

Unter „Weltlichkeit des Reiches Gottes“ verstehen wir die Wirklichkeit oder auch die fortschreitende Verwirklichung des Reiches Gottes in dieser Welt und ihrer Geschichte. Unserem Thema liegt das Problem zugrunde, vor das uns die Spannung zwischen der Naherwartung des Weltendes im Neuen Testament und dem von uns heute geforderten, praktizierten oder vermißten Engagement des Christen in der Welt stellt. Das Thema setzt also nicht voraus, daß das Reich Gottes von Jesus als „weltlich“ verkündet worden ist. Vielmehr erlaubt das „und“ in unserem Thema, das Verhältnis von Jesus und der Weltlichkeit des Reiches Gottes als zunächst völlig offen und darum durchaus fragwürdig anzusehen, und das scheint notwendig zu sein.

Denn das zur Zeit Jesu im Judentum erwartete Gottesreich bringt ja das *Ende* dieser (alten) Welt, und zwar ohne menschliches Zutun. Das Reich Gottes wird eben als *Gottes Reich* von jenseits der Welt erwartet. Es steht nicht in des Menschen Macht, jenes Reich herbeizuführen, das, als *Gottes Herrschaft*, Gericht und Gnade bringt, also durch das Gericht hindurch für die Frommen zu Frieden und Gerechtigkeit führt. Alle politischen Ordnungen der Welt werden beim Kommen dieses Reiches umgestülpt werden. Aber deshalb stellt die Botschaft vom Reich Gottes dennoch nicht die Botschaft von Revolutionären dar. Denn dieses Reich kommt gerade nicht durch eine menschliche Revolution, sondern durch eine von jenseits der Welt herbeigeführte Umwälzung der menschlich-irdischen Verhältnisse. Für den Menschen kommt es darauf an, sich auf das Kommen dieses Reiches einzustellen, um im Gericht bestehen zu können. Insofern ist die Reich-Gottes-Predigt individualistisch. Sie fordert den einzelnen zur Buße auf, das heißt zu der dem kommenden Gottesreich angemessenen Verhaltensweise: er soll von seinen eigenen Wegen umkehren und auf den Weg Gottes treten; dort kann er dem in seiner Herrschaft kommenden Gott in getroster Zuversicht begegnen.

Nicht das jedem Juden bekannte *Was* oder *Wie* der Gottesherrschaft stellte den besonderen, erregenden Gegenstand der Predigt Jesu dar, sondern das *Wann*, die Zeit des Kommens der Gottesherrschaft. Diese Zeit war *jetzt* gekommen. Das Ende des alten Weltlaufs steht vor der Tür. Die erwartete Zukunft rückt heran. Es ist letzte Zeit, damit letzte Möglichkeit zur Buße.

I

Wir wissen, daß die Erwartung Jesu und seiner irdischen Nachfolger, das Ende dieses Aons stehe unmittelbar bevor, sich nicht erfüllt hat. Es hat dennoch im Verlauf der Geschichte der christlichen Kirche immer Zeiten gegeben, in denen man unmittelbar auf die Reich-Gottes-Predigt Jesu zurückgriff. Man wiederholte also für die

jeweilige Gegenwart das eschatologische „Jetzt“ des Jüngerkreises um Jesus. Man machte die Tage der eigenen Predigt zu den letzten Tagen der alten Weltzeit und zeigte sich dementsprechend an der vergehenden Welt selbst nicht interessiert. Man verkündigte, daß jetzt — *jetzt wirklich* — der wunderbare Anbruch der jenseitigen Gottesherrschaft gekommen sei. Die Gegenwart wurde wie bei Jesus durch ein radikales Entweder-Oder gefüllt, alle Wege auf *ein* Ziel, alle Erwartungen auf *eine* Erwartung, alle Hoffnungen auf *eine* Erfüllung konzentriert. Aber war das erlaubt? Läßt sich denn das apokalyptische „Jetzt“ der Zeit Jesu jederzeit wiederholen? Wird damit nicht jedes vorangehende „Jetzt“ desavouiert, auch und gerade das von Jesus gepredigte „Jetzt“? Wenn aber die das Reich nah erwartende Predigt heute den Irrtum des „Jetzt“ aller vorangegangenen Predigten, auch der Predigt Jesu, zur Voraussetzung hat: ist dann nicht die Naherwartung überhaupt unmöglich geworden? Jedenfalls geht es nicht an, das „Jetzt“ der Reich-Gottes-Predigt Jesu zu einem „Damals noch nicht“ zu machen und es als ein „Jetzt endlich aber wohl“ zu predigen. Als ob Jesu „Jetzt“ meinte: in zehn oder in 500 oder in 2000 Jahren.

Nun hat sich ja auch die offizielle Kirche durchweg von der immer wieder in ihr aufbrechenden Naherwartung des Endes der Welt distanziert. Sie mahnte, zu *aller* Zeit wachsam zu sein, weil man Tag und Stunde *nicht* wisse, und wer sich über das Ausbleiben des Endes enttäuscht zeigte, bekam schon früh im zweiten Jahrhundert zu hören, daß vor Gott tausend Jahre wie ein Tag seien. Das „Jetzt“ Jesu war also sozusagen im Rahmen einer spezifischen göttlichen Zeitrechnung gesprochen. Indessen wird diese Erklärung des zweiten Petrusbriefes dem „Jetzt“ Jesu zweifellos nicht gerecht, und indem man dies „Jetzt“ in seiner eschatologischen Gefülltheit preisgab, wurde aus dem die Gegenwart schlechterdings und entscheidend bestimmenden, alles Tun und Lassen des erwartungsfrohen Menschen bereits durchdringenden, weil anbrechenden Gottesreich eine ferne Erwartung. Aus dem einzigen Thema von Theologie und Glaube und dem alleinigen Gegenstand der Predigt wurde ein Ausschnitt der christlichen Lehre, der letzte Artikel der Dogmatik: de novissimis, über die letzten Dinge. Damit war dann leicht die Möglichkeit gegeben, die jenseitigen, unweltlichen Güter, die das Reich bringen sollte: Heil, Friede, Gerechtigkeit, die schöne neue Welt . . ., ganz in jene unberechenbare Zukunft zu verschieben und dem Jammer der Gegenwart mit der Vertröstung auf die bessere, allein Gottes Handeln vorbehaltene Zukunft zu begegnen. Die Gegenwart, das Jammertal, mußte überwunden, sozusagen überlebt werden. Es war nicht der Ort letzter Aufgaben, und die gegenwärtige Zeit lohnte nicht den Einsatz aller Kräfte für die Zukunft der Welt, die früher oder später ihr Ende finden werde. Daß solche

Konsequenzen eines theologischen Ansatzes dem bekannten Verdikt verfielen, Religion sei – notwendiges, aber zu überholendes – Opium für das Volk, kann weder als verwunderlich noch als unberechtigt gelten. Offenbar ist es ebenso schwer, das „Jetzt“ Jesu festzuhalten, wie gefährlich, es preiszugeben.

II

Immèrhin hielten die genannten unzureichenden Versuche, die Reich-Gottes-Predigt Jesu zu wiederholen, an der *Jenseitigkeit* der Gottesherrschaft fest. Nicht selten wurde indessen gerade dieser grundlegende Aspekt der Reich-Gottes-Erwartung preisgegeben. So verlegte man häufig das Gottesreich in die *Innerlichkeit* des Menschen. „Reich Gottes“ hieß: das Bewußtsein des Menschen von seiner Gotteskindschaft, sein Anteil an den natürlichen göttlichen Vernunftwahrheiten, die in seine Seele gepflanzten ewigen Ideen und Ideale, die er in seinem Leben zu erreichen hatte (wer immer strebend sich bemüht . . .), das innere Licht der Mystiker, der in ihrer Seele wohnende Gott, das im Menschen angelegte „höchste Gut“ sittlich-moralischer Würde, das er zur Vollkommenheit ausprägen muß.

