine Antwort: die Unterscheidung der Beziehung der Gottesherrschaft zu politischer Herrschaft einerseits und zu den sichtbaren Kirchen andererseits. Die Herausforderung in der Beziehung zum Politischen ist in Deutschland erst in jüngster Zeit angenommen worden, im Votum für die *Demokratie* und die *soziale* Verpflichtung des freiheitlichen Rechtsstaates, als der dem christlichen Glauben an das Reich Gottes in dieser Weltzeit am nächsten entsprechenden Herrschaftsform – einem Votum, das nicht chiliastisch argumentiert („christliche Staatsform“), sondern nur aus dem christlichen Menschenbild einerseits, der Unterscheidung von Kirche und Staat andererseits, also doch wohl in der Perspektive endzeitlicher Gottesherrschaft<sup>42</sup>. Die Herausforderung in deren Beziehung zur Kirche wird schon seit einiger Zeit, d. h. seit dem Ende des staatskirchlichen Etatismus, unter dem

<sup>40</sup> Karl Barth, *Der Römerbrief*, 2. Aufl. München 1922, 417 (zu Röm 12, 1: Das Problem der Ethik); Ders., *Das Problem der Ethik in der Gegenwart* (1922), in: *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, 125-155, hier: 140.

<sup>41</sup> Zur Revision vgl. Paul Althaus, *Die letzten Dinge*, 4. Aufl. Gütersloh 1933, 2ff; 17ff.

<sup>42</sup> Denkschrift der EKD: *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie*, Gütersloh 1985, 12-14; doch vgl. schon Paul Tillich, *Systematische Theologie* Bd. III, Stuttgart 1966, 437ff. – Mit „mobilisierende(n) Realutopien“ (so das Vorwort von J. Moltmann) arbeitet dagegen noch Uwe Dittmer, *Die Utopie des Reiches Gottes. Politik mit der Bibel*, Frankfurt a. M. 1997.

Begriff der *communio sanctorum* diskutiert<sup>43</sup>, ohne daß man sagen dürfte, daß die darin geforderte bruderschaftliche oder genossenschaftliche Sozialität die gegenwärtigen verfaßten Landeskirchen schon im wünschenswerten Maße kennzeichne.

#### V. Gottesherrschaft als Nähe Gottes

Wer von „Gottesherrschaft“ spricht, versäumt nicht hinzuzufügen, Gott regiere „auf jeden Fall in anderer Weise, als wir es von weltlichen Herrschern zu erwarten hätten“<sup>44</sup>. Dies ist nur dann nicht trivial, wenn man zugleich sagen kann, *was* an der Gottesherrschaft anders ist als in den Imperien der Welt. Inwiefern gehört diese andersartige, von Herrschaftsübung in der alten, vergehenden Welt unterschiedene „Herrschaft“ einer in „einem neuen Himmel und einer neuen Erde“ (Jes 65, 17; Offb 21, 1) vollendeten Schöpfung zu? Die hier erforderte Analogizität des Begriffs muß, auch das ist unstrittig, christologisch dargestellt werden. Das bedeutet zunächst die Verpflichtung, ihn daran zu bilden, daß und wie Jesus von Nazaret ihn in Wort und Verhalten ausgelegt und als Person verkörpert hat. Letzteres ist seit der Wiederentdeckung der Basileia-Verkündigung Jesu vor gut einhundert Jahren ausgiebig und oft mit neuen Einsichten geschehen. Den gegenwärtigen Stand<sup>45</sup> möchte ich hier in einigen wenigen Beobachtungen akzentuieren.

Mit demselben Recht, mit dem man der Verkündigung der nahekommenen Basileia durch Jesus von Nazaret die Bedeutung einer Selbstausslegung Jesu als der Christus Gottes zuschreiben darf, kann man ihr auch die Bedeutung einer Auslegung der Gottesherrschaft und damit einer Auslegung Gottes selbst, einer impliziten Gotteslehre zumessen<sup>46</sup>. Es genügt dann nicht zu sagen, das Reich Gottes bringe (und daran werde es erkannt) „die unüberbietbare, durch nichts getriebene Gottesherrschaft, das ungehinderte Zusammensein Gottes mit seiner Kreatur“, in dem „Bereich, über den er herrscht“<sup>47</sup>. Es ist mißverständlich, das „Zusammensein“ Gottes mit seinen Geschöpfen mit uneingeschränkter Herrschaft gleichzusetzen und von einem Bereich zu sprechen, „über“ den Gott herrsche. Die Basileia-Verkündigung Jesu redet da genauer, indem sie ihren Gegenstand nicht nur unter der Anschauungsform der *Zeit*, sondern auch der des *Raumes* darstellt, als „Nähe“. In ihrem Vollzug spannt Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft einen neuen Zeitraum, ein Gottesreich auf, *in* welchem die Hörer und der Verkündiger gemeinsam neu leben.

Die Eigenschaft „nahe“ ist in Jesu Sprechen und für Jesu Verhalten nicht nur eine zeitliche, sondern auch eine räumliche. Dafür stehen ohnedies alle Handlungen Jesu, die nur sind, was sie sind, was sie bedeuten und was sie geben oder annehmen, indem sie räumliche Nähe oder körperliche Berührung vollziehen, wie in der Mahlgemeinschaft mit den Sündern und mit den Jüngern, wie in den Heilungen, in der Fußwaschung oder im Sich-Salben-Lassen. Selbst dort, wo

<sup>43</sup> Paul Althaus, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*, München 1929; Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (1927/1930), 4. Aufl. München 1969.

<sup>44</sup> *Votum* (Anm. 1), 57.

<sup>45</sup> *Votum* (Anm. 1), 66ff; Erich Zenger, Louis Jacobs, Andreas Lindemann, Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes II-IV (AT, Judentum, NT), in: TRE 15 (1986), 176-218.

<sup>46</sup> Vgl. den Beitrag von Wilfried Härle in diesem Band, 11-30.

<sup>47</sup> *Votum* (Anm. 1), 51.

die Gabe dieser Nähe eine Sprachhandlung ist, eröffnet sie einen Hörraum, der, anders als der schon vorhandene Sichraum, die Anwesenden nicht mehr auch im räumlichen Abstand fixiert, sondern in einem gemeinsamen Hörraum (der Sprecher hört das Gesprochene ja auch selbst) zusammenschließt. Zumal Jesu Gleichnisse werden daher zurecht nicht als verbale Botschaft eines Senders an einen Empfänger angesehen, sondern als Sprachhandlungen, die Zeit und Raum um sich herum ausdehnen, in die der Hörer hineingezogen wird – wenn er sich nur in diesen neuen, *realen* Zeitraum hineinerzählen läßt.

Es ist gewiß richtig zu sagen, in der Verkündigung Jesu bringe das Reich Gottes das „heilvolle, universale Herrschen Gottes“ und bezeichne „ebenso einen Raum, in dem man sein kann oder in den man hineinkommen kann“<sup>48</sup>. Dieses „ebenso“ trifft jedoch das Novum der Basilea-Verkündigung und des Verhaltens Jesu nur vage. Die zeitliche Dringlichkeit der neuen Nähe der Gottesherrschaft, die er verkündigt und darstellt, wäre, wenn sie rein und gar zeitlich wäre, die Bedrohung, ja Verneinung dessen, dem sie dann ‚auf den Leib rückt‘. Tatsächlich öffnet und dehnt sie im Vollzug einen Raum um sich herum aus, eine Umgebung, ein „Himmelreich“, in den das Alte hineingezogen und in Neues verwandelt seinen Lebensraum erhält. Als bloß zeitliche würde die Basilea *im* alten Raum als dessen Funktion auftreten (oder ihn zerstören müssen). Neu ist sie jedoch, weil sie zeiträumlich sich ereignet. Von außen, von den Koordinaten der bislang verlaufenden Raumzeit her, ist sie darum ‚nur‘ zeichenhaft neu: Sie vermag den Glauben an das Neue hervorzurufen und in sich leben zu lassen. „Naherwartung“ des Gottesreiches meint nicht einen naheliegenden Zeitpunkt auf der Zeitlinie des alten Äon. Die Reich-Gottes-Gegenwart in Jesu Aura ist, und zwar beides im Ereignis, *Zeitkommen* und *Raumwerden*. Darin besteht ihre sichtbare (!) Realität, ihr beseligendes „mitten unter euch“ (Lk 10, 23; 17, 21). Eben darin auch besteht ihr Geheimnis, das keiner Enträtselung harrt, in der Inhalte außerhalb ihrer Ereignisform auseinandergelegt würden, sondern ihrer Offenbarung im Aufgespanntwerden des neuen Äon. Er greift sowohl Platz, indem er die alten Mächte und Gewalten verdrängt, als er auch Platz bietet, indem er alte Menschen zu neuen Geschöpfen, will sagen: in sich hinein verwandelt.

