

Wir hatten ~~xxx~~ in der letzten Stunde den Versuch gemacht, uns einen vorläufigen abschließenden Eindruck oder Überblick zu verschaffen über den Ausgang der protestantischen theologischen Entwicklung des Theologumenons vom Reich Gottes seit der Reformationszeit, wo mit dem zunächst eschatologisch ausgerichteten evangelischen Entgegensetzung von regnum dei und regnum diaboli mit der charakteristischen protestantischen evangelischen Gliederung innerhalb des Reiches Gottes nach den beiden Aspekten der Spiritualität und der Korporalität hinüber zu einer nicht mehr eschatologisch ausgerichteten sondern auf die Schöpfung und Vollendung gedachten Unterscheidung der beiden Regimente Gottes, und weiter schließlich in die Aufklärungs- und idealistische Epoche einer Ablösung dieser theologischen Denkungsweise durch die moralische Differenzierung zwischen einem äußeren politischen Gemeinwesen und einem innerlich, der Sittlichkeit verpflichteten etischen Gemeinwesen. Diesen Weg versuchten wir uns gerade eben im Überblick zu vergegenwärtigen bis hin zu diesen letzten Gestalten der Theologie des 19. Jahrhunderts, charakterisiert durch die Namen Richard Rothe und Albrecht Ritschl, bei denen der Begriff des Reiches Gottes zu einer zentralen konstitutiven Größe ihres Verständnisses der christlichen Religion geworden ist.

In dem § 5 des "Unterrichts in der christlichen Religion" von Albrecht Ritschl, womit er diese seine Ausführungen im ersten Teil über das Reich Gottes eröffnet, definiert er das Reich Gottes als den allgemeinen Zweck der Gemeinde Christi und zugleich als gemeinsame Produkt und Erzeugnis der Tätigkeit der Gemeinde Christi, wie sie durch den Erlöser in der Welt hervorgerufen und in der Welt beauftragt sei. Das Reich Gottes, die gemeinsame Aufgabe des Handelns der christlichen Gemeinde nach dem Grundgesetz der Erlösung - und dieses Grundgesetz der Erlösung findet Ritschl formuliert in dem Doppelgebot der Liebe als dem Maßstab sowohl, als auch den Bewegungsgrund zu dem reichsgemäßen Verhalten der Christen in der Welt -; das Reich Gottes also: gemeinsames Ziel und zugleich gemeinschaftlich erwirktes Resultat und Ergebnis geschichtlicher Arbeit und Anstrengung der in der Gemeinde Christi versammelten Menschheit zum Zweck der Versittlichung des Menschengeschlechts im ganzen; denn dieser universale Ausblick gehört wesentlich hinzu.

Das bedeutet, daß bei Ritschl, nicht anders als bei Rothe, das Reich Gottes, das eschatologische Thema des christlichen Glaubens also, den Endzweck und das Endziel eigentlich der Menschheitsgeschichte im ganzen darstellt. Die Geschichte der Menschheit hat ihre innere Tendenz und ihre innere Bestrebung hin auf eine solche Menschengemeinschaft, in der die Idee der Humanität ihre Realisierung nicht nur im Einzelnen findet, sondern in der menschlichen Gattung im Ganzen, in einer Harmonie der Völker und Gruppen und der Einzelnen untereinander.

Diese Konstruktion ist, so sagten wir in der letzten Stunde, gegen Ende des 19. Jahrhunderts von Seiten der Exegese in Frage gestellt worden; denn von Seiten der Exegese, der neutestamentlichen Exegese, wurde die synthetische Verbindung von Weltgeschichte und Gottesreich, wie sie in diesen protestantischen/theologischen Konzeptionen vorlag als mit der Reichspredigt Jesu schlechterdings unverträglich erkannt, und dadurch in ihre Krise, jedenfalls in ihre theoretische Krise hineingeführt, obwohl es noch mehr als 2 Jahrzehnte brauchte und dauerte, bis aus der exegetischen Krise dieses neuprotestantischen Reich-Gottes-Gedankens auch die entsprechenden dogmatischen Konsequenzen gezogen wurden, freilich Konsequenzen, die auch eine neue Verlegenheit für die Theologie mit sich heraufgeführt haben.

Als unmöglich jedenfalls wurde zunehmend in den ersten Jahrzehnten

dieses 20. Jahrhunderts erkennt die teleologische Konstruktion der Menschheitsgeschichte unter Zuhilfenahme der christlichen Idee eines Reiches Gottes als einer sittlich-religiösen ^{Ver-}Gemeinschaftung der Menschen insgesamt.

