

Jesus und das Reich Gottes.

Karl Barths Entwurf im Kontext

Bis heute wird Karl Barth (1886–1968) zumal als Verfasser des ‚Römerbriefs‘ wahrgenommen, der in zwei Fassungen in den Jahren 1919¹ und 1922² erschien. Das ist insofern verständlich, als der ‚Römerbrief‘ entscheidend zur Entstehung der so genannten Dialektischen Theologie beigetragen hat.³ Die Anhänger dieser lose gefügten Arbeits- und Interessengemeinschaft machten Furore, weil sie sowohl gängige Überzeugungen in Frage stellten, als auch das fachliche Establishment herausforderten. Bei aller Unterschiedlichkeit verband sie der Protest gegen das Projekt eines aufgeklärten Protestantismus, für den das Subjekt und das historische Bewusstsein zentral waren. Barth selbst sprach wechselweise von der ‚Theologie des 19. Jahrhunderts‘ oder der ‚liberalen Theologie‘.⁴ Anders als in dieser sollte nun nicht mehr der Mensch samt seiner Religion im Zentrum stehen, sondern Gott in seiner Offenbarung. Programmatisch schrieb Barth in seinem ‚Römerbrief‘ dem

-
- 1 Karl Barth, *Der Römerbrief*, Bern 1919. Im Folgenden zitiert nach *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919* (GA II), Zürich 1985.
 - 2 Karl Barth, *Der Römerbrief*, München 1922. Im Folgenden zitiert nach *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922* (GA II), Zürich 2010.
 - 3 Vgl. Michael Beintker u.a. (Hg.), *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand*, Zürich 2005; D. Timothy Goering, System der Käseplatte. Aufstieg und Fall der Dialektischen Theologie, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 24 (2017), 1–50. Wie Katholiken die Dialektische Theologie wahrnahmen, zeigt Benjamin Dahlke, *Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils* (BHTh 152), Tübingen 2010; Ders., Das Zerschneiden der Dialektischen Theologie in katholischer Sicht, in: *Cath(M)* 64 (2010), 67–78.
 - 4 Vgl. Georg Pfeleiderer, Barth und die liberale Theologie, in: Michael Beintker (Hg.), *Barth Handbuch*, Tübingen 2016, 59–64. Für Barth war die ihm vorausliegende Theologie nicht so aufgeklärt, wie sie sich gab. Was man auch als Neuprotestantismus wird nennen können, betrachtete er als viel zu wenig (selbst-)kritisch. Freilich ist ein eigenes Thema, das Für und Wider der genannten Bezeichnungen zu diskutieren. Sie haben teils deskriptive, teils pejorative Dimensionen.

Apostel Paulus zu, eine Botschaft von Gott zu verkünden, von objektiver Erkenntnis zu handeln anstatt von subjektiven Erlebnissen.⁵ Wovon er sich mit einer solch schroffen Entgegensetzung absetzte, war klar – beim Marburger Systematiker Wilhelm Herrmann (1846–1922) erhielt der Begriff des ‚Erlebnisses‘ zentrale Bedeutung.⁶ Barth hatte im Jahr 1908 bei ihm studiert und sogar überlegt, unter seiner Leitung eine Dissertation über Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) zu schreiben. Schleiermacher wiederum wurde zur bevorzugten Zielscheibe für die Anhänger der Dialektischen Theologie.

Allerdings war Barths Verhältnis zu der ihm vorausliegenden Denktradition deutlich komplexer, auf jeden Fall weniger eindimensional, als es angesichts der von ihm aufgebauten, vielleicht sogar inszenierten Oppositionen zunächst scheinen mag. Das gilt nicht nur in Bezug auf Schleiermacher.⁷ Denn was auf den ersten Blick als ein prinzipieller Gegensatz wirkt, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als eine zuspitzende Weiterentwicklung. In der neueren Forschung wird entsprechend betont, dass Barth nicht einfach mit der seinerzeit dominierenden Theologie brach, sondern – sicherlich auf eigene Weise – ihre Anliegen, Themen und Begriffe aufnahm und sie überbietend fortführte.⁸ Ein Beispiel dafür ist seine Bestimmung des Verhältnisses

5 Vgl. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)* (Anm. 2), 47.

6 Bald darauf veröffentlichte Barth einen Artikel, in dem er sich eingehend mit seinem einstigen Lehrer auseinandersetzte: Die dogmatische Prinzipienlehre Wilhelm Herrmanns, in: *ZZ* 3 (1925), 246–280. Zur Erschließung siehe Theodor Mahlmann, Das Axiom des Erlebnisses bei Wilhelm Herrmann, in: *NZStH* 4 (1962), 11–88; Dietrich Korsch, Fraglichkeit des Lebens und Evidenz des Glaubens. Karl Barth und Wilhelm Herrmann im Gespräch über Offenbarung und menschliche Subjektivität, in: *ZDTh* 1 (1985), 33–51; Folkart Wittekind, Zur Genese der Theologie Karl Barths in der Abwendung von Wilhelm Herrmann, in: Jörg Dierken / Dirk Evers (Hg.), *Religion und Politik. Historische und aktuelle Konstellationen eines spannungsvollen Geflechts* (FS Hartmut Ruddies; Beiträge zur rationalen Theologie 22), Frankfurt a. M. 2016, 141–173.

7 Vgl. Matthias Gockel, Eine „große Verwechslung“? Anfragen zu Barths Kritik an Schleiermacher, in: Michael Beintker u.a. (Hg.), *Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950–1968). Vertiefung – Öffnung – Hoffnung*, Zürich 2016, 239–262; Bruce McCormack, Barth und Schleiermacher, in: Beintker, *Barth Handbuch* (Anm. 4), 64–70.

8 Vgl. Georg Pfeleiderer, Liberale Phase, in: Beintker, *Barth Handbuch* (Anm. 4), 184–189; Benjamin Dahlke, *Kritische Orthodoxy. Zum Umgang evangelischer und anglikanischer Theologen mit der Lehrformel von Chalcedon* (KKTS 80), Paderborn 2017. Prägnant formuliert Georg Pfeleiderer, *Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert* (BHTh 11), Tübingen 2000, 11: „Barths Theologie hat sich im Laufe ihrer Entwicklung als antihistorische, antiempiristische Gegenposition zu den liberal-theologischen Entwürfen der Zeit

Jesu zum Reich Gottes. Über dieses Thema wurde Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts im deutschen Protestantismus rege diskutiert. Namhafte Fachvertreter beteiligten sich an dieser Diskussion, die damit einen guten Einblick in das positionelle Gefüge der evangelischen Theologie zu dieser Zeit bietet.⁹ Die damals gegebenen Antworten lassen sich wie folgt gruppieren: Jesus wurde entweder als Verwirklichung, Wegbereiter oder Verkörperung des Reiches Gottes verstanden. Barth vertrat die letztere Position. Um nachzuvollziehen, wie es dazu kam, sind jedoch die beiden Alternativen zu berücksichtigen.

Jesus als Verwirklichung des Reiches Gottes

Mag der Begriff ‚Reich Gottes‘ in der Theologiegeschichte auch stets präsent gewesen sein, so ist er doch erst im Zuge der Aufklärung in den Mittelpunkt gerückt.¹⁰ Den Anstoß dazu gab zum einen die biblische Forschung, die sich von dogmatischen Vorgaben zu emanzipieren begann. Exegeten arbeiteten heraus, dass es Jesus entscheidend um die βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mk 1,15 u.ö.) ging, anstatt ein Lehrgebäude errichten oder durch seinen bewusst gewählten Kreuzestod stellvertretende Sühne für die Sünde Adams leisten zu wollen. Zum anderen sind die Systementwürfe der Klassischen Deutschen Philosophie zu nennen. Insbesondere Immanuel Kant (1724–1804) hat in seiner Religionsschrift aus dem Jahr 1793 das Reich Gottes thematisiert.¹¹

und später positioniert. Aber gerade in dieser Gegenwendung ist sie [...] auf jene Problemstellung bleibend bezogen.“

9 Zur Orientierung siehe Friedrich Wilhelm Graf, Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs, in: ders. (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 2 (GTBS 1431), Gütersloh 1992, 12–117; Ders., *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik*, Tübingen 2011.

10 Einen Überblick bieten Torsten Bohlin, Die Reich Gottes-Idee im letzten halben Jahrhundert, in: *ZThK* 37 (1929), 1–27; Åke V. Ström u.a., Herrschaft Gottes/Reich Gottes, in: *TRE* 15 (1986), 172–244; Martin Arndt, Reich Gottes, in: *HWP* 8 (1992), 510–530; Helmut Merklein u.a., Herrschaft Gottes, Reich Gottes, in: *LThK*³ 5 (1996), 26–38; Alfred Habichler, Reich-Gottes-Theologie und philosophische Aufklärung, in: Markus Kremer / Hans-Richard Reuter (Hg.), *Macht und Moral – Politisches Denken im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart 2007, 104–129; Marion Dittmer, *Reich Gottes. Ein Programmbegriff der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts* (TBT 167), Berlin / Boston 2014.

11 Vgl. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793, 119–208 (Drittes Stück. Der Sieg des guten Princips über das Böse, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden). Siehe dazu Alfred Habichler, *Reich Gottes als Thema*

Kant meint damit eine neue, sich langsam verwirklichende gesellschaftspolitische Ordnung, in welcher etwa der partikuläre Kirchenglaube immer mehr durch einen allgemeinen Vernunftglauben abgelöst würde.¹²

In jedem Fall fand der ‚Reich Gottes‘-Begriff Eingang in die theologische Diskussion, ja er avancierte im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einem Programmbegriff.¹³ Wesentlichen Anteil daran hatte der Göttinger Systematiker Albrecht Ritschl (1822–1889).¹⁴ Ritschl nahm eine Mittelposition zwischen Liberalen, die entschieden auf eine Reformulierung des christlichen Glaubens drängten, und positiv-kirchlich orientierten Kreisen ein. Er bemühte sich um einen konstruktiven Neuansatz, etwa mittels seiner dreibändigen Studie *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*.¹⁵ Was sich Ritschl hier erarbeitet hatte, fand Eingang in seinen komprimierten *Unterricht in der christlichen Religion* – ein sorgfältig komponiertes Lehrbuch, das für Gymnasialklassen verfasst war, seine Leser aber eher an den Universitäten fand.¹⁶ Binnen kurzer Zeit wurde es mehrfach aufgelegt. Der erste der insgesamt vier Teile ist ‚Die Lehre vom Reich Gottes‘ überschrieben.¹⁷

des Denkens bei Kant. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studien zur kantischen Reich-Gottes-Idee (TSTP 2), Mainz 1991; Giovanni B. Sala, *Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als ‚ethischem gemeinen Wesen‘*, in: Norbert Fischer (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Kant-Forschungen 15), Hamburg 2004, 225–264.