Näher bei dem alttestamentlich-jüdischen Ursprung des Reich-Gottes-Gedankens als seine *Verinnerlichung* bleibt die *Vergeschichtlichung* der Gottesherrschaft, das heißt der Versuch, das Reich Gottes als Ziel, vielleicht als sehr utopisches Ziel einer innerweltlichen Entwicklung anzusehen.

Hier wäre, mit allem Vorbehalt, die Idee der *civitas Dei* Augustins zu nennen: Die Kirche führt den Kampf gegen jene Finsternis, die den definitiven Sieg des ewigen Gottesreiches noch hindert. Darauf beriefen sich dann die sozialrevolutionären Bewegungen, die seit dem Ausgang des Mittelalters das bevorstehende Gottesreich anzeigen und bald auch verwirklichen oder herbeizwingen wollen. Thomas Münzer, einer ihrer Vertreter, bildet wiederum ein Vorbild der marxistischen Bewegung, und einer der klügsten Geister des Marxismus, Ernst Bloch, kann heute die kommunistischen Sozialutopien für die sach- und zeitgemäße Verwirklichung der gesamten jüdisch-christlichen Endzeiterwartung ansehen und geradezu missionarisch und in bewußter Aufnahme des religiösen Erbes lehren. Natürlich muß man Hegel erwähnen, dem es mit letztem Ernst um das Reich Gottes ging, und nach dem im Grunde die ganze Weltgeschichte als Prozeß der Versöhnung aller Gegensätze die Geschichte des Reiches Gottes darstellt. Auch im Idealismus begegnet die Entwicklungsvorstellung, wo immer die Entfaltung der Einzelpersonlichkeit, die fortschreitende Versittlichung des Menschengeschlechtes und der Sieg des Wahren, Guten und Schönen als geschichtliche Phänomene der Entfaltung des Gottesreiches verstanden werden. Albert Schweitzer ruft der Christenheit in dem aus seinem Nachlaß herausgegebenen Buch über „Reich Gottes und Christentum“ zu, endlich umzulernen: „Es ist ihr auferlegt, den Glauben an das von selbst kommende Reich hinter sich zu lassen und sich dem des zu verwirklichenden hinzugeben . . . Im Denken Pauli beginnt das übernatürliche Reich zum ethischen zu werden und sich damit aus etwas zu Erwartendem in etwas zu Verwirklichendes zu

verwandeln. Den Weg, der sich damit auftut, haben wir zu begehen“ – so schließt sein Buch.

Wir wissen, daß verwandte „neo-liberale“ Gedanken in einem breiten Strom aus Amerika in unsere gegenwärtige Theologie einfließen, teilweise mit Motiven der „Gott ist tot-Theologie“ verbunden. Gott ist tot, aber der Mensch lebt. Auf Gott können wir höchstens warten, aber der Nächste wartet auf uns. So tritt die Liebe an die Stelle von Glaube und Hoffnung. Nicht um Gottes oder um seiner Liebe willen lieben wir, sondern aus dem Gefühl heraus, Gott verloren zu haben. Daß Gott in Jesus war, verstehen wir nicht mehr: Suche darum nicht jenseits deiner selbst nach Jesus, etwa in Schrift, Predigt, Sakrament – werde vielmehr selbst ein Jesus, nämlich ein Jesus, der die Sache des Reiches Gottes zu der seinen macht und mit der Liebe zum Unterdrückten verwirklichen will (vgl. W. Hamilton, in „Pastoraltheologie“ 56, 1967, S. 434 ff.). Die Zwei-Naturen-Lehre, ursprünglich Ausdruck der Kondeszendenz Gottes, wird synergistisch vergewaltigt: Wenn Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch war, „dann sind die Elemente göttlicher Initiative und menschlicher Verantwortung im Kommen des Reiches unlösbar miteinander verbunden“ (H. Cox, Stadt ohne Gott?, S. 126). So bleibt das Reich Gottes „die klarste Darstellung der Partnerschaft von Gott und Mensch in der Geschichte“ (H. Cox, S. 127). Aus der gegenwärtigen Geschichte heraus ruft Gott den Menschen an und übergibt ihm die Verantwortung für diese Geschichte. Der Mensch übernimmt aktiv antwortend diese Verantwortung und wird so zum eigentlichen Baumeister des Reiches Gottes, das sich im sozialen Wandel verwirklicht. Auch ein einflußreicher Entwurf wie der von W. Pannenberg zeigt deutlich den Einfluß des Entwicklungsgedankens, auch wenn in der programmatischen Formulierung der Entwicklungsgedanke nicht begegnet; geschieht nämlich „Offenbarung als Geschichte“, so vollzieht sich die Offenbarung der Herrschaft Gottes wohl oder übel im Prozeß des von Menschen gestalteten Geschichtsablaufs.

Ob in all diesen Entwürfen das Gottesreich stärker als Ziel der Entwicklung oder als bereits gegenwärtig sich vollziehende Verwirklichung, ob mehr statisch oder aber dynamisch, ob personalistisch oder institutionell angesehen wird: in jedem Fall wird seine Jenseitigkeit im Prinzip preisgegeben. Man spricht von Gründung und Bau, von Wachstum und Ausbreitung des Gottesreiches, obschon doch im Sinne Jesu nur von seinem Nahen, Kommen, Erscheinen die Rede sein könnte. Daß Menschen durch sittliches Tun oder soziale Tätigkeit an der Verwirklichung des Reiches Gottes arbeiten könnten, ist eine für Jesu Predigt unmögliche Vorstellung. In dieses Reich kann man nur eingehen, wenn es kommt, und selbst noch die Entscheidung, ob man wird eingehen dürfen, fällt jetzt, bevor es kommt. Mit seinem Weg zu den Sündern und Zöllnern wollte Jesus nicht die sozialen Verhältnisse ändern, sondern den religiös Deklassierten die Chance der Buße im letzten Augenblick öffnen.

Es liegt am Tage: von der *Weltlichkeit* des Reiches Gottes läßt sich bei all den zuletzt genannten Entwürfen sprechen, nicht aber von seiner *Jenseitigkeit*. Bei Jesus muß man von seiner Jenseitigkeit sprechen, aber von der

Weltlichkeit des Reiches Gottes kann bei ihm keine Rede sein. Ist also nicht schon die Formulierung „Weltlichkeit des Reiches Gottes“ in sich unmöglich, weil das Reich Gottes eben nicht weltlich sein kann? Jesus spräche dann wirklich vom Reich Gottes, und da, wo das „Gottesreich“ weltlich begegnet, müßte man von weltlichen Reichen und menschlichen Kräften sprechen. Eine Verbindung von Reich-Gottes-Predigt Jesu und weltlichem Engagement des Christen wäre infolgedessen ausgeschlossen.