Die Geschichte in ihrem bisherigen Verlauf läßt sich nicht so interpretieren und Verstehen, daß gleichsam ihre Extrapolation an den Tag gebracht werden kann die Idee eines solchen Reiches der Liebe und der Freiheit, als welches sich die Idee des Reiches Gottes für diese Theologen idealistischer Bildung und Provenienz dargestellt hat.

Wenn aber die Frage der Teleologie nicht mehr das organisierende dogmatische Prinzip des Nachdenkens sein kann, sondern, wenn ~~man~~ an die Stelle einer solchen teleologischen Synthese eine neue, wenn ich so sagen darf, eschatologische Diastase getreten ist, zwischen dem, was bisher im Lauf der Weltgeschichte vorangekommen ist, und das, was im Glauben an den gekommenen Christus von ihm und von Gott erwartet wird mit dem Kommen des Reiches - wenn also diese eschatologische Diastase aufgetreten ist, dann entsteht das schwierige Problem, ob damit nicht das ganze bisherige Geschehen der Weltgeschichte in einer großen Sinnlosigkeit untergehen muß. In der alten, in der teleologischen, in der am Zweckbegriff orientierten Konzeption war die große Frage, in der sich auch das Leben des Einzelnen unterbringen konnte, die, nach dem umgreifenden Sinn des geschichtlichen Lebens der Völker, der Nationen, der Staaten, der Gesellschaften und der Einzelnen. In dem universalen Gesamtsinn von Geschichte konnte sich auch der Individualsinn der Lebensgeschichte des Einzelnen realisieren.

Wenn aber nun diese umgreifende Idee des Reiches Gottes nicht mehr die Vollendung, die Erfüllung der bisherigen Tendenzen und Bewegungen der Geschichte bedeutet, sondern, wenn mit diesem Reich die Krise, die Katastrophe geradezu, dieser bisher gelaufenen Weltgeschichte in den Blick genommen werden muß, dann wird diese Weltgeschichte gleichsam ihres Sinnes gänzlich entleert oder zumindest muß die Frage dahingehend gewendet werden, ob es überhaupt rechtens gewesen sei, an das Ganze der Geschichte die Frage des Sinnes zu stellen, oder ob diese Frage nicht von Grund auf eine überspitzte, eine geradezu blasphemische Frage gewesen ist, daß der Mensch nämlich in dieser Frage den Anspruch erhebt, dasjenige, was - so hat es Kierkegaard formuliert - bestenfalls für Gott ein geschlossenes, sinnhaftes Ganzes sein kann, nun auch für ihn und für sein Verständnis eine solche Sinntotalität darstellen soll.

Die Welt - so konnte Kierkegaard den Anspruch gegen Hegel formulieren - , Die Welt ist für Gott ein logisches, ein vernünftiges System und kann es nie sein für den Menschen in dieser Welt.

Die Frage nach einem einheitlichen Sinn zu stellen war schon für Kierkegaard eine existentielle, eine religiöse und ethische Vermessenheit sondergleichen, und als eine solche Vermessenheit wurde sie auch von der exegetischen Theologie an den Tag gebracht und als eine, für die Geschichte jedenfalls von uns nicht Stellbare zurückgewiesen. Die Frage der Geschichte muß neu formuliert werden, wenn mit dieser eschatologischen Diastase zwischen Weltgeschichte und Gottesreich Ernst gemacht wird. Und hier hat vor allem Rudolf Bultmann mit seiner Theologie und seiner hermeneutischen Fassung der Theologie diesem Problem auf eine eigene und sehr originelle Weise Rechnung getragen. Der Lösungsversuch ist jedenfalls von den 40er Jahren bis in die 60er Jahre hinein weitgehend verbindlich und maßgeblich geblieben, nachdem stärker unsystematisch vorausgegangen Unternehmungen seit der Mitte der 20er Jahre; denn, so hat es Bultmann in seinen berühmten Lectures über Geschichte und Eschatologie formuliert: "Wir müssen Abschied nehmen von der Frage nach dem Sinn der Geschichte um neu zu stellen die Frage nach dem Wesen der Geschichte." Und zwischen der Sinnfrage und der Wesensfra-

ge besteht ein fundamentaler Unterschied.

