

Sie standen bei der Besinnung auf das Thema des Reiches Gottes, wie es sich aus der apokalyptischen Entgegensetzung des alten und neuen Ions in der Geschichte der christlichen Theologie ausgebildet hat, zunächst in der großen, maßgeblichen Gestalt der Augustinischen Entgegensetzung von civitas caelestis und civitas terrena, ein Gegensatz, in dem die Antithese der beiden Weltzeitalter oder Zeiträume dieser Welt vorherrscht und eine Position darstellt, die jedenfalls für das westeuropäische Mittelalter von Verbindlichkeit und Maßgeblichkeit geblieben ist, auch gerade in dem großen Auseinandersetzungen zwischen Papsttum und Kaisertum bis hin in die beginnende Neuzeit, bis in die Reformation, wo ein erheblicher und tiefgreifender Umbruch stattfand, in dem Sinne nämlich, daß an die Stelle des Antithetischen, - ich sagte in der letzten Stunde - apologetischen Dualismus der Augustinischen Konzeption eine neue Unterteilung einsetzte und eintritt, - ich nannte sie den evangelischen Dualismus in der ursprünglichen Konzeption Luthers, - sofern nämlich der Gegensatz von widergöttlichem Weltreich und göttlichem Herrschaftsbereich eine gewisse Ablösung in dem Sinne erfahren hat, das für die lutherische Theologie am Anfang die Unterscheidung zwischen dem leiblichen Regiment, dem Regiment corporale und dem Regiment spirituale im Vordergrund des theologischen Interesses und der Reflexion bestanden hat. Für Luther war damit der eschatologische Gegensatz zum regnum diaboli nicht hinfällig geworden, wohl aber ist der Hauptakzent für ihn gelegt auf die eigentliche innere Struktur des göttlichen Reiches selbst, das sowohl einen leiblichen Aspekt, einen äußeren Aspekt hat, als auch einen inneren, geistlichen, und diese beiden Aspekte in ihrer Wohlunterschiedenheit die eigentliche Bestimmung des Christenmenschen in seinem Verhältnis sowohl zu Gott als auch in seinem Verhältnis zur Welt ausmacht und definiert.

Diese theologische Konzeption blieb freilich - und das macht M.E. das Schwierige in der theologischen Konzeption Luthers aus - nicht die durchherrschende und die in der gesamten XVI. Zeit des Protestantismus vorwaltende Konzeption, sondern es erfolgte eine Modifizierung, die schon sehr früh einsetzte, in dem Sinne nämlich, daß die antithetische Stellung der beiden Regimina gegenüber einem antigöttlichen, satanischen Weltreich, das diese Antithese mehr und mehr aus dem Bewußtsein schwand und an die Stelle des eschatologischen Gegensatzes der protologische Unterschied von Anfang und Vollendung getreten ist. D.h. die beiden Regimina dei, die beiden Herrschaftsweisen, Regimente Gottes, das leibliche, weltliche Regiment und das geistliche Regiment werden von früh an, bereits in den frühen 20er Jahren jedenfalls bei dem Humanisten Melancthon ganz eindeutig, bezogen auf die geschöpfliche Wirklichkeit, die durch das Handeln Gottes sowohl erhalten wie auch ihrem endgültigen Ziel zugeführt wird. Das Regiment corporale erfüllt die Funktion der Erhaltung und Wahrung der von der Sünde bedrohten, geschöpflichen Wirklichkeit, wie das Regiment spirituale ursprüngliche göttliche Bestimmung des kreatürlichen Seins voranbringt und zu ihrer Erfüllung, nämlich zur Gemeinschaft und zum gemeinschaftlichen Leben mit Gott vollendet. Diese - ich möchte sagen protologische - Version des evangelischen Dualismus im Unterschied zu der eschatologischen Form, diese beiden Typen, sind im Protestantismus eine eigentliche Mischung eingegangen, auch schon im Werk Luthers. Das macht seine Lehre von den zwei Reichen oder zwei Regimenten zu einer außerordentlich komplizierte Größe und hat, wie ich meine, wesentlich dazu beigetragen, daß hier die Urteile außerordentlich divergieren; die Urteile, die entweder auf die Regimentenlehre in der Hauptsache abstellen und damit das Komplementärverhältnis zwischen leiblichem und geistlichem Regiment herausstellen, oder abstellen

auf die Antithese zwischen einem regnum dei und einem regnum diaboli und damit den Gegensatz und den Kampfcharakter in dieser Welt in den Vordergrund der Betrachtung rücken. Beide Dimensionen, beide Aspekte schieben sich in der Theologie Luthers ineinander und bilden, wenn man wahrscheinlich genauer analysiert, eine durchaus zusammengehörige Denkfigur, die keineswegs nur aporetisch ist, sondern in sich selbst systematische Zusammengehörigkeit aufweist und Einheitlichkeit.

