

Urs Eigenmann

Christentum

Das Reich Gottes und seine Gerech-
tigkeit als himmlischer Kern des Irdi-
schen

Ein Beitrag
zur Unterscheidung der Geister

Kuno Füssel zum 75. Geburtstag
Luzern 2016

Dr. Urs Eigenmann

Welche Religion für welche Gesellschaft? – Tagung des Zürcher Instituts für interreligiösen Dialog (ZIID) zusammen mit der Religiös-Sozialistischen Vereinigung der Deutschschweiz (RESOS) im Zürcher Volkshaus am 22./23. Mail 2016

Christentum: Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit als himmlischer Kern des Irdischen. Ein Beitrag zur Unterscheidung der Geister*

Einleitung

Im Titel des Referats sind drei Momente eines kategorialen Rahmens genannt, mit dem eine Kurzfassung¹ des Christentums² entwickelt werden soll. Die historisch gewachsene konfessionelle Vielfalt des Christentums³ wird dabei nicht eigens thematisiert. Deren Darlegung ist für das Verständnis des Christentums gegenüber dem im Folgenden aufgezeigten kategorialen Rahmen sekundär, weil dieser einen die konfessionelle Vielfalt des Christentums übergreifenden analytischen Raster darstellt.

Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde als Thema der ganzen Bibel

Als erstes Moment des kategorialen Rahmens zur Darstellung des Christentums ist vom Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit die Rede. Das weist auf die Mitte der Sendung des Jesus von Nazareth hin. Unbestritten ist: Jesus verkündete weder sich selbst noch einen abstrakten Gott, sondern das Reich Gottes. Dieses ist, wie der Reich-Gottes-Theologe und religiöse Sozialist Leonhard Ragaz (1868-1945) festgestellt hat, nicht nur das Zentrum von Botschaft und Praxis Jesu, sondern das Thema der ganzen Bibel, angefangen beim Buch Genesis bis zur Geheimen Offenbarung des Johannes. Auf die Frage, was Jesus gelehrt und gewollt habe, antwortet Ragaz zunächst: „[D]as

* Kuno Füssel zum 75. Geburtstag gewidmet.

¹ Das Anliegen, das Wesentliche des christlichen Glaubens mehr oder weniger kurz zu formulieren, wie es Karl Rahner gefordert hatte, leitete mich bereits bei meiner bei Prof. Herbert Vorgrimler an der Theologischen Fakultät Luzern im Wintersemester 1971/1972 verfassten Diplomarbeit: Kurzformeln des Glaubens. Diskussion und Theorien. Auf Anregung des damaligen Leiters des Kanisius Verlags, Martin Stieger, veröffentlichte ich später meine erste Publikation: Urs Eigenmann, Kurzformel des Glaubens, Freiburg Schweiz 1978.

² Der Ausdruck Christentum findet sich zum ersten Mal bei Ignatius von Antiochien (vgl. Adolf Köberle, Art. Christentum, in: Theologische Realenzyklopädie, Band VIII, Berlin/New York 1981, 13-23, hier: 13).

³ Vgl. ebd. 13 f.; vgl. Max Seckler, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Zweiter Band, Freiburg im Breisgau 1994, 1105-1117, wo vier grosse Gruppen unterschieden werden: das katholische, das ostkirchliche, das evangelische und das anglikanische Christentum und zudem auf weitere religiöse Gemeinschaften, Sekten und individualistische Fassungen hingewiesen wird (vgl. ebd. 1113); vgl. Peter Neuner, Art. Christentum, III. Konfessionskundlich, 1. Katholisches Christentum, in: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 1999, 210-212; vgl. Karl Christian Felmy, Art. Christentum, III. Konfessionskundlich, 2. Orthodoxes Christentum, in: ebd. 212 f.; vgl. Christoph Schwöbel, Art. Christentum, III. Konfessionskundlich, 3. Evangelisches Christentum, in: ebd. 213-218; vgl. E. Glenn Hinson, Art. Christentum, III. Konfessionskundlich, 4. Vorreformatorische und nachreformatorische Kirchen, in: ebd. 218-220.

Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde.“⁴ Dann betont er dieses „für die Erde“, wenn er festhält: „So hat das ‚Himmelreich‘ nichts mit dem Jenseits zu tun, sondern heisst einfach: Reich Gottes, und zwar für die Erde.“⁵ Ragaz spricht vom „[...] Sinn der Bibel [...], die Botschaft vom Reiche des lebendigen Gottes und seines Christus [...]“⁶. Er ist überzeugt, „[...] dass die Botschaft vom Reiche Gottes [...] den Inhalt der Bibel und in Vollendung den des Evangeliums Christi bildet“⁷. Im Vorwort⁸ zu seinem siebenbändigen Alterswerk „Die Bibel. Eine Deutung“, das „[...] eine [...] imponierend geschlossene Gesamtinterpretation des Alten und Neuen Testaments“⁹ darstellt, bestimmt Ragaz „[...] den wesentlichen Inhalt der ganzen Bibel und den Schlüssel zu deren Verständnis [...] [als] *die Botschaft vom Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit für die Erde*“¹⁰. Ragaz erklärt zu seiner Sicht und Darstellung der Botschaft vom Reiche Gottes als Sinn der Bibel: „Sie bedeutet einen revolutionären Vorstoss in Neuland des Denkens und Schauens hinein.“¹¹ Das gilt bis heute; denn das Reich Gottes als „[...] die ‚Sache Christi‘ [...] sprengt nicht nur den Rahmen der Kirche, sondern auch des ‚Christentums‘ [...]. Das ist ein revolutionärer Gesichtspunkt [...]“¹².

Der himmlische Kern des Irdischen und die Kritik der mythischen Vernunft

Als zweites Moment des kategorialen Rahmens zur Darstellung des Christentums ist vom „himmlischen Kern des Irdischen“ die Rede. Dies bezieht sich zunächst auf Franz Hinkelammerts Umkehrung einer Formulierung von Karl Marx. Dieser sprach in dem „[...] vergessene[n] Text im ‚Kapital‘“¹³ vom „[...] irdischen Kern der religiösen

⁴ Leonhard Ragaz, *Die Botschaft vom Reiche Gottes. Ein Katechismus für Erwachsene*, Bern 1945, 10. Ragaz schloss dieses Buch im September 1941 ab (vgl. ebd. 8).

⁵ Ebd. 11; vgl. ebd. 13.

⁶ Leonhard Ragaz, *Die Geschichte der Sache Christi. Ein Versuch*, Bern 1945, 7. Ragaz schloss diese Schrift im August 1945 ab (vgl. ebd. 10).

⁷ Ebd. 10.

⁸ Leonhard Ragaz, *Die Bibel. Eine Deutung*, 7 Bände, Zürich 1947-1950, Band 1., *Die Ur-Geschichte* 7-10.

⁹ Ekkehard Stegemann, *Klappentext zu: Leonhard Ragaz, Die Bibel. Eine Deutung*. Neuauflage der siebenbändigen Originalausgabe in vier Bänden. Herausgegeben unter dem Patronat von Ernst Ludwig Ehrlich, Markus Mattmüller

und Johann Baptist Metz in Verbindung mit dem Leonhard-Ragaz-Institut, Darmstadt, Fribourg/Brig 1990.

Dieses Werk wird nach der Bandnummerierung und Paginierung der Originalausgabe zitiert, die in der Neuauflage beibehalten wurden. Ragaz schrieb dieses Werk zwischen Mitte 1941 und Ende 1943, und es erschien postum 1947-1950 (vgl. ebd. Vorbemerkung zu allen vier Bänden; vgl. Markus Mattmüller, *Die Bibel als politisches Buch – das Bibelwerk des späten Ragaz*, in: *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 141 (1985) 370-379, hier: 373).

Ragaz schrieb über die Vorarbeiten zu seinem Alterswerk von seinem „[...] Drang [...], die Bibel den Menschen nahezubringen. Aus diesem Drange heraus hat der Verfasser seit mehr als zwei Jahrzehnten an Samstagabenden, in einem Kreise von Menschen, die sich aus allen Schichten der zürcherischen und schweizerischen Bevölkerung zusammensetzte, die Bibel besprochen“ (ebd. I, 9). Wie mir Pater Mario von Galli SJ (1904-1987) einmal mündlich sagte, hatte er heimlich, d. h. ohne Wissen seiner Ordensoberen, die von Ragaz erwähnten Samstagabende an der Gartenhofstrasse 7 in Zürich regelmässig besucht. Zum ganzen Werk vgl. Urs Eigenmann, *Leonhard Ragaz (1968-1945) als Zeuge einer am Reich Gottes orientierten Gemeinde und Theologie. Einführung in sein Werk *Die Bibel – eine Deutung**, in: ders., *Von der Christenheit zum Reich Gottes. Beiträge zur Unterscheidung von prophetisch-messianischem Christentum und imperial-kolonisierender Christenheit*, Luzern 2014, 145-152.

¹⁰ Ragaz, *Die Bibel* I, 8 (Hervorhebung im Original).

¹¹ Ragaz, *Die Geschichte der Sache Christi* 8.

¹² Ebd. 9.

¹³ Per Frostin, *Materialismus, Ideologie, Religion. Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx*, München 1978, 30. In diesem vergessenen Text heisst es u. a.: „Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen

Nebelbildungen [...]“¹⁴. Hinkelammert geht davon aus, dass es im christlichen Ursprung der Moderne gar nicht um einen Himmel geht, dessen irdischer Kern zu entdecken wäre. Es ging von Anfang an um den himmlischen Kern des Irdischen. [...] Es handelt sich um das, was die Welt ‚im Innersten zusammenhält‘.“¹⁵ „Dieser himmlische Kern des Irdischen [ist] das Reich Gottes.“¹⁶ Dann weist die Rede vom himmlischen Kern des Irdischen auf das hin, was als Kritik der mythischen Vernunft umschrieben werden kann. In dieser geht es um die kritische Reflexion von Status und Funktion mythischer Kategorien. Mit Hinkelammert kann davon ausgegangen werden: „Wenn jemand über den Himmel spricht, spricht er nicht über den Himmel. In der Form des Himmels spricht er über die Erde. [...] In himmlischen Vorstellungen wird immer etwas über die Erde ausgesagt.“¹⁷ Jenseits der Skylla einer naiv-aufklärerischen Entmythologisierung und der Charybdis einer ontologisierend-objektivierenden Vergegenständlichung mythischer Rede kann festgehalten werden: „[M]ythisches Denken [darf] niemals als irrational begriffen werden. [...] Mythisches Denken ist vielmehr rational, arbeitet jedoch nicht mit Begriffen. [...] Das begriffliche Denken ersetzt also nicht das mythische Denken, sondern setzt es voraus.“¹⁸ Solche Kritik der mythischen Vernunft lässt die biblischen Texte ernst statt wörtlich nehmen, wie der jüdische Theologe und Religionswissenschaftler Pinchas Lapide fordert, wenn er feststellt: „Es gibt im Grunde nur zwei Arten des Umgangs mit der Bibel: man kann sie wörtlich nehmen oder man nimmt sie ernst. Beides zusammen verträgt sich nur schlecht.“¹⁹

Authentisches Christentum, verkehrte Christenheit und die Unterscheidung der Geister

Als drittes Moment des kategorialen Rahmens zur Darstellung des Christentums ist von der „Unterscheidung der Geister“ die Rede. Das bezieht sich auf die Erkenntnis, dass die im Zuge der Konstantinischen Wende im 4. Jahrhundert erfolgte „[...] Christianisierung des Imperiums [...] in Wirklichkeit eine Imperialisierung des Christentums [war]“²⁰. Es fand eine Verkehrung des messianischen Christentums in die imperiale Christenheit statt, die von dieser Welt ist.²¹ Der ersten „[...] *Verkehrung* des ursprünglichen *messianischen* Christentums [...]“²² folgte ab Ende des 15. Jahrhunderts eine zweite,

Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln“ (Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Berlin 1981, 393, Anm. 89).

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Franz J. Hinkelammert, Das Subjekt und das Gesetz. Die Rückkehr des verdrängten Subjekts, Münster 2007, 430 f.

¹⁶ Ebd. 430.

¹⁷ Franz J. Hinkelammert, Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannesevangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung, Luzern 2001, 10.

¹⁸ Hinkelammert, Das Subjekt und das Gesetz 333.

¹⁹ Pinchas Lapide, Ist die Bibel richtig übersetzt?, Gütersloh 1992, 12.

²⁰ Franz J. Hinkelammert, Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet. Paulus von Tarsus und das kritische Denken, Luzern 2011, 234; vgl. Hinkelammert, Der Schrei des Subjekts 212.

²¹ Vgl. ebd. 270.

²² Enrique Dussel, Erkenntnistheoretische Entkolonisierung der Theologie, in: Concilium 49 (2013) 142-152, hier: 146 (Hervorhebungen im Original).

„[...] die darin bestand, dass die europäische Christenheit eine beherrschte Welt schuf, die in selbstwidersprüchlicher Weise eine *koloniale* Christenheit sein sollte“²³. Vor diesem Hintergrund meint die Rede von der Unterscheidung der Geister Folgendes: Seit der Konstantinischen Wende im 4. und der Kolonisierung ab dem 15. Jahrhundert muss zwischen dem authentischen, prophetisch-messianischen Christentum und der verkehrten, imperial-kolonisierenden Christenheit unterschieden werden. Ohne diese Unterscheidung können zentrale Konflikte in der Geschichte des Christentums und können die anhaltenden Auseinandersetzungen in der römisch-katholischen Kirche um das Zweite Vatikanische Konzil und um die von diesem angeregten vor allem latein-amerikanischen Theologien der Befreiung nicht wirklich theologisch eingeordnet und verstanden werden.²⁴ Diese Unterscheidung bezieht sich auf alle Erscheinungsformen des Christentums und stellt kein Kriterium für die theologische Beurteilung einzelner Konfessionen dar.

Vor dem Hintergrund dieser drei Momente eines kategorialen Rahmens soll im Folgenden das Verständnis des Christentums in fünf Thesen dargelegt werden.

1. These: Der Gott Jesu war der Gott des Exodus

Der Gott des Juden Jesus von Nazareth war der Gott des Exodus. Dieser offenbarte sich ausserhalb der Pax Aegyptica als befreiender Gott der Geschichte. Seine Offenbarung geschah als Offenlegung der Verhältnisse in der Welt. Im Namen des Exodusgottes wurden Regelungen für das gesellschaftliche Zusammenleben erlassen.

1.1 Das Erste Testament als Bibel des Juden Jesus von Nazareth

Spätestens seit der als „The ‚third quest‘ for the historical Jesus“ bezeichneten fünften Phase der Leben-Jesu-Forschung²⁵ ist davon auszugehen, dass Jesus von Nazareth als Jude geboren wurde, als Jude gelebt hat und als Jude gekreuzigt worden ist. Neben dem für diese Phase charakteristischen sozialgeschichtlichen Interesse und der Berücksichtigung nicht-kanonischer Quellen gilt „[f]ür alle Strömungen innerhalb der ‚third quest‘ [...]: Die Jesusforschung löst sich eindeutig vom ‚Differenzkriterium‘ [wonach Jesus vor allem im Kontrast zu Judentum und Urchristentum wahrgenommen wird²⁶, U. E.] [...] [und] tendiert zu einem *historischen Plausibilitätskriterium*: Was im jüdischen Kontext plausibel ist und die Entstehung des Urchristentums verständlich macht, dürfte historisch sein.“²⁷ Für den Juden Jesus von Nazareth bildeten jene Schriften die ver-

²³ Ebd. (Hervorhebung im Original).

²⁴ Vgl. Eigenmann, Von der Christenheit zum Reich Gottes 9. Diese Unterscheidung übergreift jene der „zwei idealtypischen Ansätze“ „institutionsbezogen“ und „Reich-Gottes-orientiert“ und enthält diese (vgl. Eigenmann, Kirche in der Welt dieser Zeit. Praktische Theologie, Zürich 2010, 90-111).

²⁵ Vgl. Gerd Theissen/Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 28 f.; vgl. Sean Freyne, Die Frage nach dem historischen Jesus. Eine theologische Reflexion, in: Concilium 33 (1997) 32-46.

²⁶ Vgl. Theissen/Merz, Der historische Jesus 26.

²⁷ Ebd. 29 (Hervorhebung im Original). Die von Theissen/Merz in diesem Zusammenhang polemisch formulierte (Ab)qualifizierung der Jesusdeutung John Dominic Crossans als „[...] mehr kalifornisches als galiläisches

bindliche Bibel, die heute als Erstes Testament bezeichnet werden kann.²⁸ Dieses ist deshalb integraler Bestandteil des Christentums. Innerhalb des Ersten Testaments ist der Exodus die zentral-verbindliche Referenzgrösse und „[...] strukturierender Mittelpunkt [...]“²⁹ sowohl für das Verständnis des Glaubens an und der Rede von Gott als auch für deren Bedeutung für die Gestaltung von Gesellschaft und Welt.

1.2 Die Exoduserzählung als befreiungstheologische Botschaft

Um im Sinne von Pinchas Lapide die „befreiungstheologische Botschaft“³⁰ der Exodusüberlieferung ernst und nicht wörtlich zu nehmen, soll mit dem Ägyptologen Jan Assmann Folgendes festgehalten werden: Zum einen: „Nicht ‚was ist eigentlich geschehen beim Auszug aus Ägypten?‘ und ‚Wer war Mose wirklich?‘ sind die Fragen, die sich an die Exodus-Tradition sinnvoll stellen lassen, sondern: ‚Warum wird die Geschichte erzählt, in welcher Beleuchtung und Bewertung?‘“³¹ Zum anderen: „So wenig man der Exodus-Erzählung in allen Einzelheiten [...] historische Wahrheit zusprechen möchte, so verfehlt wäre es gewiss, ihr andererseits jeden wahren Kern abzusprechen [...]. Ein besonderes Ereignis wird es gegeben haben, das von den Betroffenen als rettende Intervention JHWHs erfahren wurde [...]“³² Thomas Staubli konkretisiert das: „Zum Ende der ägyptischen Vorherrschaft in Vorderasien hin rebellieren hebräische Gruppen gegen die ägyptische Unterdrückung. In dieser Opposition gewinnen sie Profil und Identität. Jahwe, der Gott der Midianiter, wird dabei als befreiender Schutzgott erfahren. Die Erfahrung der HebräerInnen wird zu einem prägenden Bestandteil der späteren israelitischen Religion und Kultur.“³³ Zum Dritten: „Ägypten war die klarste Ausprägung der Welt, aus der ausgezogen werden musste, um in die Welt der Bibel mit ihren vollkommen neuen Vorstellungen von Gott und Welt, Mensch und Gesellschaft, Zeit und Geschichte einziehen zu können.“³⁴ Assmann folgert daraus: „Damit entsteht ein Begriff von Religion, der sich in der Welt durchgesetzt und die Welt verändert hat. Religion als eine auf Offenbarung gegründete, gegen das Gegebene und Gewachsene durchsetzende Wahrheit und Verpflichtung, die sich nicht [...] auf Kult, den Umgang mit dem Heiligen, beschränkt, sondern sich auf alles, insbesondere die Sphäre der Ge-

Lokalkolorit zu haben“ (ebd.) ist angesichts von Publikationen Crossans (wie z. B. John Dominic Crossan, *Jesus. Ein revolutionäres Leben*, München 1996) wenig angemessen.

²⁸ Vgl. Eigenmann, *Kirche in der Welt dieser Zeit* 59 f. Dort weitere Belege.

²⁹ Rubem Alves, zit. in: Enrique Dussel, *Das Exodus-Paradigma in der Theologie der Befreiung*, in: *Concilium* 23 (1987), 54-60, hier: 54.

³⁰ Jan Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, 2015, 101.

³¹ Ebd. 54.

³² Ebd. 71.