Wenn die Sinnfrage notwendigerweise angesichts der eschatologischen Botschaft des Neuen Testamentes nur zu dem Eingeständnis führen kann, daß es keinen Sinn in der Geschichte geben kann und geben wird, wenn anders das Reich Gottes das Gericht dieser Welt bedeutet, so ist keineswegs in derselben Verdammnis die Frage nach dem Wesen der Geschichte; denn die Frage zielt auf dasjenige Element in der Geschichte, was ihre Eigentümlichkeit ausmacht, und die Auskunft lautet: das Wesen der Geschichte besteht darin, daß sie das Feld menschlicher Taten ist. Der Mensch als tätiges Wesen ist dasjenige, was der Geschichte ihre Wesentlichkeit, ihre Eigentümlichkeit gibt; und zwar Taten, in denen nicht Einzelnes nur hervorgebracht und erwirkt wird, sondern Taten, in denen sich nicht mehr und nicht weniger zur Entscheidung drängt als die Frage nach dem wahren oder dem unwahren, nach dem eigentlichen oder dem uneigentlichen Sein des Menschen; denn im Tun des Menschen geht es um das Sein des Menschen und dies ist die eigentliche eschatologische Zuschärfung und Zuspitzung des geschichtlichen Existierens des Menschen. Das wird dem Menschen durch die eschatologische Botschaft und den Bußruf, der mit dieser Botschaft verbunden ist, vom Reich zur Deutlichkeit gebracht, daß in dem Moment des Handelns für ihn seine Existenz selbst auf dem Spiel steht, und daß er sich in der Entscheidung, die er in seinem Handeln zu treffen hat, je selbst findet und trifft, mit sich einig wird, oder sich verfehlt und versäumt.

Und das Heilsame der eschatologischen Botschaft, so, wie es Bultmann verstanden hat, ist, daß hier seit Ostern in der Welt diese Ansage laut ist, es sei in der Gegenwart die Zeit gekommen, in der der Mensch durch seine Entscheidung sich für Gott zu entscheiden in der Lage sei, und in dieser Entscheidung mit Gott und auch mit sich selbst zur Übereinstimmung gelange, zur Eigentlichkeit finde. Das ist das Wunder der Predigt, die durch Christus in die Welt gekommen ist, daß diese Möglichkeit ursprünglich eröffnet ist, und mit der Botschaft, mit dem Kerygma, an jeden Menschen herangetragen wird.

Und die Ansage des Reiches ist zugleich die Verheißung der Möglichkeit, die Eigentlichkeit des Existierens zu finden.

So bedeutet das Erkennen der eschatologischen Dimension im Neuen Testament, nach dem Verständnis Bultmanns, zugleich eine originäre, vertiefende Erkenntnis dessen, was das Wesen der Weltgeschichte sei. Das Wesen der Weltgeschichte besteht geradezu darin, daß es für jeden einzelnen Menschen in ihr um Sinn oder Unsinn, um Sein oder Nicht-Sein - man könnte sagen, jeder ist durch diese Botschaft in seinem geschichtlichen Existieren mit der Heimatfrage unabweichlich konfrontiert, aber nicht nur so konfrontiert, daß damit die Unmöglichkeit seines Daseins ihm vor Augen gestellt wird, sondern, daß ihm gerade entgegengesetzt diese Ansage die Eröffnung der Chance zur Identität mit sich selbst bietet und gewähren kann, wenn sie im Glauben ergriffen wird.

Diese Lösung Bultmanns hat lange Zeit jedenfalls die protestantische Theologie maßgeblich beherrscht und bestimmt, wiewohl schon früh auch Stimmen einer gewissen Skepsis dagegen laut wurden, teils, weil der Vorwurf erhoben wurde, er habe sich mit diesem Konzept allzusehr in Abhängigkeit gebracht von philosophischen Vorkonzeptionen und Vorbegriffen hinsichtlich menschlicher Existenz und ihrer auf Endgültigkeit angelegten Struktur, sei es, daß, und dieser Einwand hat dann schon etwas stärkere Gewichtung, sei es, daß man ihm den Vorwurf des Punktualismus und des Individualismus gemacht hat. Existieren - so war der Vorwurf - ist in diesem Konzept ganz und gar verstanden als das Existieren des je einzelnen Menschen, des je Einzelnen, der gewissenmaßen in seiner Vereinzelung sich geradezu als der Einzige mit seinem Sein als dem Eigentum verstehen muß, gleichsam Stirner, aus Kierkegaard entsprungen und in die Theologie verpflanzt.