Ich verweise in dem Zusammenhang nun vor allem auf den glänzenden Aufsatz von G. Ebeling über die Zwei-Reiche-Lehre Luthers in seinem Aufsatzband "Wort und Glaube", wo er den Versuch macht, die systematische Grundfigur dieser lutherischen Lehre herauszustellen unter Aufnahme dieser Differenzierung, des doppelten Unterschiedes zwischen regnum dei und regnum diaboli einerseits und regnum spirituale und corporale andererseits.

Die Hauptlinie freilich im Protestantismus verlief gewissermaßen auf der Achse des Vergessens der eschatologischen Antithese zugunsten der protologischen Synthese, wenn ich so sagen darf, daß nämlich das Reich des Geistes die Vollendung und die Erhöhung, die abschließende Erfüllung des mit der Schöpfung begonnenen Gotteswerkes nach außen darstellt.

In diesem Sinne konnte das Heilswerk, das durch Christus in der Welt begann und in Gang gekommen ist, durchaus auch verstanden werden auf der Linie, die bereits mit der Providentia-Lehre angezeigt war, - die providentia dei als die Vorsehung ist gleichsam die Disposition dieser Welt für die Empfängnis der Heilskraft und der Heilsgnade, wodurch die Menschheit im Zentrum der göttlichen Schöpfung zu ihrem übernatürlichen Ziel hingeführt wird. Und mit diesem Konzept hat der Protestantismus auch wiederum die Kehre genommen, die einmündet in die großen systematischen Konzeptionen des mittelalterlichen Denkens, denen zufolge die Ausrichtung auf den finis dei, den finis ultimus, den Endzweck des göttlichen Wirkens der maßgebliche Aspekt geworden und geblieben ist, etwa auch sich darstellend in der spezifischen Methode der Theologie als der analytischen.

Auf der Linie dieser protologischen Version des evangelischen Dualismus der Zwei-Regimenten-Lehre hat sich seit der Aufklärung so etwas wie die endgültige Gestalt der neuprotestantischen Reichs- und Regimentenlehre auskristallisiert und herausgebildet. Der evangelische Dualismus eines Luther und auch noch seiner Mitstreiter in der Reformationszeit, dieser evangelische Dualismus hat gleichsam seine Verwandlung in den moralischen Dualismus erfahren, wie er in seiner klassischen Gestalt formuliert worden ist und ausgeprägt wurde in der rationalistischen Interpretation des christlichen Dogma, der christlichen Tradition durch Kant in dessen später Religionsschrift.

In dieser Religionsschrift hat Kant deutlich zu machen versucht, daß das neutestamentliche Theologumenon vom Reich Gottes in Wahrheit und seinem eigentlichen Sinne nach bezogen auf die moralische Existenz des Menschen nicht mehr und nicht weniger bedeute als dies, daß alles Handeln der Menschen, sofern es ein gemeinschaftliches und auf einem gemeinsamen Zweck ausgerichtet ist, hinzielt auf die Errichtung eines ethischen gemeindlichen Wesens, wie er sagt, eines ethischen Gemeinwesens, in dem alle Bürger nach ein und demselben Tugendgesetz ohne Zwang und Gewalt und ohne Herrschaft der einen über die andern existieren, im klaren Unterschied zu den juridischen bürgerlichen Gemeinwesen, und d.h. gegenüber dem Staat, für den nach Kants Verständnis die Handhabung von Gewalt als Herrschaftsmittel eine unumgängliche Realität bedeutet. Für Kant stellt sich mithin der Dualismus dar als der Dualismus von Recht und Moral, von Legalität und Moralität. Im Raum der bürgerlichen, staatlichen Ordnung herrscht das Prinzip der Legalität, d.h. der Gesetzgebung,

wobei er durchaus den Gedanken der Volkssouveränität als den eigentlich x für das Staatswesen fungierenden herausstellen kann, während im Reich der Moral die freie Selbstbestimmung der Einzelnen herrscht, wobei ein weiteres Moment über diese moralische Subjektivität hinaus für ihn als neue Aufgabe hinzukommt die Errichtung eines Gemeinwesens, in dem die Bürger über alle Grenzen der Nationalität und der Natur hinaus in reiner Selbstverantwortung und in reiner Selbstbestimmung miteinander und untereinander nach ein und dem selben Gesetz der Sittlichkeit, d.h. der Allgemeinheit, kommunizieren.