III

Dieser Konsequenz hat man dadurch zu entgehen versucht, daß man Jesus ein apokalyptisches Reich-Gottes-Verständnis absprach. Nicht nur die Liberalen haben die Reich-Gottes-Predigt Jesu spiritualisiert oder sozialisiert. Auch in der Gegenwart wird der apokalyptische Charakter der Botschaft und des Auftretens Jesu nicht selten geleugnet, so z. B. von Ernst Käsemann, der doch in anderer Weise die Apokalyptik gerne ins Spiel bringt. Zwar sei Jesus von der glühenden Naherwartung des Täufers ausgegangen; sein Weg in Tat und Wort habe sich aber in Widerspruch zu diesem Ansatz befunden. Er habe den Menschen in den täglichen Gottesdienst gerufen, als läge kein Schatten über dieser Welt. Dieser Gottesdienst werde von Jesus so mit der Bruderliebe gekoppelt, als wäre die Schöpfung noch unzerstört und eine „neue Welt“ nicht nötig. Alles Leben des Geschöpfes vollziehe sich gleichsam ungetrübt im Angesicht Gottes des Schöpfers (Gesammelte Aufsätze II, S. 99 f.; 107 ff.; 117 ff.). Eine derartige Darstellung muß indessen nicht nur weitgehend auf die sachgemäße Interpretation der einschlägigen Texte verzichten. Sie macht auch die urchristliche Geschichte zu einem Rätsel und Jesus zu einem übergeschichtlichen Wesen. Denn Jesu Wirken wird von der apokalyptischen Täuferpredigt auf der einen und von dem extrem apokalyptischen Osterglauben auf der anderen Seite so eng und nahtlos umschlossen wie nur möglich. Aus diesem Zusammenhang kann Jesus selbst nicht gelöst werden, solange man überhaupt historisch nach ihm fragt. Und daß seine Jünger ihn apokalyptisch mißverstanden, obschon sie seine ständigen Begleiter waren, wir ihn aber auf Grund der Überlieferungen eben dieser Unverständigen endlich richtig verstehen können, läßt sich doch nicht ernsthaft erwägen.

Natürlich kann man verstehen, warum Käsemann, der sonst so stark auf der Apokalyptik insistiert, den historischen Jesus weitgehend unapokalyptisch ansehen möchte: nur auf diesem Wege kann er in einem im übrigen apokalyptisch beschriebenen Urchristentum so etwas wie eine „Weltlichkeit des Reiches Gottes“ behaupten. Indessen dünken mich alle die zahlreichen Versuche paradox zu sein, ausgerechnet unter Umgehung des urchristlichen Kerygmas durch Rückfrage nach dem historischen Jesus die Diskrepanz von Naherwartung und christlichem Engagement in der Welt zu überwinden. Mag A. Schweitzer phantasievoll vieles übertrieben haben, das Urteil von J. Weiß bleibt unwiderlegt und unwiderlegbar: Für Jesus ist die Welt „alt geworden und alle menschliche Arbeit kann wirklich Gutes, Bleibendes auf ihr nicht mehr schaffen“ (Die Predigt Jesu vom Reich Gottes, 1892, S. 45).

Auch auf die Bergpredigt läßt sich zum Erweis des Ge-

genteils nicht zurückgreifen. Was auch immer Matthäus als der eigentliche Schöpfer dieser Rede als einer solchen mit ihr sagen will: die in der Bergpredigt verarbeiteten alten und möglicherweise authentischen Logien haben ihren Sitz im Leben jener frommen Kreise, die das Ende der Welt in der Nähe wußten und ihr Leben auf die Katastrophe dieser Welt hin einrichteten. Keineswegs will das kommende Gottesreich in diesen Traditionen selbst Aspekte von Weltlichkeit gewinnen.

Wir müssen der Tatsache standhalten, daß Jesu Predigt vom Reich Gottes apokalyptisch, also durchaus zeitgemäß im Sinne seiner Zeit war. Das Gottesreich Jesu war eine schlechterdings jenseitige Größe. Verschwindet aber nicht damit, daß eine Weltlichkeit des Reiches Gottes bei Jesus ausgeschlossen ist, überhaupt die Möglichkeit, ein christliches Engagement für die Welt biblisch zu rechtfertigen?

IV

Diese Frage ist rundheraus zu verneinen. Denn so gewiß die idealistischen, entwicklungsgeschichtlichen und säkularisierten Konzeptionen der Reich-Gottes-Erwartung mit der Jenseitigkeit des Gottesreiches zugleich dessen Charakter als Herrschaft Gottes preisgeben, ob sie es wollen oder nicht, so gewiß kann man nicht einfach das Gottesreich, so wie es in der Verkündigung Jesu begegnet, mit dem christlichen Reich-Gottes-Glauben gleichsetzen. Denn die Auferstehung Jesu wurde von der ersten Gemeinde ursprünglich als Beginn der allgemeinen Totenaufstehung erfahren und gedeutet, das heißt als *Erfüllung* der von Jesus angesagten und verheißenen Hoffnung. Mit Ostern wurde das apokalyptische Hoffnungsziel *erreicht*. *Erwartete* Jesus das kommende Heil, so erfuhr es die Urgemeinde mit seiner Auferstehung als *gekommen*. Lebte die Jüngerschar in der Nachfolge des irdischen Jesus in der *Erwartung*, so die nachösterliche Gemeinde in der *Erfüllung*. In diesem Sinne wurde *Ostern* zum kirchengründenden Ereignis.

Ich erinnere nur an 1. Korinther 15, 12–20: Christus ist der Erstling der Verstorbenen. Von diesem Satz aus argumentiert Paulus gegen die korinthischen Leugner der Totenaufstehung: Gibt es die apokalyptische Totenaufstehung nicht, wie etliche in Korinth nach der Überzeugung des Paulus erklären, dann ist auch Christus nicht auferstanden; denn bei der Auferstehung Jesu handelt es sich um kein bemerkenswertes miraculöses Einzelphänomen, das in sich selbst bedeutsam wäre. In Jesu Auferstehung vollzieht sich vielmehr das von Jesus apokalyptisch erwartete eschatologische Heilshandeln Gottes, weshalb der Glaube, der ja in die eschatologische Existenz versetzt, nichtig und die Macht der Sünde ungebrochen wäre, könnte die Auferstehung Jesu nicht verkündigt werden. Indem sie verkündigt wird, wird die Macht des alten Äons als gebrochen verstanden. Jesu Auferstehung ist für Paulus ja nicht Prolepse, wie man heute oft zu hören bekommt, sondern Anbruch des neuen Äons. Ostern bedeutet den Sieg Gottes, in den hinein für den Glaubenden die Mächte der Sünde und des Todes gegenwärtig bereits verschlungen sind.

Hier liegt die entscheidende Differenz zwischen der Predigt Jesu einerseits und dem Kerygma der Urgemeinde, die Jesus als den Auferstandenen predigt, andererseits.

Es handelt sich um eine Differenz innerhalb der Kontinuität, nämlich der Kontinuität von Erwartung und Erfüllung, aber die *Differenz* innerhalb dieser Kontinuität darf auf keinen Fall übersehen werden. Die frühe Christenheit hat diese Differenz so stark empfunden, daß sie die Worte des irdischen Jesus ursprünglich überhaupt nicht (Paulus!) und später nicht als solché, sondern nur als Teil des Kerygmas weitergegeben hat, also nur insoweit sie sie verstehen konnte als Zeugnisse von dem *geschehenen* Heilshandeln Gottes, das heißt nur in einem durch Ostern gleichsam getauften Zustand. Denn sie hat die österliche Grunderfahrung, daß Gott seine entscheidende Heilstat bereits getan habe, nie mehr preisgegeben, sondern nur entfaltet und in zunehmendem Maße begriffen. Ostern wurde bald als Erhöhung Jesu verstanden, der von Gott zum kommenden Weltenrichter bzw. zum himmlischen Herrn eingesetzt wurde. Damit trat das Kreuz in den Bereich theologischer Reflexion, und schon die früheste Gemeinde deutete aufgrund von Jesaja 53, daß Christus gestorben sei für unsere Sünden nach der Schrift. Bei Paulus und Johannes liegen die ersten großen Entwürfe christlicher Theologie vor, eben jener Theologie, die davon ausgeht, daß Jesus von Gott gesandt wurde, als die *Zeit erfüllt* war, so daß alle Gottesverheißungen in ihm *Ja und Amen* sind. Für die christliche Theologie ist Jesus darum als der Gepredigte — nicht als der Prediger — das Ziel der Wege Gottes, das Ende der Geschichte des alten Aons, das Ende des Gesetzes, der Sünde und des Todes.