In der zeiträumlichen Konkretheit der Basilea liegt der Grund, wieso Jesus die Gottesherrschaft nicht erklärt, sondern durch sich ‚ereignet‘, und wieso er seinen Anspruch nicht begründet, sondern lebt. Wenn man dies auf die lineare Intentionalität von Herrschaft zurücknehme, geriete der Ereignischarakter des Reiches Gottes in den Unterschied oder sogar Gegensatz von Jetzt oder Dann, von augenblicklichem Kairos und andauerndem Aion. Wenn die Rede von der Gottesherrschaft, ihres nach Zeit und nach Raum eschatologischen Charakters nicht mehr eingedenk, das Kommen des Reiches Gottes in die Diachronie des alten Äon einzeichnet, treten eine apokalyptische („vertikale“, „präsentische“, „axiologische“) und eine chiliastische („horizontale“, „futurische“, „teleologische“) Eschatologie auseinander, und sie dementieren gegenseitig sich nicht weniger als es die katastrophische und die perfektionistische Geschichtstheorie *extra Christum* einst taten und erneut tun. Aber auch die christliche und die ‚natürliche‘ (anderen religiösen oder kulturellen Kontexten angehörige) Eschatologie geriete in einen abstrakten Gegensatz. Die Folge wäre eine supranaturalistisch leere, äquivoke Rede von „Transzendenz“, als habe das in Jesus Christus nahegekommene „Himmelreich“ nichts mit menschlichen Seh-

<sup>48</sup> (Mt 8, 11f par; 11, 11 par; Mk 14, 25 par bzw. Mk 9, 47; 10, 15 par; 10, 25 par; Mt 21, 31) Votum (Anm. 1), 71.

süchten und Hoffnungen auf ein wiedergewonnenes Paradies, ein erneuertes Goldenes Zeitalter, auf einen Himmel zu tun, als gäbe es in dieser Welt nur die von Jesus erzählten und nicht auch real existierende Gleichnisse des Himmelreichs<sup>49</sup>.

„Mitten unter euch“: unter den Jüngern und Jüngerinnen Jesu, in deren Auftreten die Basileia ihren Eigenzeitraum ebenfalls zeichenhaft sichtbar und hörbar aufspannt. Der Gemeinschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern entspricht eine geschwisterliche Gemeinschaft der Jünger untereinander, die von den 'natürlichen', d. h. kulturellen Sozialformen verschieden ist; nicht zuletzt dadurch, daß sie an die Stelle solcher Beziehungen wie Familie, Beruf oder Besitz treten kann (wie umgekehrt die überlieferte religiöse Beziehung, das Selbstverständnis „Sohn der Basileia“, keinen Rechtstitel darstellt, Mt 8, 12). Die Gemeinschaft der Jünger Jesu untereinander schließt jegliche Herrschaft aus. Denn das Gebot der Nächstenliebe wird hier zu dem der *Bruderschaft*, weil die Jünger kraft ihrer gemeinsamen Teilhabe an der Basileia und als „Kinder“ einander nicht nur „Nächste“, sondern „Brüder“ sind. Die unter Geschwistern angemessene soziale Praxis ist nicht das Herrschen, sondern der gegenseitige *Dienst*. Dies hat Jesus in aller Deutlichkeit redend und handelnd klargestellt, und zwar nicht bloß für die „Brüder“ (Mk 9, 33ff par; 10, 35-45 par; Mt 23, 8ff), sondern auch für den „Herrn und Meister“ selbst, der seinen Jüngern die Füße wäscht (Joh 13,14). Die Praxis des Herrschens wird durch diesen „Herrn“ nicht bloß nicht übernommen, auch nicht etwa als Rechtstitel nun allein für sich beansprucht, sondern überhaupt aus seinem Reich ausgeschlossen. Für Jesus von Nazareth dürfte es daher richtiger sein, sich seiner eher als eines geschwisterlichen denn als eines „königlichen Menschen“ zu erinnern<sup>50</sup>. Was der für den Christusglauben und damit für das Leben in der Basileia konstitutive Titel „Herr“ dann noch besagt, genauer: wo und wann er das besagt, kann erst aus der Perspektive der nachösterlichen Gemeinde benannt werden, die mit dieser Gottesprädikation im Bekenntnis „Kyrios Jesus“ dem Bekenntnis Gottes zum Gekreuzigten entspricht.

Es ist der Aufmerksamkeit wert, daß für die Sozialität in der Aura Jesu nicht nur der aus der familialen Struktur entstammende Ausdruck „Bruder“ gebraucht wird, sondern auch ein naturale oder kulturelle Zuordnungen überschreitendes Wort: *Freund*. Dies ist zwar selten der Fall, aber dann überaus kennzeichnend. Zum Gastmahl soll man nicht Freunde und Verwandte und reiche Nachbarn einladen, sondern Arme, Lahme und Blinde: Im Vorschein der Basileia verliert die mangelnde soziale Ebenbürtigkeit ihre diskriminierende Bedeutung (Lk 14, 12-14). Hier und an anderen Stellen ist „Freund“ noch der Titel für gegebene soziale Gleichrangigkeit; doch in der Anrede Jesu an seine Jünger wird das Wort zum Ausdruck für die in der Basileia heraufgeführte Freiheit, Gleichheit und Zusammengehörigkeit (Lk 12, 4). Im johanneischen Bild (15, 12-16) nennt Jesus die Jünger seine Freunde, als er ihnen sein Gebot der Liebe untereinander gibt, das

<sup>49</sup> Karl Barth, KD IV/3, 1 (1959), 124ff, vgl. Votum (Anm. 1), 47, auch 36; 98ff; das Symbol „Reich Gottes“ als ein „Bildwort der *umfassenden Hoffnung* auf eine bessere Welt“ (50), als „natürliche(s) *Urbild menschlicher Hoffnung*“, das, wie allerdings auch die „nur allzu natürlichen Ängste (...) und Sorgen der Menschheit“ von der Geschichte Jesu Christi her ebenso positiv wie kritisch zu interpretieren sei, 34f; 36 (Eberhard Jüngel), 97f.

<sup>50</sup> So Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, München 1989, 171, gegen Karl Barth, der in Aufnahme des synoptischen „Menschensohn“ und zugleich in der Perspektive des *munus regium* Christi (z. B. mit Joh 19, 5.14), d. h. auch in Korrektur einer von der alten Dogmatik gelassenen Lücke vom „königlichen Menschen“ Jesus von Nazareth spricht: KD IV/2 (1955), § 64, 3. Moltmann sieht in „der Gemeinschaft des wechselseitigen Dienens ohne Herrschaft und ohne Unterwerfung“ die Freiheit verwirklicht, die Jesus in die Welt gebracht hat, a. a. O. 168.

er wie alles von seinem Vater hat. Sie sind von Angesicht zu Angesicht gleichauf seine Freunde, weil sie durch ihn „Freunde Gottes“ sind, frei mit ihm redend, wie vordem nur Abraham oder Moses mit Gott als wie mit einem Freund reden durften (Jes 41, 8; Ex 33, 11). Diese die Basileia kennzeichnende Freundschaft wird von Jesus in Person bewahrt: Er ist in der endzeitlichen Tischgemeinschaft „der Sünder Freund“ (Lk 7, 34 par), und mehr noch: „Niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde“ (Joh 15, 13)<sup>51</sup>.

### VI. Die dreifache Dienstherrschaft Christi

Es ist stets als unzweideutig angesehen worden, daß die Kirche Jesu Christi das Reich Gottes als *Reich Christi*, die ihr gegenwärtige und, als alle Welt bestimmend, erhoffte Gottesherrschaft als *Herrschaft Christi* verstehen darf. Denn die Kirche wird dadurch konstituiert, daß es sich so verhält. Der Glaube an die Auferweckung des Gekreuzigten bestehe in der Gewißheit der Gegenwart des zur Rechten des allmächtigen Gottes erhöhten *Kyrios* in seiner geistbegabten Gemeinde; des *Kyrios*, dem die Herrschaft über alle Mächte und Gewalten im Himmel und auf Erden übergeben ist. Die Gottesherrschaft in Gestalt des verkörperten Gekreuzigten ist von Anfang an christliches Bekenntnis (Mt 28, 18; Phil 2, 9-11), und die symbolische Aussage der Alten Kirche wird in den reformatorischen Bekenntnissen seit CA III bekräftigt, einschließlich der, daß Christi Reich ohne Ende sein werde<sup>52</sup>.

Viel weniger übereinstimmend fällt die theologische Explikation dieses Sachverhalts aus. Das ist insofern nicht erstaunlich, als der Gebrauch des *Kyrios*-Titels für Jesus von Nazaret auf eine Prädikation Gottes rekurrierte, deren Konnotationen, wie auch schon in der alttestamentlichen Zuschreibung des Königtums an Jahwe, vielfältig waren; und sie blieben relativ oder auch kontrastiv zum jeweiligen kulturellen und politischen Gebrauch des Titels veränderlich. Noch wichtiger ist aber, daß der im *Kyrios*-Titel Jesu Christi implizierte Begriff von Herrschaft den im Zusammenhang mit „Gott“ gebrauchten Herrschaftsbegriff verändert hat. Eine solche Veränderung besagt ja schon seine Übertragung auf Jesus Christus als solche: Keineswegs fraglos war und ist jedoch, welche Bedeutung dies für den weiteren Gebrauch des Begriffs der Gottesherrschaft hat, der ja, insofern Jesus Christus der Sohn des Vaters ist, nicht einfach ersetzt wird durch den der Christusherrschaft. Die hierin liegende dogmatische Frage ist, was die trinitarische Bestimmung Gottes für den auf das eine Wesen Gottes bezogene Begriff der Herrschaft bedeutet. Eine Antwort in der Art, wie sie das Athanasianum gibt<sup>53</sup>, steht erst am Anfang der hierfür nötigen trinitätstheologischen Reflexion.