Das war der eine Vorwurf und das Andere war, man muß gewissermaßen sein Eigentum in jedem Augenblick neu erwerben. Man kann es geradezu nicht genießen, sein Sein, man ist nicht im Sein, sondern man versetzt sich je und je in der je fallenden Entscheidung in die Eigentlichkeit oder in die Uneigentlichkeit. In jedem Moment des Daseins ist diese Entscheidung eine von uns abverlangte, und das bedeutet die Preisgabe des Momentes vom Kontinuität in unserem Leben und Sein, das ebenso unverzichtbar ist, wie das Moment in der Verbundenheit einzelner Existenzen miteinander und untereinander. Sowohl diese Punktualität als auch diese totale Individualisierung wurden als kritische Flanken und kritische Momente an der Theologie Bultmanns notiert und man versuchte demgegenüber erneut, das Moment des Zusammenhanges der inneren Zusammengehörigkeit von Leben und geschichtlichem Dasein ebenso theologisch zu erfassen, wie auch das Moment der Sozialität neben dem der Individualität. Und um das nur kurz eben anzudeuten - ich möchte in diese Diskussion hier nicht als eine gegenwärtig laufende unmittelbar mich einmischen - jedenfalls, die Tendenzen gehen dahin, daß in einer merkwürdigen Wiederaufnahme von Vorstellungen und Ideen des 19. Jahrhunderts die Vorstellung von dem Reich Gottes als dem abbrechenden Ende der Weltgeschichte, daß diese Auffassung revidiert wird in dem Sinne, daß nun die Kategorie des Telos nun doch auch nicht nur nach dem Aspekt des Endes verstanden wird, sondern auch wiederum nach dem Aspekt des sinnvoll zu erreichenden Zieles. Wenn für die Dialektische Theologie und für Bultmann die eschatologische neue Wirklichkeit den Charakter des abbrechenden Endes der katastrophalen Lösung, wenn ich so sagen darf, hatte, so taucht hier neu wiederum auf die Vorstellung, daß in diesem Ende auch das Handeln und die Geschichte Gottes mit der Welt außer ihm zu ihrem abschließenden und nicht abbrechenden Ziel zu ihrer inneren Vollendung und Erfüllung gelangen. Diese Konzeptionen sind teils stärker dialektisch in sich strukturiert, so daß das Moment der inneren Umwälzung und Negation auf den Weg zu diesem endzeitlichen, endgerichtlichen Weltzustand betont wird, sei es, daß das stärker integrative Element im wachsenden, allmählichen Vollenden hervorgekehrt wird. Das aber, meine ich, seien nur Nuancen innerhalb des einen Umgreifenden, was man durchaus wiederum meint, entdecken zu müssen, daß nämlich die Zukunftshoffnung auf das Reich Gottes für die gegenwärtig noch im Prozeß verlaufende Weltgeschichte durchaus orientierende, ausrichtende, verheißungsvolle Bedeutung habe und mithin in diese Eschatologie durchaus wiederum, entgegen der Negation der Dialektiker, das Element der Teleologie müsse einbezogen werden. Das Reich Gottes hat durchaus etwas mit dem Endzweck der Weltgeschichte zu tun, so wenig evident auch dieses Reich Gottes aus der gegenwärtigen Weltgeschichte als dieser Endzweck einsichtig gemacht werden kann. Spuren davon aber, so meint man, lassen sich doch unmöglich leugnen. Ich will meinen, daß Theologen wie Jürgen Moltmann, aber auch Wolfhart Pannenberg, an dieser Veränderung, an dieser neuen Re-Teleologisierung des Eschatologie maßgeblich beteiligt sind und hier ihre Gedanken in eine beachtliche Fortgeschrittenheit durchaus auch entwickelt haben, so fragwürdig und problematisch diese neuauftauchende Vorstellung auch sein mag, daß das Ende der Geschichte die Möglichkeit der Integration der Geschichte zu ihrer Universalität abgebe, denn über das eine wird man an diesem Punkt kaum ohne Streit hinwegkommen, ob nämlich dasjenige, was als das eschatologische Novum in dem Neuen Testament angesagt ist, ob man dies als das Prinzip zur Konstruktion eines Universalen verstehen kann, oder ob vielmehr dieses eschatologische Novum geradezu die Zerschlagung aller immer wieder in der Geschichte auftauchenden, aufbrechenden Versuche einer, sei es theoretisch-spekulativen, sei es praktisch-technischen Systematisierung der weltgeschichtlichen Wirklichkeit im Ganzen.

Sei also Prinzip der Universalität oder geradezu die Negation, die endgeschichtliche Kraft der Negation, jeglicher aus der innerweltlichen Sehnsucht und Sorge geborenen Systematisierung der Weltgeschichte zu einem integralen Ganzen, das auch noch die Möglichkeit der Sinngebung des Einzelnen als eines Elementes darin enthält und in sich birgt.

Eine Position, die mit einiger Schwierigkeit nur in diese Antithese zwischen einer existentialen hermeneutischen Theologie und mancher Prägung und einer stärker universalhistorisch orientierten Theologie gebracht werden kann, stellt in diesem Zusammenhang die Theologie von Karl Barth dar, weil dem das Moment der Diskontinuität mit dem Moment der Kontinuität auf eine eigentümliche und nicht ganz leichte Weise vermittelt, vorgestellt wird.