Nicht der Predigt *Jesu* konnten angehören, aber der Predigt *von Jesus* gehören an Sätze wie: „Siehe, jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der Tag des Heils“, oder: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“, oder: „Ergebt euch selbst Gott als solche, die aus den Toten lebendig geworden sind“, oder: „Wer da lebt und an mich glaubt, wird nimmermehr sterben“, oder: „Es kommt die Stunde und ist schon jetzt, daß die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören und die Hörenden leben.“

Indem die christliche Gemeinde bekennt, daß Gott seine Heilstat getan *hat*, daß das Reich Gottes *gekommen ist*, behauptet sie die „Weltlichkeit“ des Reiches Gottes, das heißt die Anwesenheit des Reiches Gottes in dieser bestehenden Welt, die *ihre* Macht an die Herrschaft Gottes hat abgeben müssen. „Gott hat uns aus der Macht der Finsternis erlöst und in das Reich seines geliebten Sohnes geführt“, heißt es Kolosser 1, 13, und es bedarf keiner Frage, daß das Reich Christi, in dem die Gemeinde schon lebt, das Gottesreich selbst ist. Dies Reich besteht nicht in Worten, sondern in Kraft (1. Korinther 4, 20), nicht in Speise und Trank, sondern in Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist (Römer 14, 17). Dabei handelt es sich um jene Gerechtigkeit, jenen Frieden und jene Freude, die dort herrschen, wo der Mensch sich der Nähe Gottes, des Grundes und des Ziels seines Lebens, getrösten und alle Sorge auf ihn werfen darf, weil Gott selbst zu ihm kam und ihm erlaubt, unter seiner Herrschaft und somit in Frieden, Freude und Gerechtigkeit zu leben. Die Welt ist zwar der *Ort* dieses Lebens, nicht aber sein Grund, seine Kraft und sein Ziel. Eben darin besteht die Wirklichkeit des Reiches Gottes in dieser Welt: daß es den Menschen in der Welt von der

Welt befreit. Die *Entweltlichung* des Glaubenden ist die Substanz der *Weltlichkeit* des Reiches Gottes.

Dieses inmitten der Welt in dem Wort von Jesus Christus begegnende Gottesreich ist aber *in* solcher Weltlichkeit zugleich jenseitig. Denn das „Schon jetzt“ dieses Reiches wurde in der urchristlichen Verkündigung immer begleitet von dem „Noch nicht“. Der erhöhte Herr ist zugleich der Wiederkommende. Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen, und es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Apokalyptische Gedanken und Vorstellungen halten in der christlichen Gemeinde von Anfang an dieses „Noch nicht“ wach. Es bewahrt vor dem Mißverständnis, als sei das in der Welt anwesende Gottesreich eine dem Menschen verfügbare, von ihm manipulierbare Größe. Es steht ja nicht so, als sei das Reich Gottes zum Teil schon jetzt da, zum Teil aber noch in der Zukunft verborgen, so daß sich dem Menschen die Aufgabe stellte, es aus seinen Anfängen zu einer mächtigen Gestalt zu entfalten. Gott hätte dann gesät, an uns wäre es zu begießen, und an unseren Enkeln, einmal die Fülle zu ernten. Nein, das Reich Gottes ist schon jetzt *ganz* da, aber eben als *Gottes* Reich, und darum steht es zugleich immer noch ganz aus. Es ist das immer neu von jenseits der Welt kommende Reich, und jeder einzelne Ausdruck der Herrschaft Gottes in dieser Welt steht *zugleich* unter dem „Schon jetzt“ und dem „Noch nicht“. Gottes Herrschaft ist wirklich, aber wirklich nur von jenseits der menschlichen Möglichkeiten her. Sie erwächst immerfort von neuem aus dem „ewigen“, das heißt jenseitigen Wort, das „am Anfang war“, und wird darum nie zum Besitz des Menschen oder der Welt. Wir sind auf Hoffnung gerettet, also so gerettet, daß das Heil niemals zur Vergangenheit werden kann, sondern wir es nur haben, wo wir uns nach der Zukunft ausstrecken und dem nachjagen, was vor uns liegt und uns immer voraus bleiben wird: nach Gott und seiner uns schon geschenkten, ewigen Herrschaft des Friedens, des Heils und jener Gerechtigkeit, die uns zurecht bringt, indem sie uns von unserer Vergangenheit befreit und auf den wahren Grund des Lebens stellt.

In diesem Sinne spricht die christliche Predigt — nicht bereits Jesu Predigt — von der Weltlichkeit des jenseitigen Gottesreiches, also von der Weltlichkeit des Reiches *Gottes*. Das Gottesreich ist *in* der Welt, aber nicht und nie *von* der Welt. Es wird nur so in der Welt sein und bleiben, daß die Welt es stets von jenseits ihrer selbst und ihrer Möglichkeiten empfängt.

V

Was aber bedeutet das praktisch? Was haben wir zu tun? Haben wir überhaupt etwas zu tun, wenn die Jenseitigkeit des Reiches Gottes seine Weltlichkeit umschließt?

Ist dies Reich ein Reich der reinen Innerlichkeit, des persönlichen Seelenfriedens, des Rettungsjubels, der individualistischen Bekehrungspredigt, der geistlichen Konventikel, der Weltflucht oder der gespaltenen Existenz in zwei Reichen? Wer wollte bestreiten, daß nicht selten das christliche Gottesreich in dieser oder ähnlicher Weise verstanden wird. Wenn sich in solchem Verständnis der Protest gegen eine rein immanente oder gegen

eine säkularisierte Auffassung des Gottesreiches ausspricht, wird man ihm nicht jedes Recht absprechen können. Aber so gewiß die Reiche der Sittlichkeit, der vollendeten Kultur, des Übermenschen oder der klassenlosen Gesellschaft nicht mit dem Reich *Gottes* verwechselt werden dürfen, so gewiß ist auch ein frommes Reich der subjektiven Innerlichkeit nicht identisch mit dem Reich *Gottes*, das es mit der neuen Kreatur, dem neuen Himmel und der neuen Erde zu tun hat, weil der Herr dieses Reiches als der Schöpfer der Welt, nicht nur als Schöpfer der Seele bekannt wird. So gewiß der Friede dieses Reiches nur dort in dieser Welt wirksam wird, wo der einzelne dieses Friedens, der höher ist als alle Vernunft, glaubend gewahr wird, so gewiß läßt sich dieser Friede nicht in die Seele einschließen, sondern will zum Frieden auf Erden werden, das heißt zum Frieden in allen realen sozialen Befindlichkeiten dieser Erde. Der Ruf in das Gottesreich ruft den einzelnen und ermöglicht ihm, *sich* zu ändern; aber die Bekehrung des einzelnen hat *als solche* Veränderungen in der *Welt* zur Folge. Im Reich Gottes sollen die Herzen bekehrt und zu Gott, der Wahrheit eigentlicher menschlicher Existenz, hingewendet werden, aber solche Bekehrung zu Gott, innerlich vollzogen, schließt *in sich* die Hinkehr zur Welt, der Schöpfung Gottes, und muß darum auch manche Umkehr weltlicher Verhältnisse zur Folge haben. Mit anderen Worten: Das neue Selbstverständnis des Glaubenden, der sich als Bürger des Reiches Gottes selbst neu versteht, ist als Selbstverständnis stets ein *Sich-in-der-Welt-neu-Verstehen*; denn niemand kann er selbst sein ohne seine Welt, in der er selbst ist.