³³ Thomas Staubli, *Begleiter durch das Erste Testament*, Düsseldorf 1997, 167. Zur Frage nach historischen Fakten und literarischer Fiktion im Zusammenhang mit dem Exodus vgl. Christoph Dohmen, *Exodus 1-18*, Freiburg im Breisgau 2015, 71-78. Dohmen geht davon aus, „[...] dass Verhältnisse aus anderen Zeiten und damit ganz andere Erfahrungen den Anstoss zur (Re)Konstruktion einer Exoduserinnerung gegeben habe[n]. In den Exoduserzählungen lassen sich Elemente finden, die in die assyrische oder die babylonische (exilische) oder auch in die persische Zeit weisen. Entsprechend liegen Hypothesen vor, die die Exoduserzählung bzw. Teile von ihr als Auseinandersetzung mit den Verhältnissen der salomonischen, assyrischen, exilischen oder auch persischen Zeit deuten“ (ebd. 75 f.).

³⁴ Assmann, *Exodus* 397. Vgl. zu den unterschiedlich akzentuierten Auslegungen des Exodus: Dohmen, *Exodus* 61; Michael Walzer, *Exodus und Revolution*, Berlin 1988.

rechtigkeit [...] erstreckt.“³⁵ Für Staubli ist „[d]er Auszug aus Ägypten [...] ein Ereignis der israelitischen Geschichte, das sich im strikt historischen Sinn kaum mehr dingfest machen, aber auch nicht bestreiten lässt. Darüber hinaus und vor allem ist es *das* Symbol des Sieges der Schwachen über die Starken, der Unterdrückten über die Herrschenden, der Kleinen über die Grossen, kurz: der Befreiung.“³⁶ Mit Michael Walzer gilt: „Wir können den Exodus als zielgerichtete Bewegung, als die entscheidende Alternative zu allen mythischen Vorstellungen von ewiger Wiederkehr begreifen [...]“.³⁷

Vor dem Hintergrund dieser Einschätzung der Bedeutung der Exoduserzählung wird verständlich, dass der lateinamerikanische Befreiungstheologe Enrique Dussel – wie er selbst erklärt – „[...] seit 1967 [s]eine Vorlesungen im IPAL (Instituto Pastoral Latinoamericano des CELAM in Quito) mit der Exegese von *Exodus* begann; hier waren die wesentlichen Begriffe der Theologie der Befreiung entfaltet“³⁸. Zur Erläuterung des „Exodus-Paradigmas“ entwickelte Dussel in seinen Vorlesungen ein Schema. Ohne hier alle Einzelheiten dieses Schemas³⁹ wiederzugeben, soll zumindest dessen Grundstruktur aufgezeigt werden (vgl. das Schema *Pax Aegyptica*⁴⁰ im Anhang).

In dem vom Pharao beherrschten Ägypten rebelliert der am pharaonischen Hof aufgewachsene Moses gegen die Unterdrückung der Hebräerinnen und Hebräer. Wie er sieht, dass ein Ägypter einen Hebräer schlägt, erschlägt er seinerseits diesen Ägypter (vgl. Ex 2,11 f.). Weil dies ruchbar wird, muss er Ägypten verlassen und geht nach Midian (vgl. Ex 3,14.15).⁴¹ Dort – ausserhalb Ägyptens – offenbart sich ihm Jahwe (vgl. Ex 3,7-14). Dieser kann sich erst ausserhalb Ägyptens offenbaren, weil dieses vom Pharao als Totalität beherrscht wird und ein System der Sünde ist.⁴²

1.3 Zur Gottesoffenbarung in Ex 3,7-14 und deren Implikationen

Die Offenbarung Gottes zu Beginn des Buches Exodus ist weit mehr als nur eine – wie es Assmann formuliert – Namens- und Machtoffenbarung.⁴³ Zumindest die folgenden fünf Aspekte sind bei der Offenbarung Gottes im Buch Exodus auszumachen.

³⁵ Assmann, Exodus 402.

³⁶ Staubli, Begleiter durch das Erste Testament 172 (Hervorhebung im Original).

³⁷ Walzer, Exodus und Revolution 22.

³⁸ Dussel, Das Exodus-Paradigma in der Theologie der Befreiung, 54 (Hervorhebung im Original). So hielt es Enrique Dussel auch zu Beginn seiner Gastprofessur an der Universität Fribourg im Sommersemester 1981. Damals war ich Assistent am Pastoraltheologischen Institut bei Prof. Guido Schüepf und hörte Dussels Vorlesung über den Exodus. Sie eröffnete mir nach meiner von Karl Rahner inspirierten transzendentaltheologischen Phase theologischen Denkens neue Perspektiven des Verständnisses, wie im biblischen Denken historische Erfahrung und theologische Reflexion zusammenhängen (vgl. Urs Eigenmann, Von der Transzendentaltheologie zur Theologie der Befreiung als Reich-Gottes-Theologie. Eine biografische Skizze, in: ders., von der Christenheit zum Reich Gottes, 433-438).

³⁹ Vgl. Dussel, Das Exodus-Paradigma in der Theologie der Befreiung 55. Dussel zeigt im „[v]ereinfachte[n] Schema des Exodus-Paradigmas“ sechs Kategorien und acht Beziehungen aufgrund dieser Kategorien auf.

⁴⁰ Diese Darstellung des Schemas hat Dussel in seinen Vorlesungen verwendet. Die Bezeichnung „*Pax Aegyptica*“ stammt von mir.

⁴¹ Vgl. Dohmen, Exodus 121-123.

⁴² Vgl. Dussel, Das Exodus-Paradigma in der Theologie der Befreiung 55.

⁴³ Vgl. Assmann, Exodus 32-35, bzw. 35-39.

1.3.1 Jahwes erstes Wort ist nicht eines über sich, sondern über Elend, Klage und Leid seines Volkes

Zunächst fällt auf, dass im Buch Exodus bei der ersten Erwähnung Gottes dieser nicht von sich spricht, sondern von ihm gesagt wird: „Gott hörte ihr [der Israeliten, U. E.] Stöhnen und Gott gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob“ (Ex 2,24). Auch in seiner Offenbarung dem Mose gegenüber ist das erste Wort Jahwes nicht ein Wort über sich selbst, sondern eines über die Lage seines Volkes: "Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid“ (Ex 3,7). Dies macht deutlich: Die Offenbarung Gottes über sich und das Offenlegen der sozio-historischen Verhältnisse sind wie die zwei Seiten einer Medaille. Offenbarung Gottes geschieht als Offenlegung der Weltverhältnisse. Offenbarung Gottes und Offenlegen der Weltverhältnisse sind konstitutiv aneinander gebunden.

1.3.2 Jahwe offenbart seine solidarisch-befreiende Wo-Identität in einem historischen Kontext

Im Anschluss an die ersten Worte über Elend, Klage und Leid seines Volkes erklärt Jahwe: „Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreissen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in dem Milch und Honig fließen“ (Ex 3,8). Damit offenbart Jahwe seine Parteilichkeit und seine befreiende Absicht. In der Offenbarung gegenüber dem Mose bestimmt sich Jahwe über eine solidarische Wo-Identität⁴⁴ auf der Seite seines leidenden Volkes und nicht über eine abgrenzende Wer-Identität. In seiner historischen Verortung offenbart er sein solidarisch-befreiendes Wesen. Das drückt er auch aus in seiner Antwort auf die Frage des Mose, wie er denn heisse, nämlich: „Ich bin der ‚Ich-bin-da.‘“ (Ex 3,14). Thomas Staubli übersetzt dies mit – „Ich werde dasein, als der ich dasein werde (Ex 3,14)“⁴⁵ und legt es so aus: „Ihr könnt euch darauf verlassen, dass ich da bin, wenn Not ist. [...] Ich bin so da, wie ich es will, und nicht, wie ihr es gerne hättet. [...] Ich bin ich und kein anderer [...]. Ihr könnt mir keine Grenzen setzen, auch nicht die des Todes.“⁴⁶ Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses laufen die ontologisierenden Versuche,⁴⁶ „[...] Gott als das (absolute) Sein jenseits des Seienden [...] mit dem Gott der Philosophen in Verbindung [zu bringen], dem Geist der Erzählung strikt zuwider [...]“⁴⁷

⁴⁴ Vgl. Christian Duquoc, Von der Frage „Wer ist Gott?“ zur Frage „Wo ist Gott?“, in: Concilium 28 (1992), 282-288. Duquoc erklärt: „Es ist wichtiger, den Ort, wo Gott handelt, zu erkennen, als zu wissen, wer Er ist“ (ebd. 284). „Gott ist dort, wo der Arme, der Ausgeschlossene, der Verachtete lebt“ (ebd. 286). „Der vornehmste Zeuge für Gott in der Welt ist, wer in ihr keinen Platz hat“ (ebd.).

⁴⁵ Staubli, Begleiter durch das Erste Testament 169.

⁴⁶ Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologica, I, q. 13, a. 11, 3, wo es im Anschluss an das Zitat Ex 3,13 f. heisst: „Der Name ‚Der Seiende‘ ist [...] der eigentliche Eigenname Gottes. [...] Er bezeichnet nämlich nicht irgendeine Form, sondern das Sein selbst. Nun ist das Sein die Wesenheit Gottes selbst [...]; also ist dieser Name der bezeichnendste Name für Gott [...]“

⁴⁷ Assmann, Exodus 173.

1.3.3 Der Exodusgott ist nicht Garant bestehender Verhältnisse und deshalb vor allem ein Gott des Lebens und nicht des Kultes

Der Gott, der sich dem Mose offenbarte, ist kein Staatsgott auf der Seite irdischer Machthaber zur Stabilisierung der bestehenden Verhältnisse, er ist auch kein Naturgott als Ursache und Garant einer kosmischen Ordnung, und er ist kein Gott bloss privater Innerlichkeit in (ver-) tröstender Absicht. Er ist vielmehr ein Gott der Geschichte, der sich dem Mose zwar persönlich, aber in einem ökonomisch-politischen Zusammenhang als parteiisch-befreiender Gott offenbarte. Jahwe offenbart sich im Buch Exodus zunächst und vor allem als ein befreiender Gott des Lebens und der Geschichte und deshalb nicht als ein zu verehrender Gott des Kultes. Erst nach seiner Offenbarung ist von einem Kult die Rede, wenn Jahwe dem Mose aufträgt, mit den Ältesten Israels zum König von Ägypten zu gehen und diesem zu erklären: „Jahwe, der Gott der Hebräer, ist uns begegnet. Und jetzt wollen wir drei Tagesmärsche weit in die Wüste ziehen und Jahwe, unserem Gott, Schlachtopfer darbringen“ (Ex 3,18).

1.3.4 Der Glaube an Jahwe ist keine Welterklärungsformel, sondern konstitutiv mit einer Weltgestaltungsvision verbunden

Der Gott des Exodus ist keine Welterklärungsformel zur Beantwortung irgendwelcher Rätsel der Natur, des Lebens oder der Geschichte, sondern der Glaube an ihn ist mit einer befreienden Weltgestaltungsvision für ein gutes Leben aller und deshalb mit einem Projekt der Befreiung aus Ausbeutung und Unterdrückung verbunden. Der Glaube an diesen Gott hat selbstverpflichtende - auto-obligative - Qualität oder es ist nicht der Glaube an den Gott des Exodus. In diesem Sinne werden die vielfältigen Regelungen des Zusammenlebens zum Schutz der Schwachen und zum Erhalt des gesellschaftlichen Zusammenhangs jeweils mit dem befreienden Handeln Jahwes begründet: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben“ (Ex 20,2 f.); „Ihr sollt richtige Waagen, richtige Gewichtssteine, richtiges Efa und richtiges Hin haben. Ich bin der Herr, euer Gott, der euch aus Ägypten geführt hat“ (Lev 19,36); „Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat der Herr, dein Gott, dich freigekauft. Darum verpflichte ich dich heute auf dieses Gebot“ (Dtn 15,15).

1.3.5 In der Gottesoffenbarung des Exodus ist der methodische Dreischritt Sehen – Urteilen - Handeln enthalten

In der Offenbarungserzählung des Exodus ist der methodische Dreischritt von Sehen – Urteilen - Handeln enthalten. Jahwe sieht, hört und erkennt die Lage seines Volks. Er beginnt mit der Analyse der Zeichen der Zeit, d. h. mit der kritischen Sicht der Situation seines Volkes im Sklavenhaus Ägyptens, wenn er vom Elend, von der Klage und vom Leid seines Volkes spricht (vgl. Ex 3,7): Erster Schritt Sehen. Es ist dies keine neutral-feststellende, sondern eine parteiisch-wertende Sicht, die ein Urteil impliziert, wenn Jahwe herabsteigt, um sein Volk der Hand der Ägypter zu entreissen (vgl. Ex

3,8): Zweiter Schritt Urteilen. Jahwe sendet Mose zum Pharao, damit er das Volk aus Ägypten herausführe (vgl. Ex 3,10): Dritter Schritt Handeln.⁴⁸

2. These: Jesus bezeugte das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde
Im Namen des Exodusgottes bezeugte Jesus das Reich Gottes. Dieses meint eine säkulare, universal-egalitär-solidarische Vision des Zusammenlebens. Es beinhaltet eine historisch-utopische Doppelstruktur und ist der himmlische Kern des Irdischen. Das Reich-Gottes-Zeugnis Jesu führte zu dessen Kreuzigung durch die Pax Romana.

2.1 Die Mitte der Sendung Jesu war das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit für die Erde⁴⁹

Aufgrund des biblischen Befundes im Zweiten Testament steht zweifelsfrei fest und wird von niemandem ernsthaft bestritten, selbst von solchen nicht, die die Zentralsetzung des Reiches Gottes heute diffamieren wie Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.⁵⁰: Jener Jesus aus Nazareth, auf den sich das Christentum beruft und das sich ihm als seinem Ursprung verpflichtet weiss, hat nicht sich selbst, kein neues Gesetz und nicht einen abstrakten Gott verkündet. Vielmehr war die Mitte seiner Sendung das, was er als Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit bezeichnet hat. So heisst es im Summarium zu Beginn des ältesten Evangeliums nach Markus von Jesus: „[E]r verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,14 f.). In der Bergpredigt des Matthäusevangeliums hält Jesus die Seinen dazu an: „Euch aber muss es zuerst um sein [Gottes, U. E.] Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben“ (Mt 6,33). In diesem Sinn lässt Jesus seine Jüngerinnen und Jünger in dem Gebet, das er ihnen zu beten hinterlassen hat, bitten: „Unser Vater im Himmel, dein Name

⁴⁸ Dieser Dreischritt geht in der römisch-katholischen Kirche und Theologie auf die vom nachmaligen Kardinal Joseph Cardijn am 18. April 1925 gegründete spezialisierte Katholische Aktion zurück, wurde von Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika *Mater et magistra* (MM 261) empfohlen, war leitend bei der Zuordnung von Zeichen der Zeit und Licht des Evangeliums in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. GS 4), wurde von der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung zur sozial-analytischen, hermeneutischen und praktischen Vermittlung des Glaubens kritisch weiterentwickelt (vgl. Eigenmann, Kirche in der Welt dieser Zeit 42-46. Dort weitere Belege) und vom Bistum Basel als wohl einzigem im deutschen Sprachraum in einem praktisch-theologischen Arbeitsinstrument rezipiert und methodisch detailliert entfaltet (vgl. Pastoralamt des Bistums Basel [Hg.], „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ...“ Ein Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel, Solothurn ³1995 [¹1993]). „In der reformierten Kirche ging – ohne dies begrifflich so zu benennen – Leonhard Ragaz bereits in seinem für die Entwicklung des religiösen Sozialismus wichtigen Vortrag vor der Schweizerischen Prediger-gesellschaft im September 1906 „Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart“ (vgl. Leonhard Ragaz, Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart, Basel ²1907) nach dem Dreischritt vor (Sehen: ebd. 2-19; Urteilen: ebd. 20-60; Handeln: ebd. 60-66)“ (Eigenmann, Kirche in der Welt dieser Zeit 45).

⁴⁹ Ausführlich zum Reich Gottes vgl. Urs Eigenmann, „Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde.“ Die andere Vision vom Leben, Luzern 1998.

⁵⁰ Er stellt fest: „Das Thema ‚Reich Gottes‘ durchzieht die ganze Verkündigung Jesu“ (Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg im Breisgau ²2007, 92). Zum Umgang von Ratzinger/Benedikt XVI. mit der Zentralsetzung des Reiches Gottes heute s. unten 4.3.

werde geheiligt, dein Reich komme, dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf der Erde“ (Mt 6,9 f.). In seinem Buch über die Bergpredigt kommentiert Leonhard Ragaz diese Bitte so: „*Sein Reich soll kommen: zu uns, auf die Erde, nicht wir zu seinem Reich in einem fernen Jenseits und nicht erst nach dem ‚jüngsten Gericht‘ nach der ‚Auferstehung der Toten‘, sondern auch schon jetzt. Sein Wille soll auf Erden geschehen, nicht im Himmel, wo er schon erfüllt ist, aber er soll auf Erden so vollkommen geschehen wie im Himmel. Nicht soll die Erde in den Himmel hinaufgezogen werden, sondern der Himmel auf die Erde herab. Alle Wirklichkeit soll Gottes Willen gehorchen und ihm zum Ausdruck dienen, selbstverständlich auch die politische und soziale.*“⁵¹ Dieser biblisch bezeugten Grundrichtung der Bewegung *vom Himmel* als der Vision Gottes für die Welt *zur Erde* entspricht auch die Sicht der Geheimen Offenbarung nach Johannes, wenn da steht: „Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen“ (Offb 21,2) und: „[E]s kam einer von den sieben Engeln [...] und zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem, wie sie von Gott her aus dem Himmel herabkam“ (Offb 21,9 f.).

Die zentrale Stellung des Reiches Gottes war der ersten Christengemeinde noch bewusst. Das bezeugt die Apostelgeschichte. Deren semantische Klammer ist das Reich Gottes. Zu Beginn heisst es von Jesus vor seiner Himmelfahrt: „[V]ierzig Tage hindurch ist er ihnen [den Aposteln, U. E.] erschienen und hat vom Reich Gottes gesprochen“ (Apg 1,3). Am Ende der Apostelgeschichte wird selbst von Paulus, der in seinen Briefen kaum vom Reich Gottes spricht, gesagt: „Vom Morgen bis in den Abend hinein erklärte und bezeugte er ihnen [den führenden Männern der Juden in Rom, U. E.] das Reich Gottes [...]“ (Apg 28,23). Der letzte Vers der Apostelgeschichte lautet: „Er [Paulus, U. E.] verkündete das Reich Gottes und trug ungehindert und mit allem Freimut die Lehre über Jesus Christus, den Herrn, vor“ (Apg 28,30).

Bevor auf Inhalt, Struktur und Status des Reiches Gottes näher eingegangen wird, sei auf Folgendes aufmerksam gemacht: „Nirgends in der frühjüdischen Literatur steht die Herrschaft Gottes [...] so im Zentrum der Verkündigung wie bei Jesus.“⁵² Jesus gebraucht im Zusammenhang mit dem Reich Gottes Wendungen, die ohne Parallele in der Literatur seiner Umwelt sind.⁵³ Zum andern: Jesus hat sich zwar ganz mit dem Reich Gottes identifiziert, dieses aber nicht mit sich selbst gleichgesetzt. Vielmehr sandte er seine Jünger aus, das Reich Gottes zu bezeugen (vgl. Lk 9,2) und verhiess die Vollendung des Reiches Gottes als künftiges Geschenk Gottes (vgl. Lk 22,16.18.29 f.). Zur Kennzeichnung dieses Sachverhalts unterscheidet Jon Sobrino zwischen *Mittler* und *Vermittlung*. Jesus ist zwar der *endgültige Mittler* und Zeuge des Reiches Gottes, nicht aber bereits dessen *endgültige Vermittlung* im Sinne der Realisierung.⁵⁴ Aufgrund dieses biblischen Befundes darf das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit nicht mit der Per-

⁵¹ Leonhard Ragaz, *Die Bergpredigt Jesu*, Bern 1945, 123 (Hervorhebungen im Original).