Für Kants Verständnis sind diese beiden Zwecke der Geschichte der Menschheit, die Errichtung eines solchen juridischen, bürgerlichen Gemeinwesens, - was er sich nur vorstellen kann in der Form eines Staatenbundes, nicht eines einheitlichen Weltstaates, sondern eines Staatenbundes, einer Pluralität von nach dem Prinzip der Gesetzlichkeit organisierten Gemeinwesen- und einem, jenseits solcher Beschränkungen, solcher Grenzziehungen bestehenden, gleichsam innerlichen und unsichtbaren Reich der reinen Sittlichkeit, diese beiden Zwecke der Geschichte und der Menschheit sind für ihn nicht mehr synthetisierbar, sondern stellen zwei Zielrichtungen, zwei Zielpunkte dar, die in ihrer Unterschiedenheit strikt gewahrt werden müssen, wenn nicht das größte Unheil in der Menschheit und in den Völkern hervorgebracht werden soll. Denn wo das Staatswesen, das bürgerliche Rechtswesen, sich zu der Universalität des moralischen Gemeinwesens aufschwingen wollte, könnte das nur in einer Welttyranei, in einer Welt-diktatur enden, sofern die Einheit der Menschheit nach dem Gesetz nur zustande gebracht werden könnte durch eine universale Gewalt, die vereinigt in einer Hand gewissermaßen den Todesschrecken verbreitet über alles, was an menschlichem Leben auf dieser Erde herrscht. Umgekehrt aber müßte eine heillose Unordnung in der Welt anbrechen, wenn im Reich der Legalität auf die Gewalt als Durchsetzungsmittel der Gesetzlichkeit verzichtet würde, wie das das Prinzip im Reich der Sittlichkeit und der Moralität ist. Für Kant also ist dasjenige, was im Neuen Testament mit der Chiffre des Reiches Gottes umschrieben wird, und was in der Geschichte der Christenheit anfänglich sich initiiert hat als die Kirche im Sinne der Gemeinschaft freier, sich selbst nach dem Gewissen bestimmender Geister, ist dieses Reich Gottes eindeutig und entschieden abgesetzt u. d. abgegrenzt gegenüber dem Politischen, dem politischen Gemeinwesen staatlicher Organisation.

Von dieser Position aus hat sich in der Folgezeit eine Differenz ausgebildet, die in die Frage sich fassen läßt, ob eigentlich die Gemeinschaftsform, die mit dem Reich Gottes nach der biblischen Überlieferung angesprochen wird, ob diese Gemeinschaftsform tatsächlich, wie Kant meint, die Gemeinschaftsform der Kirche sei und sein können, oder ob nicht mit diesem Reich Gottes in erster Linie eine Gemeinschaftsform gemeint wird, für die die Kirche nur bestenfalls eine historische Vorbereitungsform darstellt, während in Wirklichkeit und in Vollendung diese Gemeinschaftsform keine andere als die des Staates sein könne.

Die Alternative Reich Gottes - Gemeinschaftsform von Kirche oder Gemeinschaftsform von Staat, diese Alternative ist aufgebrochen im Unterschied und theologischen Gegensatz zwischen Schleiermacher und Richard Rothe.

Schleiermacher ist der Theologe, der das Bewußtsein der qualitativen Differenz von Kirche und Staat, so wie Kant es gelehrt hat, durchaus auch für die Theologie in seiner Verbindlichkeit festgehalten hat. Zwischen Kirche und Staat soll und kann es, wenn es mit rechten Dingen zugeht, keinerlei Vermischung geben, und muß strikte Distinktion eingehalten werden.