<sup>51</sup> Vgl. Gustav Stählin, Art. *Philós ktl.*, in: ThWNT IX (1973), 144-169. – Umso erstaunlicher, daß ein Exeget die Grenze der Analogiefähigkeit von Freundschaft für das Gottesverhältnis darin sehen konnte, daß nicht das Ganze der Existenz eingebracht werde: Rudolf Bultmann, *Gnade und Freiheit* (1948), in: GuV II, Tübingen 1952, 149-161, hier 159. Vgl. dagegen Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, 134ff.

<sup>52</sup> Nicaeno-Constantinopolitanum Art. II: BSLK 26, 21f, „...ut sedeat ad dexteram patris, et perpetuo regnet ac dominetur omnibus creaturis, sanctificet credentes in ipsum, misso in corda eorum spiritu sancto, qui regat, consolet et vivificet eos...“ CA III, 4f: BSLK 54, 15-20.

<sup>53</sup> „Ita Dominus pater, Dominus filius, Dominus spiritus sanctus, et tamen non tres Domini, sed unus Dominus“: BSLK 29, 17-19.

Die reformatorische Theologie hat sich auf den christologischen Aspekt dieser Reflexion konzentriert. In der Erklärung der zweiten Bitte des Vaterunsers beantwortet Luthers Großer Katechismus die Frage, was hier „Gottes Reich“ heiße, mit dem Begriff des Gnadenreichs, eines *regnum gratiae*, das in der Erlösung und Befreiung aus der „Gewalt“ (*potentia et captivitas*) des Teufels und im „Regieren“ Christi als „König der Gerechtigkeit, des Lebens und der Seligkeit“ besteht. Die Bitte um sein Kommen meint daher zweierlei: Das Wort Gottes und das christliche Leben möge durch den Heiligen Geist in uns, den Glaubenden, „bleiben und täglich zunehmen“, und das Reich Gottes möge zu denen kommen, „die noch nicht darinne sind“, „auf daß wir allesamt in einem Königreich itzt angefangen ewig bleiben“. Die Bitte verbindet derart auch das „zeitlich(e)“ Kommen des Gnadenreiches durch Predigt und Glauben mit seinem Kommen „ewig durch die Offenbarung“, d. h. durch die Wiederkunft Christi<sup>54</sup>. Luther verweist in seiner Antwort gleich anfangs auf die Erklärung des zweiten Glaubensartikels, in der das Bekenntnis, das Jesus Christus „mein Herr worden“ sei, auf die Erlösung von Sünde, Teufel, Tod und allem Unglück gedeutet war, ebenso der „Gewalt“ des Teufels kontrastiert<sup>55</sup>. Es ist sogar durch die Wortwahl, der Entgegensetzung von *regnum* Christi und *potestas atque imperium* des Teufels, deutlich, daß die Frage nach dem christlichen Verständnis der Gottesherrschaft nicht erst in zweiter Linie, sondern konstitutiv ein christologisches Thema ist.

Dies gilt für die reformatorische Theologie insgesamt, obwohl ihr reformierter Zweig die Monarchie Gottes des Vaters stärker betont hat als der lutherische<sup>56</sup>. Doch kommen beide soweit überein, daß sie im Topos vom Werk oder Dienst Christi ein dreifaches Amt unterscheiden: *munus propheticum*, *munus sacerdotale*, *munus regium*. Mit dieser Lehrbildung, die sich wegen der typologischen Auslegung des Alten Testaments schon der altkirchlichen Theologie nahelegte, deren ausdrückliche Gestalt sich aber A. Osiander und J. Calvin verdankt<sup>57</sup>, hat die reformatorische Theologie ihre spezifische, d. h. christologische Korrektur des monokratischen Begriffs der Gottesherrschaft formuliert.

In der ausgebildeten Ämterlehre<sup>58</sup> werden die *officia Christi* als drei Dienste für die Versöhnung der Menschen und Gott dargestellt. Ihre Dreiheit wird weder als eine Abfolge verstanden, so daß Christus jeweils nur ein Dienstant ausgeübt hätte; noch auch werden die Ämter aus einem einzelnen Christustitel abgeleitet, insbesondere nicht aus dem Kyriostitel; diese Dreiheit wird nicht als vorübergehend aufgefaßt, als sei das prophetische und das priesterliche Amt auf den *status exinanitionis* beschränkt gewesen. Umgekehrt gesagt, die Annahme einer dreifachen

<sup>54</sup> GK, 3. Teil, BSLK 673, 51-674, 10.

<sup>55</sup> „Denn zuvor habe ich keinen Herrn [*dominum*] noch König gehabt, sondern [bin] unter des Teufels Gewalt [*sub diaboli potestate atque imperio*] gefangen, zu dem Tod verdammt, in der Sünde und Blindheit verstrickt gewesen“, GK, 3. Teil, BSLK 651, (29) 36-40.

<sup>56</sup> Auch der Heidelberger Katechismus unterscheidet sich darin, wie in seiner Erklärung des „im Himmel“ von der allmächtigen „himmlischen Majestet Gottes“ von dem Luthers: „Zukom dein reich, das ist, regiere vns also durch dein wort vnnd geist, dasz wir vns je lenger je mehr vnderwerfen: erhalt und mehre deine kirchen...“ Heidelberger Katechismus (1563), Fr. 121, 123.

<sup>57</sup> Andreas Osiander, Schirmschrift zum Augsburger Reichstag, 1530; Johannes Calvin, *Institutio christianae religionis*, 1559, II, 15; vgl. Wolhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 218ff.

<sup>58</sup> Etwa bei Johann Gerhard, *Loci theologici* (1610/1625), IV, 15; weitere Texte bei Heinrich Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche* (1843), 9. Aufl. 1979, III, §§ 34ff; Heinrich Heppe, Ernst Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neulirchen 1935, loc. XVIII. Vgl. Walter Sparr, *Art. Jesus Christus V*, in: TRE 17 (1988), 3ff.

Mittlerschaft Christi besagt die Irreduzibilität verschiedener Tätigkeiten Christi. Sie werden als bleibend verschiedene auch im *status exaltationis* ausgeübt, d. h. in der heilsgeschichtlichen Zeit der Herrschaft des zur Rechten des allmächtigen Gottes Erhöhten, etwa der Dienst der *intercessio* für die Gläubigen bei Gott. Das „dreifache Amt“ ist die Entsprechung der Offenbarung Gottes als dreieiniger Gott in Jesus Christus selbst. Dies bedeutet seinerseits, daß Gottesherrschaft etwas anders ist als vordem. Im Horizont der endgültigen Offenbarung Gottes in Jesus Christus und seiner dreifachen Dienst-Gegenwart in der Kraft des Heiligen Geistes muß von Gottesherrschaft trinitarisch differenziert gesprochen werden.

Die Ämterlehre ist seit dem 18. Jahrhundert immer wieder als unbiblich kritisiert worden; so wenig stichhaltig wie die gleichlautende Kritik an der Trinitätslehre. Immerhin hat F. Schleiermacher sie wieder zur Geltung gebracht, und nicht zufällig ist es, daß die Erlanger Theologie eine der Heilsgeschichte entsprechende, sukzessive Ausübung dieser Ämter annahm. Umgekehrt war die Kritik an der Lehre stets motiviert von der Sorge um die mögliche Einschränkung der Gottesherrschaft bzw. um die Verselbständigung der ökonomischen Trinität gegenüber der immanenten, d. h. von der Sorge um den christlichen Monotheismus. Das ist noch gegenwärtig der Fall.

Jenes Motiv spielt selbst dort, wo in reformierter Tradition die Lehre vom dreifachen Amt Christi bewußt aufgenommen und als heilsgeschichtlicher Zugang zum Geheimnis der Person Christi stark gemacht wird, eine wichtige Rolle. So sieht E. Brunner die Pointe dieser Lehre darin, daß die spannungsvollen, ja gegensätzlichen theokratischen Ämter des Propheten, des Priesters und des Königs in Jesus Christus „zur Einheit der Person verbunden werden“. Diese „dreifache Gabe Gottes „in dem, durch den Gott seine Herrschaft aufrichtet“<sup>59</sup>, realisiert daher insgesamt die „Herrenautorität Gottes“, die Jesus Christus in Person darstellt und ausübt; im Blick auf die Ämter also im *königlichen* Amt, dessen geringe Bedeutung in der kirchlichen Lehre daher bedauerlich erscheint. Bei aller Verschiedenheit dieser Gottesherrschaft von irdischer Herrschaft, die sich mit äußerer Unterwerfung zufriedengeben müsse, besteht sie doch im „heiligen Herrenwillen Gottes“: „Das ist das Ziel aller Geschichte, dass endlich der Wille Gottes getan wird, dass der König endlich ein gehorsames Volk bekommt. 'Ihr, mein Volk, ich, euer Gott.' Das ist der voluntaristisch-personalistische Grundzug der biblischen Gottesanschauung“<sup>60</sup>. In der Christologie K. Barths, in der die Ämterlehre ebenfalls bewußt aufgenommen ist, meldet sich eine ähnliche Einschränkung ihrer ökonomisch-trinitarischen Konnotationen darin an, daß die Gottesherrschaft auf Jesus Christus in Person begrenzt wird: „Jesus Christus ist selbst das aufgerichtete Reich Gottes“. Es ist schon bemerkt worden, daß dies altkirchliche Vorgänge hat, die man nicht einwandfrei nennen kann, Origenes' Rede von Christus als der *autobasileia* Gottes und Markions These (wenn sie denn echt ist), daß im Evangelium das Gottesreich Christus selbst sei; und die Kritik an Barths pauschalem Satz moniert, daß so die heilsgeschichtliche Differenz von Zukunft und Gegenwart übersprungen werde<sup>61</sup>.