⁵² Odo Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, Freiburg/Göttingen 1984, 444; vgl. Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, 100.

⁵³ Vgl. ebd.

⁵⁴ Vgl. Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung. Band 1*, Mainz 1998, 156 f.

son Jesu gleichgesetzt werden, wie dies später Origenes (um 180-254) wohl als erster im 3. Jahrhundert in seiner das Reich Gottes personal-verkürzenden und zugleich enthistorisierenden „Autobasileialehre“⁵⁵ vornahm. Danach ist das ganze Reich Gottes in Jesus Christus bereits gegenwärtig. Es ist aufgehoben in der Christologie. Insofern diese aber eine abstrakte, weil vom konkreten Lebenszeugnis und -schicksal Jesu und dessen Reich-Gottes-Zeugnis absehende Christologie ist, ist sie eine Christologie, in der das Reich Gottes aufgehoben ist. Aufgehoben allerdings nicht in dem Sinn, dass es darin als eigenen Grösse aufbewahrt wäre, sondern in dem Sinn, dass es darin verschwindet. „Auf diese Weise wird eine bedeutsame Veränderung im formalen Begriff dessen, was das *Reich Gottes* ist, bewirkt: Von einer historisch-sozial-kollektiven Wirklichkeit, die Jesus verkündet hat, wird es zu einer anderen, jetzt personalen Wirklichkeit und damit nicht mehr als eigene Wirklichkeit gedacht. Zentral – und utopisch – ist jetzt nur noch die *Person* Jesu.“⁵⁶

2.2 Zu Inhalt, Struktur und historisch-utopischer Doppeldimension des Reiches Gottes⁵⁷

2.2.1 Inhaltliche Fülle

Ein erster Zugang zu dem, was inhaltlich mit dem Reich Gottes gemeint ist, eröffnet Jesu Gleichnis vom grossen Festmahl im Lukasevangelium (vgl. Lk 14,15-24). Es ist das wohl umfassendste und dichteste Bild für das Reich Gottes. Der Vergleich des Reiches Gottes mit einem Fest ist schon deswegen bedeutsam, weil auf einem guten Fest verdichtet all das vorhanden ist, was es zu einem Leben in Würde und Fülle braucht: genug zu Essen und zu Trinken für alle und dies meist im Überfluss, so karg auch sonst das Leben sein mag; alle haben Platz und niemand wird ausgeschlossen; gemeinsam wird angesichts nicht-idealer Verhältnisse an der Vision eines guten Lebens für alle festgehalten. Das Fest als eine Weise unproduktiver Verausgabung ist das eigentliche Gegenüber zur produktiven Arbeit. Es ist etwas anderes als die blosser Erholung von den Mühen der Arbeit, und stellt mehr dar als eine Abwechslung zum grauen Alltag im Sinne von Goethes Schatzgräberballade, wo es heisst: „Tages Arbeit! Abends Gäste!/Saure Wochen! Frohe Feste!“

Darüber hinaus ist das lukanische Festmahlgleichnis für das Verständnis des Reiches Gottes deshalb bedeutsam, weil es sich beim geschilderten Fest um ein Fest der besonderen Art handelt. Diesem bleiben die zuerst Geladenen fern. An deren Stelle werden zunächst die Armen, Krüppel, Blinden und Lahmen von den Strassen und Gassen der Stadt und schliesslich jedwede Leute von der Landstrasse vor der Stadt herbeigeht. Vor dem Hintergrund der Erkenntnisse der kulturübergreifenden Sozialanthropologie stellt der amerikanische Exeget John Dominic Crossan fest: „Was Jesu Gleichnis

⁵⁵ Vgl. Jon Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*. Herausgegeben und mit einer Einführung versehen von Knut Wenzel. Übersetzt von Ludger Weckel, Ostfildern 2007, 361, 498.

⁵⁶ Ebd. 498 (Hervorhebungen im Original).

⁵⁷ Dieser Abschnitt ist entnommen: Eigenmann, *Von der Christenheit zum Reich Gottes* 247-254.

vorstellt und in Aussicht stellt, ist [...] eine offene Kommensalität [von lat. *con* = mit und *mensa* = Tisch, U. E.], ein gemeinsames Mahl, bei dem die Tischordnung nicht im Kleinen die grosse Gesellschaftsordnung mit ihren vertikalen Diskriminierungen und lateralen Trennungen widerspiegelt. Die soziale Herausforderung einer solchen egalitären Kommensalität ist das eigentlich Bedrohliche dieses Gleichnisses. [...] Und da Jesus überdies praktizierte, was er mit diesem Gleichnis predigte, beschimpfte man ihn als Fresser und Säufer, als Freund von Sündern und Zöllnern. [...] [D]enen, die die eigene Identität nur in den Augen von Ihresgleichen zu finden wussten, [musste] die Zumutung, sich bei Tisch und im Leben mit jedem Hergelaufenen gemein zu machen und dabei von allen Unterschieden des Standes, Ranges und Geschlechts abzusehen, notwendig fast unvernünftig und absurd erscheinen.⁵⁸ Crossan hält fest: „Die offene Kommensalität und der radikale Egalitarismus des Gottesreichs, von dem Jesus sprach, ist erschreckender als alles, was wir uns vorgestellt haben, und selbst wenn wir es nie annehmen können, sollten wir doch nicht versuchen, es wegzuerklären und als etwas anderes, als es ist, auszugeben.“⁵⁹

Die inhaltliche Fülle des Reiches Gottes kann noch genauer umschrieben werden. Dies geschieht, indem die 95 Stellen in den synoptischen Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas, in denen ausdrücklich ein Zusammenhang zwischen dem Reich Gottes bzw. dem Himmelreich und Jesu Reden und Handeln hergestellt wird, als synchroner Textkorpus verstanden und bearbeitet werden. In zweierlei Hinsicht sind dazu zwei Konzepte des französischen Philosophen Louis Althusser hilfreich. Zum einen sein Verständnis von theoretischer Praxis.⁶⁰ Diese meint, ein Phänomen – hier die 95 Stellen in den synoptischen Evangelien – wird mit einer Fragestellung bearbeitet, um über sie zu einer neuen Erkenntnis zu gelangen. Zum andern besteht die Fragestellung darin, die Stellen mit den Kategorien der Gesellschaftsformationstheorie zu befragen. Althusser begreift eine Gesellschaftsformation als komplex strukturiertes Ganzes der drei relativ autonomen Instanzen *Ökonomie/Ökologie*, *Politik* und *Kultur/Religion/Ideologie*.⁶¹ Diese drei Instanzen sichern das physische Leben und Überleben der Mitglieder einer Gesellschaft, regeln deren Zusammenleben und stellen Ideen und Normen für ein sinnvolles Leben bereit. Im Sinne von Althusser werden die 95 Stellen daraufhin befragt, welcher Umgang mit den Gütern, welche Regelung des Zusammenlebens und welche Sicht eines sinnvollen Lebens mit dem Reich Gottes in der Verkündigung und Praxis Jesu verbunden wird.

Ökonomische Aspekte

In ökonomischer Hinsicht zeigt sich Folgendes: Das Reich Gottes wird zuerst und vor allem den Bettelarmen verheissen (vgl. Lk 6,20; Mt 5,3), wogegen die Reichen nur schwer oder gar keinen Zugang zu ihm haben (vgl. Mk 10,23-25). Mit dem Reich Gottes ist der Verzicht auf Besitz verbunden (vgl. Mt 19,29; Mk 10,29). Im Gleichnis von

⁵⁸ John Dominic Crossan, *Jesus. Ein revolutionäres Leben*, München 1996, 98 f.

⁵⁹ Ebd. 103.

⁶⁰ Vgl. Eigenmann, *Kirche in der Welt dieser Zeit* 62-65. Dort weitere Belege.

⁶¹ Vgl. ebd. 21-25. Dort weitere Belege.

den Arbeitern im Weinberg erhalten alle unabhängig von der geleisteten Arbeitszeit das an finanzieller Entlohnung, was sie – im Sinn eines Subsistenzlohnes - zur Deckung des täglichen Bedarfs brauchen (vgl. Mt 20,1-16). Im Reich Gottes werden alle Schulden erlassen (vgl. Mt 18,32-25). Eine Ökonomie der Bereicherung, wie sie der reiche Kornbauer anstrebt, ist tödlich (vgl. Lk 12,15-32). Mehrfach bezeugt ist die Praxis Jesu, unter Umgehung einer monetären Logik durch Teilen des Vorhandenen alle zu sättigen (vgl. Lk 9,11-17). Die ökonomischen Aspekte des Reiches Gottes zusammenfassend, kann dieses so umschrieben werden: „Als Reich der Armen ist das Reich Gottes die Vision einer Gesellschaft und Welt, in der niemand bangen muss ums tägliche Brot, in der alle satt werden und in der alle das an materiellen Gütern und finanziellen Mitteln erhalten, was sie zu einem ökonomisch abgesicherten Leben in Würde und Fülle brauchen.“⁶²

Politische Aspekte

In politischer Hinsicht zur Regelung des Zusammenlebens in der *polis* als einem Gemeinwesen zeigt sich für das Verständnis des Reiches Gottes Folgendes: Es meint im Sinne des lukanischen Festmahlgleichnisses (vgl. Lk 14,15-24) die Überwindung von lateralen Trennungen und vertikalen Diskriminierungen. Die betrügerischen Zöllner und geächteten Dirnen kommen eher hinein als die Hohenpriester und Ältesten (vgl. Mt 21,31). In ihm werden die familiären Bande und verwandtschaftlichen Verhältnisse relativiert bzw. gesprengt (vgl. Lk 18,29f.). Entgegen der weit verbreiteten Abwertung der Kinder in der Trias „Taubstumme, Schwachsinnige und Minderjährige“ wird erklärt, wer ins Himmelreich kommen wolle, müsse an den Kindern Mass nehmen (vgl. Mt 18,2-5). Die Frauen werden gewürdigt, wenn deren alltägliche Arbeit, Sauerteig unter das Mehl zu mischen, als Bild für das Reich Gottes gebraucht wird (vgl. Mt 13,33). Mehrmals wird auf den Zusammenhang von Krankenheilung und Reich Gottes hingewiesen (vgl. Mt 4,32; Lk 9,1f.). In ihm soll es nicht so zugehen wie in der Welt, wo die Herrscher die Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen (vgl. Mk 10,42-44). Es stellt die Umkehr der Verhältnisse dar, wenn derjenige Diener sein soll, der gross sein will und wenn derjenige Sklave sein soll, der der Erste sein will (vgl. Mt 20,16). Die politischen Aspekte des Reiches Gottes zusammenfassend, kann dieses so umschrieben werden: „Als Reich der gesellschaftlichen Niemande ist das Reich Gottes die Vision einer solidarischen Gesellschaft und Welt, in der niemand verachtet, diskriminiert oder ausgeschlossen wird, in der alle Platz haben und all das an menschlicher Zuwendung, sozialer Anerkennung und vorbehaltloser Vergebung erhalten, was sie zu einem Leben in Würde und Fülle brauchen.“⁶³

Religiöse Aspekte

In religiöser Hinsicht im Sinne der leitenden Normen für ein sinnvolles Leben zeigt sich Folgendes: Umkehr ist die andere Seite des Glaubens an das Evangelium vom

⁶² Eigenmann, „Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde“ 93.

⁶³ Ebd. 94.

Reich Gottes (vgl. Mk 1,15). Um-kehr meint Ab-kehr von den Anti-Reichen der Welt und Hin-kehr zum Reich Gottes. Es wird ausdrücklich eine Verbindung hergestellt zwischen der Befreiung von Dämonen und dem Reich Gottes (vgl. Lk 11,20). In zwei Zusammenhängen wird es in einen Bezug zum Gesetz und zu den Geboten gebracht. Das Gesetz gilt auch im Himmelreich (vgl. Mt 5,19). Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe wird zu seinem Grundgesetz erklärt (vgl. Mk 12,28-34). Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ist die letztlich alles bestimmende Grösse, nach der zuerst getrachtet werden soll (vgl. Mt 6,33) und der sogar die physische Integrität unterzuordnen ist, wenn es besser ist, einäugig ins Reich zu kommen als mit zwei Augen in die Hölle geworfen zu werden (vgl. Mk 9,47). In allen Evangelien wird von einem Angriff Jesu auf den Tempel in Jerusalem berichtet. Jesus zerstörte den Tempel symbolisch,⁶⁴ indem er die Tische der Geldwechsler und der Taubenhändler umstiess (vgl. Mk 11,15) und dem Tempel die göttliche Legitimation entzog, wenn er erklärte, aus dem Haus seines Vaters sei eine Räuberhöhle (vgl. Mk 11,17) oder gar eine Markthalle (vgl. Joh 2,16) geworden. Der Tempel bildete als nicht nur religiöses, sondern auch wirtschaftliches und politisches Zentrum der Gesellschaftsformation Palästinas die strukturell-organisatorische Grundlage wirtschaftlicher Benachteiligung, politischer Beherrschung und religiöser Bevormundung. Insofern die strukturelle Grundlage jener Diskriminierungen und Trennungen angegriffen wird, deren Opfern das Reich Gottes verheissen wird, stellt der Angriff auf den Tempel ein zentrales Moment der Bezeugung des Reiches Gottes dar. Die religiösen Aspekte des Reiches Gottes zusammenfassend, kann dieses so umschrieben werden: „Als Reich, das Gottes Reich ist, in dem der Wille des Vaters erfüllt wird, ist das Reich Gottes die Vision einer Gesellschaft und Welt, in der niemand von Dämonen drangsaliert wird, in der nichts und niemand an die Stelle Gottes tritt, in der das Grundgesetz der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe gilt und in der über alle weltanschaulichen Grenzen hinweg im Suchen des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit die Hoffnung auf ein sinnvolles Leben in Würde und Fülle aller Menschen praktisch bezeugt wird.“⁶⁵

2.2.2 Komplexe Struktur⁶⁶

(1) Verpflichtendes Geschenk

Das Reich Gottes ist unverdientes Geschenk (vgl. Lk 12,32) und sein Kommen an keine Vorleistungen gebunden. So sehr es Geschenk ist, so sehr nimmt es die Beschenkten in Pflicht (vgl. Mk 1,15; Mt 5,20), in seinem Sinn zu handeln.

(2) In Jesus gegenwärtig, verheissene Vollendung steht noch aus

Das Reich Gottes ist in Jesus angebrochen und gegenwärtig. Seine Vollendung aber steht als Tat Gottes noch aus. Das Reich Gottes ist da, wenn Jesus durch den Finger

⁶⁴ Vgl. John Dominic Crossan, *Der historische Jesus*, München 21995, 473.

⁶⁵ Eigenmann, „Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde“ 94.

⁶⁶ Vgl. ebd. 95-116.

Gottes Dämonen austreibt (vgl. Lk 11,20). Es ist „mitten unter euch“ (Lk 17,21) wie der Sauerteig das Mehl durchdringt (vgl. Mt 13,33).

(3) Nicht von dieser Welt, aber in ihr soll es Gestalt annehmen

Das Reich Gottes ist zwar nicht von dieser Welt (vgl. Joh 18,36), weil es nicht die religiöse Verklärung der bestehenden Verhältnisse darstellt. Es ist aber auch nicht so verschieden von der Welt, dass es nichts mit ihr zu tun hätte. Vielmehr soll Gottes Reich als Reich des Lebens inmitten der Anti-Reiche der Welt und deren Todeslogik bezeugt werden und Gestalt annehmen.

(4) Persönlich-existentielle und politisch-strukturelle Dimension

Das Reich Gottes hat eine persönliche und eine politische Dimension, indem es sowohl zur Umkehr der Einzelnen (vgl. Mk 1,15) einlädt als auch die Umgestaltung der Verhältnisse meint, wenn in ihm Letzte Erste und Erste Letzte sein werden (vgl. Mt 20,16) und dem Tempel die göttliche Legitimation entzogen wird (vgl. Mk 11,15-17; Joh 2,13-22).

(5) Symbolisch gegenwärtig, aber auch praktisch zu bezeugen

Das Reich Gottes ist symbolisch gegenwärtig, soll aber auch praktisch bezeugt werden. Jesus hat das Reich Gottes weder bloss in Bildern und Gleichnissen verkündet und angesagt, noch es ausschliesslich in seiner Praxis bezeugt. Was er verkündete, praktizierte er, und was er praktizierte, erläuterte und rechtfertigte er in seiner Verkündigung.

2.2.3 Historisch-utopische Doppeldimension⁶⁷

Das Reich Gottes hat neben seiner inhaltlichen Fülle und komplexen Struktur eine historisch-utopische Doppeldimension. Es enthält – wie die inhaltliche Fülle zeigt – sowohl Kriterien für die Realisierung eines historischen Projekts und meint zugleich seine von Gott verheissene Vollendung. Im Sinne der von Franz Hinkelammert entwickelten Kritik der utopischen Vernunft⁶⁸ geht es zentral darum, kein historisches Projekt mit dem utopischen Horizont zu identifizieren, weil damit der utopische Horizont besetzt und jegliche Utopie ausgeschlossen würde. Bei der Gestaltung einer Gesellschaftsformation sind utopische Vorstellungen leitend. Die utopischen Vorstellungen vollständiger Herrschaftsfreiheit, vollkommener Planung oder völlig freier Marktmechanismen sind zur Gestaltung historischer Projekte zwar notwendig, können aber selbst nicht historisch realisiert werden, da sie – als Bedingung der Möglichkeit historischer Projekte - transzendentaler Natur sind.

In der traditionellen Theologie wird diese Differenz als eschatologischer Vorbehalt bezeichnet. Nichts und niemand ist unter den Bedingungen der *conditio humana* das *Eschaton*, das Ganze – das *Totum* - oder das Letzte – das *Ultimum*. Dieser eschatologische

⁶⁷ Vgl. ebd. 143-145.

⁶⁸ Vgl. Franz J. Hinkelammert, Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorien, Luzern/Mainz 1994.

Vorbehalt wurde in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung kritisch weiterentwickelt. Vor allem Jon Sobrino hat darauf hingewiesen, dass nicht nur alles auf dieser Erde *noch nicht* das Reich Gottes in seiner Vollendung ist, sondern dass vieles in der herrschenden Weltordnung *in striktem Gegensatz* zum Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit steht. Jesus wurde wegen seines Reich-Gottes-Zeugnisses von den Exponenten der alles andere als friedlichen *Pax Romana*⁶⁹ am Kreuz hingerichtet. Dies entlarvt die *Pax Romana* als Anti-Reich zum Reich Gottes (vgl. das Schema *Pax Romana* im Anhang).