Und es ist die Kirche das von dem Erlöser ausgehende gesamte Leben, in dem in der Tat auch die steckengebliebenen Impulse der Schöpfung gegen den Widerstand eines geschwundenen oder geschwächten Gottesbewußtseins zur Durchsetzung gelangt; es ist dieses gesamte Leben, das sich hinentwickelt und hinzielt auf die vollendete Gestalt des Reiches Gottes, in dem eine vollständige Durchdringung von Geist und Natur stattgefunden und die Gemeinschaft der endlichen Wesen mit dem Unendlichen und Absoluten gelungen ist. Dies kann nach dem Verständnis von Schleiermacher nur auf dem Wege der freien Mitteilung des geistlichen Lebens und des unmittelbaren Gottesbewußtseins erfolgen, und es kann keineswegs bedeuten eine Auflösung des kirchlichen Gemeinwesens in das staatliche.

Im Unterschied dazu hat dann Richard Rothe bereits 1837 in seinem epochemachenden Werk "Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Geschichte" den genau entgegengesetzten Gedanken vertreten, den nämlich, daß dasjenige, was im Neuen Testament als *basileia tou theou* zum Endzweck des Erlöserwirkens in der Welt genannt und gemacht worden ist, daß diese *basileia*, dieses Königreich Gottes seine wirkliche Realisierung keineswegs in der partikulären und auf kultische Separation angelegten Kirchengemeinschaft finden kann, sondern daß die Kirche bestenfalls die anfängliche, erste, äußere Gestalt des inneren religiösen Lebens sein kann, eine erste Gestalt, die gewissermaßen auf ihre eigene Überwindung, auf ihre eigene Ablösung im Lauf ihrer Geschichte hinarbeitet. Die Kirche ist diejenige Größe, diejenige Äußerung, des religiösen inneren Lebens der Christenheit, die mit ihrer Geschichte die Geschichte ihres eigenen Unterganges vorantreibt. Kirche ist nicht der Anfang, zu dem sich das Reich Gottes wie die Vollendung verhält, sondern christliche Kirche ist eine vorübergehende, erste Gestalt, gleichsam ein Vehikel, wodurch das äußere religiöse Leben seinen ersten Antritt in die Weltgeschichte vollzieht, aber auch nicht mehr als diesen ersten Antritt, bis schließlich sich im Schoß der christlichen Kirche vorbereitet dasjenige Gemeinwesen, worin die Vollendung zu suchen ist, nämlich der christliche Staat. Die christliche Kirche tendiert ihrem inneren Wesen nach zur Geburt des christlichen Staates als der wahrhaftigen äußeren Erscheinungsform des christlichen Glaubens und des christlichen Gemeingeistes; und auf diesen christlichen Staat hin muß die Bewegung auch in der Kirchengeschichte verlaufen, wie tatsächlich die historische Erinnerung lehrt. Denn das Debakel der Kirchenspaltung, das also der Reformation ist für Rothe keineswegs ein negatives, sondern in der Reformation hat gewissermaßen die kirchliche Äußerlichkeit ihre Kulmination erreicht und mit dieser Kulmination zugleich den Anfang des Unterganges und ihrer Auflösung gesetzt. Es trat gewissermaßen am Höhepunkt, am Scheitelpunkt der kirchlichen Geschichte, die Kirche in ihren inneren Gegensatz und machte damit vor aller Welt deutlich, daß sie keineswegs die endgültige Gestalt christlichen Glaubens in dieser Welt sein kann, sondern daß diese ihre erste Gestalt zum Untergang und zur Verwandlung bestimmt ist, nämlich zur Verwandlung in ein Gemeinwesen, welches umfassend genug ist, um den Geist des Christentums als einen weltweiten und als einen aus dem Innersten hervordringenden Geist deutlich zu machen. Es muß der Staat als das große sittliche Gemeinwesen, in dem auch die Religion ihre vollendete Erscheinung findet, verstanden werden und interpretiert werden, und obwohl Rothe der Meinung ist, daß bis zur endgültigen, vollendeten Gestalt des Reiches Gottes als des vollendeten christlichen Staates, obwohl es bis dahin noch unberechenbar lange Zeit sei, dennoch unverkennbar die Zeichen der Zeit in diese Richtung weisen. Für ihn ist das Gebot des Christentums in Europa das Gebot der Aufrichtung des christlichen Staates in der Gegenwart.