Gewiß: Mit solchen Sätzen über die — modern gesprochen — gesellschaftlichen Perspektiven des Glaubens bedenken wir theologisch, was in den urchristlichen Schriften nur wenig bedacht und nie besonders betont wurde. Das ist verständlich: Die kleine Christenschar jener Zeit war eine schlechthin ohnmächtige Gruppe der Gesellschaft, die das „Reich Gottes auf Erden“ nur exemplarisch in der Gemeinde, dem Kreis der Brüder, verwirklichen konnte, dort allerdings auch zu verwirklichen suchte. Nur ein kleiner Bereich der damals sowieso noch „kleinen“ Welt gehörte *ihr* als Welt, in der sie sich als Bürger des Reiches Gottes neu verstehen lernte. Außerdem wirkte die Erwartung des nahen Weltendes, die als mythologischer Ausdruck des „Noch nicht“ mehr oder weniger intensiv festgehalten wurde, nach und lenkte die Aktivität der Gemeinde weit stärker in die Mission als auf die Reflexion der gesellschaftlichen Konsequenzen des neuen Glaubens. Indessen: solches Bedenken theologischer Ansätze im Neuen Testament gehört zu den legitimen und notwendigen Aufgaben der Theologie, die das biblische Wort jeweils *ihrer* Zeit zu sagen hat.

Das Reich bleibt in aller Weltlichkeit *Gottes* Reich, also eine stets von jenseits der Welt begegnende Wirklichkeit. Das Reich Gottes liegt nicht in der Ferne menschlicher Entwicklung, politischer Planung, technischer Vervollkommnung. Die Zukunft dieses Reiches trägt nicht den Charakter einer verlängerten oder überhöhten Gegenwart, sondern besteht in der ständigen, ewigen und gegenwärtigen Zukünftigkeit Gottes. Das Reich Gottes ist wirklich in der Welt, aber es verwirklicht sich nicht im Fortschritt oder auch nur im Fortschreiten dieser Welt.

Das Reich Gottes hat die Kraft, Menschen zu ändern. Aber es ist nicht so, daß der Mensch geändert werden müßte, damit das Reich Gottes kommen kann. Das Reich Gottes vermag mit und durch die veränderten Menschen auch die Verhältnisse unter den Menschen zu wandeln, aber es kommt nicht im Zuge solcher Wandlungen.

Der christliche Glaube bewahrt sich darum die Nüchternheit einer unideologischen Geschichtsbetrachtung. Er sucht die goldene Zeit nicht in einer nahen oder fernen Vergangenheit, von der aus der Weg abfällt in die dunkle Talsohle der Gegenwart. Ebenso wenig bedarf er eines überzeugten oder sich abgezwungenen Fortschrittsoptimismus, der sich daran erbaut, wie herrlich weit wir es doch schon gebracht haben, und daraus die Hoffnung nährt, daß es nicht mehr fern sein kann bis zum Anbruch des ewigen Friedens auf Erden. Er kann es mit dem Prediger Salomo halten und dem gegenüber, der sein Heil von dem weiteren Geschichtsablauf erwartet, feststellen: „... und geschieht nichts Neues unter der Sonne“; denn gerade diese Einsicht gibt ihm die Freiheit, als Bürger des Reiches Gottes die Welt zu *erneuern*.

Kurzum: Der Christ hat die Freiheit, im Augenblick zu leben und *seine* Zeit als die wirkliche Zeit der Geschichte auszukaufen. Denn jetzt ist die Zeit des Heils und darum das Leben im Augenblick das wahre Leben, der gegenwärtige Tag das Ziel der Geschichte. Die Gegenwart gewährt nicht Zeit, die Chancen für das Überleben zu berechnen oder die Hoffnung auf das Leben morgen zu pflegen, sondern ist der Ort des Lebens in und aus Hoffnung selbst. Wie will jemand überhaupt leben, wenn er nicht *heute* lebt? Wir brauchen nicht in den Zeiten umherzuirren, die nicht die unsern sind, und haben allen Grund, der Gegenwart nicht überdrüssig zu sein. Sie ist als weltlicher Ort des Reiches Gottes der Ort des Friedens und der Gerechtigkeit, der Freude und des Lebens, und je weniger man davon sieht, um so mehr haben wir davon sichtbar zu machen, aber eben hier und jetzt, in unserer Welt, an unserem Tag.

Jede Zukunft wird ja wieder eine augenblickliche Gegenwart sein, die uns, wenn anders wir *Menschen* bleiben, in derselben Situation stehen sieht, in der wir heute stehen: in der Situation eines geschichtlichen Augenblicks. Jede Zukunft stellt uns wieder in ein Heute und verweist deshalb in das jeweilige Heute. Nicht anders urteilten die Propheten des Alten Testaments, Jesus in seiner Naherwartung und selbst noch ein Buch wie die Apokalypse. Die spätere Auslegung dieser biblischen Überlieferungen hat deren Aussagen freilich oft auf die eigene Gegenwart oder gar auf eine noch ferne Zukunft bezogen. Aber ein geschichtliches Verständnis der prophetischen und apokalyptischen Literatur zeigt, daß in allen diesen Aussagen dem gegenwärtigen Leser gesagt wurde, was die Stunde geschlagen hat. Hier werden keine Zukunftsbilder in weite Ferne hinein projiziert, sondern Verantwortung und Entscheidung für die Gegenwart angesichts der Zukunft Gottes eingeschränkt. Dem christlichen Glauben widerstrebt es deshalb in gleicher Weise, den Menschen, der nach Frieden und Gerechtigkeit hungert, auf die Welt jenseits aller Weltlichkeit zu verweisen — denn er bekennt ja, daß von dorthier der Friede in diese Welt *kam* — wie auch, ihn auf die sich vollendende Welt einer fernen Zukunft zu vertrösten, in

der der Mensch endlich durch seine Kraft zu Frieden und Gerechtigkeit finden wird.