2.3 Das Reich Gottes als himmlischer Kern des Irdischen

Das matthäische Doppelgleichnis vom Schatz im Acker, für den jemand alles herzugeben bereit ist, und vom Kaufmann, der für eine kostbare Perle alles verkauft (vgl. Mt 13,44-66) weist auf das Kostbare des Reiches Gottes hin. Zu dessen Illustration hat Hinkelammert eine Geschichte gefunden, die auf den indischen Jesuiten Anthony de Mello zurückgeht. Vor dem Hintergrund dessen, was über Inhalt, Struktur und Doppeldimension des Reiches Gottes ausgeführt wurde, lässt sie etwas von dem erahnen, was die Rede vom Reich Gottes als himmlischer Kern des Irdischen meint. Und dies ist die Geschichte:

„Ein Bettelmönch sah eines Tages auf seinem Weg einen Edelstein, fand ihn schön und steckte ihn in seinen Beutel. Eines Tages traf er einen anderen Reisenden, der hungrig war und ihn um Hilfe bat. Um ihm von dem, was er hatte, abzugeben, öffnete er seinen Beutel. Da sah der Reisende den Edelstein und bat ihn, ihn ihm zu schenken. Ohne weiteres schenkte der Mönch ihm den Edelstein. Der Reisende bedankte sich und entfernte sich hochzufrieden, denn jetzt hatte er Reichtum und Sicherheit für sein ganzes weiteres Leben. Aber am nächsten Tag kam der Reisende aufs Neue zum Bettelmönch, gab ihm den Edelstein zurück und bat ihn: Gib mir bitte etwas, das mehr wert ist als dieser wertvolle Stein. Der Mönch sagte ihm, dass er nichts Wertvolleres habe. Da fügte der Reisende hinzu: Gib mir dasjenige, was es dir möglich machte, mir den Edelstein zu schenken.“⁷⁰

Diesem „dasjenige, das es dir möglich machte, mir den Edelstein zu geben“ in der Geschichte entspricht die Bereitschaft, sich im Sinne des Doppelgleichnisses vom Schatz im Acker und der kostbaren Perle ganz auf das Reich Gottes einzulassen. Das kann als himmlischer Kern des Irdischen bezeichnet werden. Dieser himmlische Kern ist dasjenige, das uns dazu bringt, die irdischen Verhältnisse im Sinne der Gerechtigkeit des Reiches Gottes zu gestalten. Dieser himmlische Kern ist ein Bezugspunkt, der quer zu allen Formen monetärer, politischer oder ideologischer Nutzenkalküle steht.⁷¹ Der himmlische Kern ist so wenig ein religiöses Phänomen, so wenig das Reich Gottes eine

⁶⁹ Vgl. Klaus Wengst, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986.

⁷⁰ Hinkelammert, *Das Subjekt und das Gesetz* 429 f.

⁷¹ Vgl. ebd. 431.

religiöse Grösse darstellt. Jesus bezeugte das Reich Gottes als universal-egalitär-solidarische Vision gesellschaftlichen Zusammenlebens. Mit dem Reich Gottes wird nach dem biblischen Zeugnis in keiner Weise ein religiös-gläubiges Bekenntnis, eine kultisch-liturgische Handlung oder eine priesterlich-institutionelle Vermittlung verbunden. Das Reich Gottes orientiert sich ganz an den säkularen leiblichen Werken der Barmherzigkeit in der matthäischen Gerichtsrede: „Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt und ihr habt mir Kleider gegeben; ich war krank und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen“ (Mt 25,35 f.). In diesem Sinn stellt der französische Jesuit Joseph Moingt fest: „Jésus [...] a *désacralisé* le salut - Jesus hat das Heil entsakralisiert“⁷², und das ursprüngliche Christentum ist keine Religion.⁷³

Franz Hinkelammert stellt das Verständnis des Reiches Gottes als himmlischer Kern des Irdischen einem antiutopischen und damit antihumanen Diktum von Karl Popper gegenüber. Dieser erklärte: „Wie andere vor mir gelangte auch ich zu dem Resultat, dass die Idee einer utopischen und sozialen Planung grossen Stils ein Irrlicht ist, das uns in den Sumpf lockt. Die Hybris, die uns versuchen lässt, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, verführt uns dazu, unsere gute Erde in eine Hölle zu verwandeln – eine Hölle, wie sie nur Menschen für ihre Mitmenschen verwirklichen können.“⁷⁴ Noch stärker drückt Popper die Tendenz zu einem universalen Antiutopismus⁷⁵ so aus: „Wir alle haben das sichere Gefühl, dass jedermann in der schönen, der vollkommenen Gemeinschaft unserer Träume glücklich sein würde. Und zweifellos wäre eine Welt, in der wir uns alle lieben, der Himmel auf Erden. Aber ... der Versuch, den Himmel auf Erden einzurichten, produziert stets die Hölle. Dieser Versuch führt zu religiösen Kriegen und zur Rettung der Seelen durch die Inquisition.“⁷⁶ Popper ver-

⁷² Joseph Moingt, *L'Évangile sauvera l'Église*, Présentation de Guy de Longeaux, Paris 2013, 61. Für Moingt hat Jesus, der das Reich Gottes bezeugte, indem er sich mit den Ausgeschlossenen solidarisierte, und der sagte, jene, die mit den Leidenden Erbarmen haben kämen ins Reich Gottes, das Heil entsakralisiert („il a *désacralisé* le salut“; Hervorhebung im Original), das früher an religiöse Riten gebunden gewesen sei (ebd. 60 f.).

⁷³ Vgl. ebd. 216; vgl. Ragaz, *Die Geschichte der Sache Christi* 11. Franz Hinkelammert stellt in diesem Sinne fest: „Das Christentum begreift sich am Anfang als eine nicht-sakrifizielle Bewegung, die die Welt verändern will“ (Hinkelammert, *Das Subjekt und das Gesetz* 380).

⁷⁴ Zit. in: Hinkelammert, *Kritik der utopischen Vernunft* 182.

⁷⁵ Vgl. Hinkelammert, *Der Schrei des Subjekts* 304.

⁷⁶ Zit. in: ebd. Die in den beiden Zitaten von Popper dokumentierte Denkweise impliziert jene ebenso falsche wie gefährliche Totalisierung, die Theodor W. Adorno in seinem berühmten Diktum so formuliert hat: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“ (Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt am Main 1969, 42; vgl. Jochen Hörisch, *Es gibt (k)ein richtiges Leben im falschen*, Frankfurt am Main 2003, 9-37). Adornos Position ist zumindest in zweierlei Hinsicht falsch und zudem gefährlich. Sie ist erkenntnistheoretisch falsch; denn in einem *total* falschen Leben gäbe es auch *total* keine richtige Erkenntnis und das falsche Leben könnte gar nicht als solches erkannt werden. Sie ist sachlich falsch; denn unter den Bedingungen der *conditio humana* ist nichts und niemand bereits das Letzte – das *Ultimum* – oder das Ganze – das *Totum*, auch kein noch so falsches Leben. Alles ist vorläufig und enthält Lücken und Brüche. Selbst unter den Bedingungen eines Konzentrationslagers als dem wohl denkbar falschesten Leben im Sinne falscher Lebensbedingungen gab es die Möglichkeit, sich hassend und zerstörerisch oder mit einem Rest von Menschenwürde zu verhalten, wie Viktor Frankl aufgrund eigener KZ-Erfahrungen bezeugt (vgl. Viktor E. Frankl, ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 4 1979). Sie ist politisch gefährlich; denn wenn es im *total* falschen Leben kein *total* richtiges gibt, muss das falsche *total* vernichtet werden, um ein richtiges Leben zu ermöglichen. Das kann zu totalitären politischen Programmen führen.

kehrt den Himmel in die Hölle. Dagegen gilt das genaue Gegenteil: „[W]er den Himmel auf Erden nicht will, [schafft] die Hölle auf Erden. Wir leben die Hölle. Sie ist von denen geschaffen, die all diejenigen denunzieren, die aufgebrochen sind, den Himmel auf Erden zu schaffen.“⁷⁷

3. These: Verkehrung des biblisch bezeugten Ursprungs in die imperiale Christenheit

Komplexe soziale und philosophische Austauschprozesse mit der antiken Umwelt verkehrten die prophetisch-messianische Jesusbewegung in die imperiale Christenheit. In der Konstantinischen Wende wurde aus Jesus, dem das Reich Gottes verkündenden Opfer der Pax Romana, der verkündigte Christus ohne Reich Gottes, der als Pantokrator Garant herrschender Imperien wurde.

3.1 Von der jüdischen Jesusbewegung zur christlichen Reichskirche

Am Anfang dessen, was sich im Laufe der ersten vier Jahrhunderte zum Christentum bzw. zur Christenheit entwickelt hat, standen das Schicksal Jesu und die von diesem ausgehende innerjüdische Bewegung, die eine grundlegende Veränderung der Weltordnung im Sinne des Reiches Gottes anstrebte. Trotz der Verwerfung Jesu durch die *Pax Romana* bekannten seine Jüngerinnen und Jünger, Gott stehe auf seiner Seite und führten seine prophetisch-messianische Befreiungspraxis weiter. Die Anhänger der Jesusbewegung waren im Römischen Reich als Fremdlinge ohne Bürgerrecht (*paroikoi*) sozial marginalisiert, als Unruhestifter und Atheisten gesellschaftlich geächtet und wurden zeitweise in Pogromen oder aufgrund staatlicher Verordnungen blutig verfolgt.⁷⁸ Trotzdem „[...] entwickelten die ersten Christinnen und Christen keinen Minderwertigkeitskomplex, sondern eine erstaunlich selbstbewusste Erwählungstheologie, die in der Parteilichkeit Jesu für Randständige als zentrales Moment seines Reich-Gottes-Zeugnisses wurzelte“⁷⁹. Nachdem die von Kaiser Diokletian ab 303 angestrebte vollständige Vernichtung des Christentums ihr Ziel nicht erreicht hatte und die Verfolgung der Christen unter seinem Nachfolger Galerius zunächst weitergegangen waren, kam es im Jahre 311 zur eigentlichen Wende. Sie stand im Zusammenhang mit einer schweren Erkrankung des Kaisers Galerius, der als vom Tod Gezeichneter am 30. April in einem Edikt die Einstellung der Verfolgung anordnete. „Das Edikt des Galerius war ein Dokument von grösster Tragweite. [...] Von jetzt ab waren die Christen der quälenden Rechtsunsicherheit der vergangenen Zeiten enthoben, zum ersten Mal erkannte sie ein Reichsedikt ausdrücklich an, ihr Glaube war nicht mehr *superstitio* [Aberglaube. U. E.] und *religio illicita* [unerlaubte Religion, U. E.], sondern durch reichsrechtlich ausgesprochene Duldung den anderen Kulturen gleichgestellt.“⁸⁰ Unter Kaiser Konstantin kam es

⁷⁷ Hinkelammert, Das Subjekt und das Gesetz 435.

⁷⁸ Vgl. Eigenmann, Von der Christenheit zum Reich Gottes 18 f. Dort weitere Belege.

⁷⁹ Ebd. 19.

⁸⁰ Karl Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche, Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von Hubert Jedin, Band I, Freiburg im Breisgau 1985, 449.

dann in der Mailänder Konvention von 313 zu einer vollen Anerkennung, Gleichstellung und Förderung des Christentums als *religio licita*.⁸¹ Der Höhepunkt der ganzen Entwicklung „[...] ist darin zu sehen, dass unter Kaiser *Theodosius I.* (379-395) das Christentum als Reichskirche tatsächlich die Rolle der Staatsreligion zugewiesen bekam. In einem Edikt vom 28. 2. 380 verpflichtete dieser Kaiser alle Untertanen im Reich auf das Christentum.“⁸² Die „[...] vollständige Unterdrückung des Heidentums“⁸³ erfolgte durch die Konstitution vom 8. November 392: Von jetzt an waren alle nichtchristlichen Kulte verboten.⁸⁴ Aus der marginalisierten, diffamierten und zweitweise blutig verfolgten Jesusbewegung, die sich am Reich-Gottes-Zeugnis des gekreuzigt-auferstandenen Jesus Christus orientierte, ist am Ende des 4. Jahrhunderts die mit dem Römischen Reich verbündete Staatskirche geworden, die sich auf einen abstrakten Christus ohne Reich Gottes beruft und in dessen Namen die herrschenden Verhältnisse stützt.

3.2 Die Konstantinische Wende als Thermidor des Christentums

Die kurz skizzierte Entwicklung⁸⁵ wird aufgrund der unter Konstantin erfolgten Neupositionierung des Christentums im Römischen Reich als Konstantinische Wende bezeichnet. Dass in ihr etwas Entscheidendes für das Christentum geschehen ist, wird nicht bestritten. Höchst umstritten ist und kontrovers diskutiert wird die Qualifizierung der Konstantinischen Wende. Da gibt es die triumphalistisch-apologetische Einschätzung in der Tradition des Eusebius von Caesarea,⁸⁶ die u. a. von Hugo Rahner,⁸⁷ Jean Daniélou⁸⁸ und Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.⁸⁹ vertreten wird. Da gibt es dif-

⁸¹ Vgl. Norbert Brox, *Kirchengeschichte des Altertums*, Düsseldorf 1983, 59.

⁸² Ebd. 63 f. (Hervorhebung im Original).

⁸³ Charles Pietri, *Die Erfolge: Unterdrückung des Heidentums und Sieg des Staatskirchentums*, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, Band 2, Freiburg im Breisgau 1996, 462-506, hier 465.

⁸⁴ Vgl. ebd. 467.

⁸⁵ Vgl. ausführlicher dazu: Eigenmann, *Von der Christenheit zum Reich Gottes* 17-25; Rudolf Hernegger, *Volkskirche oder Kirche der Gläubigen?*, Nürnberg 1959; ders., *Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche*, Olten/Freiburg im Breisgau 1963.

⁸⁶ Vgl. Eduardo Hoornaert, *Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes*, Düsseldorf 1987, 18-23.

⁸⁷ Vgl. Eigenmann, *Von der Christenheit zum Reich Gottes* 31 f.

⁸⁸ Vgl. Hoornaert, *Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes* 24.

⁸⁹ Bereits in seiner Einführung in das Christentum erklärte Joseph Ratzinger: „Ich bin der Überzeugung, dass es im tiefsten kein blosser Zufall war, dass die christliche Botschaft bei ihrer Gestaltwerdung zuerst in die griechische Welt eintrat und sich hier mit der Frage nach dem Verstehen, nach der Wahrheit, verschmolzen hat“ (Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 51). Hermann Häring stellt fest: Für Ratzinger hat „[...] das Christentum seine für die Wahrheit tragfähige, seine entscheidende Gestalt [...] erst im Kontakt mit der *griechischen* – einer faktisch platonischen – Metaphysik [...] erhalten“ (Hermann Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001, 52 [Hervorhebung im Original]).

Wenn in der zwar von Papst Franziskus veröffentlichten, aber auf Vorarbeiten seines Vorgängers Benedikt XV. zurückgehenden Enzyklika *Lumen fidei* behauptet wird, „[...] ein Dialog mit der hellenistischen Kultur [gehört] [...] zum Eigentlichen der Schrift“ (LF 29), dann geht das wohl auf Benedikt XVI. zurück. Franziskus bestätigt dies indirekt, indem er sich von dieser Position distanziert, wenn er in dem von ihm allein verantworteten Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* festhält: „[D]ie offenbarte Botschaft [identifiziert sich] mit keiner von ihnen [Kulturen, die eng mit der Entwicklung des christlichen Denkens verbunden waren, U. E.] [...]. Darum kann man bei der Evangelisierung neuer Kulturen [...] darauf verzichten, zusammen mit dem Angebot des Evangeliums

ferenziert-abwägend-kritische Einschätzungen u. a. von Karl Baus, Franz Schupp, Jon Sobrino und Irmgard Bruns.⁹⁰ Da gibt es aber auch die ganz grundsätzliche Kritik der Konstantinischen Wende, die in ihr die Imperialisierung des Christentums als dessen Thermidor⁹¹ sieht, die u. a. Leonhard Ragaz, Peter Giloth,⁹² Rudolf Hernegger,⁹³ Giulio Girardi, Franz Hinkelammert und Enrique Dussel vertreten.⁹⁴

Hier wird von dieser grundsätzlichen Kritik aus Gründen ausgegangen, die sich aus dem Folgenden ergeben werden. Zunächst aber sei festgehalten: „Diese Kritik darf weder in der Weise missverstanden werden, dass davon ausgegangen würde, ein ganz anderer Weg wäre möglich gewesen noch so, als ob einzelne Akteure direkt dafür verantwortlich gemacht werden könnten. Für ein solches Verständnis der Kritik waren sowohl die Verhältnisse innerhalb der Jesusbewegung und die Austauschbeziehungen zwischen dieser und dem römischen Reich zu komplex. Die radikale Kritik ergibt sich aus der Gegenüberstellung des biblisch bezeugten Ursprungs und dem, was am Ende

eine bestimmte Kulturform durchsetzen zu wollen, so schön und so alt sie auch sein mag“ (EG 117). Zu Papst Franziskus vgl. Eigenmann, *Von der Christenheit zum Reich Gottes* 228-241.

⁹⁰ Vgl. ebd. 28 f.

⁹¹ „Den Namen ‚Thermidor‘ [ursprünglich der 11. Monat (Hitzemonat) des Kalenders der Französischen Revolution, U. E.] erfindet Marx für seine Analyse der Französischen Revolution. Er verwendet den Begriff für die Übernahme der Macht durch das Direktorium und dann durch Napoleon. Später benutzt Trotzki den Begriff, um Stalin und den Stalinismus als Thermidor der Russischen Revolution zu bezeichnen. Inzwischen wird der Begriff auch auf die Englische Revolution angewendet, deren Thermidor Cromwell und John Locke sind. Der christliche Thermidor ist der erste. Die folgenden Thermidore sind nur schwer zu verstehen ohne diesen christlichen Thermidor“ (Hinkelammert, *Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet* 38 f.; vgl. 234).

⁹² Vgl. Eigenmann, *Von der Christenheit zum Reich Gottes* 29-31.

⁹³ Vgl. Hernegger, *Volkskirche oder Kirche der Gläubigen?* In diesem Band legt Hernegger „[...] die biblisch-theologische Grundlage vor, die gleichsam als christliches ‚Bezugssystem‘ und als Massstab dient, mit dem dann im zweiten Teil die geschichtlich-konkrete Gestalt der Kirche und die von ihr hervorgebrachte Ideologie konfrontiert wird“ (ebd. 7). Mit dem zweiten Teil meint er den Band: Hernegger, *Macht ohne Auftrag*. Hernegger unterscheidet zwischen der ursprünglichen „Pilgerkirche“ (Hernegger, *Volkskirche oder Kirche der Gläubigen?* 8 passim) und der nachkonstantinischen „sogenannten ‚Volkskirche‘ (besser Volkstumskirche)“ (ebd. 153 passim). Seines Erachtens „[...] stehen [wir] immer vor der Aufgabe, die geschichtliche Verwirklichung des Christentums mit der Botschaft der Apostel zu konfrontieren. Wir können uns nicht auf die Geschichte gegen die apostolische Botschaft berufen“ (ebd. 601). Er stellt fest: „Die urchristliche Botschaft war ganz auf das ‚Reich Gottes‘ und auf die Ankunft der Gottesherrschaft ausgerichtet. [...] Der Aufstieg der Kirche zur politischen Macht war also nicht einfach die immanente Entfaltung von ursprünglich angelegten Keimen [...]. Tatsächlich führt von der Botschaft Jesu keine Linie zur Hinmordung der Häretiker, zur Verbrennung der Ketzer, zu den Kreuzzügen, zur Christianisierung mit dem Schwert und der Gewalt [...]“ (Hernegger, *Macht ohne Auftrag* 17 f.). Hernegger stand in der römisch-katholischen Theologie der 1950er- und 1960er-Jahre mit seiner fundamentalen Kritik der Konstantinischen Wende ziemlich allein da. Zum Anlass seiner kritischen, wissenschaftlich gründlich und breit abgestützten Forschungen erklärt er: „Eine der furchtbarsten Wunden am Leib der Kirche ist das beinahe vollständige Fehlen brüderlicher Gemeinschaft in unseren Gemeinden mit allen jenen Lebensfunktionen, die uns im N. T. beschrieben werden. Diese Feststellung war für mich der eigentliche Anlass zur erwähnten Fragestellung [ob das geschichtliche Erscheinungsbild der Kirche von der Botschaft des Herrn oder von menschlichen Vorstellungen bestimmt ist, U. E.] und für die folgende Arbeit“ (Hernegger, *Volkskirche oder Kirche der Gläubigen* 10). Zum Autor, der für mich eine überraschende Entdeckung darstellt, konnte so viel in Erfahrung gebracht werden: Er wurde am 2. Februar 1919 in Franzenfeste (Südtirol) geboren, trat in den Franziskanerorden ein und nahm den Namen Beda an, verließ den Orden in den 1950er-Jahren, war danach als Wissenschaftsjournalist im Bereich von Kulturanthropologie, Neurowissenschaft sowie Wahrnehmungs- und Bewusstseinsforschung tätig und starb am 10. Februar 2012 in München (vgl. Wikipedia, Rudolf Hernegger, abgerufen am 11. August 2016). Für die im Jahre 1934 vom Prälaten Johannes Kalán in Leibach mit Gutheißung Pius’ XII. gegründete Arbeitsgemeinschaft „REGNUM CHRISTI“, die die Einigkeit der Katholiken fördern wollte, verfasste er als Ordensmann zwei Schriften: Beda Hernegger, *Katholische Solidarität. Ein Ruf zur Einheit und Gemeinschaft*, Mödling bei Wien 1948; ders., *Gemeinschaft aus der Kraft des Evangeliums*, Salzburg 1950.