Nicht der religiös indifferenten Staat, sondern der christliche Staat ist dasjenige, was das geschichtlich aufgegebene, was das geschichtlich notwendige und erforderliche in der Gegenwart ist. Und mit diesem Programm trifft sich Rothe mit Forderungen, die durchaus nicht nur in den Köpfen von spekulativen Philosophen und Theologen bestanden, sondern auch durchaus in den Kabinetten der Politik der damaligen Zeit ihren Eingang gefunden hatten, auch wenn Skeptiker vom Range eines Metternich mit einer gewissen Verachtung auf die mystischen Schwärmereien des Zaren und seiner heiligen Allianz herabsahen. Aber immerhin, in Preußen lebte der Gedanke in der Ära Friedrich Wilhelms III und Friedr. Wilh. IV durchaus weiter, und es war keineswegs die Intention Schleiermachers, die in dieser Richtung ihrer Fortsetzung erfahren hat, sondern eben viel eher und viel stärker diese Reflexion vom christlichen Staat, die auch z. B. in der Staatstheorie des konservativen Staatstheoretikers Stahl ihren Niederschlag und ihren Ausdruck gefunden hat.

Entscheidend aber scheint mir zu sein, daß, wie auch immer dieser Gedanke des christlichen Staates gewendet worden ist, ob mehr konservativ oder stärker liberal, und diese liberale Nuance wird man in der Konzeption eines Richard Rothe nicht gering veranschlagen dürfen, unerachtet dieser Differenz ist die Vorstellung in beiden Fällen die, daß offenkundig der religiöse Geist des Christentums so etwas wie das innere Lebensprinzip einer politischen Gemeinschaft darstellen muß und solle, und daß der Staat als Kulturstaat nur bestehen könne, wenn in ihm über das äußere Gesetz hinaus auch dieses innere geistliche Leben christlicher Liebe und christlicher Verbundenheit wirksam ist. Das Christentum, die christliche Religion wird verstanden als die innere Belebung und auch die äußere Krönung der Kulturentwicklung, wie sie im Laufe der neuzeitlichen Geschichte von den ersten Anfängen des Abendlandes sich herausgebildet hat und gewissermaßen auf ihre gloriose Abschließung hinzielt.

Christentum und Kultur sind in dieser Idee miteinander so vereinigt, daß, wenn ich so sagen darf, der bei Kant noch und von Schleiermacher auch gewählte moralische Dualismus in die Einheit einer sittlich-religiösen Synthese der bürgerlichen christlichen Gesellschaft übergegangen ist. Und nicht umsonst ist etwa in der Theologie eines Richard Rothe der Begriff des "Sittlichen" umfassend genug, um in sich zu vereinigen sowohl das Element der Religion als auch das Element der Moral und in beidem durchaus so etwas wie das innere Lebensprinzip auch der äußeren Gerechtigkeit in einem solchen politischen Gemeinwesen. Diese Verbindung von weltlicher, gemeinschaftlicher, gesellschaftlicher Ordnung und religiösem Geist hat vielleicht seinen markantesten Ausdruck gefunden in der Theologie Albrecht Ritschls, der in seiner kleinen Schrift von 1875 "Unterricht in der christlichen Religion" ein vorzügliches Kompendium, wenn ich so sagen darf, bürgerlichen Christentums oder christlichen Bürgertums vorgelegt hat. In dieser kleinen Schrift hat er in dem ersten Teil vom Reich Gottes gehandelt und das Reich Gottes erörtert im Sinne einer religiösen Idee einerseits und als sittlichen Grundgedanken andererseits. So, daß von dieser neuteamentlichen Idee aus nicht nur die individuellen oder auch gemeinschaftlichen Transzendenzstrebungen der menschlichen Seele gedeckt und bezeichnet werden, sondern von dieser Idee des Reiches Gottes werden auch durchdrungen die inneren, die innerweltlichen Institutionen wie z. B. Ehe, Familie, Volk u. dergleichen. In diesem Sinne bildet das Reich Gottes durchaus eine regulative Idee, ein regulatives Prinzip zur Organisation der natürlichen moralischen Verhältnisse, die in einem Gemeinwesen wie dem Staat miteinander verbunden und vereinigt sind.