Um nur das Grundmodell für seine Konzeption eben anzudeuten, die eben keineswegs impliziert die Möglichkeit eines Bildes von weltgeschichtlichem Ganzen, um das nur eben anzudeuten, darf ich darauf hinweisen, daß bei ihm die Welt der Erlösung durchaus auch die Welt der Vollendung des ersten Wirkens und Handelns Gottes ist. Aber er hat auf eine charakteristische Weise in dieses Spannungsfeld vom Anfang zum Ende des äußeren Wirkens Gottes eingezogen und eingebracht die Verschränkung und den Zusammenhang zwischen einer die Schöpfung überlagernden und überhöhenden Bundesschließung Gottes und der Erfüllung und Durchsetzung dieses Bundes in der Geschichte der Versöhnung.

Seine These, was den Anfang anlangt, war, in der Schöpfungslehre, daß der Bund zwischen Gott und Mensch, genauer gesagt, der Bund, wie er in der Geschichte bisher sich realisiert hat, in der Bundesschließung zwischen Gott und Israel, und der Vollendung dieses Geschehens in den Bundesschluß, der Ereignis geworden ist in der Geschichte Jesu Christi, daß dieser Bund der innere Grund, so kann er sagen, in der Schöpfung sei, und als solcher zu verstehen sei, wie die Schöpfung der äußere Grund des Bundes sei. Die Gemeinschaft des Bundes zwischen Gott und Mensch ist gewissermaßen die innerste Absicht, von der schon das Schöpfungshandeln Gottes von Anfang an geleitet ist.

Und die Erschaffung der kreatürlichen Wirklichkeit um den Menschen ist gleichsam die Erstellung des Raumes und der Voraussetzung für die Verwirklichung der eigentlichsten Intention des göttlichen Willens, nämlich die innige, unzerbrechliche Lebensgemeinschaft von Gott und Mensch herzustellen.

Diese Stiftung der Wirklichkeit des Bundes wird von Gott realisiert in der Überwindung des von Seiten des Menschen gegen den Bundeswillen Gottes gerichteten Widerspruchs. Und die Gestalt der Erfüllung des Bundes in Gegenzug und in Gegensatz gegen den widerspruchsvollen Willen des Menschen gegen den Bund Gottes, die Gestalt dieser Erfüllung ist die Versöhnung in der Geschichte des Gehorsams im Leiden und Sterben Jesu Christi und seiner Bestätigung durch die Tat der Auferweckung durch Gott selbst.

Mit dieser Erfüllung des Bundes in der Weise der Versöhnung - so meint Barth - ist aber auch die Voraussetzung geschaffen, die den Charakter des Ursprungs hat zur Vollendung der Welt, der geschöpflichen Welt, in der der Bund seine Realität erfahren und gefunden hat in der Weise der endgültigen Erlösung; denn so, wie zwischen Schöpfung und Versöhnung unterschieden werden muß - im Sinne Barths - so ist auch zu unterscheiden zwischen dem, was Versöhnung ist als ein Geschehen, vollendetes Geschehen von Seiten Gottes und der Erlösung der Welt, in der der Anfang, der gemacht ist mit der Versöhnung zu seiner Vollendung kommt, so daß man von der Erlösung sprechen müßte als von der Vollendung des Bundes, als ~~xxx~~ der Vollendung des innersten Grundes der Schöpfung, die damit zugleich auch ihre endgültige Rechtfertigung erfährt.

Durch diese Zwischenschaltung des Gedankens von der Bundesschließung Gottes mit dem Menschen hat Barth jedenfalls die ungebrochene, die naive Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung, unter der die teleologischen Konstruktionen des 19. Jahrhunderts allesamt gelitten haben, definitiv und entschieden aufgesprengt.

Die Anbildung des Gedankens des Bundes an die partikuläre Geschichte Israels und die partikuläre Geschichte Jesu Christi ist geradezu die Verhinderung und Vereitelung der Konstruktion einer Universalgeschichte nach dem Aspekt und nach dem Gesichtspunkt, daß Erlösung zugleich Vollendung des ursprünglichen äußeren Wirkens Gottes in der Schöpfung sei.

Wo das zentrale Vermittlungsgeschehen des Bundes in dieser Partikularität verläuft, ist zugleich für das Verstehen dieses Partikularität die Grenze ausgerichtet, die es verhindert, diese partikuläre Geschichte als die eigentliche Bundes- und Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen zum Bauprinzip für die Weltgeschichte im Ganzen zu machen.

Die Theologie ist, wenn Sie so wollen, in die Bescheidenheit, in die entgültige Bescheidung der biblisch bezeugten Geschichte gewiesen. Und es ist ihr insofern von hier aus - in der Konzeption Barths - dogmatisch geradezu versagt, den Ausgriff zu wagen auf die Geschichte der Menschheit im Ganzen, als sei diese Geschichte der Menschheit im Ganzen eine bereits für uns durchschaubare, anschauliche Größe. Aber nicht nur die Menschheit im Ganzen, sondern auch das, was das Wesen des Menschen ausmacht, ist uns sowenig zugänglich in seiner Allgemeinheit, wie uns das Ziel und der Sinn der Weltgeschichte im Ganzen zugänglich ist.