Das voluntaristisch-monokratische Motiv führt bei W. Elert sogar zur völligen Ablehnung der Lehre. Er verschärft damit die Kritik F. H. R. v. Franks, die, gegen die älteren Erlanger, auf die „Leistung seines heilsmittlerischen sühnenden Gehorsams“ gegenüber dem väterlichen Willen

<sup>59</sup> Emil Brunner, *Dogmatik* II, Zürich 1950, Kap. 11 (317-375), Zitate: 320, 318.

<sup>60</sup> Ebd. 352ff., Zitat: 353.

<sup>61</sup> Karl Barth, *KD* II/2 (1942), 195; IV/2 (1970), 867; Wolfhart Pannenberg (*Anm.* 57), 382ff.

rekuriert<sup>62</sup>. Elerts Ablehnung dieses „Schulbeispiel(s) für eine uevoangelische Gedankenbildung“ führt zum einen an, daß die Fülle der Attribute, die Jesus Christus im Neuen Testament beigelegt werden, vernachlässigt werden, die wichtigsten auf ein ‘Amt’ verkürzt oder sogar unterschlagen, wie die des Heilands oder des Erlösers. Zum andern wolle diese Ämterlehre die Person Christi und sein Werk vom Alten Testament her verstehen statt das Alte vom Neuen her, kehre also Verheißung und Erfüllung um<sup>63</sup>. Wie die Erfüllung die vorchristliche Erwartung nicht nur übertrifft, sondern auch aufhebt, verdeutlicht Elert insbesondere an der Ersetzung des Königstitels durch den Kyriositel und dessen Gehalt. Wenn Jesus Christus seinen Jüngern die Füße wäscht, und das ausdrücklich als ihr „Herr und Lehrer“ (Joh 13, 14), so kann man, was er selbst unter „Herr“ verstand, „nicht von einem allgemeinen Begriff des Herrseins her verstehen ... so ist eben seine Herrschaft das Gegenteil von jeder andern ... Er war König, aber nicht einer, der herrschte, sondern diente“<sup>64</sup>. Man sollte meinen, daß, wenn der theokratische Amtsbegriff und mit ihm die Begrenzung der Funktionen so gesprengt werden, der Begriff der Herrschaft keine Verwendung mehr finden kann.

Doch Elert stellt seine eigene Lehre vom Werk des Versöhnners gerade unter diesen Begriff. Zwar wird das strikt soteriologische Verständnis der Art des Herrseins Christi festgehalten, auch im Blick auf die ihm zugeschriebene ewige Herrschaft, so daß sein Verhältnis zu den Gliedern seines Reiches – denen er ja das nicht erzwingbare Liebesgebot gibt – „den Analogien aus weltlichen Reichen gerade entgegengesetzt ist“<sup>65</sup>. Gleichwohl geht Elert davon aus, das zum „Wesen“ des Herrn wie des Königs die Herrschaft gehöre, und daß die Parallele des Kyriosnamens Christi mit dem „Gottes selbst“ im Alten Testament keine bloß äußerliche sei, nämlich die universale Herrschaft bezeichne. Diese monokratische Rückbindung des christologischen Herrschaftsbegriffes wird sogar innerhalb desselben begründet. Zum Zeugnis der von ihnen gesehene Art des Herrseins Christi waren die Apostel nämlich allein deshalb genötigt, weil sie ihm dienen, und dies wiederum deshalb, weil sie seine Knechte und sein Eigentum sind. Denn sie haben zwar seine Macht ohne Gewaltanwendung, vielmehr in Gestalt von Selbsthingabe erfahren, haben aber auch erfahren, daß diese Macht „keine andere ist als die Macht Gottes selbst, der vor Grundlegung der Welt über sie verfügt hat“. Die zur Definition der Christusherrschaft angezogene Kategorie des Eigentums, aus dem Sachenrecht stammend, begegnet an allen von Elert dafür angeführten Schriftstellen im Kontext der Erlösung der Menschen von den widergöttlichen Mächten und Gewalten bzw. der Verheißung, daß diese uns der Liebe Gottes in Christus nicht entreißen können (Joh 10, 28; Röm 8, 35ff). Elert zieht denn auch die Unterscheidung des künftigen *regnum gloriae* vom jetzigen *regnum gratiae* ein, um allenfalls dreifache Art, dreifachen Umfang oder dreifache Zweckbestimmung der *einen* Herrschaft Christi zu akzeptie-

<sup>62</sup> „... denn die prophetische Funktion gleichwie die königliche weisen so oder anders auf den sühnenden Gehorsam Christi hin oder zurück; und die priesterliche, ja auch die prophetische Funktion, subsumieren sich den Bethätigungen des königlichen Amtes, können mithin diesem nicht coordiniert werden“, Franz Hermann Reinhold von Frank, *System der christlichen Wahrheit*, 3. Aufl. Erlangen/Leipzig 1894, § 35, Leitsatz (Zweite Hälfte, 161); ausführlich in § 35, 16 (ebd. 208-211).

<sup>63</sup> Werner Elert, *Der christliche Glaube* (1940), 5. Aufl. Hamburg 1960, § 58 (332-336), Zitat: 333.

<sup>64</sup> Ebd. 333, 335.

<sup>65</sup> Ebd. § 61 (349-353), Zitat: 351.

ren: „Das Neue Testament kennt nur einen Herrn Christum. Man kann also auch nur von *einer* Herrschaft Christi reden ...“<sup>66</sup>

Auch W. Pannenberg hat sich zunächst der Kritik des Topos angeschlossen, hat sie später aber weitgehend revoziert. Das Motiv der Kritik war die Annahme, daß die gottmenschliche Person Christi als Handlungssubjekt der Geschichte Jesu zu stehen komme, das Amt Christi daher auf seine Sendung reduziert werde, während sein Versöhnungsamt oder Erlösungswerk doch sein Geschick einschließe. Das Motiv der Revokation ist die vom Ostergeschehen her rückwirkend begründete Einsicht, daß das Handeln des in Jesus inkarnierten Gottessohnes „die Differenz zwischen menschlicher Tätigkeit und Geschick Jesu übergreift“<sup>67</sup>. Auch wenn Pannenberg der primär typologisch begründeten (und hinsichtlich der „Salbung“ für alle drei Ämter historisch fraglichen Vorstellung) auch jetzt noch „mehr poetischen als dogmatischen Wert“ zuschreiben will, so scheint ihm die reformatorische Lehrbildung der mittelalterlichen Lehre vom mittlerischen Heilswerk Christi überlegen, weil sie die Sachverhalte der Sendung des Sohnes durch den Vater, der Erfüllung des Alten Bundes und des Zusammenhangs des Opfertodes Jesu mit seinem irdischen Weg und Zeugnis sowie mit dem Wirken des Erhöhten, zumal im Eintreten für die Seinen (Hebr 7, 24f), aufnimmt. In der verborgenen Gegenwart des inkarnierten Gottessohnes kann daher auch am irdischen Jesus königliche Würde wahrgenommen, kann das Geschick seiner Hinrichtung als Selbstaufopferung und kann die Antizipation der Zukunft Gottes, im Wirken des irdischen wie auch des erhöhten Christus (auch in der Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes), als die Prophetie Jesu Christi verstanden werden<sup>68</sup>.

Ohne eine solche trinitarische Differenzierung des Begriffs der Herrschaft Christi bliebe der Begriff der Herrschaft Gottes, zu der Jesus Christus an der Rechten Gottes erhöht ist, in der Tat seinerseits unverändert – Jesus Christus würde lediglich die Stelle der dem alten Äon zugeordneten monarchischen Gottesherrschaft einnehmen. Das christologisch angemessene Verständnis von Gottesherrschaft erfordert seinerseits eine Trinitätslehre, die den Sinn der Rede von Dreiheit der göttlichen Personen nicht aus dem Wesensbegriff des *einen* Gottes entwickelt, sei dieses Wesen verstanden als Geist oder als Subjekt, sei es einer Selbstoffenbarung, sei es der Liebe. W. Pannenberg hat im Gegenüber zu K. Barth und E. Jüngel dies vor allem hinsichtlich des Verhältnisses von Monotheismus und Trinitätslehre stark gemacht und gezeigt, daß man das Zeugnis der Schrift bzw. die Heilsökonomie gegen die eigene Absicht nicht zugrundelegt, wenn man einen vortrinitarischen Standard des „einen“, „persönlichen“ Gottes unberührt von einem Offenbarungsgeschehen einträgt, ein Geschehen, das nicht zureichend als Entfaltung oder auch als Überströmen eines anfänglich Einen beschrieben werden kann: Die erste Wurzel des trinitarischen Bekenntnisses ist vielmehr die Selbstunterscheidung Jesu von Nazaret von der Basileia des

<sup>66</sup> Ebd. 352 („*einer*“ im Original gesperrt).