⁹⁴ Vgl. Eigenmann, *Von der Christenheit zum Reich Gottes* 32-36. Dort weitere Belege.

des 4. Jahrhunderts daraus geworden ist. Diese Kritik ist deswegen radikal, weil sie eine theologische ist. Für sie ist der biblisch bezeugte Ursprung im Sinne der Heiligen Schrift als ‚Norma normans non normata, als normierende, nicht normierte Norm‘ durch alle Zeiten hindurch in der Weise normativ, dass er nicht durch die Normativität einer griechisch-römischen oder irgend einer anderen Form der Inkulturation ersetzt werden darf. Die biblisch geforderte Umkehr als Abkehr von den Anti-Reichen der Welt und deren Logik der Sünde und der Hinkehr zum Reich Gottes und dessen Logik eines erfüllten Lebens für alle ist an keine zuvor geforderte Bekehrung zu irgend einer bestimmten Kultur, Denkweise oder Philosophie gebunden. Der Weg von der diffamiert-verfolgten Jesusbewegung zur hegemonial-herrschenden Reichskirche und die damit verbundenen theologischen Verschiebungen bzw. Verkehrungen sind historische Fakten, denen aber aufgrund des Verständnisses der Heiligen Schrift als Norma normans non normata in keiner Weise normierende Bedeutung zugemessen werden darf.“⁹⁵

Vor diesem Hintergrund muss seit der Konstantinischen Wende zwischen dem vor-konstantinisch-authentischen, prophetisch-messianischen Christentum und der nach-konstantinisch-verkehrten, imperial-kolonisierenden Christenheit unterschieden werden. Für die imperial-kolonisierende Christenheit ist das prophetisch-messianische Christentum so lange verbindlich, als sie sich nicht ausdrücklich von diesem ihrem Ursprung distanziert hat. Dabei ist zu beachten, dass die Unterscheidung zwischen dem prophetisch-messianischem Christentum und der imperial-kolonisierender Christenheit eine grundsätzliche und keine absolute ist.⁹⁶ Zwar wurde die imperial-kolonisierende Christenheit hegemonial und wurde in deren Namen die kirchliche Orthodoxie ohne Reich Gottes lehramtlich formuliert, doch gilt, was Leonhard Ragaz feststellt: „*Die Linie des Reiches Gottes ist doch nie ganz verschwunden*“⁹⁷. Die Träger der Revolution im Sinne des Reiches Gottes sind seines Erachtens überwiegend Ketzer wie die Waldenser, Wicliff, Hus, Savonarola.⁹⁸ Für ihn ist „[d]ie Geschichte des Ketzertums [...] *die eigentliche Geschichte Jesu, die eigentliche Geschichte der Sache Christi selbst. Sie ist zwar quantitativ unwichtiger als die offizielle Geschichte, aber sie ist vielleicht qualitativ wichtiger.*“⁹⁹

Exkurs: Wahrheiten in Häresien bei Ragaz und von Balthasar

Ragaz sagt von sich als „[...] Schreibende[m], [...] dass ihm einige Formen dieser Ketzerbewegung Christus sehr viel näher zu stehen scheinen, als die offizielle Revolution (die ihr selbst keine scheint) des sechzehnten Jahrhunderts. Er ist der Meinung, dass eine an der wirklichen und ursprünglichen Sache Christi orientierte Geschichtsschreibung nicht, wie das bisher geschehen ist, von der offiziellen und kirchlichen Linie ausgehen und die Ketzerlinie als sekundär, wenn nicht gar als Irrtum, betrachten sollte, sondern umgekehrt von dieser Ketzerlinie als der Vertretung und steten Erneue-

⁹⁵ Ebd. 36.

⁹⁶ Vgl. Ragaz, Die Botschaft vom Reiche Gottes 147.

⁹⁷ Ragaz, Die Geschichte der Sache Christi 129 (Hervorhebung im Original).

⁹⁸ Vgl. ebd. 131 f.

⁹⁹ Ebd. 133 (Hervorhebungen im Original).

nung der Sache Christi ausgehen und die *a n d e r e* als sekundär, als Irrtum und zum Teil als Abfall darstellen müsste. Denn das Reich ist schliesslich auch in dieser Geschichte die Hauptsache, nicht die Kirche.“¹⁰⁰

Auf römisch-katholischer Seite gibt es zu dieser Einschätzung eine nicht uninteressante Teilanalogie. Hans Urs von Balthasar erklärt zur Kirche: „Die Kirche bleibt jederzeit, was sie war: der Hort und die Verwalterin aller Wahrheit, denn in Christus sind alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen, und zu diesen Schätzen Christi hat niemand Zugang, es sei denn durch die Kirche.“¹⁰¹ Vor dem Hintergrund dieser Sicht der Kirche als „Hort aller Wahrheit“, „Weisheit und Wissenschaft“ erstaunt Balthasars Feststellung, wonach die Kirche eigene Wahrheitssubstanz an die Häresien abgegeben habe, wenn er erklärt, es scheine „[...] beinahe nachrechenbar [...], wieviel eigene Substanz die Kirche etwa an die Häresien abgegeben hat, die ganze Teile der Wahrheit aus ihr hinausgeschleppt haben [...]“¹⁰². Balthasar gesteht ein, dass es trotz seiner Sicht der Kirche als „Hort aller Wahrheit“ auch „eigene Substanz“ ausserhalb von ihr gibt. Dann aber vollzieht er eine Verkehrung, indem er von den Häresien behauptet, sie hätten „[...] ganze Teile der Wahrheit aus ihr [der Kirche, U. E.] hinausgeschleppt“¹⁰³. Nicht die Kirche selbst ist also an ihrem Substanzverlust schuld, sondern die Häresien, obwohl es ja gerade die Kirche war, die die Häresien zu solchen erklärt hat, wiewohl diese substantielle Wahrheiten enthalten. Das kommt einer ersten – theologischen - Verkehrung gleich: Häresien enthalten substantielle Wahrheiten und dürften also eigentlich nicht mehr undifferenziert als Häresien bezeichnet und verworfen werden. Die zweite – ekklesiologische - Verkehrung besteht darin, dass die Kirche, die die Häresien identifiziert hat und also Täterin ist, zu deren Opfer erklärt wird und umgekehrt die Häresien, die Opfer der Kirche waren, zu Tätern gemacht werden, weil sie „Teile der Wahrheit aus ihr [der Kirche, U. E.] hinausgeschleppt haben“¹⁰⁴. Balthasar konkretisiert diese seine Sicht in Bezug auf die Reformatoren mit einem dramatischen Organvergleich, wenn er formuliert: „Etwas vom innersten Eingeweide der Kirche war von den Reformatoren aus der Kirche herausgezerrt worden, etwas von ihrem Herzen schlug fürderhin ausserhalb ihres Herzens [...]“¹⁰⁵. Im Anschluss daran vermengt er den exzessiven, kirchlich-juristischen Wahrheits- und Geltungsanspruch der (römisch-)katholischen Kirche mit einem Bild rubens-barocker Opulenz für die (Mutter) Kirche als leidend-gequältes Opfer: „Nicht nur sind alle ausserhalb der katholischen Kirche gültig Getauften in Wahrheit ihre Kinder, die ihr rechtens gehören, die sie bitter vermisst, weil ihre Brüste starren für sie und der Schmerz der ungesogenen Milch sie quält.“¹⁰⁶

¹⁰⁰ Ebd. 133 f. (Hervorhebungen im Original).

¹⁰¹ Hans Urs von Balthasar, *Schleifung der Bastionen*. Von der Kirche in dieser Zeit, Einsiedeln 21952, 54.

¹⁰² Ebd. 49.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Ebd. 41.

¹⁰⁶ Ebd.

3.3 Kennzeichen der imperial-kolonisierenden Christenheit

Die im 4. Jahrhundert aus der Verkehrung ihres eigenen Ursprungs hervorgegangene kirchliche Orthodoxie wurde zwar hegemonial, vermochte aber nicht alle Erinnerungen an den prophetisch-messianischen Anfang auszulöschen.¹⁰⁷ Diese lehramtliche Orthodoxie ist u. a. durch folgende Aspekte gekennzeichnet.

3.3.1 Lehramtliche Orthodoxie ohne Reich Gottes

Ihre Theo- und Christologie ist eine solche ohne Reich Gottes. Kein einziges der nach römisch-katholischer Zählung zwanzig ökumenischen Konzilien vor dem Zweiten Vatikanum (1962-1965) hat das Reich Gottes erwähnt.¹⁰⁸ Auch im Apostolischen und im Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubenskenntnis fehlt es. In ihnen geht es von „geboren von der Jungfrau Maria“ bzw. „hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria“ unter Absehung von Jesu Lebensweg und seines Reich-Gottes-Zeugnisses zu „gelitten unter Pontius Pilatus“ bzw. „er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus“. Die Entwicklung zur Marginalisierung und zum Verschwinden des Reiches Gottes beginnt bereits bei den Apostolischen Vätern.¹⁰⁹ In deren zehn Schriften werden das Reich Gottes, das Reich Christi, oder das Himmelreich zwar rund dreissig Mal erwähnt, wobei vor allem von der verheissenen Vollendung des Reiches Gottes und von den Einlassbedingungen in dieses die Rede ist, aber das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit ist bereits in ihnen keine zentrale Bezugsgrösse mehr wie noch in den synoptischen Evangelien bezeugt.¹¹⁰ „So ist schon in der Zeit der apostolischen Väter der Reich-Gottes-Begriff formal zurückgedrängt und auf das Gebiet der Zukunftshoffnung beschränkt, inhaltlich entleert [...]“. ¹¹¹ Der Apologet Justin der Märtyrer (um 100-165) erwähnt in seiner ersten Apologie zwar vier Mal das Reich Gottes bzw. das Himmelreich,¹¹² dieses ist aber auch bei ihm nicht mehr zentral. Im Dialog mit dem Juden Tryphon erwähnt er u. a. Jesu Ankündigung des nahe gekom-

¹⁰⁷ Vgl. Ragaz, Die Geschichte der Sache Christi 129.

¹⁰⁸ Vgl. Joseph Wohlmuth (Hrsg.), Conciliorum Oecumenicorum Decreta, 3 Bände, Paderborn 1998-2002.

¹⁰⁹ Vgl. Joseph A. Fischer (Hg.), Die Apostolischen Väter (Schriften des Urchristentums, Erster Teil), Darmstadt 1966; Klaus Wengst (Hg.), Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet (Schriften des Urchristentums, Zweiter Teil), Darmstadt 1984; Ulrich H. J. Körtner/Martin Leutzsch (Hg.), Papiasfragmente, Hirt des Hermas (Schriften des Urchristentums, Dritter Teil), Darmstadt 1998.

¹¹⁰ Vgl. Klemensbrief 42,3; 50,3; Ignatius an die Philadelphier 3,3; 16,1; Polykarp 2 Phil 2,3; 5,3; Didache 8,2; 9,4; 10,5; Barnabasbrief 4,13; 7,11; 8,5 f.; 21,1; Schrift an Diognet 10,2; Zweiter Klemensbrief 5,5; 6,9; 9,6; 11,7; 12,1.6; Papiasfragment 1; 5,12; 18; Hirt des Hermas sim IX 12,3-5; 15,2 f.; 16,4, 29,2; 20,2 f.; 31,2. Zu den Apostolischen Vätern vgl. Robert Frick, Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustinus, Giessen 1928, 27-35.

¹¹¹ Ebd. 34.

¹¹² Vgl. Justin der Märtyrer, Erste Apologie, in: Bibliothek der Kirchenväter, 1. Band, Kempten/München 1913, 11-84. In 1 Apol. 11 betont er, die Christen würden kein irdisches Reich, sondern dasjenige bei Gott erwarten; in 1 Apol. 15 zitiert er Mt 6,33, zuerst das Himmelreich zu suchen; in 1 Apol. 16 zitiert er Mt 7,21, nur wer den Willen des Vaters erfülle, könne in das Himmelreich eingehen; in 1 Apol. 61 zitiert er Joh 3,3, nur wer wiedergeboren wird, könne in das Himmelreich eingehen.

menen Himmelreichs¹¹³ und zitiert mehrmals die verheissene Tischgemeinschaft im Himmelreich (vgl. Mt 8,11 f.).¹¹⁴

Das Reich Gottes als Mitte der Sendung Jesu wurde von den Apostolischen Vätern zwar noch mehrfach genannt aber bereits vom Apologeten Justin Mitte des 2. Jahrhunderts lediglich einige Male erwähnt und ab dem 4. Jahrhundert von der kirchenamtlichen Orthodoxie ganz verschwiegen. Das Reich Gottes verschwand mit der Autobasileialehre¹¹⁵ des Origenes im 3. Jahrhundert in einer abstrakten Christologie. Das Reich Gottes wurde beginnend mit dem Hirt des Hermas in die Nähe der Kirche gerückt.¹¹⁶ „Die ideale und die empirische Kirche fallen für Hermas am Anfang und prinzipiell zusammen, ebenso am Schluss, wo die Kirche vollendet, eben das Reich Gottes ist.“¹¹⁷ Bei Origenes (um 185-254) wurde „[z]um ersten Mal [...] die Idee von der Kirche als dem irdischen Gottesstaat, der seinen Anspruch gegenüber dem weltlichen Staat erhebt, und der sich mehr und mehr auf Erden durchsetzt, deutlich ausgesprochen.“¹¹⁸ Bei Augustinus (354-430) ist dann „[m]it der Gleichsetzung von Gottesreich und Kirche [...] die Entwicklung des Reich-Gottes-Begriffs grundsätzlich zu ihrem Abschluss gelangt.“¹¹⁹ Die Kirche hat nicht mehr das Ziel, sich selbst abzuschaffen, sondern erhebt den „[...] Anspruch, Heilsmittler zu sein, und masst sich damit ‚ewige‘ Bedeutung an und macht sich zum Ziel der Entwicklung – *ecclesia visibilis* und *invisibilis*, Kirche und Gottesreich rücken nahe zusammen, ja gehen ineinander auf“¹²⁰.

3.3.2 Von dem das Reich-Gottes verkündenden Jesus zum verkündigten Christus ohne Reich Gottes

Aus dem das Reich Gottes verkündenden und bezeugenden Jesus von Nazareth wurde der verkündigte Christus ohne Reich-Gottes-Zeugnis. Es entstand die Lehre über einen abstrakten Christus, der für unterschiedlichste Interessen in Dienst genommen werden kann. Der Glaube *des* Jesus wurde in den Glauben *an* einen Christus verkehrt, der nicht Jesus ist.¹²¹ Der Glaube *des* Jesus ist nicht mehr Kriterium für den Glauben *an* Christus. Die kultische Verehrung Christi ersetzte die Nachfolge Jesu.

¹¹³ Vgl. Justinus, Dialog mit dem Juden Tryphon. Übersetzt von Philipp Haeuser. Neu herausgegeben von Katharina Greschat und Michael Tilly, Wiesbaden 2005, 116 (Dial. LI, 1).

¹¹⁴ Vgl. ebd. 162 (Dial. LXXVI, 4); 235 (Dial. CXX, 6); 267 (Dial. CXL, 4).

¹¹⁵ S. oben 2.1. Origenes „[...] kann das feine Wort prägen: Christus die *áobasileía!* Und doch bedeutet auch seine Lehre eine Verkürzung der Botschaft Jesu. Der Verinnerlichung entspricht auf der anderen Seite eine Entwertung der Geschichte“ (Frick, Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustinus 101).

¹¹⁶ Vgl. ebd. 32.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Ebd. 103.

¹¹⁹ Ebd. 152.

¹²⁰ Ebd. 154 f.

¹²¹ Vgl. Jon Sobrino, Wenn der Christus Jesus ist. Essay über die Orthodoxie: Geschichte, Frohe Botschaft und Parteilichkeit, in: *Concilium* 50 (2014) 179-189. Jon Sobrino stellt fest: „Innerhalb der Orthodoxie der christlichen Kirchen wurden seit den ökumenischen Konzilien der ersten Jahrhunderte *transzendente* Wahrheiten formuliert. Doch das hat die *historischen* Wahrheiten keineswegs relativiert. Dies ist aufgrund des Neuen Testaments auch geboten, denn ohne diese historischen Wahrheiten sind die transzendenten Wahrheiten nichtssagend. Die historischen Wahrheiten verliehen den transzendenten zudem den Charakter einer frohen Botschaft und Partei-

3.3.3 Von der Kreuzigung Jesu als Gründungsmartyrium zum Gründungsmord

Aus der Kreuzigung des Jesus, der Opfer - im Sinn von *victime* - der römischen Staatsgewalt war, wurde ein Opfer - im Sinn von *sacrifice* –, das Gott dem Vater dargebracht wird. Der Kreuzestod Jesu, von den ersten Jüngerinnen und Jüngern als Gründungsmartyrium verstanden, wird zum Gründungsmord umgedeutet. Dieser begründet die Verfolgung der Juden als Gottesmörder und als gemeinsamen Feind des neuen Bündnisses von Imperium und Reichskirche. Es entstehen der christliche Antijudaismus und eine antijüdische Lektüre der innerjüdischen Auseinandersetzungen im Johannesevangelium.¹²²

3.3.4 Vom Opfer der Staatsgewalt zum Garant weltlicher Imperien

Aus dem Opfer der römischen Staatsmacht wird der zum göttlichen Pantokrator umgedeutete und erhobene Jesus, der als All- und Weltenherrscher Garant weltlicher Imperien ist. Der Höhepunkt dieser Verkehrung geschah im Mittelalter bei Bernhard von Clairvaux (1090-1153) in zwei miteinander verbundenen Formen. Zum einen wird aus Luzifer, einer Bezeichnung für Jesus Christus, einem christlichen Taufnamen und dem Namen eines Bischofs von Cagliari noch zu Beginn des 4. Jahrhunderts die Bezeichnung eines neuen Teufels. Dieser ist nicht Satan als Fürst und Garant der Reiche dieser Welt, sondern steht für eine im Sinne des Reiches Gottes angestrebte Umgestaltung der Welt, die nun aber verteufelt wird.¹²³ Zum andern ist es die Legitimierung von Gewalt im Namen Jesu als einem Opfer von Gewalt. Unter dem Titel „Das neue Rittertum“ schreibt Bernhard von Clairvaux: „Die Ritter Christi aber kämpfen mit gutem Gewissen die Kämpfe des Herrn und fürchten niemals weder eine Sünde, weil sie Feinde erschlagen, noch die eigene Todesgefahr. Denn der Tod, den man für Christus erleidet oder verursacht, trägt keine Schuld an sich und verdient grössten Ruhm. [...] Ein Ritter Christi, sage ich, tötet mit gutem Gewissen, noch ruhiger stirbt er. Wenn er stirbt, nützt er sich selber; wenn er tötet, nützt er Christus. [...] Ja, wenn er einen Übeltäter umbringt, ist er nicht ein Menschenmörder, sondern sozusagen ein Mörder der Bosheit, und mit Recht wird er als Christi Rächer gegen Missetäter und als Verteidiger der Christenheit angesehen. Wenn er aber selbst umgebracht wird, ist es klar, dass er nicht untergegangen, sondern ans Ziel gelangt ist. Der Tod, den er verursacht, ist Christi Gewinn; wenn er ihn erleidet, sein eigener.“¹²⁴ So weit Bernhard von Clairvaux, über den - vor dem Hintergrund dieser Äusserungen verständlich - Franz Hinkelammert sagt: „Er ist ein Heiliger und eine Bestie zugleich.“¹²⁵

lichkeit. Der Grund dafür liegt darin, dass am Ursprung Jesus von Nazaret steht“ (ebd. 179, Hervorhebungen im Original).