12 Vgl. Kant, *Die Religion* (Anm. 11), 170f.

13 Vgl. Dittmer, *Reich Gottes* (Anm. 10). Dabei handelte es sich übrigens um ein konfessionsübergreifendes Phänomen. Was die katholische Theologie betrifft, siehe etwa Leonhard Hell, *Reich Gottes als Systemidee der Theologie. Historisch-systematische Untersuchungen zum theologischen Werk B. Galuras und F. Brenners* (TSTP 6), Mainz 1993. Zu den Theologen, die den Reich Gottes-Gedanken stark machten, zählte Johann Sebastian Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Tübingen 1819, 36–38 (§§ 58–60).

14 Zur Erschließung siehe Joachim Ringleben (Hg.), *Gottes Reich und menschliche Freiheit. Ritschl-Kolloquium* (GTA 46), Göttingen 1990 und Christophe Chalamet, *Reassessing Albrecht Ritschl's Theology: A Survey of Recent Literature*, in: *Religion Compass* 2 (2008), 620–641.

15 Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 Bde., Bonn 1870–1874. Zu den biblischen Grundlagen des Reich Gottes-Begriffs siehe Bd. 2 (1874), 26–42. Systematisch zum Zuge kommt der Begriff dann in Bd. 3 (1874).

16 Albrecht Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, Bonn 1875. Dass dieses Werk und *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* zusammenhängen, wird von Ritschl betont (a.a.O., V–VI).

17 Vgl. a.a.O., 3–29 (§§ 5–33 [I. Die Lehre vom Reich Gottes]).

Wo Gott als Gott anerkannt wird, beginnen Menschen, gerecht zu handeln.¹⁸ Auf diese Weise tritt das Reich Gottes hervor. Für Ritschl stellt die βασιλεία τοῦ θεοῦ den Kern von Jesu Verkündigung dar.¹⁹ Jesus verkündigt sie aber nicht nur, sondern verwirklicht sie auch in seiner Person.²⁰ In Fortführung dessen, was er begonnen hat, obliegt es der Gemeinde, das Reich Gottes zu befördern.²¹ Ihr kommt dabei sogar eine aktive Rolle zu. Das Reich Gottes ist „das gemeinschaftliche Produkt derselben, indem deren Glieder sich durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise unter einander verbinden.“²² Durch ihr gerechtes Handeln bringen die Glieder der Ge-

18 Vgl. a.a.O., 3–6 (§§ 5–7). Siehe auch Ders., Reich Gottes, in: *RE*² 12 (1883), 599–606, hier 599: „Als Übersetzung von ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ versteht man diesen Begriff als die gegenseitige Beziehung zwischen Gott und den Menschen, welche in der christlichen Religion das höchste Gut und zugleich die Aufgabe des Lebens bildet. Genau übersetzt bedeutet die griechische Wortverbindung die Königsherrschaft Gottes. Dazu aber bildet jene Auslegung das unumgängliche Correlat, da Königsherrschaft Gottes als wirklich nur vorgestellt wird, indem sie sich auf Untertanen richtet, welche durch gehorsames Verhalten sie anerkennen oder ihr entgegenkommen.“

19 Vgl. Ritschl, *Unterricht* (Anm. 16), 3 (§ 5a): „Das Reich Gottes ist der dem göttlichen Beschluß entsprechende Zweck der Verkündigung Christi, welcher die Aufforderung zur Sinnesänderung und zum Glauben hervorruft (Mk. 1,15) und den Hauptgegenstand des an Gott zu richtenden Gebetes bildet. (Lk 11,2; Mt 6,10)“.

20 Vgl. a.a.O., 3 (§ 5b). Ausgefalteter findet sich dieser Gedanke a.a.O., 19 (§ 22): „Zur erschöpfenden Beurteilung der Bedeutung Jesu kommt aber noch in Betracht, daß seine Berufsaufgabe oder der Endzweck seines Lebens, nämlich das Reich Gottes, von ihm selbst erkannt wird als der eigentliche Endzweck Gottes in der Welt. Die solidarische Einheit mit Gott, welche Jesus demgemäß von sich behauptet, bezieht sich auf den ganzen Umfang seines Wirkens in seinem Beruf, und besteht deshalb in der Wechselwirkung der Liebe Gottes und des Berufsgehorsams Jesu. Nun ist Jesus, indem er zuerst den Endzweck des Reiches Gottes in seinem persönlichen Leben verwirklicht, deshalb einzig in seiner Art, weil jeder, der dieselbe Aufgabe eben so vollkommen wie er lösen würde, in der Abhängigkeit von ihm doch ihm ungleich wäre. Also als das Urbild der zum Reiche Gottes zu verbindenden Menschheit ist er der ursprüngliche Gegenstand der Liebe Gottes, so daß die Liebe Gottes gegen die Genossen des Reiches Gottes durch ihn vermittelt ist. Wenn man deshalb diese in ihrem eigentümlichen Beruf tätige Person, deren durchgehender Beweggrund als die uneigennütige Liebe zu den Menschen erkennbar ist, nach ihrem vollen Werte schätzt, so erkennt man in Jesus die vollständige Offenbarung Gottes als der Liebe, Gnade und Treue. Dabei ist vorbehalten, daß diese Offenbarung Gottes sich im Reiche Gottes selbst, d. h. darin fortsetzt, daß dessen Glieder gegenseitig die Liebe üben; indessen ist diese Ausdehnung der Offenbarung Gottes erst durch die leitende Offenbarung im Sohne Gottes möglich.“

21 Vgl. a.a.O., 16–19 (§§ 19–21).

22 A.a.O., 3.

meinde es hervor.²³ Unbeschadet dessen ist es überweltlich und übernatürlich.²⁴ Hiermit dürfte sich Ritschl vom Heidelberger Ethiker Richard Rothe (1799–1867) absetzen, für den das Reich Gottes konkrete Gestalt annahm, sich sogar zum irdischen Himmelreich entwickelte.²⁵ Demgegenüber betonte Ritschl den Glauben als die Weise, in der das Reich Gottes präsent ist.²⁶ Er identifizierte es also nicht mit bestimmten empirischen Phänomenen, sondern weist es der Innerlichkeit zu. Gemeint ist damit freilich mehr als eine bloße Disposition; man könnte von einem ganzheitlichen Verständnis von Sittlichkeit sprechen.

Ritschls Denken stieß weithin auf Interesse, zumal bei Studenten und angehenden Wissenschaftlern. Einige von ihnen traten in persönlichen Kontakt mit Ritschl. Mit der Zeit entstand ein Netzwerk, zusammengehalten durch persönliche Kontakte und bevorzugte Publikationsorgane wie die ‚Zeitschrift für Theologie und Kirche‘ oder ‚Die Christliche Welt‘. Ob von einer regelrechten Schulbildung gesprochen werden kann, ist in der Forschung gleichwohl umstritten. Verbindend war zumindest das Empfinden, dass der christliche Glaube auf neue, zeitgemäße Weise ausgedrückt werden müsse, es also eines konstruktiven Neuansatzes bedürfe. Dem Reich Gottes-Begriff billigten sie dabei zentrale Bedeutung zu, obwohl sie im Detail je eigene Akzente setzten. Neben Hans Hinrich Wendt (1853–1928)²⁷ und Otto Kirn (1857–1911)²⁸ sei auf zwei Theologen verwiesen, die Barth kennenlernte, als er im Wintersemester 1906/1907 an der Universität Berlin studierte: Adolf Harnack (1851–1930) und Julius Kaftan (1848–1926).

Harnack, der einem konservativ-lutherischen Umfeld entstammte, hatte sich während seines Studiums Ritschl angenähert. Bereits als junger Profes-

23 Vgl. a.a.O., 4f. (§ 6). Entsprechend erklärte Ritschl in seiner *Vorlesung „Theologische Ethik“*, Berlin / New York 2007, 77: „Wenn das Reich Gottes ein sittlicher Proceß ist, so wird seine Verwirklichung auch schon in der Gegenwart beobachtet werden müssen.“

24 Vgl. Ritschl, *Unterricht* (Anm. 16), 6f. (§§ 8f.).

25 Vgl. Richard Rothe, *Die Anfänge der Christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Ein geschichtlicher Versuch*, Bd. 1, Wittenberg 1837, 6–12 (§ 2); Ders., *Theologische Ethik*, Bd. 3, Wittenberg 1870, 171–175 (§§ 559–565). Zur Erschließung siehe Trutz Rendtorff, „Weltgeschichtliches Christentum“. Richard Rothe: Theologische Ortsbestimmung für die Moderne, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 7 (2000), 1–19.

26 Vgl. Ritschl, *Unterricht* (Anm. 16), 6.

27 Vgl. Hans Hinrich Wendt, *Die Lehre Jesu*, Bd. 2, Göttingen 1890, 130–426 bzw. Ders., *System der Christlichen Lehre*, Bd. 1, Göttingen 1906, 126f.; Ders., *System der Christlichen Lehre*, Bd. 2, Göttingen 1906, 251f.