Von da aus, daß der Glaube die *Ankunft* des Reiches Gottes als des Reiches der Zukunft Gottes glaubt, wird uns eine nüchterne Betrachtung unserer Situation erlaubt und zugemutet. Die großen Zukunftsaspekte, die das Reich Gottes aus dem rechten Einsatz menschlicher Vernünftigkeit erwachsen lassen, haben ebensoviel Bedrohliches und Erschreckendes wie Verlockendes und Verheißendes an sich. Die technische Revolution hat dem Menschen viele Freiheiten geschenkt und ihm viele Freiheiten genommen. Die Atomenergie, eine Fülle von Leben in sich bergend, wird als ein Damoklesschwert über unserem Haupte hängen bleiben. Den Slogan „Mit Atomkraft besser leben“ gibt es nicht ohne den anderen „Mit der Bombe leben“. Die Hoffnung, besser leben zu können, verbindet sich mit der Furcht, nicht zu überleben. Der medizinische Fortschritt verlängert das Leben und zugleich die Jahre der Hungerqualen. Er beschert auch dem Kranken ein lebenswertes Leben und bedroht uns deshalb mit der erbbiologischen Züchtung des Idealmenschen. Man setzt die Hoffnung auf einen neuen Typ Mensch, der sich seine Freiheit und seine geschichtlichen Möglichkeiten bewußt macht, der Frieden und Gerechtigkeit schaffen kann, und erlebt zugleich, daß es nur einer kleinen Wendung bedarf, um den zum Übermenschen manipulierten Menschen zum Untermenschen zu machen. Wir erfahren, wie alle, die für morgen den Himmel auf Erden versprechen, für heute die großen Opfer fordern und nicht selten Unfrieden und Ungerechtigkeit heute für die Mittel halten, mit dem das Reich Gottes für morgen geschaffen werden muß.

Solche nüchterne Betrachtung unserer Wirklichkeit wäre für den Glauben tödlich, wenn sich seine Erwartung des Reiches Gottes auf das Mögliche und Denkbare, auf das Berechenbare und Wahrscheinliche richtete und das Recht solcher Erwartung vom Ausmaß des noch erlaubten Optimismus abhinge. Aber die Hoffnung des Glaubens richtet sich auf das, was jenseits aller unserer Möglichkeiten liegt, auf das schlechthin Undenkbare, auf das, was man nicht sieht. Sie richtet sich auf Gott selbst. Sie ist darum schlechterdings utopisch und kann sich gegen den Vorwurf, Illusion zu sein, nicht wehren. Sie erhofft ja von der Zukunft nicht dies oder das, sondern die Gegenwart Gottes. Sie erhofft eben jenes Maß an Gerechtigkeit, Friede und Freude, das dem Glauben heute schon geschenkt wurde. Damit erhofft sie alles und das ist utopische Hoffnung.

Der christliche Glaube wird also mit großer Reserve allen Zukunftsgesichten begegnen. Er hält nichts von den Ideologien der Weltverbesserer und nichts von dem Pessimismus der Untergangspropheten. Geht es um die Sehnsucht der Welt, um Friede und Gerechtigkeit und Freude, so schweift er nicht in die vergangene oder zukünftige Ferne, sondern bleibt beim Heute. Er lebt natürlich nicht in den Tag hinein und vergißt, daß auch morgen wieder ein Heute kommt. Er lebt heute nicht anders als aus der Erfahrung des Gestern und in der Verantwortung für das Morgen. Aber er lebt eben nicht *in* der glücklichen oder unglücklichen, gerechten oder schuldigen Vergangenheit — davon hat ihn Gottes Vergebung frei gemacht — und nicht *in* der Zukunft — deren

er in der Hoffnung des Glaubens gewiß ist — sondern er lebt *heute* und hat hier seine Aufgabe an der Welt von heute.

Dazu gehört heute mehr als zu anderen Zeiten, daß er sich auch bemüht, das kommende Heute für alle Menschen friedlich und menschlich zu gestalten, friedlicher und menschlicher als das gegenwärtige. Das geht in unserer Welt nicht ohne Planung, ohne Vorausschauen und Vorausdenken. Niemand hat *mehr* Grund, sich an diesem Denken und Planen zu beteiligen als der Christ. Nicht daß er mehr *wüßte* von der Zukunft der Welt. Gott erhellt ihm *diesen* Tag mit seinem Wort und läßt ihn den *nächsten* Schritt gewiß tun. Aber er weiß um die Zukunft, weil er um Gott weiß — insofern glaubt er in die Zukunft — und kann darum heute nicht ohne Verantwortung für diese Zukunft leben.

VI

Es kommt aber, wir betonen es noch einmal, alles darauf an, dabei das Voraus des Heils festzuhalten und das Evangelium nicht mit dem Gesetz zu vertauschen. Wir sind, wenn ich unsere theologische Situation recht beurteile, im Begriff, dies Voraus des Heils preiszugeben. Viele Faktoren arbeiten in dieser Richtung. Wer die Offenbarung als Geschichte definiert — wie W. Pannenberg — muß Kreuz und Auferstehung in den Ablauf der Geschichte nivellieren. Er kann sie nicht mehr als eschatologisches Heilshandeln verstehen, sondern muß sie zur Prolepse solchen immer noch ausstehenden Heilshandelns degradieren. Handeln des Christen, das die Geschichte beeinflusst, bekommt damit notwendigerweise den Charakter göttlichen Heilshandelns selbst, und die Verwirklichung des kommenden Reiches Gottes wird zur menschlichen Aufgabe. Das Gesetz verdrängt das Evangelium.

Auch wer das marxistische Prinzip Hoffnung durch eine strukturgleiche Theologie der Hoffnung und das christliche Bekenntnis, daß wir auf Hoffnung gerettet sind, durch die Hoffnung auf Rettung ersetzt, kann die christliche Verantwortung für die Welt nur als Weg zum künftigen Ziel der Hoffnung hin, nicht aber als Weg vom gegenwärtigen Ziel der Hoffnung her verstehen. Eine christliche Hoffnung, die im wesentlichen nur das „Noch nicht“ des Heils zu verkünden hat, drängt den seine eschatologische Verantwortung wahrnehmenden Christen zwangsläufig in die Rolle des göttlichen Heilbringers. J. Moltmann schreibt: „Wenn wir das Kreuz Christi in diesem Zusammenhang als ‚Ausdruck‘ des wirklichen menschlichen Elends verstehen, dann gewinnt die Auferweckung Christi die Bedeutung des wahren ‚Protestes‘ gegen das menschliche Elend“ (Evangelische Kommentare 1, 1968, S. 17). Weiß Moltmann denn nicht, daß im Neuen Testament das Kreuz als Gotteskraft verstanden wird, die rettet? Führt das Wort vom Kreuz in einen Aufstand, durch den der Mensch „alle Verhältnisse umstürzt, in denen der Mensch ein mühseliges und beladenes Wesen ist“ (ebd.), oder ist es nicht vielmehr selbst dieser Aufstand, der die neue Kreatur schafft und die Mühseligen und Beladenen erquickt? Noch die Vergebung der Sünden — „Endlich (!) ist nicht zu übersehen, daß Jesus Sünden vergibt“ (ebd., S. 20) — wird bei Moltmann zur „Hoffnung gegen die Schuld“, und an die Stelle des paulinischen „Ihr seid von der

Sünde frei und Gottes Knechte geworden“ (Römer 6, 22) tritt die rein futurische Hoffnung, „daß Gott selbst kommt“ (ebd., S. 20). Hier *droht* die Umwandlung des Evangeliums in das Gesetz nicht mehr, hier wurde sie vollzogen.