Das hat bei Barth jedenfalls die Folge Gestalt gewonnen, daß bei ihm - ich sagte es schon - die Elemente der Kontinuität und der Diskontinuität zwischen Geschichte, zwischen innerer Weltgeschichte und letzter Endgeschichte, daß diese Relationen in einer gebrochenen Kontinuität nur oder in einem Bruch, der das Element der Kontinuität nicht ausschließt, gedacht werden können.

Die eigentümliche Denkfigur hat ihre erste Ausprägung und Gestalt dort gewonnen, wo es um das Problem der Zusammengehörigkeit von Dogmatik und Ethik in der Systematischen Theologie geht.

Denn im 19. Jahrhundert für eine Art der Idee des Moralischen orientierte Theologie war das endgeschichtliche Reich Gottes durchaus verstehbar als ethisches Ziel, an dem sich Handeln und Wollen des Menschen maßgeblich zu orientieren vermögen.

In der dialektischen, existential-hermeneutischen Theologie war an die Stelle einer solchen teleologischen Orientierung das Moment der Diastase getreten. Mit dieser Diastase aber war die Frage und die Verlegenheit akut geworden, ob überhaupt das im Glauben erhoffte und erwartete Reich Gottes für das tätige Leben des Menschen eine materiale, inhaltlich sinnvolle Ausrichtung geben könnte, oder ob mit der Behauptung der Diastase nicht ein radikaler Formalismus die Konsequenz sein müsse, ein Formalismus auch in der Theologie, der durchaus seine Entsprechung hat finden können in der ebenfalls in ihrem Entwurf nach durchaus formal angelegten Fundamentalontologie Heideggerscher Philosophie.

Die Diastase erhebt gewissermaßen nicht mehr die ethische, inhaltlich-materiale Normierung geschichtlich tätigen Daseins an dem, was als das Ende der Geschichte im christlichen Glauben wahrgenommen werden muß.

Die naive Theologie des 19. Jahrhunderts war zu Ende, aber es schien damit auch zu Ende zu sein so etwas wie die aktive, die tätige, die produktive Wahrnehmung des zentralen Inhaltes der Botschaft Jesu und der Botschaft des christlichen Glaubens von der kommenden Herrschaft Gottes. Anders gewendet: Es war unausweichlich, daß die Frage neu formuliert werden mußte nach dem Verhältnis zwischen dem verkündigten Eschaton in der Gottesherrschaft und dem, was Maßgabe und Maßstab menschlichen Handelns und Verhaltens zu sein hat.

An dem Auseinanderfallen von Eschatologie und Ethik konnte die Theologie unmöglich ihr Genüge finden und ihr Genüge haben, so wenig ihr eine unmittelbare Rückkehr auf die grüne Weite der Teleologie der Geschichtsphilosophie erlaubt gewesen ist oder erlaubt worden ist.

Die Relation war und galt es, neu zu bestimmen, und es war auch Barth, der unter Nötigung durchaus zeitgeschichtlicher und politischer Umstände an diese Arbeit sich begab unter den Voraussetzungen, unter dem Druck des Widerspruchs und Gegensatzes zwischen dem Faschismus in Deutschland und des evangelischen Kirche in den 30er Jahren.

Die Bemühungen in dieser Richtung seiner Theologie sind bekannt geworden unter dem Stichwort von der - und ich zitierte jetzt bewußt ein Schlagwort, welches falsch ist - "Ablösung der Zwei-Reiche-Lehre durch die Lehre von der Königsherrschaft Christi". Dieses Schlagwort ist zwar im Schwange gewesen, vielleicht noch im Schwange, aber es ist, unerachtet dieser Tatsache, dennoch ein falsches Schlagwort, wie die meisten; denn es ging Barth und es geht ihm nicht um eine Ablösung, wohl aber um eine neue Reflexionsstufe der reformatorischen Lehre von den zwei Reichen und den zwei Regimenten; denn Barth bestreitet auch in den einschlägigen Schriften, die in den 30er und 40er Jahren erschienen sind, und zwar in der Reihenfolge, daß zuerst von ihm das dogmatische Grundproblem Evangelium und Gesetz erörtert wurde in seiner Schrift von 1935, 1938 von ihm das Problem Rechtfertigung und Recht in Angriff genommen wurde und 1946 schließlich die Schrift "Bürgergemeinde und Christengemeinde" erschien. Er hat das darin angesprochene und angerührte Problem also unter der Fragestellung und der Voraussetzung bedacht, daß in der reformatorischen Theologie durchaus, wenn von den zwei Regimenten gesprochen worden ist, damit gerechnet wurde, daß es ein und derselbe Gott sei, der das Regiment corporale und das Regiment spirituale übt. Daß aber in der reformatorischen Theologie erstaunlicherweise diese Identität des Herrschenden, im Regiment sitzenden Subjektes keineswegs mit derselben Aufmerksamkeit bedacht und überlegt worden ist, wie die in der Tat unerläßliche Unterscheidung der beiden Herrschaftsweisen Gottes nach der leiblichen und der geistlichen Seite. Sowenig diese Differenz zwischen leiblichem und geistlichem Regiment eingezogen werden soll - im Sinne Barths -, so unerläßlich, meint er, sei es, die Identität und die Selbigkeit des Gottes, der in beiden Regimenten ist und wirkt, zu denken und theologisch auch zur Aussprache zu bringen.