28 Vgl. Otto Kirn, *Grundriss der Theologischen Ethik*, Leipzig 1906, 25 (§ 20).

sor legte er ein *Lehrbuch der Dogmengeschichte* vor, das zahlreiche Auflagen erleben sollte.²⁹ Ähnlich wie Ritschl billigt er dem Reich Gottes-Begriff zentrale Bedeutung zu, und er verknüpft ihn von vornherein mit Jesus.³⁰ Jesus verkündigt die Herrschaft Gottes, lehrt die Menschen, ebenso Gott wie ihren Nächsten zu lieben – immer wieder neu.³¹ Wie Harnack sogleich anschließt, ist die Verwirklichung des Reiches Gottes an denjenigen gebunden, der es als erster in seinem Leben verwirklicht hat.³² Da Jesus den Vater kennt wie niemand sonst, leitet er zur Gotteserkenntnis an; zugleich ist er ihr Maßstab. Das erläutert Harnack in seiner Schrift *Das Wesen des Christentums*, die noch stärker als das *Lehrbuch der Dogmengeschichte* die theologische Diskussion um die Jahrhundertwende bestimmen sollte.³³ So kann Harnack erklären, nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehöre in das Evangelium,

29 Zum Folgenden siehe Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1888.

30 Vgl. a.a.O., 39f.

31 Vgl. a.a.O., 54: „Das Evangelium ist die frohe Botschaft von der *Herrschaft* des allmächtigen und heiligen Gottes, des Vaters und Richters, über die Welt und über jede einzelne Seele. In dieser Herrschaft, welche die Menschen zu Bürgern eines himmlischen Reiches macht und sich in dem demnächst anbrechenden zukünftigen Aeon verwirklicht, ist das *Leben* aller Menschen, die sich Gott ergeben, ob sie gleich die Welt und das irdische Leben verlieren, sichergestellt, während die, welche die Welt gewinnen und ihr Leben erhalten wollen, dem Richter verfallen, der in die Hölle verdammt. Diese Herrschaft Gottes legt den Menschen ein *Gesetz* auf, ein altes und doch neues, nämlich das der ungetheilten *Liebe* zu Gott und dem Nächsten. In dieser Liebe, wo sie die Gesinnung in ihrem tiefsten Grunde beherrscht, stellt sich die *bessere Gerechtigkeit* dar, welche der *Vollkommenheit* Gottes entspricht. Der Weg, sie zu erlangen, ist die *Sinnesänderung*, d. h. die Selbstverleugnung, die Demuth vor Gott und das herzliche Vertrauen zu ihm. In der Demuth und dem Vertrauen auf Gott ist die Anerkennung der eigenen Unwürdigkeit enthalten; das Evangelium ruft aber eben die Sünder, die also gesinnt sind, in das Reich Gottes, indem es ihnen die Sättigung mit Gerechtigkeit verheißt, d. h. die *Vergebung der Sünden*, die sie bisher von Gott getrennt haben, zusagt.“ Zu den einzelnen Dimensionen des Reich Gottes-Begriffs siehe a.a.O., 56–60.

32 Vgl. a.a.O., 54.

33 Vgl. Adolf Harnack, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten*, Leipzig 1900, 81: „Die *Gotteserkenntnis* ist die Sphäre der Gottessohnschaft. Eben in dieser Gotteserkenntnis hat er das heilige Wesen, welches Himmel und Erde regiert, als Vater, als *seinen* Vater kennen gelernt. Sein Bewußtsein, der *Sohn Gottes* zu sein, ist darum nichts anderes als die praktische Folge der Erkenntnis Gottes als des Vaters und seines Vaters. Recht verstanden ist die Gotteserkenntnis der ganze Inhalt des Sohnesnamens. Aber ein Doppeltes ist hinzuzufügen: Jesus ist überzeugt, Gott so zu kennen, wie keiner vor ihm, und er weiß, daß er den Beruf hat, allen anderen diese Gotteserkenntnis – und damit die

wie es Jesus verkündigt hat, hinein³⁴, um dann hinzuzusetzen: „Er ist der Weg zum Vater, und er ist, als der vom Vater Eingesetzte, auch der Richter. [...] Nicht wie ein Bestandteil gehört er in das Evangelium hinein, sondern er ist die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums gewesen und wird noch immer als solche empfunden.“³⁵ Überall dort, wo Gott in einem individuell-persönlichen Vorgang erkannt und damit anerkannt wird, verwirklicht sich das Reich Gottes.³⁶ Wie vor ihm schon Ritschl versteht Harnack dieses als eine Wirklichkeit, die an das Handeln von Menschen gebunden, also mit der Sittlichkeit verknüpft ist. Von einer Selbstdurchsetzung oder einem plötzlich-unerwarteten Einbrechen der βασιλεία τοῦ θεοῦ ist bei ihm keine Rede. Stattdessen betont er deren Gegenwartsdimension.³⁷

Während Harnack als bedeutendster Historiker der Ritschl-Schule gelten kann, war Julius Kaftan ihr Systematiker. Zunächst Professor in Basel, übernahm er in Berlin jenen Lehrstuhl, den ursprünglich Schleiermacher innehatte. Kaftan verfasste eine umfassende Dogmatik, in der er gleich eingangs folgenden Leitsatz erläuterte:

„Das Wesen der christlichen Religion wird durch die beiden Gedanken des Gottesreiches und der Versöhnung bestimmt. In dem von Jesus Christus verkündigten Gottesreich erkennt der Christ sein ewiges Ziel, das über der Welt in Gott liegt, zu dem aber der Weg nur durch die sittliche Entwicklung in der Welt führt. Kraft der durch Jesus Christus gestifteten Versöhnung mit Gott weiss er

Gotteskindschaft – durch Wort und That mitzuteilen.“ Diese Überlegungen ähneln denjenigen von Ritschl, *Unterricht* (Anm. 16), 1.

34 Vgl. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Anm. 33), 91.

35 A.a.O., 91f.

36 Vgl. a.a.O., 36: „Das Reich Gottes kommt, indem es zu den *einzelnen* kommt, Einzug in ihre *Seele* hält, und sie es ergreifen. Das Reich Gottes ist *Gottesherrschaft*, gewiß – aber es ist die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen, es ist *Gott selbst mit seiner Kraft*. Alles Dramatische im äußeren, weltgeschichtlichen Sinn ist hier verschwunden, versunken ist auch die ganze äußerliche Zukunftshoffnung.“

37 Besonders deutlich wird das bei Adolf von Harnack, *Vom Reiche Gottes*. Predigt im akadem. Gottesdienst gehalten am 4. März 1917, in: Kurt Nowak (Hg.), *Adolf von Harnack als Zeitgenosse*, Teil 1, Berlin / New York 1996, 715–723. Auf die Frage, wo das Reich Gottes zu finden sei, antwortete er (a.a.O., 723): „Es ist in den starken, zuversichtlichen Menschen zu finden, die einen Gott haben; es ist in dem Liebesbunde zu finden, der die Menschheit verbrüdern soll, und es ist da in jeder Einrichtung, in jeglichem Werke, in jeder Arbeit, die von gottesfürchtigen Menschen getrieben werden.“

sich trotz seiner Sünde zu diesem Reich berufen. In beidem mit einander, das sich gegenseitig bedingt und bestimmt, wird die christliche Religion erlebt.“³⁸

Ein solches Verständnis sah sich aber längst grundlegenden Anfragen ausgesetzt.³⁹ Den Anstoß dazu hatten Exegeten gegeben, die das in der evangelischen Dogmatik und Ethik vorherrschende Verständnis problematisierten, indem sie auf den eschatologisch-apokalyptischen Charakter der βασιλεία τοῦ θεοῦ hinwiesen.

Jesus als Wegbereiter des Reiches Gottes

Im Jahr 1888 hatte die in Den Haag ansässige, im Zuge der Aufklärung von reformierten Theologen begründete ‚Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion‘ einen Preis für die Behandlung der Lehre vom Reich Gottes in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften ausgeschrieben. Von den sechs eingegangenen Abhandlungen wurden zwei prämiert, angefertigt von evangelischen Geistlichen.⁴⁰ Beide bestanden vorrangig aus einer kommentierten Zusammenstellung von Schriftstellen, boten im Einzelnen aber durchaus Neues.⁴¹ Dies veranlasste Johannes Weiss (1863–1914), eine komprimierte, nur 67 Seiten zählende Studie zu publizieren, an der er schon längere Zeit gearbeitet hatte. Nun wollte er sie nicht länger zurückhalten: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*.⁴² Zum damaligen Zeitpunkt Professor in Göttingen, wirkte Weiss an derselben Universität wie der wenige Jahre

38 Julius Kaftan, *Dogmatik* (GThW V/1), Tübingen / Leipzig ³⁴1901, 8. So lautet der Leitsatz von § 2. Die christliche Religion (a.a.O., 7–23). Siehe insbesondere a.a.O., 20–22. Eine ausführliche Darstellung von Kaftans Denken bietet Christina Constanza, *Einübung in die Ewigkeit. Julius Kaftans eschatologische Theologie und Ethik* (FSÖTh 124), Göttingen 2009.

39 Siehe den Befund von Johannes Gottschick, Reich Gottes, in: *RE³* 16 (1905), 783–806, hier 783 und 805f.

40 Vgl. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1890, in: *ThStKr* 64 (1891), 405–412, hier 407–410. Näher zur Gesellschaft und ihrer Positionierung siehe die zeitgenössischen Überblicke von Johannes Jacobus van Oosterzee, Haager Gesellschaft, in: *RE³* 5 (1879), 485–487 bzw. Ders. / J.A. Gerth van Wijk, Haager Gesellschaft, in: *RE³* 7 (1899), 273–276.

41 Otto Schmoller, *Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments*, Leiden 1891; Ernst Issel, *Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments*, Leiden 1891.

42 Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892. Zur Biographie und zum Hintergrund siehe Berthold Lannert, Weiß, Johannes, in: *TRE* 35 (2003), 523–526.

zuvor verstorbene Ritschl, in dessen Familie er übrigens einheiratete. Er warf die Frage auf, ob der in der systematischen Theologie übliche Reich Gottes-Begriff wirklich sach-, das heißt schriftgemäß sei.⁴³

Für ihn war das nicht der Fall. Der biblische Befund spreche gegen das, was Ritschl und seine Anhänger ausführen. Denn Jesus habe in dem klaren Bewusstsein gewirkt, dass die messianische Zeit unmittelbar bevorstand. Dafür gab es bereits erste Anzeichen; doch galt es, erwartungsvoll abzuwarten.⁴⁴ Sobald Gott käme, würde er die alte, vom Satan beherrschte und damit verdorbene Welt vernichten und eine neue, bessere schaffen, in der man ihn als Gott anerkannte. Um diesen Prozess in Gang zu setzen, musste Jesus sein Leben hingeben – jedenfalls gelangte er selbst zu diesem Schluss. Deshalb zog er nach Jerusalem, von wo aus er nach erfolgtem Endgericht im Namen Gottes über die Völker zu herrschen gedachte.