Als bezeichnend für unsere gegenwärtige Situation scheint mir auch die überragende Rolle zu sein, die das Alte Testament spielt. Weithin legt man heute das Neue Testament vom Alten her aus, während doch allein der umgekehrte Weg, das Alte Testament christlich zu lesen, im Neuen Testament selbst gegangen wird. Damit verflüchtigt sich notwendigerweise die *theologia crucis*; Ostern begründet nicht mehr als eschatologisches Ereignis das Heil, sondern die österliche Offenbarung Gottes wird wesentlich als Verheißungshandeln beschrieben. Nun impliziert die christlich behauptete Offenbarung Gottes zweifellos Verheißung, aber der Modus der Offenbarung in Christus ist das Heil selbst. Ostern begegnet im Neuen Testament nicht als Verheißungs-, sondern als Erfüllungsgeschehen, und das Heil als gegenwärtiges ruft den Menschen zu verantwortlichem Handeln, nicht aber die Verheißung des zukünftigen Heils, das allein durch Gottes Aktivität begegnen kann. Wer im Neuen Testament lediglich die Symbole des Exodus erkennt, den Aufbruch im Gange sieht, die Keime des Gottesreiches gesät, die göttliche Verheißung erneuert und den Menschen zum Partner Gottes berufen sein läßt, damit er das Reich Gottes weltlich verwirkliche, gibt nicht nur 2000 Jahre Kirche global der Häresie preis, sondern nimmt auch dem Evangelium seine Kraft.

Verlieren Kreuz und Ostern auf *diese* Weise ihre Bedeutung als eschatologisches Heilshandeln Gottes, indem sie zu einem Sonderfall des göttlichen Verheißungsgeschehens depotenziert werden, so auf *andere* Weise dort, wo Ostern die Worte oder das Verhalten des historischen Jesus wieder in Kraft setzt. Zwar pflegt man gelegentlich — kaum zu Recht — den „historischen Jesus“ im Sinne des eschatologischen Kerygmas zu verstehen, im allgemeinen zielt jedoch heute das Interesse am historischen Jesus auf die Nachfolge des irdischen: man soll *wie* Jesus handeln, glauben, lieben, wirken, um das Reich Gottes, dessen Bau er begonnen hat, zur Vollendung zu bringen. Damit fällt jedoch das Reich Gottes ganz in die Zeit des „Noch nicht“ zurück, obschon es doch seit Kreuz und Auferstehung als gekommen verkündet wird, und seine Weltlichkeit besteht in seiner — wie man hofft — fortschreitenden Verwirklichung durch die gemeinsamen Anstrengungen aller gutgewillter Menschen.

Auch die eigenartige „Wiederentdeckung“ der Apokalyptik durch E. Käsemann drängt in die gleiche Richtung. Da der legitime Platz der Apokalyptik innerhalb der paulinischen Dialektik des „Schon jetzt“ und „Noch nicht“ nie bestritten war — die Apokalyptik sichert dem gegenwärtigen Heil seine Qualität als Heil auf Hoffnung, das heißt als Heil von Gott her — kommt solche „Wiederentdeckung“ der Herauslösung der Apokalyptik aus ihrem nachösterlichen Kontext und ihrer Verselbständigung, also ihrer Rückversetzung auf den spätjüdischen Status bloßer Verheißung gleich. In diesem Status aber läßt sich eine „Weltlichkeit“ des Reiches Gottes nur vertreten, wenn man der Reich-Gottes-Erwartung ihre strenge Jenseitigkeit nimmt. In welchem Maß das ge-

genwärtig geschieht, haben wir gesehen, und die Begründung des weltlichen Handelns des Christen in einer solcherart mißverstandenen Apokalyptik ist heute leider gang und gäbe — gewiß auch zu Käsemanns Mißvergäben. Aber der Trost: „Daß Adepten gerade die Überspitzung eines Programms hören, herausstreichen und möglichst noch überbieten, erfährt jeder Lehrer“ (ZThK 64, 1967, S. 275), scheint mir etwas zu schnell bei der Hand zu sein. Dafür steht doch gerade für Käsemann zuviel auf dem Spiel.

Diese ganze Entwicklung hat eine Entleerung des Evangeliums und eine Vergesetzlichung unserer Predigt zur Folge, die niemand mehr übersehen kann. Man begegnet dem Text, also dem Zeugnis vom Heilshandeln Gottes, mit einer wachsenden und seit der Aufklärung nicht mehr gekannten Reserve. Daß die gegenwärtige geschichtliche Wirklichkeit der eigentliche *Text* der Predigt sei — obschon sie doch ihr *Ort* sein müßte — kann man als die entscheidende theologische Erkenntnis unserer Zeit vernehmen: Gott handelt jetzt in der Welt, er begegnet in den historischen Ereignissen, vor allem in den sozialen Wandlungen und Aufgaben. Diesem „Wort Gottes“ hat der Christ zu antworten und in der Partnerschaft mit Gott die Sache des Reiches Gottes zu fördern (vgl. z. B. H. Cox, a.a.O., S. 119 ff.). Man läßt sich vom Marxismus darüber aufklären, was eigentlich im Christentum gemeint sei.

Mich dünkt, die Christenheit habe in aller Entschiedenheit solcher Entwicklung zu widerstehen. Gibt sie ihr Evangelium preis, so gibt sie sich selbst auf und stellt sich der Welt gleich. Eine der Welt konforme Kirche aber macht sich lächerlich, wenn sie die Welt umformen will. Für die Entdeckung der geschichtlichen Notwendigkeiten für das Prinzip Hoffnung, für die Güter der Humanitas oder für das kommende Paradies bedarf es sowenig einer religiösen Verbrämung wie für die Rechtfertigung des Kapitalismus oder für die Politik der Stärke. Wer Gott nur dazu braucht, sich von ihm die Verantwortung für das Reich Gottes delegieren zu lassen, sollte seine Freiheit konsequent in Anspruch nehmen und sich die Verantwortung für dieses Reich selbst verordnen. Er könnte dann auch darauf verzichten, ein Reich, das *er* zu errichten hat, *Gottes* Reich zu nennen. Wer lediglich religiöse Reste festhalten will, wird von den säkularen Zukunftsgestaltern sehr schnell rechts überholt werden, und an die Stelle der wünschenswerten Kooperation mit dem Marxismus und anderen humanistischen Bewegungen tritt der Totalausverkauf des Glaubens.

Der Christ soll aber als Bürger des Reiches Gottes, in der Kraft des Heils und in der Wirklichkeit des Evangeliums seine Verantwortung für die Welt wahrnehmen; er verleugnete nicht nur seinen Glauben, sondern handelte auch unverantwortlich an der Welt, wollte er auf seinen *spezifischen* Beitrag zur gerechteren und freundlicheren Gestaltung der kommenden menschlichen Wirklichkeit verzichten. Da diese Wirklichkeit aber nur durch vernünftige Einsicht in die Gegebenheiten und Möglichkeiten der jeweiligen Zeit sinnvoll gestaltet werden kann, wird gerade der Christ nur ganz und gar Weltliches, nichts anderes als Vernünftigkeit beisteuern können: vernünftiges Denken und vernünftiges Handeln, frei von religiöser oder ideologischer Vernebelung. In

der Freiheit zu solchem vernünftigen Denken und Handeln manifestiert sich die Weltlichkeit des Reiches Gottes.