¹²² Vgl. Hinkelammert, Der Schrei des Subjekts 285-289.

¹²³ Vgl. Hinkelammert, Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet 110; ders., Der Schrei des Subjekts 256, 294.

¹²⁴ Bernhard von Clairvaux, Liber ad milites templi. De laude novae militiae – Buch an die Tempelritter. Lobrede auf das neue Rittertum, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, Band I, herausgegeben von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1990, 277.

¹²⁵ Hinkelammert, Der Schrei des Subjekts 271.

3.3.5 Vom Himmel als göttliche Vision für die Welt zur Jenseitsvorstellung

Spätestens mit Augustinus (354-430) entsteht ein neuer Himmel. Dieser ist nicht mehr wie in der Vater-Unser-Bitte um das Kommen des Reiches Gottes bezeugt (vgl. Mt 6, 10) der mythische Ausdruck für Gottes Vision für die Umgestaltung der Welt. Vielmehr wird der Himmel neben der Hölle und später dem Fegfeuer¹²⁶ Teil einer die irdischen Verhältnisse stabilisierenden Jenseitskonstruktion. Die geschichtstheologische Konzeption des biblischen Denkens mit der Abfolge historischer Äonen wird durch eine abstrakt-ahistorische Diesseits-Jenseits-Spekulation ersetzt.¹²⁷

3.3.6 Von der Orientierung am historischen Schicksal zu philosophischen Spekulationen

Seit Justin dem Märtyrer (um 100-165) beginnt eine Entwicklung, in deren Verlauf Kategorien griechischer Philosophie in einer Weise in den Dienst der Theologie gestellt werden, dass nicht mehr die biblischen Zeugnisse und deren Vernunft bestimmend sind, sondern diese Philosophien und deren Vernunft. Justin setzte Christus mit dem Logos des jüdischen Philosophen Philon von Alexandrien (gest. um 50 n. Chr.) gleich.¹²⁸ „Die christliche Botschaft ändert unter dem Einfluss dieser Vorstellungen ihren Charakter der im Auftrag Gottes erfolgenden Proklamation des Gottesreiches zur Vermittlung ewiger, unveränderlicher Wahrheiten, die dann aus einer inneren Logik möglichst in ein geschlossenes Wahrheitssystem zusammengefasst werden. Das dynamische Denken der Bibel wird durch das statische ersetzt.“¹²⁹ Auf diese Weise entstanden Theologien, die im Sinne des Warenfetischkritikers Karl Marx als „[...] aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen [...] [entwickelte] verhimmelte Formen [...]“¹³⁰ zu qualifizieren sind. Der als Opfer der *Pax Romana* bezeugte Jesus Christus und der aus der *Pax Aegyptica* befreiend herausführende Gott des Exodus werden zu bloss dekorativen Illustrationen abstrakter Konstrukte griechischer Philosophie verkehrt. Der tödlich ausgegangene historische Konflikt zwischen Jesu und der *Pax Romana* und Jesus als deren Opfer im Sinn von *victime* werden durch z. T. abenteuerliche theologische Spekulationen über das innertrinitarische Verhältnis zwischen Gott Vater und Sohn und das vom Sohn Gott dargebrachte Opfer im Sinn von *sacrifice* zum Verschwinden gebracht.

Exkurs: Zur Rezeption griechischer Philosophie und deren Implikationen

Verschiebung im Dienst der Verkehrung

Justin sagt von sich selbst: „Sehr interessierte mich die Geistigkeit des Unkörperlichen, das Schauen der Ideen gab meinem Denken Flügel [...].“¹³¹ Dementsprechend trug er auch nach seiner Bekehrung „[...] den Philosophenmantel in seiner Eigenschaft als

¹²⁶ Vgl. Jacques Le Goff, Die Geburt des Fegfeuers, Stuttgart 1984.

¹²⁷ Vgl. Hinkelammert, Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet 208 f.; ders., Der Schrei des Subjekts 252.

¹²⁸ Vgl. Justin, Erste Apologie, 11-84, hier: 33 (Apol. 21); vgl. Herbert Vorgrimler, Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg im Breisgau 32000, 397; Hernegger, Macht ohne Auftrag 37-43.

¹²⁹ Ebd. 38.

¹³⁰ Marx, Das Kapital 393, Anm. 89.

¹³¹ Justinus, Dialog mit dem Juden Tryphon 42 (Dial. II, 6).

christlicher Wanderprediger¹³². In diesem Sinne griff er als bedeutendster der sogenannten Apologeten bei seinen Reflexionen über Jesus Christus auf die mittelplatonische¹³³ Logoslehre des Philon von Alexandrien¹³⁴ zurück.¹³⁵ „Für Philon ist der Logos die eigentliche Offenbarung Gottes. Die platonischen Ideen werden von Philon als Gedanken Gottes aufgefasst und im Logos lokalisiert. [...] Faktisch sind Philons Logos-Spekulationen [...] mehr platonisch und stoisch als biblisch geprägt.“¹³⁶ In seiner Ersten Apologie bezeichnet Justin nicht nur Jesus Christus als Logos, sondern geht so weit, sich für die Richtigkeit der Lehre von dessen Himmelfahrt auf die heidnische Mythologie zu berufen: „Auch die Lehre von der Himmelfahrt Christi entspricht der heidnischen Mythologie. Wenn wir aber weiterhin behaupten, der Logos, welcher Gottes erste Hervorbringung ist, sei ohne Beiwohnung gezeugt worden, nämlich Jesus Christus, unser Lehrer, und er sei gekreuzigt worden, gestorben, wieder auferstanden und in den Himmel aufgestiegen, so bringen wir im Vergleich mit euren Zeussöhnen nichts Befremdliches vor.“¹³⁷

Im Unterschied zu der Justins Logos-Rezeption unkritisch referierenden Theologie¹³⁸ erkennt Jon Sobrino in ihr eine folgenschwere Verschiebung. Er bezeichnet sie als „Veränderung der ‚theoretischen Denkweise‘“¹³⁹. „Aus der Frage ‚*Wer* ist Christus?‘ [wurde] [...] die Frage: *Wie* ist Christus?“¹⁴⁰ Dadurch wurde die Christologie „[...] in

¹³² Oskar Skarsaune, Art. Justin der Märtyrer, in: Theologische Realenzyklopädie, Band XVII, Berlin/New York 1988, 471-478, hier: 471.

¹³³ „Unter dem Begriff ‚Mittelplatonismus‘ fasst man gewöhnlich die philosophische Entwicklung und die einzelnen Ausprägungen der platonischen Akademie von der Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. bis zum Beginn des dritten Jahrhunderts n. Chr. zusammen“ (Clemens Zintzen, Einleitung, in: ders. (Hg.), Der Mittelplatonismus, Darmstadt 1981, IX-XXV, hier: IX); vgl. Carl Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, in: Zintzen (Hg.), Der Mittelplatonismus 319-368, hier: 334. „Justin ist philosophiegeschichtlich dem Mittleren Platonismus zuzuordnen. [...] Er gehört der sog. orthodoxen Richtung unter den Schulplatonikern an“ (ebd. 350).

¹³⁴ Vgl. Carsten Colpe, Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien, in: Adolf Martin Ritter (Hg.), Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum (FS für Carl Andresen zum 70. Geburtstag), Göttingen 1979, 89-107.

¹³⁵ Vgl. Basil Studer, Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrer, in: Ritter (Hg.), Kerygma und Logos 435-448; vgl. Carl Schneider, Geistesgeschichte der christlichen Antike, München 1978, 127, 146 f., 188, 219.

¹³⁶ Franz Schupp, Geschichte der Philosophie im Überblick, Band 2, Christliche Antike, Mittelalter, Hamburg 2003, 14.

¹³⁷ Justin, 1 Apol. 21; vgl. ebd. 5, 22, 23, 46, 63, 66; vgl. 2 Apol. 5, 7, 10; vgl. Dial. CV, 1.

¹³⁸ So stellt Alois Grillmeier fest: „Noch einen weiteren Schritt tut Justin als Theologe [...]. Er legt die ersten Fundamente zur Logostheologie und zur Logoschristologie [...] (Alois Grillmeier, Jesus Christus im Glauben der Kirche, Band 1, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon 451, Freiburg im Breisgau 1979, 207). Grillmeier behauptet: „Justin baut diese Begriffe [Logos und Nomos, U. E.] aber in eine Theologie der Geschichte ein und formt sie dadurch um. [...] Die Logoslehre Justins hat also die beiden Hauptbegriffe Logos und Nomos der Griechen aufgegriffen, sie aber in eine geschichtstheologische Konzeption eingeordnet“ (ebd. 203). Grillmeier spricht zwar von „Theologie der Geschichte“, von Justins Umformung der Begriffe „Logos und Nomos“ und seiner „geschichtstheologische[n] Konzeption“, aber diese Rede von Geschichte ist offensichtlich idealistisch-abstrakt und meint nicht die wirkliche Geschichte; denn bei Justin ist weder das biblisch verbürgte Reich-Gottes-Zeugnis des historischen Jesus noch dessen tödlicher Konflikt mit den Exponenten der *Pax Romana* Ausgangspunkt und Gegenstand der theologischen Reflexion. Eine ebenso unkritische Sicht der Logosrezeption vertritt Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.; vgl. ders., Jesus von Nazareth, Erster Teil 189 f., 274, 313, 327, 329, 331.

¹³⁹ Sobrino, Der Glaube an Jesus Christus 363; vgl. den Exkurs „Das Christentum in der griechisch-römischen Welt“ (ebd. 363-386).

¹⁴⁰ Ebd. 366 (Hervorhebungen im Original).

einem sehr speziellen Sinn spekulativ [...]. Das christologische Denken besteht nicht mehr darin, die Wirklichkeit Jesu Christi auf den theologischen Begriff zu bringen, sondern darin, eine theologische Vernunft zu pflegen und auf eine bestimmte Weise zu argumentieren, die im Wesentlichen von den Anforderungen eines Denkens bestimmt ist, das von Mal zu Mal mehr sich selbst zum Gegenstand hat.“¹⁴¹ Ein Denken aber, das nur mehr sich selbst zum Gegenstand hat, müsste als Logologie bzw. – insofern es eine göttliche Dimension betrifft - als Logolatrie qualifiziert werden. Justin spricht zwar öfters vom „Jesus Christus, der gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus“¹⁴², aber das biblisch bezeugte historische Schicksal Jesu ist nicht Ausgangspunkt und Gegenstand seiner Christologie. Vielmehr spekuliert er über Jesu Präexistenz und die Jungfrauengeburt.¹⁴³ Justin reflektiert nicht den tödlichen Konflikt zwischen dem das Reich Gottes bezeugenden Jesus von Nazareth und den Repräsentanten der *Pax Romana*. Nicht mehr das Reich Gottes mit seiner Logik eines Lebens in Fülle aller und das Anti-Reich der *Pax Romana* mit ihrer Gewalt- und Todeslogik stehen einander gegenüber, sondern es werden nun abstrakte binnentheologische Spekulationen angestellt. Dabei wird deutlich, dass die Verschiebung vom historischen Schicksal Jesu zu abstrakten Reflexionen nicht nur *formal* eine „Veränderung der ‚theoretischen Denkweise‘“ darstellt, sondern es in ihr auch *material* um eine Verschiebung der Inhalte geht. Im Zuge der enthistorisierenden Verschiebung bei Justin und später in seinem Gefolge werden statt des historischen Schicksals Jesu im Kontext der *Pax Romana* u. a. folgende Konfliktlinien bzw. Spannungen bearbeitet: Christologisch-*intrapersonal* das Problem von Menschlichkeit und Göttlichkeit Jesu Christi; trinitätstheologisch-*interpersonal* die Frage des Verhältnisses von Gott Vater und Sohn; ekklesiologisch *ad intra* die Über- und Unterordnung von Bischöfen und Klerikern auf der einen und Laien auf der anderen Seite sowie das Verhältnis der kirchlichen Orthodoxie zu Häretikern und Schismatikern; ekklesiologisch *ad extra* die antijudaistische Abgrenzung zwischen Christen und Juden.¹⁴⁴

Zusammen mit dem Verschwinden des Reiches Gottes¹⁴⁵ und dem ausgesprochenen Staatsloyalismus Justins¹⁴⁶ bildeten diese Verschiebungen die philosophisch-theologischen Voraussetzungen für die dann im 3./4. und 15. Jahrhundert erfolgte Verkehrung¹⁴⁷ des anfangs marginalisiert-verfolgten, prophetisch-messianischen Chris-

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Justin, 1 Apol 13; vgl. 21, 35 passim.; vgl. Justinus, Dial. XI, 4; XXXV, 2 passim.

¹⁴³ Vgl. Justinus, Dial. XLVIII, 2 passim.

¹⁴⁴ Justin vertritt einen ziemlich aggressiven Antijudaismus vgl. Justinus, Dial. XVII, 1; XCV, 4 CVIII, 2 passim.

¹⁴⁵ Für Jon Sobrino ist dieses Verschwinden zentral, wenn er erklärt: „Das Christentum wurde zur offiziellen Religion des Imperiums. Oberflächlich gesehen war dieser Prozess unabhängig von der expliziten Christologie, wir meinen aber, dass er nur möglich wurde aufgrund des Verschwindens und der Umdeutung des Gottesreiches“ (Sobrino, Der Glaube an Jesus Christus 374).

¹⁴⁶ Vgl. Justin Apol. 17.

¹⁴⁷ Der Begriff „Verkehrung“ findet sich bereits bei Friedrich Loofs (1858-1928). „Die Apologeten haben den Grund gelegt zur Verkehrung des Christentums in eine offenbarte Lehre. Im Speziellen hat ihre Christologie die Entwicklung verhängnisvoll beeinflusst. [...] [S]ie haben den Ausgangspunkt des christologischen Denkens verschoben (von dem historischen Christus weg in die Präexistenz), Jesu Leben der Menschwerdung gegenüber in den Schatten gerückt“ (zit. ohne Quellenangabe in: Adolf Harnack, Dogmengeschichte. Vierte und verbesserte Auflage, Tübingen 41905, 110). Zu Leben und Werk von Loofs vgl. Friedrich Loofs, in: ders., *Patristica*. Ausge-

tentums in die hegemonial-herrschende imperial-kolonisierende Christenheit.¹⁴⁸ Bereits der bedeutendste Apologet Justin verteidigte Mitte des 2. Jahrhunderts also nicht mehr das biblisch bezeugte, prophetisch-messianische Christentum, sondern stellte die Weichen für dessen Verkehrung in die zunächst imperiale und später zudem kolonisierende Christenheit.

Austausch von kategorialen Rahmen

In der Verschiebung von der Reflexion des biblisch bezeugten historischen Schicksals Jesu zur Rezeption abstrakter Kategorien mittelplatonischer Philosophie wird nicht einfach dasselbe in bloss anderer Begrifflichkeit ausgedrückt. Diese Verschiebung impliziert vielmehr den Austausch des die *Wahrnehmung*, das *Denken* und das *Handeln* (Pierre Bourdieu¹⁴⁹) leitend-bestimmenden kategorialen Rahmens.

Der kategoriale Rahmen biblischen Denkens kann so umschrieben werden: Er verknüpft konstitutiv religiöse Rede und theologische Reflexion (Denken) in parteilicher Absicht mit der Analyse historischer Verhältnisse und Praktiken (Wahrnehmung) im Dienst der Gestaltung lebensdienlicher Verhältnisse für alle Menschen (Handeln), vor allem der Elenden, Klagenden und Leidenden (vgl. Ex 3,7) der Armen, Gefangenen, Blinden und Zerschlagenen (vgl. Lk 4,18) sowie der „Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1,1). Der indische Befreiungstheologe Felix Wilfred spricht von der „semantischen Achse der Bibel“, zu der er erklärt: „Die semantische Achse der Bibel liefert uns die klare Botschaft von einer Option für die Unterdrückten, Entfremdeten und verlorenen Identitäten. [...] [D]iese [...] steht im Einklang mit der christlichen Offenbarung, dass die Stimme Gottes an den Rändern vernommen wird.“¹⁵⁰ Zentral für den kategorialen Rahmen der Bibel ist die mit dem Glauben an Gott konstitutiv verbundene Sorge um die Vulnerablen, um jene Menschen und Gruppen also, die „verletzlich, verwundbar, schutzlos und angreifbar [sind]“¹⁵¹.

Der kategoriale Rahmen griechischer Philosophie kann so umschrieben werden: Unter Absehung sozio-historischer Verhältnisse wird entweder eine platonische Ideenkonzeption oder aristotelisch eine möglichst allgemeine (Seins)lehre über Menschen und

wählte Aufsätze zur Alten Kirche, Herausgegeben von Hanns Christof Brennecke und Jörg Ulrich, Berlin/New York 199, 393-431.

¹⁴⁸ Für Rudolf Hernegger ist der von Justin vertretene griechische Vorstellungsstrom „[...] mit dem biblischen Denken nicht vereinbar [...]. Die christliche Botschaft ändert unter dem Einfluss dieser Vorstellungen ihren Charakter der im Auftrag Gottes erfolgenden Proklamation des Gottesreiches zur Vermittlung ewiger, unveränderlicher Wahrheiten, die dann aus einer inneren Logik möglichst in ein geschlossenes Wahrheitssystem zusammengefasst werden. Das dynamische Denken der Bibel wird durch das statische ersetzt“ (Hernegger, Macht ohne Auftrag 38). Joseph Moingt spricht von „[...] eine[r] kulturellen Verschiebung vom biblischen zum hellenistischen Denken“ (Joseph Moingt, Die Christologie der jungen Kirche – und deren Preis für kulturelle Vermittlung, in: Concilium 33 (1997), 56-63, hier: 56). Seines Erachtens liess man sich damals „[...] von all dem, was heute für uns die Historizität Jesu Christi, der Offenbarung und des Heils ausmacht, ablenken [...]: Hier liegt der echte ‚Preis‘ für diese Abtrift“ (ebd. 61 f.).

¹⁴⁹ Vgl. Markus Schwingel, Bourdieu zur Einführung, Hamburg 1995, 56-60.

¹⁵⁰ Felix Wilfred, Theologie vom Rand der Gesellschaft. Eine indische Vision. Aus dem Englischen übersetzt von Ulrike Kaps, Freiburg im Breisgau 2006, 58.

¹⁵¹ Ebd. 44; vgl. 247 f. Mit Wilfred ist davon auszugehen, dass „[d]er moralische Fortschritt eines Landes und einer Gesellschaft [...] auf der Grundlage dessen bewertet werden [muss], wie die vulnerablen Gruppen und Völker behandelt werden“ (ebd. 80).