Die Frage muß also sein: Wer und worin besteht die Identität des Gottes, der geistliches und leibliches Regiment übt, und kann, wenn mit dieser Einheit und Selbigkeit Gottes Ernst gemacht wird, daran festgehalten werden, daß diese beiden Bereiche in einer Unbezogenheit nebeneinander stehenbleiben. Und hier hat er das berühmt-berühmte Bild von den beiden konzentrischen Kreisen in die Diskussion geworfen mit seiner Schrift von 1946 über Bürgergemeinde und Christengemeinde in dem Sinne nämlich, daß er von der Christengemeinde als dem inneren Kreis der Königsherrschaft Christi - Übrigens, Barth spricht von Herrschaft Christi, hat den Ausdruck Königsherrschaft eigentümlich vermieden, jedenfalls, mit kritischer Intention mag dahingestellt sein, jedenfalls, er spricht nur von der Herrschaft Jesu Christi und die christliche Gemeinde ist so etwas wie der innere Kreis der Herrschaft Jesu Christi, um den sich lagert der weitere Kreis der bürgerlichen Gemeinde, der bürgerlichen Gesellschaft so, daß, und das war der nächste Gedanke, gewisse Analogien als richtungsweisend und maßgebliche Momente ermittelt werden können.

Man hatte sich dabei orientiert an diesem geometrischen Bild von den beiden konzentrischen Kreisen und weitgehend nicht in Rechnung gestellt, worauf Barth 1946 aber bereits ganz energisch hingewiesen hat, daß nämlich die Gemeinde Christi keineswegs als eine per se definierte Größe sich verstehen kann, sondern daß sich die Gemeinde Christi nur verstehen kann als das vorläufige Zeichen des künftigen Reiches Gottes, der künftigen basileia und nur in dem Maße, in dem christliche Gemeinde in der Geschichte vorausweisendes Zeichen, insofern analogon des Reiches Gottes der Zukunft ist, nur in dem Maße kann auch von dieser Gemeinde eine maßgebende

Analogie-Wirkung auf die bürgerliche Gemeinde ihren Ausgang nehmen und finden, und zwar so, daß in diesem Wirken der Gemeinde gleichsam die Gemeinde ihre rein sittliche Funktion in dem Augenblick gänzlich hinter sich gelassen haben wird, wo die eigentlich zu erstrebende und die eigentlich gemeinte Analogie ihre Realisierung gefunden hat, nämlich zwischen der bürgerlichen Gemeinde, zwischen der menschlichen Gesellschaft und dem Reich Gottes.

Die christliche Gemeinde fungiert in diesem Modell Barths in eigentümlicher Weise als transitorisches Phänomen und berührt sich in diesem Punkt erstaunlich mit der Überlegung von Richard Rothe von, bei Rothe heißt es: von der Auflösung der Kirche in den christlichen Staat. Von einer solchen Auflösung der Kirche in den christlichen Staat spricht Barth nicht, aber das künftige Politeuma, das künftige Reich Gottes, dessen Vorzeichen die Kirche ist, ist die Vollendung und die Erfüllung nicht etwa der Kirche, so daß der Kirche die Ewigkeit des Forbestands im Reiche Gottes verheißen wird, sondern dieses künftige Reich bedeutet die Vollendung der staatlichen, der rechtlichen, der politischen Ordnung menschlicher Gesellschaft; und wo dieses Ziel erreicht ist, hat die Kirche ihre Schuldigkeit getan, ist ihre Zeugenfunktion zu Ende; wo das Verhältnis von analogans der basileia Gottes und analogatum der menschlichen Gesellschaft erreicht ist, und dies in einem Zustand, daß das analogiebildende Reich Gottes selbst das Gebilde der menschlichen Gesellschaft im Gleichgewicht der Analogie hält, da und dort bedarf es der Zeugn in ihrer bloß hinweisenden Funktion nicht mehr; wo gewissermaßen die Menschheit in der Anschauung des Absoluten, des Reiches selbst begriffen ist, bedarf es des hinweisenden Fingers des Täufers auf den, der der Herr der Welt ist, nicht mehr.