So stellt sich für Weiss der biblische Befund dar. Im selben Atemzug weist es auf das gänzlich andere Verständnis in der systematischen Theologie hin:

„Der Gedanke Jesu vom Reiche Gottes scheint so innig verflochten mit einer Reihe von Anschauungen eschatologisch-apokalyptischer Art, welche von der systematischen Theologie nicht ohne Weiteres übernommen zu werden pflegen, dass man fragen kann, ob es überhaupt möglich ist, die Idee des Reiches Gottes, in der Weise, wie es neuerdings für zweckmäßig gehalten wird, für die Theologie zu verwenden. Es fragt sich: ob sie nicht hierbei wesentlicher Züge

43 Vgl. Weiss, *Die Predigt Jesu* (Anm. 42), 7. Später sollte Weiss seine Kritik wiederholen, nämlich in der Schrift *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie* (VTKG 16), Gießen 1901, 1: „Die Idee des Reiches Gottes ist durch Albrecht Ritschl in die Mitte des theologischen Interesses gerückt worden. Bei ihm bildet sie geradezu einen Angelpunkt des Systems und weite Kreise seiner Schüler haben sie Begeisterung erfaßt und auszumünzen unternommen. Aber aus diesem lebendigen Interesse hat sich, auch gerade unter Ritschls Anhängern, eine Kritik des Gedankens entwickelt. Er wurde auf seine exegetische Begründung untersucht und das Ergebnis war ein negatives. Ritschl hatte hier, wie an anderen Punkten seines Systems, seine Begriffe und Lehren mit den gleichnamigen biblischen *optima fide* gleichgesetzt, in der festen Überzeugung, ihren wahren Sinn erkannt und gar erst entdeckt zu haben. Die historische Untersuchung der Verkündigung Jesu ergab, daß bei Ritschls Auffassung moderne Vorstellungen und Denkformen mit den urchristlichen Gedanken und Stimmungen in unorganischer Weise in Verbindung gesetzt worden waren.“

44 Vgl. Weiss, *Die Predigt Jesu* (Anm. 42), 62: „Auch Jesus kann das Reich Gottes nicht herbeiführen, gründen, stiften; das kann nur Gott. Gott selbst muss die Herrschaft ergreifen. Jesus kann nur in der Kraft des ihm mitgeteilten göttlichen Geistes den Teufel bekämpfen und eine Schaar von Anhängern sammeln, welche in einer neuen Gerechtigkeit, in Busse, Demut und Entsagung dem Reiche Gottes entgegenharren.“

entkleidet, ja schliesslich so verändert wird, dass nur noch der Name derselbe ist.“⁴⁵

Insbesondere die Annahme, das Reich Gottes verwirkliche sich heute durch sittliches Handeln, sei vollkommen unbiblich.⁴⁶ Aufgrund der eschatologisch-apokalyptischen Konnotationen erscheint es Weiss allerdings unmöglich, den Ursprungssinn von βασιλεία τοῦ θεοῦ wieder aufzugreifen. Nur in modifizierter Form könne dies geschehen. Grundsätzlich gelte es, den Unterschied zwischen der urchristlichen und der heutigen Weltanschauung anzuerkennen. Niemand gehe mehr davon aus, dass diese Welt vergehen müsse, um einer neuen Platz zu machen. Unbeschadet dessen habe die Eschatologie Bedeutung. Denn das dem Tod unterworfenen Individuum solle zu einer bewusst-existenziellen Haltung gelangen.⁴⁷

Es war genau dieser letztgenannte Gedanke, den Albert Schweitzer (1875–1965) und Rudolf Bultmann (1884–1976) später aufgreifen und auf je eigene Weise zur Geltung bringen sollten. Schweitzer war während seines Studiums durch Vertreter der Ritschl-Schule geprägt worden: in Straßburg von Paul Lobstein (1850–1922), in Berlin von Adolf Harnack. Mehr aber noch bestimmte ihn die historisch-kritische Exegese.⁴⁸ Er betrachtete Je-

45 A.a.O., 63. Deutlicher wurde Weiss, als er seine Studie in überarbeiteter Form erneut veröffentlichte. So schreibt er in *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1900, V: „Die erste Auflage dieser Schrift ist entstanden als Ergebnis eines mich bedrängenden persönlichen Conflictes. In der Schule Albrecht Ritschls habe ich mich von der ungemainen Bedeutung des systematischen Gedankens vom Reiche Gottes, welcher den organischen Mittelpunkt seiner Theologie bildet, überzeugt. Ich bin noch heute der Meinung, dass sein System und gerade dieser Centralgedanke diejenige Form der Glaubenslehre darstellt, welche am Meisten geeignet ist, unserem Geschlecht die christliche Religion nahezubringen und, recht verstanden und recht ausgemünzt, ein gesundes und kräftiges religiöses Leben zu erwecken und zu pflegen, wie wir es heute brauchen. Aber schon früh beunruhigte mich die deutliche Empfindung, dass Ritschls Gedanke vom Reiche Gottes und die gleichnamige Idee in der Verkündigung Jesu zwei sehr verschiedene Dinge seien. Meine im Jahr 1892 erschienene Schrift war ein Versuch, diesen Unterschied scharf und energisch hervorzuheben. Die zugespitzte Form, in der sie auftrat, hat Viele verletzt und erschreckt. Aber ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich annehme, dass der eigentliche Grundgedanke heute im Wesentlichen anerkannt ist. Das moderne Theologumenon ist von einer völlig anderen Form und Stimmung, als jener urchristliche Glaubensgedanke. Weitere Studien haben mich überzeugt, dass die eigentlichen Wurzeln der Idee Ritschls bei Kant und der Aufklärungstheologie liegen.“

46 Vgl. Weiss, *Die Predigt Jesu* (Anm. 42), 66f.

47 Vgl. a.a.O., 67.

48 Vgl. Christophe Chalamet, Schweitzer and Modern Theology, in: James Carleton Paget / Michael J. Thate (Hg.), *Albert Schweitzer in Thought and Action. A Life in Parts*, Syracuse,

sus eine eschatologisch-apokalyptische Figur, d. h. jemand, der den Gang der Geschichte nicht nur beeinflussen, sondern beenden wollte. Damit sei er aber gescheitert, weil alles weiterlief wie bisher.⁴⁹ Trotzdem besitze Jesus Relevanz für die Gegenwart, nämlich aufgrund des universal-zeitlosen ethischen Programms, für das er sich eingesetzt hat. Dieses gelte es, auch heute umzusetzen.⁵⁰ Schweitzer machte damit persönlich ernst, als er seine wissen-

NY 2016, 105–117; James Carleton Paget, Das „Gottesreich“ als eschatologisches Konzept: Johannes Weiß und Albert Schweitzer, in: Jens Schröter / Christine Jacobi (Hg.), *Jesus Handbuch*, Tübingen 2017, 55–65.

49 Vgl. Albert Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen 1901; Ders., *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Tübingen 1905, 367. Nachdrücklich lobte der Straßburger Privatdozent *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (a.a.O., 235–238). Kritisch ist er hingegen gegenüber dem, was in der systematischen Theologie behauptet werde. Prägnant schrieb er in seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913, 613: „Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werk die Weihe zu geben, hat nie existiert. Es ist eine Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der modernen Theologie in ein geschichtliches Gewand gekleidet wurde.“ Der entscheidende Fehler bestand nach Auffassung Schweitzers darin, die eschatologische Dimension der βασιλεία τοῦ θεοῦ zu übersehen, als deren Wegbereiter Jesus sich selbst verstand (a.a.O., 634): „[D]ies ist das Charakteristische an Jesus, daß er über die Vollendung und Seligkeit des Einzelnen hinaus auf eine Vollendung und Seligkeit der Welt und einer erwählten Menschheit ausschaut. Er ist von dem Wollen und Hoffen auf das Reich Gottes hin erfüllt.“

50 Vgl. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Anm. 49), 638: „Statt für den für den Triumph des sittlichen Gottesreiches zu kämpfen, bei dem der Einzelne, die Völker und die Konfessionen von einer sie aufrecht erhaltenden Begeisterung getragen wären, ist unsere Menschheit im Begriff, die Welt an die Herrschaft der Geister der Gedankenlosigkeit auszuliefern, sich mit dem Stillstand und dem Rückschritt der Kultur abzufinden und darauf zu verzichten, alles was Mensch heißt auf die Höhe wahrer Humanität zu erheben. Diejenigen, die sehen, wohin wir treiben und sich nicht abstumpfen lassen, sondern die Angst und das Weh um die Zukunft der Welt immer wieder von neuem erleben, sind bereit, den historischen Jesus zu begreifen und zu verstehen, was er bei aller Fremdheit seiner Sprache uns zu sagen hat. Sie erfassen mit ihm, der in der Erkenntnisweise seiner Zeit ähnliche Angst und ähnliches Weh erlebt hat, daß wir uns aus den gegenwärtigen Zuständen durch ein gewaltiges, den Dingen, wie wir sie sehen, Hohn bietendes Hoffen und Wollen des Reiches Gottes erlösen, in dem Glauben an die unüberwindliche Macht des sittlichen Geistes Halt, Freiheit und Frieden finden, diesen Glauben und die ihm entsprechende tätige Gesinnung um uns herum verbreiten, in dem Reich Gottes das höchste Gut finden und dafür leben müssen. Das Entscheidende ist das Enthusiastische und Heroische der Weltanschauung, das aus dem Wollen des Reiches Gottes und dem Glauben an dasselbe kommt und durch die hemmenden Zustände nicht vermindert, sondern gesteigert wird.“ Siehe zudem Albert Schweitzer, *Theologischer und philosophischer Brief-*

schaftliche Laufbahn beendete und als Arzt nach Afrika ging.⁵¹ Ebenso betonte Bultmann, der bei Weiss studiert hatte und sich seinem akademischen Lehrer bleibend verpflichtet wusste⁵², zeitlebens den eschatologisch-apokalyptischen Charakter der ursprünglichen Reich Gottes-Verkündigung.⁵³ Jesus kündigt diese kommende Herrschaft an und stellt die Menschen vor die Entscheidung. Er selbst ist damit nicht derjenige, um den es geht, sondern allein Gott.⁵⁴

wechsel 1900–1965, München 2006, 756–758 (Albert Schweitzer an Martin Werner, Brief vom 28.5.1924), hier 758. Später sollte Schweitzer sein Programm mit dem Satz ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘ zusammenfassen. Zu Barths kritischer Entgegnung siehe Michael Basse, „Ehrfurcht vor dem Leben“. Karl Barths Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer in den 1920er Jahren, in: *EvTh* 65 (2005), 211–225.