Welt entwickelt. Leitende für Letztere sind u. a. Begriffe Seiendes und Sein, mit deren Hilfe eine abstrakte Ontologie konstruiert wird. Das Allgemeine wird dabei als dasjenige verstanden, was bleibt, wenn von allem Konkreten abgesehen wird. Und das ist das Sein. Je allgemeiner das Sein verstanden wird, desto leerer ist es. Eine solche Seinsphilosophie gipfelt in der Lehre über ein immer leerere Sein, das allen Seienden zukommt. Über allem steht das absolute Sein, das mit Gott gleichgesetzt wird. Das defizitäre Profil eurozentrischen Denkens über das leere Sein als das Allgemeine zeigt sich, wenn das Allgemeine nicht als Absehung von allem Konkreten, sondern als Fülle von allem Konkreten verstanden wird. Das geschieht z. B. in der indischen Philosophie. Diese begreift das Allgemeine nicht als etwas letztlich abstrakt Leeres, sondern konkret als Reichtum und Fülle von allem Konkreten.¹⁵²

Vor diesem Hintergrund wird deutlich: Der kategoriale Rahmen griechischer Philosophie vermag nicht ein einziges Moment des kategorialen Rahmens der Bibel auch nur zu benennen:¹⁵³ Nicht den solidarischen Gott des Exodus und des Reiches; nicht die konstitutiv-praxisrelevante Verknüpfung von religiöser Rede und theologischer Reflexion mit einer Weltgestaltungsvision im Dienst der Vulnerablen; nicht den Konflikt zwischen dem das Reich-Gottes bezeugenden Jesus als Opfer – im Sinn von *victime* – und den ihn kreuzigenden Exponenten der *Pax Romana* als Anti-Reich. Edward Schillebeeckx spricht vom „[...] ,Exekutions-,Kriterium [...], das davon ausgeht, dass die tatsächliche Hinrichtung Jesu eine hermeneutische Bedeutung hat für das, was er [Jesus, U. E.] genau lehrte und tat“¹⁵⁴. Seines Erachtens ist „[...] der irdische Jesus für sie [die Gemeinde, U. E.] in der Tat Norm und Kriterium [...]¹⁵⁵. Für Jon Sobrino „[...] stehen sich [in der Geschichte] – gegenseitig ausschliessend und dualistisch – die *Vermittlungen* des Göttlichen (in der Zeit Jesu das Reich Gottes einerseits und *pax romana* und Tempelgesellschaft andererseits) und die *Mittler* (Jesus einerseits und der Hohepriester und Pilatus andererseits) gegenüber. Diese Dialektik durchzieht auch die Art und Weise, wie Gott sich offenbart. [...] Gott zeigt sich durch das Leben, indem er es gegen den Tod verteidigt; er zeigt sich durch Gerechtigkeit und gegen Ungerechtigkeit, durch die Befreiung und gegen die Sklaverei.“¹⁵⁶ Alle diese für das biblische Zeugnis zentralen Dimensionen vermag keine der griechischen Philosophien auch nur anzudeuten, geschweige denn kritisch zu reflektieren. So steht fest: Der kategoriale Rahmen der Bibel und der kategoriale Rahmen griechischer Philosophie haben keine Schnittmenge. Die Übernahme griechischer Philosophie durch die christliche Theologie als *Inkulturation* zu bezeichnen, ist daher irreführend. Es handelt sich vielmehr um eine *De-* oder *Ent-*

¹⁵² „The universal is not the essence distilled from out of all particulars; the particular is an integral part of the universal, and even more is itself, in a way, the universal“ (Felix Wilfred, *From the dusty soil. Contextual Reinterpretation of Christianity*, Madras 1995, 25).

¹⁵³ Rudolf Hernegger stellt in diesem Sinn fest: „Unmittelbar wurde die von den Christen übernommene platonische Gotteslehre zur Grundlage des christlichen Wahrheitssystems, der Gott der Bibel mit seinem heilsgeschichtlichen und aus allgemeinen Prinzipien nicht deduzierbaren Eingreifen in die Heilsgeschichte konnte nicht in ein logisches Gedankensystem eingefangen werden, wohl aber der abstrakte Gott des Platonismus“ (Hernegger, *Macht ohne Auftrag* 4).

¹⁵⁴ Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg im Breisgau 1975, 84.

¹⁵⁵ Ebd. 85.

¹⁵⁶ Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus* 146 f. (Hervorhebungen im Original).

kulturation biblischen Denkens durch den hegemonial gewordenen kategorialen Rahmen griechischer Philosophie.

Philosophie als domina theologiae

Damit kommt die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie in den Blick. Die Rede von der Philosophie als *domina theologiae* nimmt Bezug auf die Rede von der Philosophie als *ancilla theologiae*.¹⁵⁷ Sie meint, die Philosophie trage als Magd der Theologie dieser die Fackel der Vernunft voraus oder die Schleppe hinterher. Dabei wird mehr oder weniger ausdrücklich unterstellt, die Philosophie repräsentiere Vernunft, wogegen die Theologie keine solche hätte und also auf die Philosophie angewiesen sei. Dabei wird aber übersehen, dass die biblisch bezeugte religiöse Rede und deren theologische Reflexion nicht einfach irrational sind, sondern eine eigene Vernunft enthalten. Insofern diese Vernunft eine andere ist als die hegemoniale Denkweise einer Gesellschaftsformation ist sie nicht *ir-rational*, sondern *alter-rational*. Soll der Kanon der biblischen Schriften Ausgangs- und Referenzpunkt jeder Theologie im Sinne der Bibel als „norma normans non normata, als normierende, nicht normierte Norm“¹⁵⁸ sein, muss mit einer Philosophie Theologie getrieben werden, die das biblische Zeugnis formulieren kann und dem kategorialen Rahmen der Bibel entspricht und nicht diesen ersetzt. Genau das aber ist in nachbiblischer Zeit nicht geschehen, sondern verschiedene griechische Philosophien wurden in platonischer oder aristotelischer Form so hegemonial, dass nicht mehr das biblisch Bezeugte bestimmend für die Theologie wurde, sondern griechische Philosophien und deren abstrakte Vernunft. Griechische Philosophien erlangten so den Status einer *domina theologiae*. Die Entwicklung dazu begann – wie oben ausgeführt - bereits Mitte des 2. Jahrhunderts mit Justin, einem der ersten und bedeutendsten Apologeten des Christentums, der im kategorialen Rahmen mittelplatonischer Philosophie seine Theologie entwickelte. Dass er überzeugt war, auf diese Weise den Glauben an Jesus Christus der antiken Umwelt verständlich zu machen, sei nicht bestritten. Dies aber zu verstehen als „[...] eine Synthese von Antike und Christentum, [...] ist [...] als Formel ziemlich unscharf. [...] Es handelte sich eher um eine ‚Koalition‘, also um ein interessegeleitetes Bündnis und um einen Verschmelzungsprozess, bei dem es ganz und gar nicht klar war, wie leistungsfähig das Resultat dieses Prozesses sein würde. [...] Schon etwas besser ist die Formel des Zusammengehens von Paulus und dem (späten) Platon bzw. Neuplatonismus. [...] Diese formelhafte Präzisierung ist erforderlich, da man sich schliesslich auch ein Zusammengehen von Christentum und Antike in der Form von Markus und Aristoteles vorstellen könnte –

¹⁵⁷ Vgl. Max Seckler, „Philosophia ancilla theologiae“. Über die Ursprünge und den Sinn einer anstössig gewordenen Formel, in: Theologische Quartalschrift 171 (1991), 161-187. Seckler referiert zwar kenntnisreich über das philosophia-ancilla-theologiae-Motiv in der Geschichte, aber bei ihm kommt nicht jene zentrale Problematik in den Blick, die darin besteht, das Verhältnis von Philosophie und Theologie unter der Rücksicht der in diesen implizierten kategorialen Rahmen zu untersuchen und zu fragen, ob und inwieweit welche Philosophie mit welchem kategorialen Rahmen mit dem kategorialen Rahmen der Bibel und mit welcher Theologie zu vereinbaren ist.

¹⁵⁸ Jürgen Werbick, Prolegomena, in: Theodor Schneider u. a. (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Band 1, Düsseldorf 2009, 1-48, hier: 19.

dies hätte möglicherweise ein toleranteres, humaneres und rationaleres Europa ergeben. Ganz zu schweigen von einer Synthese von Sokrates und Jesus, die wir uns aber mangels genauer Nachrichten nur schwer vorstellen können. Faktisch hat sich indes eine Koalition von Platon und Paulus durchgesetzt, und dies war auch tatsächlich die zeitgeschichtlich gesehen attraktivste Koalition.¹⁵⁹ Rund 1100 Jahre nach Justins Rezeption mittelplatonischer Philosophie erfolgte durch Thomas von Aquin (1225-1274) eine strukturanaloge Rezeption aristotelischer Philosophie.¹⁶⁰ In seiner *Summa Theologica* erklärt er zunächst: „So war also neben den philosophischen Wissenschaften, die rein auf der Forschungsarbeit der menschlichen Vernunft beruhen, eine heilige Lehre notwendig, die auf göttlicher Offenbarung gründet.“¹⁶¹ Seines Erachtens erhält die heilige Lehre „[...] ihre Prinzipien nicht von anderen Wissenschaften, sondern unmittelbar von Gott durch die Offenbarung“¹⁶². Die „[...] eigenen Autoritäten aber sind die kanonischen Schriftsteller, aus deren Aussprüchen sie ihre Lehre unumstößlich begründet. [...] Denn unser Glaube beruht auf der den Aposteln und Propheten gewordenen Offenbarung.“¹⁶³ Trotz mehrfacher Beteuerungen, seine Theologie auf die biblisch bezeugte Offenbarung zu gründen, beginnt Thomas seine Lehre über Gott mit philosophischen Erörterungen, die nichts mit der biblischen Offenbarung des Gottes des Exodus oder des Reiches zu tun haben. Auf die Frage „Ist es selbstverständlich, dass es einen Gott gibt?“ antwortet er: „1. ‚Selbst-verständlich‘ ist uns dasjenige, dessen Erkenntnis uns von Natur gegeben ist [...]. Nun sagt aber Johannes von Damaskus: ‚Die Erkenntnis Gottes ist allen Menschen von Natur eingepflanzt.‘ Also ist es selbstverständlich, dass es einen Gott gibt.“¹⁶⁴ Zur Einleitung der fünf Wege zu Gott zitiert er zunächst Ex 3,14 in einem ontologisierenden Verständnis: „Ich bin, der ich bin“, erklärt danach: „Fünf Wege gibt es, das Dasein Gotte zu beweisen“ und zählt auf: Gott als „ersten Bewegenden“; Gott als „erste Wirk- oder Entstehungsursache“; Gott als das „notwendige Sein“; Gott als „Ursache [des] Seins, [des] Gutseins und jedweder Seinsvollkommenheiten [...] alle[r] Wesen“; Gott als „[...] ein geistig-erkennendes Wesen [...], von dem alle Naturdinge auf ihr Ziel hingeordnet werden“¹⁶⁵. Wenn er auf die Daseinsweise und das Wesen Gottes zu sprechen kommt, erklärt er zunächst, wir könnten eher nicht wissen, wie Gott ist, sondern nur wie er nicht ist.¹⁶⁶ Danach fragt er u. a. nach der Einfachheit Gottes, dessen Vollkommenheit, Gut-Sein, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Einheit.¹⁶⁷ „Was Thomas [...] unternimmt, ist das folgende: Er versucht, verschiedene Ausdrücke eines *physikalischen* bzw. naturphilosophischen oder metaphysischen *Weltbildes* mit der dazugehörigen Sprache einem Ausdruck aus der *religiösen Sprache* zuzuordnen.“¹⁶⁸ Auch die eingestreuten Bibelzitate¹⁶⁹

¹⁵⁹ Schupp, Geschichte der Philosophie im Überblick, Band 2, 9 f.

¹⁶⁰ Vgl. ebd. 387, 392, 393, 395, 397.

¹⁶¹ Thomas von Aquin, STh I, q. 1, a. 1.

¹⁶² Ebd. I, q. 1, a. 5.

¹⁶³ Ebd. I, q. 1, a. 8.

¹⁶⁴ Ebd. I, q. 2, a. 1.

¹⁶⁵ Ebd. I, q. 2, a. 3.

¹⁶⁶ Vgl. ebd. I, q. 3.

¹⁶⁷ Vgl. ebd. I, q. 3, 4, 6, 7, 9, 10 und 11.

¹⁶⁸ Schupp, Geschichte der Philosophie im Überblick, Band 2, 398.

vermögen nicht darüber hinwegzutäuschen, dass Thomas von Aquin entgegen seinem Anspruch, eine heilige Lehre aufgrund der göttlichen Offenbarung zu entwickeln, eine aristotelisch inspirierte Ontotheologie entwarf, die einem anderen kategorialen Rahmen verpflichtet ist als dem des biblischen Denkens.

Nicht die Rezeption griechischer Philosophie durch christliche Theologen in unterschiedlichen historisch-geistesgeschichtlichen Kontexten ist das eigentliche Problem, sondern dass dies – im Wissen um deren vielfältige, das ursprüngliche Christentum verkehrende Implikationen – nicht in späteren Zeiten und heute fundamental kritisiert und nach Philosophien gesucht wurde, die dem kategorialen Rahmen biblischen Denkens entsprechen, statt ihn zu ersetzen. Eine solche – nicht-idealistische – Philosophie hat Ignacio Ellacuría im Anschluss an den spanischen Philosophen Xavier Zubiri (1898-1983) entworfen.¹⁷⁰ Sie betrachtet „[...] Metaphysik, und konkrete Realität, Theorie und Praxis, Mensch, Geist und Natur als einheitliche Gesamtheit [...] und [versucht], diese Gesamtheit philosophisch in aller Tiefe zu bedenken [...], ohne zugunsten der konkreten Praxis die Reflexion und ohne über der Reflexion die Notwendigkeit und Dringlichkeit der Praxis zu vergessen“¹⁷¹.

3.3.7 Imperialisierung der Kirche *ad extra* und *ad intra*

Die Kirche der verkehrten Christenheit ist in zweifacher Hinsicht Moment der Imperialisierung des Christentums: *Ad extra* durch ihr Bündnis mit Imperien der Welt und *ad intra* durch den Aufbau autoritärer Binnenstrukturen. In der mit dem Imperium verbundenen Kirche verlagert sich die vorkonstantinische Auseinandersetzung zwischen dem eigenen Innen und dem fremden Aussen auf die interne Auseinandersetzung zwischen dem Oben der lehrenden und herrschenden Hierarchie und dem Unten der hörenden und beherrschten Laien.

3.3.8 Verkultung des Glaubens

Im Blick auf die Konstantinische Wende und der Einführung des Sonntagsgebots durch Kaiser Konstantin im Jahre 321 stellt Franz Schupp fest: „Der zentrale Ort der Präsenz des Christentums war kultischer Art geworden, er war durch sakrale Grenzbeziehungen von der übrigen Öffentlichkeit [sic!] abgehoben oder über diesen hinausgehoben. Das bedeutete nicht den Verlust des Politischen, wohl aber eine Umfunktionierung desselben.“¹⁷² Zentral für den christlichen Glauben war jetzt nicht mehr die alltäglich-praktische Nachfolge des gekreuzigt-auferstandenen Jesus Christus, sondern die liturgisch-sakramentale Feier seines Schicksals. Die in der Verkündigung Jesu bezeugte „[...] Unterordnung des Kultischen unter das Ethische und Eschatologische [...]“¹⁷³

¹⁶⁹ Vgl. Thomas von Aquin, STh I, q. 3, a. 1 passim.

¹⁷⁰ Vgl. Ignacio Ellacuría, Philosophie der geschichtlichen Realität, Eingeleitet und übersetzt von Raúl Fernet-Ponse, Aachen 2010.

¹⁷¹ Raúl Fernet-Ponse, Vorwort des Übersetzers, in: ebd. 9-11, hier: 11.

¹⁷² Franz Schupp, Glaube-Kultur-Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1974, 75.

¹⁷³ Ebd. 74.

wurde in den Primat des Liturgisch-Spirituellen über das welthaft Gelebte verkehrt. Die kultische Verehrung Christi trat an die Stelle der Nachfolge Jesu.

4. These: Zurück zum prophetisch-messianischen Christentum

Das Reich Gottes war im reformierten Christentum vor allem im Religiösen Sozialismus präsent. In der römisch-katholischen Kirche sind das Zweite Vatikanum und in dessen Folge die lateinamerikanische Kirche und deren Theologie der Befreiung durch die Orientierung am Reich Gottes hinter die Konstantinische Wende zurückgekehrt.

4.1 Zum Bruch mit der imperial-kolonisierender Christenheit auf dem Vatikanum II und in Accra

Zwar hatte das Reich Gottes in den Grosskirchen und deren Theologien spätestens seit der Konstantinischen Wende keine zentrale Stellung mehr. Das gilt für Thomas von Aquin ebenso wie für Martin Luther und Ulrich Zwingli. Doch ist das Reich Gottes nie ganz aus dem Christentum und dessen Theologien verschwunden.¹⁷⁴ Im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. spielte es u. a. bei folgenden Theologen eine zentrale Rolle: Bei den beiden Vertretern der katholischen Tübinger Schule Johann Sebastian Drey (1777-1853) und Johann Baptist von Hirscher (1788-1865); bei den schwäbischen Theologen Vater Johann Christoph (1805-1880) und Sohn Christoph Blumhardt (1842-1919); beim wohl bedeutendsten Reich-Gottes-Theologen und religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz (1868-1945); bei den römisch-katholischen Theologen Georg Sebastian Huber (1893-1963)¹⁷⁵ und Heinrich Fries (1911-1998)¹⁷⁶; bei den evangelischen Theologen Hans-Joachim Kraus (1918-2000)¹⁷⁷ und Jürgen Moltmann (geb. 1926).¹⁷⁸

Die römisch-katholische Kirche hat auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) zumindest in Ansätzen mit der Reich-Gottes-losen imperial-kolonisierenden Christenheit gebrochen. Das zeigt sich zunächst in der grundlegenden Rückbesinnung

¹⁷⁴ Vgl. Ernst Staehelin, Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen, Sieben Bände, Basel 1951-1965.

¹⁷⁵ Vgl. Georg Sebastian Huber, Vom Christentum zum Reiche Gottes, Regensburg 1934. Neudruck: Georg Sebastian Huber, Vom Christentum zum Reiche Gottes, Brugg 1991. Obwohl mit kirchlicher Druckerlaubnis erschienen, kam es am 10. Juni 1936 auf den vatikanischen Index der verbotenen Bücher (vgl. Josef Breuss, Nachwort zu Georg Sebastian Huber, in: ebd. 282-342, hier: 300).

¹⁷⁶ Noch vor Abschluss des Zweiten Vatikanum stellte Fries anders als im Mainstream der damaligen Theologie üblich fest: „Übernimmt man die inhaltl.[liche] Fülle nicht der säkularisierten, sondern der bibl.[ischen] Aussagen v.[om] R.[eich] G.[ottes], dann erhält der Begriff des R.[eiches] G.[ottes] eine t r a n s z e n d e n t a l.[t h e o l o g i s c h e] Funktion u.[nd] wird z.[um] die ganze Theologie durchwaltenden Strukturprinzip (Heinrich Fries, Art. Reich Gottes, V. Systematisch, in: LThK, Band 8, Freiburg im Breisgau 21963, 1117-1120, hier: 1117 [Hervorhebung im Original]).“

¹⁷⁷ Vgl. Hans-Joachim Kraus; Reich Gottes: Reich der Freiheit. Grundriss Systematischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 1975.