Albrecht Ritschl hat mit dieser Konzeption eine Art von Zusammenfassung der kulturprotestantischen Auffassungen vom Reich Gottes als der Großen Vollendung des christlichen Gemeinwesens in der Synthese von Kirche und Staat vor Augen gestellt; und diese Auffassung blieb immerhin bis zum Ende des 19. Jhdts auch in der Theologie eine der beherrschenden und maßgeblichen. Es gehört zu den ironischen Pointen der Theologiegeschichte, daß es der Schwiegersohn von Albrecht Ritschl gewesen ist, der diesen Kulturoptimismus seines Schwiegervaters von der Erforschung des Neuen Testaments her in Frage stellte. 1892 hat Johannes Weiß seine Schrift "Über die Predigt Jesu" veröffentlicht, in der noch keineswegs das revolutionäre, das umbrechende sichtbar wurde. Erst acht Jahre später, in der zweiten Auflage von 1900 hat Joh. Weiß auf die qualitative Differenz aufmerksam gemacht, die besteht zwischen dem, was in der Predigt Jesu als das Reich Gottes bezeichnet wird, und dem, was in der Theologie seines Schwiegervaters Albrecht Ritschl "Reich Gottes" heißt. Diese Bewegung, dieses neu aufbrechende und erwachende Verständnis für die apokalyptische Fremdartigkeit des ntlichen Begriffs der basileia tou theou, diese Entdeckung von Joh. Weiß, die übrigens vorbereitet war durch die kritische Haltung eines Mannes wie Franz Overbeck, der in dem Zusammenhang nicht zu vergessen ist, F. Overbeck, ein Mann, der schon in der Zeit der Herrschaft der Ritschelschen Theologie mit Nachdruck auf das Zweifelhafte der Synthese von Weltkultur und christlichem Glauben aufmerksam gemacht hat, und es als mit dem Wesen des christlichen Glaubens schwer vereinbar zeichnete, daß hier ein solcher weltläufiger Optimismus sich breit macht, in dem gewissermaßen die Religion nur noch die verklärende Erhöhung und Hypostasierung dessen ist, was ohnedies schon in der Welt im Laufen sei; Franz Overbeck erkannte bereits schon die schwere und gefährliche Krise, die offenbar ausgeht von dem Christentum, wenn es seinem originären Sinne nach verstanden wird, und diese Kirchen- und kulturkritische Intention im Denken Overbecks erfuhr gleichsam eine wissenschaftliche, exegetische Bestätigung durch die Arbeiten von Joh. Weiß, die dann in der Folgezeit auch unterstützt wurden und sehr schnell aufgegriffen wurden, ich erwähne nur Wilh. Bousset, der hier in die selbe Richtung weiterging, oder ich nenne einen Mann wie Kabisch, der dasjenige, was Joh. Weiß für die Predigt Jesu ermittelt hat, auch für die paulinische Eschatologie an den Tag brachte, dieses befremdliche, dieses apokalyptische, dieses sich keineswegs in das Schema des Evolutionismus einpassende dieser Gedankenwelt. Es war um diese Jahrhundertwende, also 1892 bis 1910, daß diese Gedanken sich stärker und immer mehr durchsetzten und dann auch dazu führten, daß die Gestalt Jesu aus der Vertrautheit des moralischen Lehrers ~~herausrückte~~ herausrückte und in das fremde, bizarre Licht des jüdischen Apokalyptikers geriet. Berühmt wurde und bekannt ist noch immer und es wird noch immer gelesen das Werk von Albert Schweitzer, von Reimarus und von Wrede: Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung als die Geschichte der Selbstbespiegelung eines erwachenden bürgerlichen Geistes in den Texten des NT aus einer Zeit, die alles andere als geeignet ist zu diesem Spiegelbild Anlaß zu geben. Interessant nur ist zu beachten, daß auch ein Mann wie Schweitzer, obwohl er dieses keineswegs kulturrevolutionistische Bild meinte fortsetzen zu können, dennoch an der notwendigerweise ethischen Interpretation und Bedeutung der Religion Jesu festhalten zu müssen meinte. Eine Alternative zur moralischen Interpretation des Christentums bot sich jedenfalls keineswegs sofort an, nachdem der eschatologische Charakter der Reich-Gottes-Botschaft Jesu erkannt und verstanden worden war, sondern es erwuchs vielmehr nur der Impuls zu einer neuen, intensiven Interpretation dessen, was eigentlich der moralische Sinn und Gehalt in der