- 51 Vgl. Nils Ole Oermann, *Albert Schweitzer. A Biography*, Oxford u.a. 2017, 59–69.
- 52 Vgl. Rudolf Bultmann, Johannes Weiß zum Gedächtnis, in: *ThBl* 18 (1939), 242–246. Eine ausführliche Erschließung bietet Konrad Hammann, *Rudolf Bultmann – eine Biographie*, Tübingen 2009. Bultmanns Betonung der Eschatologie brachte ihn zeitweise in Nähe zur Dialektischen Theologie. Beleg dafür ist sein Aufsatz: Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, in: *ThBl* 3 (1924), 73–86. Dieser ist wiederabgedruckt in Ders., *Glauben und Verstehen. Theologische Aufsätze*, Bd. 1, Tübingen 1933, 1–25.
- 53 Vgl. Rudolf Bultmann, Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments, in: *ZThK* 27 (1917), 76–87; Ders., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984, 3: „Der beherrschende Begriff der Verkündigung Jesu ist der Begriff der *Gottesherrschaft* (βασιλεία τοῦ θεοῦ). Ihr unmittelbar bevorstehendes Hereinbrechen, das sich schon jetzt kund tut, verkündigt er. Die Gottesherrschaft ist ein eschatologischer Begriff. Er meint das Regiment Gottes, das dem bisherigen Weltlauf ein Ende setzt, das alles Widergöttliche, Satanische, unter dem die Welt jetzt seufzt, vernichtet und damit, alle Not und alles Leid beendend, das Heil heraufführt für das Volk Gottes, das auf die Erfüllung der prophetischen Verheißungen wartet. Das Kommen der Gottesherrschaft ist ein wunderbares Geschehen, das sich ohne Zutun der Menschen allein von Gott her ereignet.“
- 54 Vgl. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Anm. 53), 8: „Alles, was der Mensch angesichts der hereinbrechenden Gottesherrschaft tun kann, ist: sich bereithalten oder sich bereit machen. Jetzt ist *die Zeit der Entscheidung*, und Jesu Ruf ist *der Ruf zur Entscheidung*. Die ‚Königin des Südens‘ kam einst herbei, um die Weisheit des Salomo zu hören; die Niniten taten Buße auf die Predigt des Jona hin, – siehe hier ist mehr als Salomo! Siehe, hier ist mehr als Jona!“ (Lk 11,31f. par.) ‚Heil dem, der nicht Anstoß nimmt an mir!‘ (Mt 11,6 par.). Im Grunde ist also *er selbst in seiner Person das ‚Zeichen der Zeit‘*. Indessen ruft der geschichtliche Jesus der Synoptiker nicht wie der johanneische Jesus zur Anerkennung, zum ‚Glauben‘ an seine Person auf. Er proklamiert sich nicht etwa als den ‚Messias‘, d. h. den König der Heilszeit, sondern er weist auf den Menschensohn, der kommen wird, voraus als auf einen anderen. *Er in seiner Person bedeutet die Forderung der Entscheidung*, insofern sein Ruf Gottes letztes Wort vor dem Ende ist und als solches in die Entscheidung ruft.“

Während *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* nachhaltigen Eindruck auf Schweitzer und Bultmann machte, äußerten sich die allermeisten Dogmatiker und Exegeten ablehnend bis skeptisch.⁵⁵ Einspruch gegen das betont eschatologische Verständnis der βασιλεία τοῦ θεοῦ erhob beispielsweise Willibald Beyschlag (1823–1900). Mit scharfen Worten warf der Hallenser Professor Weiss vor, zu übertreiben und die biblischen Texte zu missdeuten.⁵⁶ Ähnlich wenig überzeugt waren der Pariser Exeget Eugen Ehrhardt (1859–1929)⁵⁷ sowie Arthur Titius (1864–1936), ein der Ritschl-Schule verpflichteter Theologe, der damals in Kiel lehrte.⁵⁸ Zwar zurückhaltend, aber doch deutlich positiver äußerten sich zwei Hauptvertreter der Religionsgeschichtlichen Schule, nämlich Hermann Gunkel (1862–1932) und Wilhelm Bousset (1865–1920).⁵⁹ Wie komplex das Thema eigentlich ist und wie we-

55 Vgl. Berthold Lannert, *Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiß* (TANZ 2), Tübingen 1989; Olivier Riaudel, L'influence d'une étude du Jésus de l'histoire sur la théologie : l'exemple de Johannes Weiss, in: *RSPHTh* 89 (2005), 501–521.

56 Vgl. Willibald Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie oder Geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristenthums nach den neutestamentlichen Quellen*, Bd. 1, Halle 1896, 55–58.

57 Vgl. Eugen Ehrhardt, *Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältniss zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenem Messiasbewusstsein*, Freiburg i.Br. / Leipzig 1895. Auf diese Studie bezog sich Ernst Troeltsch (1865–1923) in einem Brief, abgedruckt in *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 19, Berlin u.a. 2014, 84–90 (Ernst Troeltsch an Wilhelm Bousset, Brief vom 23.7.1895), hier 87: „Die Vorstellung von Joh. Weiß, daß Jesus sich nicht für den gegenwärtigen, sondern für den auf den Wolken kommenden Messias gehalten habe, scheint mir jetzt psychologisch absurd u geschmacklos. Der wirkliche geschichtliche Jesus hat zur Eschatologie überhaupt wohl sehr nahe Beziehungen, aber zum Messias nur sehr lose. Eine ganz vortreffliche Schrift in dieser Hinsicht ist meines Erachtens Ehrhardt ‚Die Ethik Jesu im Verhältnis zur Apokalyptik‘, die mir zum größten Teil aus dem Herzen geschrieben ist. Auch er löst Jesum sehr stark von der Apokalyptik u betrachtet diese wesentlich als Mittel der Verstärkung der innerlich-persönlichen Gottesgemeinschaft und ihrer Forderungen u sieht seine Annahme des oder das Erdulden des Messiasititels mehr in der neuen autoritären Gesetzesauslegung u. der Sammlung der dem Gottesreich Entgegenstehenden begründet. Nur so kommt ein psychologisch verständlicher Zusammenhang heraus. Bei Weiß wird Jesus ein grauenhafter Schwärmer, was ja an u für sich möglich wäre, was aber zu seinem eigentlichen Wesen gar nicht paßt.“

58 Vgl. Arthur Titius, *Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Erster Theil: Jesu Lehre vom Reiche Gottes*, Freiburg i.Br. / Leipzig 1895, 4–18, bes. 17f.

59 Vgl. Hermann Gunkel, Rezension von Issel, *Die Lehre vom Reiche Gottes* (Anm. 41), Schmoller, *Die Lehre vom Reiche Gottes* (Anm. 41) und Weiss, *Die Predigt Jesu* (Anm. 42), in: *ThLZ* 18 (1893), 39–45; Wilhelm Bousset, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich*, Göttingen 1892. Bei letztgenannter Studie

nig Vereinfachungen weiterhelfen, führte schließlich der Straßburger Exeget Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910) vor.⁶⁰

Die Diskussion versachlichte sich also zunehmend. Weiss selbst trug dazu bei, indem er *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* überarbeitete und dabei die verschiedenen Einwände zu berücksichtigen suchte.⁶¹ Zudem legte er eine Abhandlung vor, in der er sich eigens mit dem in der Dogmatik verbreiteten Reich Gottes-Begriff auseinandersetzte.⁶² Nun, in gemäßigter Form, fanden seine Thesen Eingang in die Fachdiskussion – in der evangelischen Theologie nahm die Eschatologie fortan einen festen Platz ein.⁶³ Vor diesem

handelt es sich um eine Reaktion auf *Die Predigt Jesu* – siehe a.a.O., 6 in Anm. 2. Später publizierte Bousset einen Literaturüberblick, überschrieben: *Das Reich Gottes in der Predigt Jesu*, in: *ThR* 5 (1902), 397–407, 437–448.

60 Vgl. Heinrich Julius Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Bd. 1, Freiburg i.Br. / Leipzig 1897, 188–234. Postum erschien eine überarbeitete Fassung des gelehrten Werkes, in welcher der inzwischen erreichte Diskussionsstand referiert wird: *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Bd. 1, Tübingen 1911, 253 Anm. 4, 284f. Anm. 2. Die international geführte Diskussion hinsichtlich des Reich Gottes-Begriffs hatte Holtzmann kommentiert in seinem Forschungsüberblick: *Literatur zum Neuen Testament*, in: *ThJber* 12 (1893), 109–148, hier 143–148. Siehe ferner seine Abhandlung *Das messianische Bewusstsein Jesu. Ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1907.