<sup>67</sup> Wolfhart Pannenberg (Anm. 57), § 6 (218ff); entsprechend die Fokussierung auf das „Königtum Jesu“ als „Herrscher der Endzeit“, § 10 (379ff); ders., Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 492-496, Zitat: 493.

<sup>68</sup> Ebd. 494-496; vgl. auch Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin/New York 1995, 316f.

Vaters, die gleichwohl ausschließlich er in Person verkündigt und verkörpert, so daß er seit Ostern zurecht „Kyrios“ genannt wird<sup>69</sup>.

Ist der Gebrauch des Kyriostitel für den zum Christus erhöhten Jesus wirklich göttlichen Rechts, so ist die Monarchie des Vaters kein abstrakt ewiges Datum, sondern wird durch eben jenen Vorgang, d. h. durch die Offenbarung Gottes als Sohn und als Geist erst wirklich und wahr. Das Wesen der Gottesherrschaft wird erst durch die Vermittlung von Sohn und Geist, durch die „Formen der Gegenwart und Offenbarung Gottes in der Welt“ inhaltlich bestimmt: „Die Monarchie des Vaters ist nicht die Voraussetzung, sondern das Ergebnis des Zusammenwirkens der drei Personen. Sie ist das Siegel ihrer Einheit“<sup>70</sup>. Die Alternative zu dieser ökonomisch-trinitarische Modifikation des Begriffs der Gottesherrschaft wäre eine bloß subordinatiana-tische oder aber bloß modalistische Modifikation des Monotheismus. Der Satz: „Gott offenbart sich als der Herr“ kann daher nicht als die Wurzel der christlichen Trinitätslehre, eines trinitarisch „konkreten Monotheismus“ gelten<sup>71</sup>. Es ist freilich deutlich, daß dies eine erhebliche Korrektur der altkirchlichen, speziell augustinischen Trinitätslehre erfordert. Vor allem muß die Beschränkung auf immanente Ursprungsrelationen zwischen den Personen Gottes aufgehoben werden zugunsten ihrer Wechselseitigkeit nicht nur hinsichtlich ihrer personalen Identität, sondern auch hinsichtlich ihrer Gottheit, zugunsten also eines starken, die modalistische Rede von „Seinsweisen“ o. ä. ausschließenden Personbegriffes. Dementsprechend ist die seit den Kappadokiern so selbstverständlich tradierte Regel *opera trinitatis ad extra sunt indivisa* (die im Interesse der vorgängigen Einheit des göttlichen Wesens nur Ursprungsrelationen, nicht aber heilsökonomisch begründete Relationen zwischen den Personen zuläßt) nur in einer schwachen Form akzeptabel, d. h. darf nur Zusammenwirken, aber nicht Ununterscheidbarkeit der Personen in diesen Werken fordern<sup>72</sup>.

## VII. Gottesherrschaft als Reich Gottes

Die Frage, was Gottesherrschaft im christlichen Verständnis bedeutet, ist im jetzigen heilsgeschichtlichen Zeitraum beantwortet durch die Werke Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist, also durch die Übertragung der Herrschaft auf den erhöhten und dem Glauben gegenwärtigen Jesus Christus. Diese Übertragung verleiht dem Unterschied zwischen *regnum gratiae* und

<sup>69</sup> Wolfhart Pannenberg (Anm. 57), 384f (die Kritik an der Ämterlehre bzw. die Zustimmung zu K. Barth einschränkend); ausführlich ders., Systematische Theologie I, Göttingen 1988, § 5, 2 (305-326).- Karl Barth, KD I/1 (1932), § 8, 2; Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, § 20f.

<sup>70</sup> Ebd. 326-355, Zitate: 301, 353.

<sup>71</sup> Karl Barth, a. a. O. 323; „Die Begründung der Trinitätslehre [nicht aus dem Begriff, sondern] aus dem Inhalt der Offenbarung Gottes in Jesus Christus muß ausgehen vom Verhältnis Jesu zum Vater, wie es im Zusammenhang der Botschaft von der Gottesherrschaft seinen Ausdruck gefunden hat“: Wolfhart Pannenberg, a. a. O. 331.

<sup>72</sup> In diesem Sinne hat W. Pannenberg sich für eine Appropriation heilsgeschichtlicher Werke Gottes zu einzelnen Personen ausgesprochen: Der Gott der Geschichte (1977), in: Grundfragen systematischer Theologie II, Göttingen 1980, 112-128, bes. 124f; vgl. Dogmatik I, Göttingen 1988, 354, 357f; zum entsprechenden Begriff des göttlichen Handelns ebd. 416ff. – Pannenburgs Revision der Trinitätslehre steht nicht allein, wofür im deutschsprachigen Bereich J. Moltmann, aber auch E. Jüngel, sowie auf römisch-katholischer Seite K. Rahner und W. Kasper zu nennen sind, vgl. Ernstpeter Maurer, Tendenzen neuerer Trinitätslehre, in: VuF 39 (1994), 3-24; Christoph Schwöbel, Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens, in: MJTh 10 (1998), 129-154.

*regnum potentiae* allerdings eine Dramatik, die weit über das bloße Nebeneinander zweier Bereiche hinausgeht, die vielmehr die Gleichzeitigkeit von sehr Ungleichzeitigem zum Austrag bringt. Die Unterschiedlichkeit der Herrschaftsweisen Gottes kann in der Bewegtheit der Heilsgeschichte bis zum Gegensatz auseinandertreten – so lange noch, als Pilatus und seine Erben sich sagen lassen müssen: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18, 36). Der vollständige christliche Begriff der Gottesherrschaft und der letzte Sinn seines Gebrauches schließt daher den Gehalt ein, den die Hoffnung des christlichen Glaubens auf die *Rückgabe* der Jesus Christus übertragenen Herrschaft an den Vater am „Ende“ bedeutet (1.Kor 15, 24). Dieses Ende des alten Äons und seiner Herrschaftsformen hebt die christologische und pneumatologische „Verschlüsselung“<sup>73</sup> der jetzigen Rede von der Gottesherrschaft auf.

Unstrittig bedeutet die Wiederkunft Jesu Christi am Jüngsten Tag für die heimgesuchte Schöpfung zweierlei: Erkenntnis und Verwandlung, verwandelnde Einsicht und einsichtige Verwandlung<sup>74</sup>. Zunächst macht die Epiphanie Jesu Christi die durch ihn verkörperte und bestimmte Gottesherrschaft aller Welt als die wahre Gottesherrschaft offenbar. Das in der Zeit des Fortbestehens des alten Äon auf das Reich der Gnade beschränkte Offenbarsein und Erkenntwerden dieser wahren, vom dreieinigen Gott gewollten und von Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes ausgeübten Gottesherrschaft kommt zu universaler Evidenz. Was hier offenbar wird, ist sodann von der Art, daß es tut, was es sagt, und verändert, wem es gesagt wird; ein schöpferischer Akt, der zur Teilhabe an der durch Jesus Christus und den Heiligen Geist bestimmten Gottesherrschaft erneuert und verwandelt. Je nach Bezug auf die Schöpfung der Welt, auf die menschliche Sünde und auf Kreuz und Auferstehung Christi, ist dies das abschließende Gericht über das Alte, die verewigende Vollendung der Heilsgeschichte und insgesamt die Entschränkung der Art und Überbietung der Intensität, in welcher der Schöpfer und Heiland dem alten Äon gegenwärtig war. In der überlieferten dogmatischen Formulierung gesagt: das zweideutige und anfechtende Nebeneinander von *regnum gratiae* und *regnum potentiae* findet seine Auflösung im *regnum gloriae* des dreieinigen Gottes.

Was geschieht nun bei diesem dritten Kommen der Gottesherrschaft mit dieser selbst? Das *regnum gloriae* meint offensichtlich nicht nur eine andere Art Herrschaft als im *regnum gratiae*, sondern auch eine andere als im *regnum potentiae*. Die biblischen Formulierungen hierfür sind die räumlichen Bilder für diese Herrlichkeit, „ein neuer Himmel und eine neue Erde“ oder das Himmel und Erde verbindende „neue Jerusalem“ (2 Petr. 3, 13, Apk 21)<sup>75</sup>. Die Andersartigkeit betrifft sowohl die Außen- als auch die Binnenverhältnisse dieses Himmelreiches.

Nach *außen* verherrlicht es den dreieinigen Gott, weil es ein Außen im Sinne der fremden oder erst recht feindlichen Herrschaft gar nicht mehr gibt. Denn der Sturz des Satans vom Himmel, den der Verkündiger der nahegekommenen Basileia zu sehen und in der Austreibung der

<sup>73</sup> Vgl. Votum (Anm. 1), 75, 103f, 120f. Damit wird nicht sogleich die Apokatastasis panton behauptet, vgl. Hartrmut Rosenau, *Allversöhnung*, Berlin/New York 1993.

<sup>74</sup> Diese Verknüpfung zurecht Carl Heinz Ratschow, Art. Eschatologie VIII. 3, in: TRE 10 (1982), 349-363, bes. 358ff; ebenso Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, 294ff.