redigt Jesu gewesen sei. An dem Gedanken, daß das Reich Gottes als die große ethisch moralische Menschheitsgesellschaft vorzustellen ist, daß dieses Reich zu interpretieren ist nicht nur als normativer Endzweck menschlichen Verhaltens, sondern auch erhofft und erwartet werden kann als das Ergebnis und das Resultat der moralischen Anstrengung jedes Menschen, an diesem Gedanken hielt man durchaus auch dann noch fest, als die Befremdlichkeit der Predigt Jesu in der exegetischen Wissenschaft erkannt worden war. Und es bedurfte einer weiteren Erschütterung, die nicht nur von der Theologie ausging, um diesen Glauben an die moralische Durchdringung der Menschheit durch den ~~Einfluß~~ Einfluß der christlichen Religion ins Wanken, bis in seine Grundfesten ins Wanken zu bringen. Und hier wird man das Ereignis des ersten Weltkrieges nicht allzu gering veranschlagen dürfen. Dieser erste Weltkrieg hat für eine ganze Theologengeneration so etwas wie das historische Debakel einer seit Jahrhunderten währenden theologischen Entwicklung bedeutet. In dieser Zeit entstanden nun die theologischen Arbeiten, die unter dem Namen der dialektischen Theologie entschlossen den Versuch machten, aus dem exegetischen Erkenntnissen, die bereits seit mehreren Jahrzehnten vorlagen, nun auch die systematischen, die dogmatischen Konsequenzen zu ziehen. Das Geschäft des Ziehens der syst. Konsequenz aus jenen Erkenntnissen, dieses Geschäft ist bis heute noch keineswegs abgeschlossen. Vor allem wird man weiterhin an dem einen Gedanken in der theologischen Arbeit zu laborieren haben, wie nämlich diese neuentdeckte Diskrepanz und Divergenz zwischen der Entwicklungs~~gerichtung~~richtung der Menschheitsgeschichte und der Werdensrichtung des Reiches Gottes, wie diese beiden Richtungen miteinander in Einklang zu bringen und ins Benehmen zu setzen seien. Denn in dem Punkte stimmen die christlichen Theologen als auch die jüdischen Forscher überein, daß in den apokalyptischen Gedanken vor Reiche Gottes sowie in der Predigt Jesu das Element der Katastrophe, des Umbruchs und des Umschlages das vorherrschende sei. Schon ein Mann wie Scholem(?) hat in seiner Abhandlung über die messianische Idee im Judentum die These betont, daß der jüdische Messianismus in seinem Ursprung und Wesen eine Katastrophentheorie sei, eine Theorie, die die Linie des Revolutionären, die das umstürzlerische Element betont im Übergang von jeder historischen Gegenwart in die messianische Zukunft. Hier gibt es keine Kontinuität, keine fortschreitende Entwicklung, sondern hier wird, so meint Scholem, mit einer Unzweideutigkeit sondergleichen die Katastrophalität des Erlösungsgeschehens herausgestellt. Erlösung bedeutet in dieser Welt notwendigerweise und unausweichlich zugleich ihren Untergang. Das messianisch Neue, was von der Apokalyptik ins Auge gefaßt ist, kann unmöglich als die bloße Fortsetzung, als die Korrektur eventuell dessen verstanden werden, was in der bisherigen Weltgeschichte in Gang ist, sondern das Interesse der Apokalyptiker und auch der Schriften des NT zumal der Predigten Jesu ist vielmehr gerichtet auf den radikalen und kompromißlosen Abbruch dessen, was bisher geschehen ist, so daß immer mit dem Gedanken der Erlösung, wie er in dieser Perspektive sich zeigt, das Element des Grauens, des Entsetzens und des Schreckens verbunden ist. Es gibt in dieser apokalyptischen Perspektive nicht den rosa-roten Glauben und die rosa-rote Hoffnung auf eine Erlösung, sondern es gibt nur dieses brennende, vernichtende und erschütternde Bild, in dem das Entsetzen über den Untergang mit der Hoffnung auf ein Neues in einer schwer durchschaubaren und keineswegs rational konstruierbaren Weise verschlungen ist. Die Elemente des Grauens und des Trostes sind in dieser Apokalyptik untrennbar ineinander verschlungen. Es ist gerade die Vorstellung von den Geburtswehen des Messias, worin dieser Gedanke seine stärkste und wichtigste Ausprägung gefunden hat, nämlich die Paradoxie, daß die Erlösung, die mit der Idee des Reiches Gottes gemeint ist, daß diese Erlösung in keinem kausalen Sinne als eine Folge aus der vorangegangenen Historie zu verstehen sei, sondern wenn die Propheten des Reiches etwas im Auge hatten, dann war es die schlechthinnige Übergangslosigkeit zwischen der Historie, in die sie noch verstrickt sind und der Erlösung als der Befreiung von der Geschichte.