61 Vgl. Weiss, *Die Predigt Jesu* (Anm. 45). Sicherlich nicht ohne Selbstkritik schrieb Weiss später in seinem Artikel: *Das Problem der Entstehung des Christentums*, in: *ARW* 16 (1913), 423–515, hier 449f.: „Viele Worte Jesu sind ganz uneschatologisch; dies ist um so bemerkenswerter, als unsere Überlieferung im ganzen eschatologisch sein will, indem sie die Idee des Reiches Gottes in den Mittelpunkt stellt. Es erhebt sich also immer wieder die noch ungelöste Frage nach dem Verhältnis des eschatologischen und des nicht-eschatologischen Elements in der Verkündigung Jesu. Es ist hier oft einseitig und verkehrt geurteilt worden. Der rationalistischen Auffassung des Lebens Jesu lag es nahe, den eschatologischen Gedankengang als einen störenden zeitgeschichtlichen Fremdkörper in der Predigt Jesu zu beseitigen oder zur Bedeutungslosigkeit herabzudrücken, während andererseits der apokalyptisch-prophetische Grundcharakter seiner Verkündigung wieder so stark betont worden ist, daß darüber andere Seiten seines Wesens, Grundgedanken seiner ethischen Predigt und Grundzüge seines religiösen Wesens nicht zu ihrem Rechte kamen. Beide Einseitigkeiten sind zu vermeiden; die richtige Formel für das Verhältnis beider soll aber noch gefunden werden.“

62 Vgl. Weiss, *Die Idee des Reiches Gottes* (Anm. 43).

63 Vgl. Hans Windisch, *Die neuesten Bearbeitungen der neutestamentlichen Theologie und die zwei Leitmotive des Urchristentums*, in: *ZWTh* 54 / *NF* 19 (1912), 289–329, hier 323–329; Ulrich Asendorf, *Eschatologie VII. Reformations- und Neuzeit*, in: *TRE* 10 (1982), 310–334; Christoph Schwöbel, *Die letzten Dinge zuerst? Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick*, in: Ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 437–468.

Hintergrund verwundert nicht, weshalb Karl Barth im ‚*Römerbrief*‘ erklärte: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun.“⁶⁴ Allerdings war Barth weit davon entfernt, Jesus lediglich als Wegbereiter des Reiches Gottes zu verstehen. In der ‚*Kirchlichen Dogmatik*‘ distanzierte er sich sowohl von Weiss als auch von Schweitzer.⁶⁵ Ebenso wenig vermochte er – trotz durchaus bestehender Gemeinsamkeiten –, Bultmann zu folgen.⁶⁶ Von der Ritschl-Schule geprägt, gelangte er schließlich zu einer eigenständig-neuartigen Position. Für ihn verkörperte Jesus das Reich Gottes. Doch sollte es eine Weile dauern, bis er diesen Gedanken fasste.

Jesus als Verkörperung des Reiches Gottes

Karl Barth hatte prägende Semester in Berlin und Marburg verbracht, wo er namentlich bei Kaftan, Harnack und Herrmann studierte – allesamt Theologen, die sich dem Ansatz Albrecht Ritschls verpflichtet wussten. So meinte Herrmann: „In der Sprache seines Volkes hat Jesus den Zustand der erlösten Menschheit Reich Gottes genannt.“⁶⁷ Nach bestandenen kirchlichen Examen kehrte Barth im November 1908 nach Marburg zurück, um für einige Monate in der Redaktion der Zeitschrift ‚Die Christliche Welt‘ mitzuarbeiten. Bald darauf erschien seine erste selbständige Publikation: *Moderne Theologie und Reichgottesarbeit*, veröffentlicht in der ‚Zeitschrift für Theologie und Kirche‘.⁶⁸ In diesem knappen Diskussionsbeitrag tritt nicht nur seine Bindung an die auf Ritschl zurückgehende Denktradition deutlich hervor. Zugleich zeigt sich ein gehöriges Problembewusstsein, weist Barth doch auf die Spannung hin, die zwischen dem, was Pfarramtskandidaten in ihrem Studium lernen, und den praktischen Erfordernissen der Seelsorge besteht. In diese von ihm so genannte „Reichgottesarbeit“ wechselte er bald darauf selbst. Seit dem Jahr 1909 wirkte er in Genf als Hilfsprediger in der deutschsprachigen reformierten Gemeinde. Theologisch wusste er sich da-

64 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)* (Anm. 2), 430.

65 Vgl. KD II/1 (1940), 717f. Siehe dazu Schweitzers Bemerkung in der postum erschienenen Schrift *Reich Gottes und Christentum*, München 1995, 340.

66 Vgl. Konrad Hammann, Barth und Bultmann, in: Beintker, *Barth Handbuch* (Anm. 4), 96–101.

67 Wilhelm Herrmann, *Ethik* (GWTh V/2), Tübingen 1901, 78.

68 Karl Barth, *Moderne Theologie und Reichgottesarbeit*, in: *ZThK* 19 (1909), 317–321.

mals Herrmann verpflichtet, mit dem er noch lange in persönlichem Austausch stand.⁶⁹ So betrachtete er den Glauben keinesfalls als ein Für-wahrhalten von Sätzen und Tatsachen, sondern als ein inneres Erlebnis, das im inneren Leben Jesu gründet.⁷⁰

Dem Denken, das er während seines Studiums kennengelernt hatte, wusste er sich noch verbunden, als er im Juli 1911 eine Pfarrstelle in Safenwil antrat – ein teils agrarisch, teils industriell geprägtes Dorf im Kanton Aargau. Bereits einige Wochen später predigte er über die Bitte des Vaterunser ‚Dein Reich komme!‘ (Mt 6,10a).⁷¹ Seiner Gemeinde erklärte er, dass das Reich Gottes keine weltjenseitige Wirklichkeit ist, sondern sich im Leben des Einzelnen wie in der Gesellschaft Bahn bricht, und das höchst konkret: „Und das ist das Kommen des Reiches Gottes, um das wir beten sollen, dass unser Volk und unsre Regierungen Sinn und Kraft finden zu einer gesunden, vom Geist gegenseitiger Opferwilligkeit getragenen Politik, dass die Fabrikanten lernen, sich verantwortlich (zu) fühlen für Seele und Körper ihrer Arbeiter, und dass die Arbeiter lernen, sich solidarisch zu fühlen nicht nur mit den Gliedern ihrer Klasse, sondern mit dem Volk als Ganzem und den nationalen Verpflichtungen, die für Alle da sind. Das ist das Kommen des Reiches Gottes, wenn man Vernunft annimmt in den scheinbar belanglosen Dingen des Haushalts, wenn die Mütter die Pflicht empfinden, ihre arbeitenden Kinder nicht nur zu ernähren, sondern recht zu ernähren, wenn die Väter es versuchen, die Kinder nicht nur zur Arbeit anzuhalten, sondern ihnen an der Arbeit Freude zu machen. Das ist das Kommen des Reiches Gottes, wenn die Leute Sinn bekommen für edles Vergnügen gegenüber dem gemeinen, das den Menschen schlecht macht, wenn ihnen die Augen aufgehen für den Unterschied von schön und hässlich, wenn sie Geschmack bekommen und Gefühl für das, was groß und klein ist, wertvoll und wertlos in dem, was man ihnen bietet an Bildern und Büchern und Liedern.“⁷²

69 Rückblickend erklärte Barth, *Die dogmatische Prinzipienlehre* (Anm. 6), 246 mit Verweis auf Wilhelm Herrmann, *Ethik* (GThW V/2), Tübingen 1909: „Als überzeugter Marburger bin ich nach Marburg schon gekommen. Und als am Tag, da ich mein erstes Amt antrat, fünf Minuten bevor ich die Kanzel besteigen sollte, die Post mir die damals neue vierte Auflage der Ethik vom Verfasser geschenkt zutrug, da habe ich dieses Zusammentreffen als eine Einweihung für alle Zukunft aufgefaßt.“

70 Vgl. Karl Barth, *Der christliche Glaube und die Geschichte*, in: Ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914* (GA III), Zürich 1993, 149–212.

71 Zum Folgenden siehe Karl Barth, *Predigt vom 20. August 1911*, in: Ders., *Predigten 1911* (GA I), Zürich 2015, 251–262.

72 A.a.O., 256.

Unverkennbar adaptiert Barth hier Überlegungen der Ritschl-Schule, insbesondere die Hochschätzung der Berufsarbeit als alltäglicher Gottesdienst.⁷³ Doch wie er zugleich zu bedenken gibt, liegt nicht alles am Menschen, ist es doch Gott, um dessen Kommen gebetet wird. Barth stützt sich in seiner Auslegung mit großer Wahrscheinlichkeit auf einen Bibelkommentar von Johannes Weiß.⁷⁴ Dominant sind trotzdem Gedankenfiguren, wie sie bei den Ritschlianern üblich waren. So geht er gegen Ende seiner Predigt noch auf Jesus Christus ein.⁷⁵ Dieser wird als derjenige verstanden, der Gott vollkommen gehorsam ist und damit den Menschen ein Beispiel geben kann. Wer sich mit ihm auseinandersetzt, kann schon jetzt erleben, was ansonsten künftiger Vollendung vorbehalten wäre.

Während der gut zehn Jahre, die er als Pfarrer in Safenwil wirkte, gerieten Barths im Studium gewonnenen theologischen Überzeugungen aber zunehmend ins Wanken. Mit der Armut und Not vieler Fabrikarbeiter konfrontiert, sah er sich schon bald veranlasst, stärker als bislang die gesellschaftlichen Realitäten in den Blick zu nehmen. Er wandte sich dem Religiösen Sozialismus zu, einer in der Schweiz nach der Jahrhundertwende entstandenen Bewegung um die Theologen Hermann Kutter (1863–1931) und Leonhard Ragaz (1868–1945).⁷⁶ Ihnen zufolge nutzte Gott die Sozialdemokratie dafür, um seine Herrschaft in der Welt durchzusetzen. Zeitweilig teilte Barth diese Auffassung; zumindest sah er deutliche Schnittmengen mit dem Christentum. Das führte er in einem Vortrag aus, den er im Dezember 1911 und damit wenige Monate nach Antritt seiner Pfarrstelle im Safenwiler Arbeiterverein hielt.⁷⁷ Sein Kernargument lautete, dass das Reich Gottes alles andere

73 Siehe zudem a.a.O., 259f. Zum Thema siehe Torsten Meireis, *Tätigkeit und Erfüllung. Protestantische Ethik im Umbruch der Arbeitsgesellschaft*, Tübingen 2008, 92–131.

74 Vgl. a.a.O., 257 Anm. 9 mit Verweis auf Johannes Weiß, *Die drei älteren Evangelien* (SNT 1), Göttingen 1906.

75 Vgl. a.a.O., 261f.

76 Vgl. Andreas Pangritz, Neuer Bericht über Karl Barths ‚Sozialistische Reden‘, in: Georg Pfeleiderer / Harald Matern (Hg.), *Theologie im Umbruch der Moderne. Karl Barths frühe Dialektische Theologie* (Christentum und Kultur 15), Zürich 2014, 63–80; Christian Link, Barth und der religiöse Sozialismus, in: Beintker, *Barth Handbuch* (Anm. 4), 71–75.