Die Kirche ist vorübergehend, so wenig wie dem Staat, der politische der menschlichen Gesellschaft eine vorübergehende Existenz vorausgesetzt ist; ~~und~~ der vielmehr die Verheißung einer himmlischen Erfüllung geschenkt ist.

Die Kirche schuldet der Welt, schuldet der menschlichen Gesellschaft diese Verheißung; denn nicht ihre Selbsterhaltung, nicht die Selbsterhaltung der Kirche inmitten der Gesellschaft, sondern die Kirche schuldet der menschlichen Gesellschaft die Verheißung ihrer vollendeten Erfüllung in der Herrschaft Gottes selbst. Und dies genau deshalb, weil die Kirche diese Erwartung hat in der Erinnerung des erfüllten Bundes in Jesus Christus.

Und deshalb konnte Barth auch, und dieser Teil liegt leider eben nicht mehr vor in seinem Werk, das Ungewöhnliche in Aussicht stellen daß die politische Ethik und die Staatslehre ein Thema der Theologie sei, das nicht wie herkömmlich abzuhandeln ist in der Schöpfungslehre unter dem Aspekt der Ordnung und der Gebote, sei es der Not, sei es der Schöpfungsordnung, sondern die Staatslehre und die politische Ethik hineingehört in die Lehre vom Bund und von der Versöhnung; und daß die politische Ethik, die Sozialethik insofern ein Kapitel der Versöhnungsethik, der Bundesethik ist, und nicht ein Kapitel der Schöpfungsethik.

Man hätte darauf gespannt sein dürfen, wie sich das in seiner Konzeption ausnimmt und gestaltet; was vorliegt, sind leider nur Fragmente, aber ich darf immerhin hinweisen auf diesen letzten Band, der inzwischen erschienen ist aus der laufenden Serie der post hum veröffentlichten Werke über das christliche Leben. Das sind Teile noch, die zu dem 4. Band der Versöhnungslehre hinzugehören, also gewissermaßen fragmentarische Fortsetzungen des begonnenen Bandes über die Versöhnungsethik, den er eröffnet hat in seiner Tauflehre. Was hier noch immer keine endgültige Lösung, auch in diesem Konzept von Barth, gefunden hat, und das scheint mir heute eine der Schwierigkeiten zu sein, auf die wir zu sprechen kommen müssen, wenn wir die nächste und die letzte für unser Thema anstehende Bitte zu besprechen haben "Dein Wille geschehe im Himmel wie auf Erden". Das Problem, das auch in dem Konzept Barths noch nicht ei-

ne Ausdiskussion erfahren hat, ist, wie sich dieses gottesgeschichtliche Endziel des Reiches verhält zu den Handlungszwecken der Menschen in dieser Welt. An der Negation besteht keine Zweideutigkeit, daß nämlich menschliches Handeln nicht ursächliche Bedeutung haben kann für die Wirklichkeit, für die Realisierung des Reiches Gottes. Menschen sind nicht diejenigen Baumeister, Werk tätigen, die das Werk des Reiches hervorbrächten. Dies gewiß nicht, und dennoch genügt diese ^{bloß} negative Auskunft keineswegs, wenn anders es tatsächlich um so etwas wie Entsprechung, wie Analogie zwischen menschlichem Gemeinschaftsleben und dem künftigen Reich Gottes gehen soll.

Wie ist, das wäre die Frage, die heute, glaube ich, in der Sozialethik, die sich diesem Versuch noch verpflichtet fühlt, verhandelt werden muß, wie ist dieses Eschaton des Reiches Gottes so positiv bestimmend zu denken für menschliches Handeln und Tun und seiner Abzweckung, daß gleichwohl die alte, nahtlose teleologische Konstruktion ebenso vermieden wird, wie die bloße Notierung der katastrophalen Diastase zwischen jetzt und dereinst. Wie läßt sich eine positive Relation zwischen dem Ziel der Geschichte Gottes und dem Zweck des geschichtlichen Handelns der Menschen in dieser Geschichte bestimmen, wie läßt sich eine solche Beziehung überhaupt denken? Wie könnte sie gedacht werden und was wären ihre Konsequenzen im Vollzug dieses Begriffs?

Ich meine, daß in diese Richtung gehen könnten Überlegungen in der Auslegung der dritten Bitte des Vater-Unsers in der Fortsetzung der Bitte um das Reich.

Und diesen letzten Teil möchte ich dann in der nächsten Woche mit Ihnen beginnen.