Nicht Erfüllung, nicht Vollendung der Geschichte ist dieses Reich, sondern Befreiung von der Geschichte. Wenn die Apokalyptiker die Geschichte in einem Sinne würdigen konnten, dann nur wohl in dem, daß diese Geschichte es wert sei unterzugehen und zu verschwinden. Erlösung jedenfalls ist keineswegs das Ergebnis einer innerweltlichen Entwicklung, wie das durch das ganze 19. Jhd. die große Hoffnung und die große Utopie des Neuprottestantismus Rothischer u. Ritschlscher Prägung war. Wenn man damit die Texte von jüdischen Forschern und auch von dialektischen Theologen der ersten beiden Jahrzehnte dieses Jhdts. vergleicht, dann sind es zwei Welten, die Ihnen begegnen. Im einen Falle das Reich Gottes, wirklich das Ergebnis, das Resultat ernsthafter, moralischer Bemühungen, religiöser Ernsthaftigkeit und Gewissenhaftigkeit der Menschen im Gnazen und im anderen Falle der Gedanke, daß diese Welt, möge sie noch so sehr in ihrer Sittlichkeit voranschreiten, dennoch nichts anderes nach sich zieht als den Untergang und das Gericht als die Katastrophe, in der nichts übrigbleibt. Diese Gedanken sind hinreichend voneinander verschieden und bilden für uns in der Theologie noch heute eines der schwierigsten Probleme. Denn die neutestamentlichen Exegeten machen immer wieder, und ich meine zu Recht, darauf aufmerksam, daß, wenn mit diesem Gedanken des Reiches Gottes ernst gemacht wird und also auch mit dieser eschatologischen Botschaft des NT, daß dann es außerordentlich schwierig wird, aus dieser Idee so etwas wie ethische Maxime zu gewinnen. Und es kommt keineswegs von ungefähr, wenn Neutestamentler, wie z.B. Hans Conzelmann, darauf aufmerksam machen, daß in der synoptischen Botschaft des NT der Komplex der Ethik und der Komplex der Eschatologie eigentümlich zusammenhangslos nebeneinander stehen, so daß mit dieser exegetischen Beobachtung genau die systematische Verlegenheit benannt ist, der sich die Theologie heute stellen muß, wenn sie mit dem Gedanken des Reiches Gottes als einem Nicht-Resultat historischer Entwicklung rechnen will und rechnen muß. Ich möchte zum Schluß einen Satz von Walter Benjamin aus seinem theologisch-politischem Fragment zitieren, der in letzter Zeit häufig angeführt worden ist. Er lautet: "Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen und zwar in dem Sinne, daß er, dessen Beziehung auf das messianische Selbst erst erlöst, vollendet, schafft." Nicht von der Historie aus zur messianischen Zeit verläuft die Verbindung, sondern allererst der kommende Messias wird diese Beziehung in ihrer Wahrheit, in ihrer Gediegenheit und in ihrer Wirklichkeit herstellen. Die Frage ist, ob in dieser Erwartung eines solchen, die Welt abbrechenden messianischen Reiches für diese Welt auch die Möglichkeit sich noch eröffnet, ein Verhalten und ein Handeln zu denken, das dieser Erwartung gemäß ist und dennoch nicht in der falschen Hoffnung der Herbeiführung des erwarteten Neuen sich verstrickt und darin in die alte fortschreitende Seeligkeit des 19. Jhdts. verfällt, von dem immerhin zu sagen ist, - und dies wird als ein Mahnung festzuhalten sein - daß ihm die Ernsthaftigkeit des Einsatzes und der Anstrengung auch der moralisch-politischen Anstrengung nicht fehlte. Eine theologische Antwort müßte die sittliche Ernsthaftigkeit, den moralischen Ernst der Theologie des 19. Jhdts. mit dem Wissen um die apokalyptische Diskontinuität zwischen dem Reich und der Weltgeschichte verbinden. Diese Aufgabe, die der Theologie aufgetragen ist, in Richtung dieser Aufgabe möchte ich die ersten Überlegungen der nächsten Stunde lenken.