77 Zum Folgenden siehe Karl Barth, Jesus Christus und die soziale Bewegung [Vortrag vom 17.12.1911], in: Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten* (Anm. 70), 380–417. Die Auffassung, gegen die sich Barth wendet, ist diese (a.a.O., 393): „Die Sozialdemokratie will nur die äußere, materielle Besserstellung der Menschen, das Reich Gottes dagegen, das Jesus verkündigte, ist Geist und Innerlichkeit. Die Sozialdemokratie predigt die Revolution, das Evangelium predigt die Bekehrung, das Reich Gottes der Sozialdemokratie ist diesseitig, auf

als abstrakt, sondern höchst konkret ist, weil Menschen es durch ihr Tun verwirklichen.⁷⁸ Für Barth geschah das nicht zuletzt im Sozialismus.⁷⁹ Insofern konnte er – mittlerweile Mitglied der durchaus revolutionär gesinnten Sozialdemokratischen Partei der Schweiz – in einem Vortrag im Dezember 1915 erklären:

„Ich bin auf eine sehr einfache Weise Sozialist geworden u. ich bin es auf eine sehr einfache Weise. Weil ich an Gott u. sein Reich glauben möchte, stelle ich mich dahin, wo ich etwas von Gottes Reich zum Durchbruch kommen sehe. Glauben Sie nicht, daß ich mir dabei vom Sozialismus ein Idealbild zurechtgemacht habe. Ich meine die Fehler des Sozialismus u. seiner Bekenner sehr deutlich zu sehen. Aber noch deutlicher sehe ich in den Grundgedanken, in den wesentlichen Bestrebungen des Sozialismus eine Offenbarung Gottes, die ich vor Allem anerkennen u. an der ich mich freuen muss. [...] Der Sozialismus ist mir trotz seiner Unvollkommenheiten, über die man ganz ruhig und offen reden kann, eines der erfreulichsten Anzeichen dafür, dass Gottes Reich nicht stille steht, dass Gott an der Arbeit ist.“⁸⁰

Als Barth diesen Vortrag hielt, war sein Vertrauen in die Politik allerdings bereits tief erschüttert. Die zwischen den europäischen Großmächten lange schon bestehenden Spannungen hatten immer mehr zugenommen und sich im Sommer 1914 in einem weltweiten Krieg entladen. Das Ausmaß der Verwüstungen war beispielsweise, ebenso die Zahl der Opfer. Aber anstatt Protest einzulegen und zur Mäßigung aufzurufen, hatten sich die Sozialis-

Erden, das Reich Gottes ist jenseitig, es heißt nicht umsonst das *Himmelreich*. Und so sind Jesus und Sozialismus so verschieden wie Tag und Nacht.“

78 Vgl. a.a.O., 396: „Jesus kennt und anerkennt nur das Reich Gottes, das *inwendig* in uns ist [vgl. Lk 17,21]. Aber es muß Herrschaft werden über das Äußere, über das tatsächliche Leben, sonst verdient es seinen Namen nicht. Es ist nicht *von* dieser Welt [vgl. Joh 19,36], weil es von Gott ist, aber es ist *in* dieser Welt, denn *in* dieser Welt soll Gottes Wille geschehen.“ Und weiter: „Der Weg zum Reich Gottes ist aber keineswegs ein bloß geistig-innerliches Herr, Herr! sagen, sondern an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen (Matth 7,16 und 21). Die Frucht aber ist schlechterdings und immer wieder die soziale Hilfe in materieller Beziehung.“

79 Gewendet an die Sozialisten unter seinen Zuhörern meinte Barth schließlich jedoch (a.a.O., 408): „Jesus wollte, was ihr wollt: er wollte den Geringen helfen, er wollte das Reich Gottes auf dieser Erde aufrichten, er wollte das selbstsüchtige Eigentum aufheben, er wollte die Menschen zu Genossen machen. Eure Sache liegt in der Linie der Sache Jesu. Der *rechte* Sozialismus ist das rechte Christentum in unserer Zeit.“ Im Weiteren differenzierte Barth seine Aussage freilich noch ein wenig.

80 Karl Barth, *Religion und Sozialismus*, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921* (GA III), Zürich 2012, 212–223, hier 218f.

ten auf die Seite ihrer jeweiligen nationalen Regierungen geschlagen. Für Barth diskreditierte sie das. Seine Enttäuschung ging aber noch weiter; sie schloss auch Kirche und universitäre Theologie ein. Denn einstige Lehrer – zum einen der kurz zuvor von Wilhelm II. (1859–1941) in den preußischen Adelsstand erhobene Adolf von Harnack, zum anderen Wilhelm Herrmann – unterzeichneten im Herbst 1914 eine Erklärung, die Barth als Unterstützung der Kriegspolitik des Deutschen Kaiserreichs interpretierte.⁸¹ Gerade weil er bislang davon ausgegangen war, dass sich das Reich Gottes vermittels der Sittlichkeit innerweltlich verwirkliche, stellte der Krieg für ihn ein genuin theologisches Problem dar. Deshalb setzte ein Suchprozess ein; es galt, neue Grundlagen zu finden, um den christlichen Glauben überzeugend darlegen zu können.⁸² Mit der Zeit gelangte er zu dem Schluss, dass aufgrund des offenkundigen menschlichen Versagens Gutes einzig und allein von Gott erwartet werden konnte. Infolgedessen rückte Jesus Christus in das Zentrum, ist er es doch, der von Gott her zu den Menschen kommt und etwas Neues bringt. Es sollte allerdings etwas dauern, bis Barth diesen Gedanken strikt christologisch fasste. Bestimmend war zunächst die Formel *Gott ist Gott, Welt ist Welt*.⁸³ Die Funktion dieser Tautologie bestand darin, das eine vom anderen zu scheiden. Gemeint ist damit keine Trennung, sondern eine Unterscheidung, weil die Gott-Mensch-Beziehung ja nicht aufgehoben wird. Wohl blieb offen, wie Gott und Welt einander zugeordnet sind. In welche

81 Differenzierend die Darlegungen von Wilfried Härle, *Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie*, in: *ZThK* 72 (1975), 207–224. Ähnlich wie andere Professoren, die den Aufruf unterschrieben, hatte Harnack dessen Wortlaut überhaupt nicht gekannt. Später rückte er von diesem ab. Das zeigt Christian Nottmeier, *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik* (BHTh 124), Tübingen 2004, 388–400. Was Barth betrifft, ist auf die Korrespondenz mit Martin Rade zu verweisen, abgedruckt in Karl Barth, *Offene Briefe 1909–1935* (GA V), Zürich 2001, 18–41.

82 Vgl. Georg Pfeleiderer, *Progressive Dialektik. Zur Entwicklung von Karl Barths theologischem Denken im Zeitraum des Ersten Weltkriegs*, in: ders. / Matern, *Theologie im Umbruch* (Anm. 76), 81–103; Ders., *Kriegszeit und Gottesreich. Der Krieg als theologisches Ereignis bei Karl Barth*, in: Joachim Negel / Karl Pinggéra (Hg.), *Urkatastrophe. Die Erfahrung des Krieges 1914–1918 im Spiegel zeitgenössischer Theologie*, Freiburg i.Br. u.a. 2016, 129–175.

83 Zur Genese dieser Formel siehe Hans-Anton Drewes, „Abwechselnd über der Zeitung und dem Neuen Testament brütend“. Themen und Probleme in Barths „Vorträgen und kleineren Arbeiten 1914–1921“, in: Pfeleiderer / Matern, *Theologie im Umbruch* (Anm. 76), 25–50, hier 34f. Anm. 46.

Richtung sich Barth bewegte, zeigt ein Vortrag, der aus dem November 1915 datiert:

„Jesus war kein Philosoph, kein Ethiker, kein staatsbürgerlicher Erzieher, kein Sozialist od. Pazifist, Gott sei Dank auch kein Kirchenmann. Er hat nur Gott als Gott erkannt u. gezeigt. Er orientiert sich in der Welt nicht von der Welt aus, um schliesslich auch wieder ein Stück Welt zu erzeugen. Sondern er orientierte sich an Gott und von Gott aus, u. mit der neuen Orientierung brach eine neue Welt, die ursprüngliche Gotteswelt an in seinem Leben u. in dem Leben, das von ihm ausging. Diese neue Welt war das Gottesreich, gegenwärtig in ihm selber u. in seinen Jüngern, aber durchaus nicht nur in den Seelen, sondern in Worten u. Taten, die die alte Weltordnung deutlich und offenkundig durchbrachen.“⁸⁴

Hier klingen noch Überzeugungen der Ritschl-Schule nach. Denn die Verwirklichung des Reiches Gottes hängt zwar mit Jesus zusammen, ist letztlich jedoch an die Sittlichkeit gebunden. Selbst in der Erstfassung des ‚Römerbriefs‘ findet sich eine ähnliche Aussage.⁸⁵ Dabei markierte Barth gerade mit dieser Publikation den öffentlichen Bruch ebenso mit der Ritschl-Schule wie mit dem Religiösen Sozialismus.⁸⁶ Theologisch vollzogen wird dieser Bruch offenbar aber erst mit der Zweitfassung, in welcher die klare, allein in Jesus Christus vermittelte Unterscheidung von Gott und Mensch den Leitgesichtspunkt darstellt.⁸⁷ Barth verabschiedete sich nun völlig von

84 Karl Barth, *Kriegszeit und Gottesreich 1915*, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten* (Anm. 80), 177–210, hier 196.

85 Vgl. Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)* (Anm. 1), 235: „Wir stehen nicht dazu ‚unter der Gnade‘, daß bis zum Anbruch des Gottesreiches alles ungefähr so weitergehe wie bisher, sondern damit es *nicht* mehr so weitergehe, damit das Gottesreich anbreche in der Kraft unsres in Gott erneuerten Willens, damit, was unter dem Gesetz unmöglich war ([Röm] 8,3), an uns sichtbar werde: ein Tun, das aus dem Sinn des Himmelreichs geboren ist.“

86 Vgl. a.a.O., 42: „Kirche und Mission, persönliche Gesinnungstüchtigkeit und Moralität, Pazifismus und Sozialdemokratie vertreten nicht das Reich Gottes, sondern in neuen Formen das alte Reich der Menschen. Es gibt keine glücklichen Besitzenden.“ Zu diesen Oppositionen siehe Harald Matern, *Geschichte und Eschatologie in Karl Barths ‚Römerbrief‘* (1919), in: Pfeleiderer / Matern, *Theologie im Umbruch* (Anm. 76), 105–134, hier 124–133.