<sup>75</sup> Auf die „Räumigkeit“ des Reiches Gottes, mit der Gott in gewisser Weise identisch sei, weist hin Gerhard Gloege (Anm. 3), 926. Zur Kulturgeschichte dieses Raumes, einschließlich der christlichen, vgl. Bernhard Lang, Colleen McDannell, *Der Himmel*, Frankfurt a. M. 1990. Nicht versäumt sei auch der Hinweis auf die phänomenologische Korrektur der Heidegger'schen Analytik der existenzialen Räumlichkeit durch das „Projekt Sein und Raum“ bei Peter Sloterdijk, *Sphären I: Blasen*, Frankfurt a. M. 1998.

Dämonen zu bewahrheiten vermochte (Lk 11, 20ff; 12, 18), ist endgültig. Die Entmächtigung der „Mächte und Gewalten“ ist zu Ende gekämpft in dem Augenblick, in dem sich „aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind“ im Namen Jesu Christi beugen und „alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus Herr ist zur Ehre Gottes des Vaters“, und in dem mit aller fremden Herrschaft, Macht und Gewalt auch der letzte „Feind“ der Gottesherrschaft, der Tod, vernichtet ist (Phil 2, 10; I Kor 15, 24-26). Man wird nicht mehr singen: „...das Reich muß uns doch bleiben“ (EG 362, 4). Denn, wie es die Offenbarung des Johannes preist, weil der „Verkläger unserer Brüder“ verworfen ist, sind „die Reiche der Welt unseres Herrn und seines Christus geworden, und er wird regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (Apk 11, 15; 12, 10)<sup>76</sup>.

So wie die Tore des neuen Jerusalem nicht verschlossen werden, so hat diese Stadt auch nach *innen* eine andere Verfassung: Es wird, um das apokalyptische Bild auszudeuten, keine politische, aber auch keine religiöse Institution geben: „Und ich sah keinen Tempel darin; denn der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel, er und das Lamm. Und die Stadt bedarf keiner Sonne noch des Mondes, daß sie ihr scheinen; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm“ (Apk 21, 22f). Das dritte Kommen der Gottesherrschaft ist darin „herrlich“, daß das Erste Gebot in der Radikalität, wie es im Gnadenreich zur Geltung kommt, nicht mehr immer noch erfüllt werden muß, sondern erfüllt ist – „ein für allemal“, um diese christologische Formel auch eschatologisch zu gebrauchen. Man darf dies, wenn man ernstnimmt, daß im *regnum gloriae* die Differenz zwischen der Intention des Gebietens Gottes und dem Intantum im Menschen aufgehoben ist, zu schweigen von der Äußerlichkeit der Zweck-Mittel-Relation und von der Vergänglichkeit der einstweilen sich noch erstreckenden Zeit.

Dieser Sachverhalt wird dogmatisch meist dadurch zum Ausdruck gebracht, daß man die erhoffte herrliche Gottesherrschaft mit *Gott selbst* bezeichnet. Dies besagt zurecht, daß das *regnum gloriae* in der unmittelbaren Gegenwart des dreieinigen Gottes in den Erlösten und Verklärten besteht. Es ist die Teilhabe der erlösten Schöpfung an, ja ihr Leben in der perichoretischen Lebendigkeit des dreieinigen Gottes<sup>77</sup>. Damit aber sind wesentliche Voraussetzungen für die Rede von „Herrschaft“ hinfällig. Beschränkt nicht die paulinische Formulierung der christlichen Hoffnung (I Kor 15, 23-28) die Herrschaft Jesu Christi als Herrschaftsgewalt des Pantokrator und Weltenrichters auf die Frist, bis alle „Feinde“ besiegt sind und das *regnum potentiae*, in dem Herrschen stets auch Unterwerfung und Knechtschaft bedeutet, sein Telos erfüllt hat? Die Übergabe der Herrschaft Christi an den Vater geschieht unter dem Gesichtspunkt dieses ihres Zweckes, bedeutet daher keineswegs die Verewigung des Verhältnisses von Herrschaft und Gehorsam, gar Knechtschaft, sondern seine Aufhebung: „damit Gott sei alles in allem“. Weil es hinfort der Doppelheit von Gnadenreich und Herrschaftsgewalt nicht mehr bedarf, hört das besondere *regnum gratiae*, obwohl es ebenfalls sein heilgeschichtliches Telos erfüllt hat, nicht auf, sondern wird als verherrlichtes, als *regnum gloriae* in Ewigkeit kein Ende nehmen.

<sup>76</sup> Für diesen Zusammenhang ist das 'evangelische' Defizit der Apk nicht erheblich: Es ist das geschlachtete „Lamm“, dem der Triumph zuteil wird, Apk 5, 12 u. ö.

<sup>77</sup> Vgl. insbesondere Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen 1979, Kap. 12, Einleitung (Bd. III, 472ff); Voturn (Anm. 1), 102f; 114ff; Carl Heinz Ratschow (Anm. 74), 358f; Jürgen Moltmann (Anm. 74), 351ff. Obwohl ähnlich argumentierend, spricht von einer von Gott „durchherrschten“ Wirklichkeit auch Markus Knapp, *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt*, Würzburg 1993, 598ff.

Es ist gewiß richtig zu sagen: „Im Zeichen des Kreuzes ist das Reich Gottes frei von Gewalt, aber dennoch voll Macht“<sup>78</sup>. Im Zeichen des verherrlichten Kreuzes ist das *regnum gloriae* in der Weise voller Macht, daß es keiner Herrschaft mehr bedarf, auch keiner gegenüber anderen Diensten gesonderten „Königsherrschaft“ Christi. Darin ist das ewige Reich Gottes das wahre, das von Jesus Christus in allen drei Dienstherrschaften erworbene und am Ende im dreieinigen Gott selbst bestehende „Dritte Reich“. Die Vorstellung eines solchen Reiches ist im alten Äon, der des *regnum potentiae* bedarf, zweifellos eine Utopie. Gleichwohl hat diese Utopie ihren glaubhaft realen Zeitraum im *regnum gratiae*. Denn in ihm herrscht Jesus Christus nicht wie im weltlichen Regiment, so daß seine Untertanen ihn tragen müßten; vielmehr, wie M. Luther das formuliert hat, trägt er „sein Reich“, nämlich die Seinen, die ihm auf der Schulter liegen, weil er an ihrer Stelle die Herrschaft Gottes über die Sünder trägt und sie befreit von Herrschaft der Sünde. Deshalb gilt: *regnum, id est libertas est super humerum eius*<sup>79</sup>. Diese Auslegung von Jes 9, 5 schließt keineswegs aus, daß Jesus Christus in der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes „Herr aller Dinge“ ist, aber sie begründet die heilsgeschichtliche Zuversicht, daß das *regnum potentiae* in der Zeit dem *regnum gratiae* zugutekomme und am Ende der Zeiten in dessen Verherrlichung, im *regnum gloriae*, an sein Ziel komme.

Wenn man den Begriff der Herrschaft nicht ins Äquivoke ausweiten will, muß man im Blick auf das ewige, durch Jesus Christus und den Heiligen Geist endgültig bestimmte Reich Gottes zwischen *Macht* und *Herrschaft* unterscheiden. Wenn dieses Reich die Selbstbestimmung des dreieinigen Gottes als Liebe in und an der Schöpfung wirklich und wahr macht, dann kann man sehr wohl von der Macht dieser Liebe, kann aber nicht eigentlich von der Herrschaft der Liebe sprechen<sup>80</sup>. Frei von der Differenz zwischen Herr und Knecht, von Befehl und Gehorsam ist das Herrlichkeitsreich deshalb, weil es Macht nicht mehr kennt im Sinne des unterscheidenden Besitzes von Macht, kraft dessen einzelne im Gemeinwesen andern Gliedern desselben ihren Willen als fremden und doch bestimmenden Willen, ihr *imperium*, zumuten. Auch der dreieinige Gott herrscht nicht mehr in diesem Sinne; seine Wille ist ohne Differenz zum Gewollten; sein Handeln besagt nicht mehr *actio* auf abständige Ziele hin, sondern *praesentia* seiner Lebendigkeit.

Damit ist der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht aufgehoben, wohl aber der Unterschied, der distantes und hierarchisches Herrschen nötig machte. Der erstere wird wieder, wie am Anfang, allein durch das *Wort* Gottes konstituiert, jetzt jedoch durch das Wort, das nicht leer zurückgekommen, sondern erfüllt ist und in Ewigkeit bleibt. Dieser Verherrlichung des Wegs des göttlichen Wortes entspricht das ganz geheiligte und vergöttlichte, in der *fruitio* des ewigen Lebens Gottes selige Geschöpf durch sein Antworten in der Ehrfurcht, Liebe und Freundschaft, den Weg des Wortes Gottes seinerseits verherrlichend<sup>81</sup>. Die Frage kann hier nur

<sup>78</sup> Votum (Anm. 1), 54; zur „Signatur des Kreuzes“ für das Reich Gottes vgl. auch Werner Elert (Anm. 63), 534.

<sup>79</sup> Martin Luther, *Ennaratio capituli noni Esaiiae* (1543/44) WA 40/3, 658-663, hier: 659,3f; ... in libertatem asseruit nos, fecit nos reges, dominos, Freiherren, proprii iuris, αυτοκράτορας, fecit nos ‚Saraitas‘, non ‚Hagaitas‘, ebd. 659,5-7.