Der Christ ist natürlich nicht klüger als die anderen. Er ist erst recht kein Wahrsager. Seine Prognosen sind anfechtbar wie alle menschlichen Prognosen. Aber er zeigt sich freier in seinem Vorausdenken und -planen als andere. Er ist jedenfalls frei von aller Ideologie, mit der er in der Zukunft das Leben gewinnen muß, was meist bedeutet, den Menschen heute und morgen zu opfern. Er besitzt auch die Freiheit, schlechthin an den anderen und an *dessen* Zukunft zu denken, wurde ihm doch die Sorge um die eigene Zukunft abgenommen. Er braucht mit seinem Tun nicht sich selbst zu gewinnen oder zu bestätigen, und solche Freiheit hat großen Wert für das notwendige nüchterne und sachliche Denken. Der Christ, frei von der Besorgnis um Vergangenheit und Zukunft, hat es nicht nötig, um seine Selbstrechtfertigung besorgt zu sein. Die christliche Rede von der Weltlichkeit des Reiches Gottes spricht von der *jeweiligen* Welt als der Welt der Gottesherrschaft und von unserer konkreten Verantwortung für sie. Ich sehe deshalb die besondere Verantwortung im politischen Raum dieser Welt darin, daß der Christ im Widerstreit der Ideologien und Programme die Macht des Pragmatisch-Vernünftigen zur Geltung bringt, damit dem Menschen jenes Maß an Gerechtigkeit, Friede und Freude wiederfährt, das ihm heute offensteht. Denn der Christ handelt nicht als Vorkämpfer des Gottesreiches, dessen Ferne er beklagt, sondern er bekennt sich zu Gottes *gegenwärtiger* Herrschaft. Er hat nicht die unerledigte Aufgabe des verstorbenen Gottes geerbt, das göttliche Reich herbeizuführen. Für ihn lebt Gott in der Wirklichkeit seines Wortes, das dieses Reich bringt, wo immer es verkündigt wird.

Der Grundsatz des Christen lautet zwar: *ecclesia semper reformanda*, das heißt Gottes Reich ist nur wirklich als zukünftiges, nämlich als aus der Zukunft her gegenwärtiges und deshalb der Zukunft schlechterdings geöffnetes. Aber weil er Reformation nicht mit Evolution verwechselt, hat er es nicht nötig, das heute Gegebene zu verachten, sei es in der Kirche, sei es in der Welt. Er weiß zu loben und zu lieben und darum zu leben. Sein Dienen erwächst aus dem Danken. Weder die behagliche Satttheit des Spießbürgers noch das Unbehagen am Bestehenden bestimmen sein Handeln. Sein Stand ist nicht im Bestehenden, dessen Unbeständigkeit er durchschaut hat. Er wird es eben darum nicht unter allen Umständen verändern; weiß er doch, daß er es nur durch anderes Unbeständige ersetzen kann. Er wird es erst recht nicht um jeden Preis erhalten; wie sollte er ihm so viel Wert zubilligen können? Seine Glaube hat das Bestehende verurteilt, aber nur seine Liebe vollstreckt dieses Urteil.

Diese Liebe schließt revolutionäre Veränderungen nicht aus, sondern ein. So gewiß für den Christen nicht alles, was entsteht, wert ist, daß es zugrunde geht, so gewiß kann er den die Kirche Jahrhunderte hindurch bestimmenden ideologischen Konservatismus nicht billigen. Hält er es zu Zeiten für erlaubt, Bestehendes zu verteidigen, so muß er zu Zeiten ebenso bereit sein, es zu wandeln, und *weil* ihm die Liebe geboten ist, darf er dabei nicht jede gewaltsame Veränderung von vornherein ausschließen. Hier bedarf es der freiesten Vernunft, um

das aus Gerechtigkeit, Friede und Freude Gebotene zu erkennen, und eines freien Mutes, das als recht Erkannte tapfer zu tun. Eben deshalb aber wird der Christ sich nie in das Gefängnis einer „Theologie der Revolution“ einschließen lassen, die Gottes Handeln an der Größe politischer Veränderungen und nach der Zahl sozialer Umwälzungen mißt. Er soll und muß die Kraft *seines Glaubens* auf diesem Feld wagen und wägen, getreu dem Wort: „Wer nicht liebt, der bleibt im Tode“ (1. Johannes 3, 14), aber das Handeln *Gottes* sieht er in Jesus Christus an und bekennt es als zum Heil der Welt schon geschehen und in der Verkündigung stets geschehend.

Was theologisch zur Revolution bedacht werden muß, steht Römer 12,2: „Paßt euch nicht den Maßstäben dieses Äons an, sondern wandelt euch und erneuert euren Sinn, so daß ihr die richtige Entscheidung darüber treffen könnt, was Gottes Wille, was das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene sei.“ Gerade solche Entscheidung aber kann nicht „theologisch“, sondern nur weltlich-vernünftig getroffen werden. Wer eine Theologie der Ordnungen oder eine Theologie des Konservatismus mit Recht ablehnt, kann nicht eine „Theologie der Revolution“ bejahen: die Ideologisierung des Christlichen bleibt verkehrt, welches Vorzeichen auch immer sie trägt. Die Frage nach der Revolution ist keine theologische Frage, sondern eine Frage der politischen Vernunft, die sich allein in der konkreten geschichtlichen Situation verantwortlich entscheiden läßt.

Wie sollte eine „Theologie der Revolution“ davor bewahrt bleiben, christliche Gesellschaftssysteme zu entwerfen, der Geschichte Offenbarungsqualität zuzuschreiben und schließlich die permanente Revolution zu fordern? Die Spruchbandtexte „Schafft viele Vietnam“ oder „Nicht ‚Brot für die Welt‘ sondern ‚Waffen für den Vietkong““ müßten solcher Theologie eigentlich ganz sachgemäß dünken. Aber der Christ steht den Hippies näher als den Provos; beide wollen das Bestehende verändern: die einen in der Kraft der Liebe, die ändern, um der Liebe endlich Platz zu schaffen. Für den Christen kommt nur der erste Weg in Frage. Er glaubt nicht auf Grund von Hoffnung, sondern sein Glaube gebiert Hoffnung; er glaubt nicht hoffnungsvoll an die Zukunft, sondern er glaubt in Hoffnung. Denn Gott hat uns zuerst geliebt, und diese Liebe dringt dazu, die Wirklichkeit des Reiches Gottes weltlich zu verwirklichen.

Keiner Macht der Welt kann der Christ eine besondere Affinität zum Reich Gottes zuschreiben. Dies Reich ist in Christus da und profaniert alle Geschichte — Kohlenkrise und Oder-Neiße-Grenze, DDR und Friedensforschung, Große Koalition und Rassenkrawalle, Notstandsgesetze und Weltinnenpolitik, Vietnam und Israel sind profane Wirklichkeiten, Wirklichkeiten dieser Welt. Um diesen Wirklichkeiten recht zu begegnen, bedarf es nicht der Ideologien und der Religionen, die sich in ihnen vielmehr oft genug austoben, sondern der Liebe, die dem Glauben erwächst, und des vernünftigen, kühlen Sachverstandes, zu dem der Glaube befreit.

159

EVANGELISCHE KOMMENTARE

Belegexemplar

S. 313

E 8424 E

Monatsschrift
zum Zeitgeschehen
in Kirche
und Gesellschaft

- IN DIESEM HEFT: WALTER SCHMITHALS
Jesus und die Weltlichkeit des Reiches
Gottes
- RUDOLF BOHREN
Heimatlidher als „Protestsänger“
Protestsänger als „Heimatlidher“
Zum Werk Johannes Bobrowskis
- WOLFGANG TRILLHAAS
Die Kirche und ihre Professoren
- JOACHIM BECKMANN
Ist die Taufe ein Sakrament?
- GOTTLOB HILD
Von der Bekenntnisschule
zur „christlichen Schule“
- Politische Protestbewegung,
pressure group oder Kirchenpartei
Motive und Methoden der „Notgemein-
schaft evangelischer Deutscher“
- In der Umstellungskrise des politischen
Bewußtseins
Gespräch mit Prof. Dr. Georg Picht über
die „Notgemeinschaft evangelischer
Deutscher“

Juni 1968
1. Jahrgang
Postverlagsort Stuttgart

6