87 Vgl. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)* (Anm. 2), 17: „Wenn ich ein System habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden‘ (vgl. Pred 5,1). Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die

dem, wie in der evangelischen Theologie bis dahin das Verhältnis von Jesus zum Reich Gottes aufgefasst worden war. Seiner Auffassung nach verwirklicht Jesus das Reich Gottes weder als erster, auf dass andere es ihm nachtun, noch ist er bloß ein Wegbereiter der βασιλεία τοῦ θεοῦ, der selbst auf ihren Anbruch warten müsste. Vielmehr verkörpert er das Reich Gottes; es ist einzig und allein in ihm gegeben, nirgends sonst. So schrieb Barth im Jahr 1922: „Keine Vermählung und Verschmelzung zwischen Gott und Mensch findet hier statt, kein Aufschwung des Menschen ins göttliche und keine Ergießung Gottes ins menschliche Wesen, sondern was uns in Jesus dem Christus berührt, indem es uns nicht berührt, das ist das Reich Gottes, des Schöpfers und Erlösers. Es ist aktuell geworden.“⁸⁸ ‚Aktuell‘ meint, dass es seinen Bestand allein in Jesus Christus hat und keine Ausdehnung über ihn hinaus besitzt. Vergleichbar äußerte sich im Übrigen Paul Althaus (1888–1956) in seinem in erster Auflage im Jahr 1922 erschienenem Eschatologie-Lehrbuch.⁸⁹

Was Barth im ‚Römerbrief‘ formuliert hatte, findet sich aber keineswegs nur dort. Ähnliche Überlegungen begegnen auch in jenen Vorlesungen, die der frisch zum Professor für reformierte Theologie Bestellte an der Universität Göttingen hielt.⁹⁰ Etwas wie ‚Reichgottesarbeit‘ ist unmöglich, wie Barth hier erklärte.⁹¹ Verwiesen sei ferner auf die ‚Kirchliche Dogmatik‘, an der Barth bis zu seinem Lebensende arbeitete.⁹² In der Gotteslehre, die aus dem Jahr 1940 datiert, heißt es mit Blick auf Jesus Christus:

„[E]ben *er selbst* ist das kommende und noch verborgene *Reich* Gottes und es ist das Wesen dieses Reiches kein anderes als sein eigenes Wesen. Also an *ihn* glauben heißt ‚die Kräfte der zukünftigen Welt schmecken‘ (Hebr. 6, 5), wie es

Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus.“

88 A.a.O., 52.

89 Vgl. Paul Althaus, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh 1957, 28f. So meinte der lutherische Dogmatiker (a.a.O., 29): „Christlicher Glaube bedeutet die Gewißheit, daß in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, Gottes Herrschaft in der Welt angebrochen ist. In ihm ist die Macht des Satans wesentlich ein für alle Male überwunden (Matth 12, 28f.; Joh 12, 31). In ihm ist die neue Welt mitten in der unseren schon gegenwärtig.“

90 Vgl. Karl Barth, „Unterricht in der christlichen Religion“ (GA II), Bd. 1, Zürich 1985, 146; Ders., „Unterricht in der christlichen Religion“ (GA II), Bd. 3, Zürich 2003, 164.

91 Vgl. Barth, *Unterricht*, Bd. 3 (Anm. 90), 7.

92 Vgl. KD IV/2 (1964), 180, 209, 219f., 742; KD IV/4 (1967), 28. Sämtliche Stellen, wo vom Reich Gottes die Rede ist, sind aufgelistet in Helmut Krause (Hg.), *Die Kirchliche Dogmatik. Registerband*, Zürich 1970, 268.

offenbar die tun dürfen, an denen jene Zeichen ihren Sinn und Zweck als solche nicht verfehlen, die sich durch sie zeigen lassen, was sie über ihren Charakter als Hilfeleistung und über ihren Charakter als Wunder hinaus zu zeigen haben. Es stimmt also schon Alles mit 1. Kor. 1, 24 zusammen: Jesus Christus ist nicht nur Träger und Funktionär einer Kraft Gottes, die ihm erst zugekommen, die ihm also ursprünglich und eigentlich fremd wäre. Sondern Jesus Christus *hat* die Kraft Gottes, weil und indem er sie selber *ist*.⁹³

Prägnanter noch äußert sich Barth in der Versöhnungslehre: „Reich Gottes‘ heißt: die in Jesus Christus in der Welt aufgerichtete Herrschaft, das in ihm stattfindende Herrschen Gottes. Er selbst ist das Reich Gottes.“⁹⁴ Aufgrund dieser Identifikation verliert der Reich Gottes-Begriff, wie speziell Ritschl ihn geprägt und mit ihm Ethik, Ekklesiologie und Christologie verklammert hatte, sowohl seine Funktion als auch seine systematische Relevanz.⁹⁵ Bei Barth wird die Theologie – je länger, desto deutlicher – zur Christologie.⁹⁶ In der Konsequenz erfolgt eine Neubewertung der Ethik. Wenn das Reich Gottes bereits in Jesus Christus gegeben ist, dann kann selbst noch so gutes menschliches Verhalten es nicht verwirklichen. Die personhaft bestehende βασιλεία τοῦ θεοῦ lässt sich nur bezeugen.⁹⁷ Und gerade weil Jesus Christus das Reich Gottes verkörpert, kritisierte Barth die eschatologisch-apokalyptische Auffassung von Johannes Weiss und Albert Schweitzer.⁹⁸ Zu Rudolf Bultmann hatte er ein sachlich-distanziertes, keineswegs unfreundliches Verhältnis.⁹⁹ Dezidiert war schließlich sein Urteil über Albrecht Ritschl, durch dessen Schule er gegangen war: „Ritschl bedeutet eine Episode und gerade nicht eine Epoche in der Geschichte der neueren Theologie.“¹⁰⁰

93 KD II/1 (1940), 684.

94 KD IV/2 (1964), 742.

95 Bereits im Jahr 1927 historisierte Barth den Reich Gottes-Begriff, wie er in der Ritschlschule geprägt worden war. Siehe Karl Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band* (GA II), Zürich 1982, 571.

96 Vgl. Benjamin Dahlke, *Theologie als Christologie. Zur Dynamik von Karl Barths Denken*, in: *NZStH* 56 (2014), 89–107; Ders., *Der wahre Gott ist auch wahrer Mensch. Karl Barths Christologie*, in: *Cath(M)* 68 (2014), 1–33.

97 Vgl. Nigel Biggar, *Barth's trinitarian ethic*, in: John Webster (Hg.), *Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge u.a. 2000, 212–227; Alexander Massmann, *Citizenship in Heaven and on Earth. Karl Barth's Ethics*, Minneapolis, MN 2015.

98 Vgl. KD II/1 (1940), 717f.

99 Vgl. Konrad Hammann, *Karl Barth und Rudolf Bultmann nach 1945*, in: Beintker u.a., *Karl Barth als Lehrer der Versöhnung* (Anm. 7), 263–292.

100 Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (1947), Zürich 1994, 599.

Zusammenfassung

Um das Verhältnis von Jesus und dem Reich Gottes zu bestimmen, sind in der evangelischen Theologie Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts drei Modelle entwickelt worden: Jesus wurde zum einen als Verwirklichung des Reiches Gottes verstanden – namentlich von Albrecht Ritschl, Adolf Harnack und Julius Kaftan. Johannes Weiß und Albert Schweitzer hingegen betrachteten Jesus als Wegbereiter der apokalyptisch-eschatologischen βασιλεία τοῦ θεοῦ. Barth schließlich entwickelte ein nochmals anderes Modell. Für ihn verkörperte Jesus das Reich Gottes, das einzig und allein in seiner Person gegeben ist. Klar zum Ausdruck gebracht wird dieses von ihm zeitlebens vertretene Modell erstmals in der Zweitfassung seines ‚*Römerbriefs*‘, die aus dem Jahr 1922 datiert. Je länger, desto deutlicher wird die Theologie bei ihm zur Christologie. Man wird diese Tendenz einer christologischen Konzentration als kritische Überbietung der zuvor entwickelten Modelle verstehen können. Was Barth mitunter als ‚liberale Theologie‘ bezeichnet hat, zählt damit zu den Voraussetzungen und Möglichkeitsbedingungen seines Denkens und ist noch in ihrer Bestreitung bei ihm präsent. Das Projekt, zu einem aufgeklärten Protestantismus zu gelangen, wird von ihm keineswegs abgebrochen, sondern auf neue Weise weitergeführt.¹⁰¹

Für die Barth-Interpretation ergibt sich hieraus die Aufgabe, sensibel für die Zusammenhänge zu sein, aus denen sein Denken erwächst – bis zur ‚*Kirchlichen Dogmatik*‘. Dazu zählt, von Barth verwendete Begriffe und Konzepte daraufhin zu prüfen, ob, wie und in welchem Sinne sie innerhalb der Theologie zuvor Verwendung gefunden haben. Das gilt gerade mit Blick auf die (provisorisch hier so genannte) Ritschl-Schule. Wie Barths Verhältnis zu ihr zu bestimmen ist, bleibt zu klären. Handelt es sich um eine Aufhebung im hegelschen Sinne, also um eine läuternde Transposition der zu Grunde liegenden Ideen? Oder um einen Neuanatz, der letztlich zum Verschwinden bringt, was Barth als fehlgehend betrachtete? Vorliegender Artikel wollte wenigstens das Problembewusstsein für solche Fragen schärfen. Sie erfordern eine ausführlichere Behandlung, um einen bis heute bestimmenden theologischen Entwurf besser zu verstehen.

101 Vgl. Georg Pfeleiderer, Aufklärerisches Denken in der neueren protestantischen Theologie, in: *ThZ* 68 (2012), 233–254.