<sup>80</sup> Dies wäre auf die Frage E. Jüngels zu antworten: „Müssen nicht alle Herrschaftsbegriffe neu definiert werden, wenn das Lamm regiert, wenn also der harte Kern der Macht die Liebe ist?“ Votum (Anm. 1), 35.

<sup>81</sup> Was das wieder deutlichere Verständnis der Rechtfertigung als *theosis* für das Verständnis der endzeitlichen Gottesherrschaft und des ewigen Gottesreiches bedeutet, mußte eigens diskutiert werden; vgl. Eeva Martikainen, Unio, in: Matti Repo, Rainer Vinke (Hgg.), Unio. Gott und Mensch in der nachreformatrischen Theologie, Helsinki 1996, 10-33.

sein, wie von der Macht, aus der dieses Gemeinwesen seinen lebendigen und andauernden Bestand hat, *Gebrauch* gemacht wird. Denn im ewigen Reich Gottes ist, im Unterschied zur endzeitlichen Gottesherrschaft, die Frage nach dem rechtmäßigen *Besitz* der Macht, also nach dem *summum imperium* gegenstandslos geworden: Sie ist nicht mehr strittig zwischen Gott und Mensch, erst recht nicht mehr zwischen Gott und den Götzen. So beschränkt sich die Herrschaft des dreieinigen Gottes auf denjenigen *Gebrauch* seiner Macht, auf dasjenige *regimen*, das der inneren Verfassung seines *regnum* entspricht: seinem durch ihn selbst gegenwärtigen Lebensreichtum<sup>82</sup>.

### VIII. Reich der Freundschaft

Versteht man das im christlichen Glauben erbetene und erhoffte Reich Gottes nicht als monokratische Herrschaft, sondern als Lebensraum der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm 8, 21) im dreieinigen Gott, so dürfen die Verhältnisse zwischen den Bürgern dieser *civitas* diesem Reich entsprechend beschrieben werden. Auch hier kann von Herrschaft in einem analogen Sinn nicht die Rede sein, wenn das Reich Gottes wirklich „der Inbegriff der Erfülltheit und Unversehrtheit aller menschlichen Beziehungen“ ist<sup>83</sup>. Das Herrschen der Frommen mit Christus, wie es aufgrund von Apk 20, 4 die chiliastische Tradition seit der Alten Kirche erhofft hat, betraf die „Welt“; im ewigen Gottesreich werden die anderen, aus der „Knechtschaft der Vergänglichkeit“ befreiten Geschöpfe (Röm 8, 21) nicht mehr Objekte menschlicher, vordem immer mit Sünde behafteter Herrschaft sein. Die ältere Eschatologie hat als äußeres Gut des ewigen Lebens, noch vor dem wunderschönen neuen Himmel, die *suavissima consociatio* der Seligen im Status des *regnum coelorum*, nicht aber ein Herrschen gekannt<sup>84</sup>. Es versteht sich auch heute von selbst, daß die Beziehungen zwischen den Kindern Gottes nie weniger als geschwisterliche Beziehungen sein können. Aber diese soziale Kategorie hat, unbeschadet ihrer Wichtigkeit für das Gnadenreich in der vergehenden Weltzeit und für diese, eine Grenze ihrer heilsgeschichtlichen Strukturierung; sie ergibt sich zumal aus der Asymmetrie zwischen der endzeitlichen Freiheit und der dem Freiheitsgebrauch immer schon vorgegebenen Pflicht zur Liebe des Bruders und der Schwester. Auch die Beziehung der Kinder Gottes zum göttlichen Vater ist als kindliche Liebe nicht für immer vollständig beschrieben, weil ihr Bruder Jesus Christus den freien Zugang zum Vater derart vermittelt, daß, wie bei ihm selbst, ein Umgang als mit einem Freund möglich wird. Denn die äußerste Möglichkeit auch der Liebe Jesu Christi ist, sein Leben

<sup>82</sup> Diese Überlegung bedient sich der Unterscheidung zwischen der *forma imperii* (Herrschaftsart) und der *forma regiminis* (Regierungsart) eines Staates, die Immanuel Kant einführt, um den Geist des Gesellschaftsvertrages vom Buchstaben zu unterscheiden: Zum ewigen Frieden (1795), 24f. Kant knüpft seinerseits an Aristoteles' Unterscheidung zwischen Arché-Formen und Politia-Formen an, vgl. Günther Bien, Art. Herrschaftsform(en), in: HWPh 3 (1974), 1096-1099, hier: 1097.

<sup>83</sup> Votum (Anm. 1), 111.

<sup>84</sup> Johann Gerhard (Anm. 58), loc. XXXI, 12; entsprechend wird Apk 20, 4, 6 nur als Abwesenheit von Feinden, Welt, Tod und Hölle verstanden, 103. Die Redeweise Chr. F. Gellerts darf wohl nur als hyperbolische akzeptiert werden: „Jesus lebt! Ihm ist das Reich / über alle Welt gegeben; / mit ihm werd auch ich zugleich / ewig herrschen, ewig leben...“: EG 115, 2 (1757).

zu lassen für seine Freunde, und die Frucht dieser Liebe ist es, daß der Sünder in seiner Rechtfertigung um Christi willen „aus einem Feind Gottes ein Freund wird“<sup>85</sup>.

Das erhoffte, ewige Reich Gottes als Reich der *Freundschaft* zu bezeichnen, ist nicht wenigen Einwänden ausgesetzt; die theologischen Vorbehalte dem Begriff der Freundschaft gegenüber wurzeln tief<sup>86</sup>. Die Skepsis speist sich zum einen aus dem Gebrauch des Begriffs durch gnostische Gruppen in der Alten Kirche und durch spiritualistische Bewegungen in der werdenden Neuzeit, ein Gebrauch, der stets auch die Kritik an der bestehenden kirchlichen Institution und an der institutionalisierten Theologie meinte. Aber auch abgesehen von den Konzepten eines Dritten Reiches oder den Versuchen christlicher Gemeinschaften, ein „Reich der Freunde“ oder auch „der Geister“ zu bilden, erschien zum andern die Tendenz freundschaftlicher Beziehungen, sich von gesellschaftlichen Institutionen wie der Familie oder dem Staat zu distanzieren, als sozial gefährlich. Dazu kam drittens die moralische Problematik des erotischen Aspekts von Freundschaft. Je asketischer die Gottesliebe oder die „Seelenfreundschaft“ mit Jesus, desto verdächtiger die Menschenfreundschaft, zumal wenn, wie im „Jahrhundert der Freundschaft“ ja geschehen, ihre ethische Disziplinierung ästhetisch-emotional unterlaufen wird und die „unendliche Freundschaft“ ihre eigene Tugend und ihre eigene Religiosität auszubilden sich berufen fühlte. Vielleicht sind die Zeiten solcher romantischen oder später bündischen Gefährdungen noch nicht vorbei; gerade in unserem Jahrhundert ist die Entgegensetzung von Agape und Eros geradezu kanonisch geworden<sup>87</sup> und hat zum fast vollständigen Ausfall der Thematik auch in der christlichen Ethik geführt. P. Tillichs Votum oder D. Bonhoeffers erfahrungsgesättigtes Lob der Freundschaft blieben doch randständig<sup>88</sup>.

Die christlichen Vorbehalte gegen den Freundschaftsbegriff führen meist auch seine heidnische Herkunft an. Sie spricht materiell jedoch keineswegs gegen die Annahme, das ewige Reich Gottes habe die innere Verfassung eines Reiches der Freundschaft. Das Besondere des seit Plato und Aristoteles entwickelten Begriffes von Freundschaft ist, daß es als habituell gewordenes praktisches und affektives Verhalten zwischen *Freien* und *Gleichen* verstanden wird<sup>89</sup>. Dies ist mit einer christlichen Ethik der Nächstenliebe in der Tat nicht unmittelbar zu verbinden: Die Freundschaft der Freien und Gleichen kennt kein äußeres Gebot, und sie hat reziproke Struktur. Für das Gebot der *agape*, auch wenn es freiwillig befolgt wird, gilt dies nicht.

<sup>85</sup> So auch eine der evangelischen Formulierungen des Rechtfertigungsdekrets des Tridentinum, sess. VI (1546), DH 1528.

<sup>86</sup> Vgl. Walter Spam, „Und schweigend umarmt ihn der treue Freund...“ Über christliche Vorbehalte gegen die Freundschaft, in: *Reformatio* 48 (1999), 136-145; anders m. W. nur die „trinitarische Freiheitslehre“ bei Jürgen Moltmann (Anm. 11), 236ff.

<sup>87</sup> Heinrich Scholz, *Eros und Caritas*. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums, Halle 1929; Anders Nygren, *Eros und Agape*, Gütersloh 1930/1937. Zur Kritik am „abstrakten Eros“, der als „Inbegriff menschlicher Selbstverwirklichung“ im Sinne Scholz' und Nygrens in der Tat der als Hingabe verstandenen Agape antithetisch gegenüberstehen würde, Eberhard Jüngel (Anm. 69), 461ff; im Rückgriff auf P. Tillich auch Dietz Lange, *Ethik in evangelischer Perspektive*, Göttingen 1992, 135ff, 175f, 438ff.

<sup>88</sup> Dietrich Bonhoeffer, Brief an Renate und Eberhard Bethge vom 23.1.1944, in: *Widerstand und Ergebung*, München 1970 u. ö., 213-219, hier: 216f. – P. Tillich verbindet „Freundschaft“ und „Reich Gottes“ m. W. nicht, wie auch seine zentralperspektivische Interpretation des Reiches Gottes für eine prophetische Geschichtstheologie mit der hier vorgeschlagenen nicht in allem konvergiert; vgl. den Beitrag von Hartmut Rosenau in diesem Band, 63-83.

<sup>89</sup> Aristoteles, *Eth. Nik.* VIIIIf (1155a3); zur Begriffsgeschichte vgl. A. Müller, A. Nischke, Ch. Seidel, *Art. Freundschaft*, in: *HWPh* 2 (1972), 1105-1114.

Die Gegenüberstellung von Nächstenliebe und Freundschaft hat freilich schon eine *politische* Grenze. Freundschaft ist nicht nur ein willkommener Reichtum, sondern eine unersetzliche soziale Struktur immer dort und dann, wo politische, zuteilende Gerechtigkeit der Realität der Verhältnisse nicht gerecht wird. Schon dies ist theologisch erheblich, wie die Behandlung des Themas der Freundschaft in der älteren christlichen Ethik und Politik zeigt. Jene Gegenüberstellung hat aber auch, und dies ist hier ausschlaggebend, eine *eschatologische* Grenze. Das Gebot und die Praxis der Nächstenliebe, obwohl für die endzeitliche Gottesherrschaft wesentlich, ist doch im ewigen Reich Gottes gegenstandslos, da sie keinen subjektiven und keinen objektiven Anlaß mehr hat. Denn kein Täter muß mehr zur Liebe zum Nächsten oder zu sich selbst erst aufgefordert werden – alle Hausgenossen Gottes leben in der göttlichen Liebe selbst. Es gibt auch kein Opfer, dem gegenüber nur die sich selbst verleugnende Barmherzigkeit ohne Ansehen der Person als Liebe gelten dürfte – niemand fällt mehr unter die Räuber, und alle Tränen des Leids werden abgewischt sein.

Für die Entgegensetzung von Freundschaft und Agape wird im ewigen Gottesreich aber vor allem deshalb keine Notwendigkeit mehr bestehen, weil die Reichsgenossen tatsächlich das sind, was die vorchristliche Theorie der Freundschaft nur unter sehr widersprüchlichen Randbedingungen meinen konnte: Sie sind *Freie* und *Gleiche*. Ersteres sollte in der Vollendung der Heilsgeschichte ganz unstrittig sein; aber auch letzteres ist unter dem Gesichtspunkt der völligen Heiligung und Gleichgestaltung der Erlösten mit Christus zweifellos ein Hoffnungsgut des Glaubens. Diese Gleichheit bedeutet keineswegs den Wegfall von Verschiedenheit; im Gegenteil, wie die ältere Eschatologie zu sagen wußte, werden gerade die Seligen einander viel zu geben und viel voneinander zu nehmen, will sagen: sowohl im Sinn der Agape als auch des Eros zu lieben haben. Lediglich solche Unterschiede, die Mangel besagen, neidvolles Habenwollen verursachen und den Kampf um Anerkennung entzünden, werden dahinten liegen. Die „süßeste und heiligste Gesellschaft der Seligen“, so sagt es etwa J. Gerhard, wird blühen als *mutuus amor, mutuus honor, maximum gaudium, suavissimum colloquium*. Alle Seligen werden gleichermaßen von höchster Würde sein, alle sind „Könige und Priester vor Gott (Apk 1, 6)<sup>90</sup>. Die Sozialität im ewigen Reich Gottes wird (wie es schon die Etymologie von „Freundschaft“ will) der Raum und die Zeit der endlich geglückten *Einheit von Freiheit und Liebe* sein.

Das Übereinkommen des Handelns aus Freiheit und des Handelns aus Liebe wäre allerdings eine schlechte Utopie, wenn es nicht schon in der endzeitlichen Gottesherrschaft in der Aura Jesu und in der irdischen Gemeinschaft der Heiligen zeichenhaft real wäre und als solche in der alten Weltzeit zur Erfahrung käme, als gäbe es Hoffnungsgut, das nicht auch ein Glaubensgut wäre (oder: als sei die christliche Zeiterfahrung nicht trinitarisch). Jene Einheit hat ihren primären Erfahrungsort zweifellos im Gottesdienst der christlichen Kirche, der das Gebet „Marnathal“ und „denn dein ist das Reich“ umfaßt, und zumal in der sakramentalen Gemeinschaft<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> Johann Gerhard (Anm. 58), loc. XXI, 104. Entsprechend legt Gerhard die überlieferte, nach (verständlicherweise) langer Diskussion von ihm akzeptierte Lehre von den *gradus praemiorum* und der darin liegenden *inaequalitas* aus, 120-132.

<sup>91</sup> So, mit G. Wainwright, auch Gerhard Sauter, Einführung in die Eschatologie, Darmstadt 1995, 205ff; vgl. auch, mit der Unterscheidung von Reich und Herrschaft, Jürgen Moltmann (Anm. 51), 214ff. – Es ist daher falsch zu sagen, daß die Kirche „in keiner Weise das Reich Gottes (ist)“, Votum (Anm. 1), 36 (E. Jüngel); richtiger: „keine Identität ... aber auch nicht völlige Verschiedenheit“, auch wenn dies als „Beziehungs- und Gleichnisfähigkeit“ „lebendige (...) Entsprechung“ unterbestimmt wird, 120f.; immerhin wird hingewiesen auf

Wenigstens drei Aspekte sind es, in denen das erhoffte *regnum gloriae* die Sozialität schon des *regnum gratiae* vollendet und überbietet, aber eben so festlich, „verherrlichend“ bewahrheitet.

Im Verhältnis zwischen Christen, sofern es nicht, wie jetzt allerdings noch nötig, das zwischen Helfer und Hilfsbedürftigem, sondern das zwischen gerechtfertigten und geistbegabten Kindern des himmlischen Vaters ist, scheint die zukünftige Einheit von Freiheit und Liebe auf. Bei allen Unterschieden der Charismen und der Stärke oder Schwäche im Glauben ist diese Beziehung eine zwischen *Gleichen*, die jetzt schon durch die gegenseitige Mitteilung der Besonderheit des jeweiligen Reichtums, durch eine gegenseitige Attraktivität bewegt wird, die den Gegensatz von Agape und Eros auflöst. Ferner ist das Interesse, das Christen aneinander nehmen, kein institutionelles, sondern ein *habituelles*. Die Liebe zwischen Christen als geschwisterliche zu bezeichnen, hat im Blick auf die *familia Dei*, der sie angehören, sein gutes Recht, zumal hinsichtlich der damit angesprochenen Nichtbeliebigkeit. Aber deren Benennung mit Wörtern schicksalhafter Bluts- und Familienbindung hat eine Grenze, die in der Relativierung aller institutionellen Ansprüche an den Einzelnen schon durch die Verkündigung der Basilea durch Jesus zur Geltung kommt. Die Institution der Ehe wird im Himmel nicht mehr sein – wohl aber wird, wie zwischen den „Engeln im Himmel“ (Mk 12, 25), Freundschaft blühen. Schließlich steht die Beziehung zwischen Christen nicht mehr unter dem Kriterium der *Legalität*; vielmehr entspricht sie, in Jesu Worten, einer „besseren Gerechtigkeit“, der im Reich Gottes nahegekommenen. Ist das „Trachten“ nach dem Reich Gottes nur noch Erinnerung, dann ist die Frage, wie *summi cuique* zu realisieren sei, sind mithin alle Verteilungs- und Ausgleichsprobleme gegenstandslos geworden.

In solchen Aspekten der Beziehungen in der himmlischen *societas* tritt dasjenige Merkmal eines trinitarischen Begriffs der Gottesherrschaft zutage, das es geraten sein läßt, diesen Begriff bis zum dritten Advent der Gottesherrschaft, aber nicht darüber hinaus und damit auch jetzt nicht undifferenziert zu gebrauchen: sein *mehr als politischer* (wie auch mehr als sakraler) Charakter. Die Beschränkung der Ansprüche des Begriffs der *Gottesherrschaft*, der trotz aller Dementis zum unchristlichen Monotheismus der absoluten Souveränität tendiert, durch den Begriff des *Reiches* Gottes und seine Bezeichnung als Reich der *Freundschaft* könnte der unangemessenen Politisierung der christlichen Hoffnung widersprechen, die diese selbst in den letzten Jahrhunderten erfahren hat – ohne daß damit ihrer einstigen Sakralisierung das Wort geredet sein soll.

den Gottesdienst, ebd. 65f. sowie auf K. Barths späte These von der zwar nie „vorhandenen“, aber sich doch „im Machtwerk des Heiligen Geistes ereignende(n) *reale(n)* Identität des in Jesus Christus ... vollkommen aufgerichteten Reiches Gottes mit der Gemeinschaft der Heiligen auf Erden, die doch auch als solche eine Gemeinschaft von Sündern ist“, 94 (KD IV/2, 1955, 742; richtig: 743). Vgl. das geltende Bekenntnis, AC VII, 18-20 (BSLK 237f).