¹⁷⁸ Vgl. Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1964, 81969; ders., Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972; ders., Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975.

auf die Bibel und deren Vorrangstellung gegenüber dem Lehramt. In der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung heisst es: „Die Heiligen Schriften [...] enthalten das Wort Gottes [...]; und deshalb soll das Studium der Heiligen Schriften gleichsam die Seele der Heiligen Theologie sein“ (DV 24,1; vgl. OT 16,2). Für das Konzil steht „[das] Lehramt [...] nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm [...]“ (DV 10,2). Diese für das römisch-katholische Lehramt neue Orientierung an der Bibel zeigt sich dann vor allem in der Rückkehr zum Reich Gottes. Nach 1640 Jahren des Verschweigens der zentralen Mitte der Sendung Jesu seit dem Konzil von Nizäa 325 auf den nach römisch-katholischer Zählung zwanzig Konzilien¹⁷⁹ wird das Reich Gottes auf dem Zweiten Vatikanum wieder zur bestimmenden Bezugsgrösse für die Kirche und die Gestaltung der irdischen Verhältnisse. So heisst es in der dogmatischen Konstitution über die Kirche: „Das Mysterium der heiligen Kirche wird in ihrer Gründung offenbar. Denn der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem Er frohe Botschaft verkündete, nämlich die Ankunft des Reiches Gottes [...]: ‚Denn erfüllt ist die Zeit, und genahet hat sich das Reich Gottes‘ (Mk 1,15; vgl. Mt 4,17). [...] Als aber Jesus [...] den vom Vater verheissenen Geist auf seine Jünger ausgegossen [hat] empfängt die Kirche [...] die Sendung, das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen [...]. [...] Während sie allmählich wächst, lechzt sie inzwischen nach dem vollendeten Reich und hofft und erwünscht sich mit allen Kräften, sich mit ihrem König in Herrlichkeit zu verbinden“ (LG 5,1 und 2). Unter dem Titel *Die neue Erde und der neue Himmel* werden in der Pastoralkonstitution die gesellschaftliche Bedeutung und die eschatologische Dimension des Reiches thematisiert: „Zwar [...] darf die Erwartung der neuen Erde die Sorge für die Ausgestaltung dieser Erde [...] nicht abschwächen, sondern muss sie vielmehr erwecken. Daher ist der irdische Fortschritt, obwohl er eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, dennoch dem Reich Gottes sehr wichtig, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann“ (GS 39, 1 und 2). Ein weiterer zentraler Aspekt des Bruchs ist die Absage an jeden Antijudaismus. In der Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen hält das Konzil fest: „Indem sie das Mysterium der Kirche untersucht, gedenkt diese Heilige Synode des Bandes, durch das das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist. [...] Da also das den Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so gross ist, will diese Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Wertschätzung beider [...] fördern und empfehlen. [...] Deshalb sollen alle dafür sorgen, [nicht] irgendetwas zu lehren, was mit der evangelischen Wahrheit und dem Geist Christi nicht übereinstimmt. Ausserdem beklagt die Kirche [...] im Bewusstsein des gemeinsamen Erbes mit den Juden, nicht aus politischen Gründen, sondern angetrieben von der religiösen Liebe des Evangeliums, Hass, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die, zu welcher Zeit auch immer, gegen Juden gerichtet wurden“ (NA 4,1,2,3,5 und 7). Auch Zeichen des Bruchs ist die Option des Zweiten Vatikanum für die Armen. In der dogmatischen Konstitution über die Kirche erklärt das Konzil: „Wie aber Christus das

¹⁷⁹ Vgl. Wohlmuth (Hrsg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*.

Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so wird die Kirche gerufen, denselben Weg einzuschlagen, um den Menschen die Früchte des Heiles mitzuteilen [...] (LG 8,3). Zu Beginn der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit spricht das Konzil von der „[...] innigste[n] Verbindung der Kirche mit der ganzen Völkerfamilie“ und stellt fest: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi, und es findet sich nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen widerhallte“ (GS 1,1).

In den Kirchen der Reformation stellt die Erklärung oder das Bekenntnis von Accra im Jahre 2004 einen Bruch mit der imperial-kolonisierenden Christenheit dar. Darin heisst es als Ergebnis eines *processus confessionis* u. a.: „Wir glauben, dass die Integrität unseres Glaubens auf dem Spiel steht, wenn wir uns gegenüber dem heute geltenden System der neoliberalen wirtschaftlichen Globalisierung ausschweigen oder untätig verhalten“ (Nr. 16).

4.2 Theologien der Befreiung im Dienst am prophetisch-messianischen Christentum

Die Ansätze eines Bruchs mit der verkehrten Christenheit auf dem Zweiten Vatikanum waren in der römisch-katholischen Kirche wichtige Impulse für den Ortswechsel der lateinamerikanischen Kirche und die Entwicklung der Theologie der Befreiung. Die Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats 1968 in Medellín wandte die Beschlüsse des Konzils auf Lateinamerika an bzw. interpretierte das Konzil im Lichte der lateinamerikanischen Wirklichkeit.¹⁸⁰ Medellín steht „[...] im Schnittpunkt zweier Wege: dem Weg der Entwicklungspolitik in der Krise und dem Weg des prophetisch-befreienden Engagements, das seine Wurzeln einerseits im Zweiten Vatikanum und andererseits im Widerstand des Volkes hat [...]. So entstand die Theologie der Befreiung, die die Probleme klar aussprach als Artikulation der prophetischen Gruppe der Kirche [...].“¹⁸¹ Medellín „[...] öffnet [...] die Türen zu einem klaren Klassenengagement und erlaubt es, Positionen zu vertreten, in denen die Interessen von Arbeitern, ‚campesinos‘ (arme Landbevölkerung) und Randständigen vertreten werden können“¹⁸². Mit Medellín begann der Ortswechsel einer Kirche im Bündnis mit der herrschenden Schicht zu einer Kirche im Bündnis mit der beherrschten Klasse.¹⁸³ Die Ursprünge der Theologie der Befreiung ab Mitte der 1960er-Jahre liegen in zwei Gruppen, einer Gruppe katholischer Priester und einer protestantischen Gruppe, die mit dem

¹⁸⁰ Vgl. Enrique Dussel, Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968-1979), in: Hans-Jürgen Prien (Hg.), Lateinamerika. Gesellschaft – Kirche – Theologie, Band 1, Aufbruch und Auseinandersetzung, Göttingen 1981, 71-113, hier: 77.

¹⁸¹ Ebd. 78.

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Vgl. ebd. 73 f.; vgl. Kuno Füssel, Art. Theologie der Befreiung, in: Peter Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuauflage in 5 Bänden, München 1991, Band 5, 147-158; vgl. Bruno Kern, Theologie der Befreiung, Tübingen 2013;

Ökumenischen Rat der Kirchen verbunden war.¹⁸⁴ Zu diesen Gruppen gehörten u. a. Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Lucio Gera, Richard Shaull, Emilio Castro, Julio de Santa Ana, Rubem Alves, José Míguez Bonino und Hugo Assmann.¹⁸⁵ „1971 veröffentlichte G. Gutiérrez seine ‚*Theologie der Befreiung*‘, die für viele den Prototyp der Bewegung und ihre vollständigste Synthese darstellt.“¹⁸⁶ Als Standardwerk der Theologie der Befreiung gelten heute die beiden von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino herausgegebenen Bände *Mysterium Liberationis*.¹⁸⁷

Zentral für die Theologie der Befreiung Lateinamerikas und deren Kirchen sind die Option für die Armen, die Orientierung am biblisch bezeugten Reich Gottes, die Aufkündigung des Bündnisses mit den Reichen und Mächtigen und die kritische Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Optik von deren Opfern. Damit kehrten sie hinter die Konstantinische Wende zurück. Sie brachen mit der aus dieser hervorgegangenen imperial-kolonisierenden Christenheit und orientierten sich wieder am biblisch bezeugten prophetisch-messianischen Christentum des Ursprungs.

4.3 Zur imperialen Bekämpfung der entimperialisierten Kirche und deren Befreiungstheologie

Dass es sich dabei tatsächlich um einen Bruch handelte, zeigten die Reaktionen des Imperiums Amerika und des Vatikans als Repräsentant einer mit herrschenden Imperien verbündeten Kirche. Die Beschlüsse von Medellín erregten die Aufmerksamkeit der USA. „1969 informierte Nelson Rockefeller (US-Vizepräsident in den Jahren 1974-1977) Präsident Richard Nixon über die Gefahr für die US-Interessen, die von Medellín ausgehen könnten: ‚Wenn die lateinamerikanische Kirche die Vereinbarungen von Medellín verwirklicht, sind die Interessen der USA in Lateinamerika in Gefahr.‘“¹⁸⁸ Das Imperium der USA sah sich bedroht, weil in der katholischen Kirche Lateinamerikas mit dem CELAM eine offizielle Stimme laut wurde, die das traditionelle Bündnis der Kirche mit den herrschenden Kreisen aufzukündigen bereit war. Im Geheimdokument des Komitees von Santa Fé von 1980 wurde vorgeschlagen: „Die Aussenpolitik der USA muss damit beginnen, der Theologie der Befreiung, wie sie in Lateinamerika durch den Klerus der ‚Theologie der Befreiung‘ angewendet wird, zu begegnen (und nicht nur im Nachhinein zu reagieren). Die Rolle der Kirche in Lateinamerika ist entscheidend für den Begriff politischer Freiheit. Leider haben die marxistisch-leninistischen Kräfte die Kirche als politische Waffe gegen den Privatbesitz und das

¹⁸⁴ Vgl. Joseph Comblin, Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung, in: Hans-Jürgen Prien, Lateinamerika. Gesellschaft – Kirche – Theologie, Band 2: Der Streit um die Theologie der Befreiung, Göttingen 1981, 13-38, hier 20.

¹⁸⁵ Vgl. ebd. 20-22.

¹⁸⁶ Ebd. 24. Die deutsche Übersetzung erschien 1973; vgl. jetzt Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung. Mit der neuen Einleitung des Autors und einem neuen Vorwort von Johann Baptist Metz, Mainz ¹⁰1992.

¹⁸⁷ Vgl. Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, 2 Bände, Luzern 1995 und 1996;

¹⁸⁸ Zit. in: Jonas Hagedorn, Eine Kirche zwischen Leben und Tod. Erzbischof Oscar A. Romero und die verfolgte Kirche El Salvadors, in: Klaus Hagedorn (Hg.), Oscar Romero. Eingebunden. Zwischen Tod und Leben, Oldenburg 2006, 75-86, hier: 77.

kapitalistische Produktionssystem benutzt und die religiöse Gemeinde mit Ideen durchsetzt, die weniger christlich als kommunistisch sind.“¹⁸⁹

Nicht nur von US-imperialer Seite wurde die Theologie der Befreiung von aussen kritisiert, sondern auch vom Innern der Kirche selbst. Ohne hier im Einzelnen auf die Bekämpfung der Theologie der Befreiung und die Kampagnen gegen sie in Lateinamerika selbst einzugehen,¹⁹⁰ sei auf die Reaktion des Vatikans hingewiesen. Am Anfang stand die Veröffentlichung einer Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“¹⁹¹. „Die Veröffentlichung der Instruktion und das ‚Schweigen im Gehorsam‘, das der Vatikan im April 1985 über Leonardo Boff verhängte, veranlassten einen Grossteil des brasilianischen Episkopats, wirksame Wege zu suchen, auf denen sie sich beim Papst und im Vatikan Gehör verschaffen konnten. Sie erreichten, dass Johannes Paul II. [an]ordnete, [...] die Massnahme gegen Boff sei aufzuheben, und wenige Tage später, am 22. März, erliess die Glaubenskongregation eine neue Instruktion mit dem Titel ‚Über die christliche Freiheit und die Befreiung‘. Sie nimmt eine positivere Perspektive ein und tut in manchem, wenn auch zögerlich, einen Schritt nach vorn. Die Entwicklung kulminierte in dem Brief von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe Brasiliens [...], in dem der Papst bekräftigt, ‚dass die Theologie der Befreiung nicht nur opportun ist, sondern nützlich und notwendig‘. Mehr noch: der Papst legt den Bischöfen die Aufgabe ans Herz, die Theologie der Befreiung zu fördern und über ihre Reinheit zu wachen. Das stellt einen kirchlichen Meilenstein für den Fortgang der Theologie der Befreiung dar.“¹⁹² Obwohl die Theologie der Befreiung also nie kirchlich verurteilt wurde, bekämpfte sie Kardinal Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation seit 1982 und als Papst seit 2007. Der bislang letzte lehramtliche Angriff auf die Theologie der Befreiung von Seiten des Vatikans war die Publikation der Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre vom 26. November 2006 zu den Werken von Jon Sobrino über Jesus und den Glauben an Jesus Christus.¹⁹³

Weil die kirchliche Orthodoxie die Verkehrung ihres eigenen Ursprungs darstellt und weil die meisten Theologien der Befreiung¹⁹⁴ diesem biblisch bezeugten Ursprung verpflichtet sind, ergibt sich eine Umkehr der Beweislast. Nicht eine Theologie der Befreiung, die sich am biblisch bezeugten Ursprung orientiert, hat sich vor der aus der Verkehrung des Ursprungs hervorgegangenen kirchlichen Orthodoxie zu verantworten.

¹⁸⁹ Antiimperialistisches Solidaritätskomitee für Afrika, Asien und Lateinamerika (Hg.), Geheimdokument des Komitees von Santa Fe. Eine amerikanische Politik für die 80er Jahre, Frankfurt 1980, 12.

¹⁹⁰ Vgl. Eigenmann, Von der Christenheit zum Reich Gottes 49-51. Dort weitere Belege.

¹⁹¹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“, zweite., verbesserte Auflage, Bonn 1984. Zur Analyse der Instruktion vgl. die Artikel von Franz J. Hinkelammert, Herman-Josef Venetz, Kuno Füssel und Herbert Vorgrimler in: Hermann-Josef Venetz/Herbert Vorgrimler (Hrsg.), Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Analysen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985. 29-154.

¹⁹² Roberto Oliveros, Geschichte der Theologie der Befreiung, in: Ellacuría/Sobrino, (Hg.), Mysterium Liberationis, Band 1, 3-36, hier: 32 f.; vgl. Dussel, Prophetie und Kritik 100-103.

¹⁹³ Vgl. Eigenmann, Von der Christenheit zum Reich Gottes 220-227.

¹⁹⁴ Siehe unten den Exkurs über die „ideale“ und „real existierende“ Theologie der Befreiung.

Sondern umgekehrt müsste sich diese Orthodoxie vor dem biblisch bezeugten Ursprung rechtfertigen, falls sie noch etwas mit dem Jesus von Nazareth zu tun haben will, auf den sie sich beruft, und falls sie wirklich meint, was Jesus den Seinen zu beten aufgetragen hat: „Dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf der Erde“ (Mt ,10).

Exkurs: Reich Gottes: Zwischen Verteufelung bei Ratzinger/Benedikt XVI. und zentraler Stellung bei Papst Franziskus

Inzwischen hat sich in der römisch-katholischen Kirche eine Situation ergeben, die in ihrer Gegensätzlichkeit kaum mehr zu überbieten ist. Es geht um die antagonistischen Positionen des inzwischen emeritierten Papstes Benedikt XVI. und des amtierenden Papstes Franziskus. Im 2007 veröffentlichten Ersten Teil seiner Publikationen über Jesus von Nazareth geht Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. so weit, das Reich Gottes zu verteufeln. Er unternimmt dies, indem er zu der u. a. von Befreiungstheologen vertretenen Zentralstellung des Reiches Gottes erklärt: „Die Nähe dieser nachchristlichen Vision von Glaube und Religion zur dritten Versuchung Jesu ist beunruhigend.“¹⁹⁵ Die Verteufelung geschieht dadurch, dass Ratzinger/Benedikt XVI. die *satanische* Versuchung im Matthäusevangelium in eine *luziferische* verkehrt.¹⁹⁶ Diese Verkehrung nimmt er vor, indem er den Text der dritten Versuchung Jesu, auf den er sich bei seinem Vorwurf beruft, gar nicht zitiert. Bei Matthäus steht: „Wieder nahm ihn [Jesus] der Teufel [*diábolos*] mit sich und führte ihn auf einen sehr hohen Berg; er zeigte ihm alle Reiche der Welt mit ihrer Pracht und sagte zu ihm: Das alles will ich dir geben, wenn du dich vor mir niederwirfst und mich anbetest. Da sagte Jesus zu ihm: Weg mit dir, Satan! Denn in der Schrift steht: *Vor dem Herrn, deinem Gott, sollst du dich niederwerfen und ihm allein dienen*. Darauf liess der Teufel [*diábolos*] von ihm ab und es kamen Engel und dienten ihm“ (Mt 4,8-11). Jesus weist das Angebot des Satans im Namen des Himmels- oder Gottesreiches zurück, das er zu bezeugen gekommen war, wie im selben Matthäusevangelium steht: „Von da an begann Jesus zu verkünden: Kehrt um! Das Himmelreich ist nahe. (Mt 4,17). Die „Reiche der Welt mit ihrer Pracht“ – zur Zeit Jesu in Form der alles andere als friedlichen *Pax Romana*¹⁹⁷ - sind Anti-Reiche zum Reich Gottes. Die Stelle Mt 4,8-11, auf die sich Ratzinger/Benedikt XVI. beruft, zitiert er nicht, sondern umschreibt sie so: „Kommen wir zur dritten und letzten Versuchung, dem Höhepunkt der ganzen Geschichte. Der Teufel führt den Herrn visionär auf einen hohen Berg. Er zeigt ihm alle Königreiche der Erde und deren Glanz und bietet ihm das Weltkönigtum an. Ist das nicht genau die Sendung des Menschen? Soll er nicht der Weltkönig sein, der die ganze Erde in einem grossen Reich des Friedens und des Wohlstand vereinigt?“¹⁹⁸ In dieser Paraphrasierung gibt Ratzinger/Benedikt XVI. nicht

¹⁹⁵ Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe Jesu im Jordan bis zur Verkündigung, Freiburg im Breisgau 2007, 84.

¹⁹⁶ Vgl. Eigenmann, Von der Christenheit zum Reich Gottes 64; vgl. ausführlich zum Umgang von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. mit dem Reich Gottes ebd. 54-68.

¹⁹⁷ Vgl. Wengst, Pax Romana.

¹⁹⁸ Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth 67.

den Inhalt des biblischen Textes lediglich mit anderen Worten wieder, sondern verkehrt den Inhalt ins Gegenteil. Er legt dem Teufel eine andere Versuchung in den Mund als die im biblischen Text bezeugte. Nach Ratzinger/Benedikt XVI. bietet der Teufel Jesus nicht „alle Reiche der Welt mit ihrer Pracht“ an, sondern „ein grosses Reich des Friedens und des Wohlstands“. Ein solches ist aber das Gegenteil von den „Königreichen der Erde und deren Glanz“. Ratzinger/Benedikt XVI. geht also so weit, sich zwar auf den biblischen Text zu berufen, diesen aber umzuschreiben. Wenn er „ein grosses Reich des Friedens und des Wohlstands“ als Versuchung verteufelt, heisst der Teufel dieser Versuchung nicht mehr Satan, sondern Luzifer.¹⁹⁹ „[I]m Mittelalter nimmt Luzifer die Gestalt des Teufels an. Luzifer – einer der ursprünglichen Beinamen Jesu – wird nun zum Beinamen des Teufels. Es handelt sich um den in eine Bedrohung verwandelten Jesu selbst.“²⁰⁰ Spätestens seit dem Mittelalter muss also im mythischen Universum des Christentums bzw. der Christenheit zwischen dem Teufel als Satan und dem Teufel als Luzifer unterschieden werden. Satan ist der Teufel der Armen, weil er Repräsentant der „Reiche der Welt und ihrer Pracht“ ist, unter denen die Armen leiden. Luzifer ist der Teufel der Reichen, weil er das Reich Gottes gegen die „Reiche der Welt“ bezeugt, von denen die Reichen profitieren. Mit seiner Verteufelung „eines grossen Reichs des Friedens und des Wohlstands“ vertritt Ratzinger Benedikt XVI. nicht wie die kirchenamtliche Orthodoxie bis zum Zweiten Vatikanum bloss eine Theologie *ohne* Reich Gottes, sondern sogar eine Theologie *gegen* das Reich Gottes. Mit der Verkehrung der biblisch bezeugten *satanischen* Versuchung in eine *luziferische* begibt er sich zudem in eine beunruhigende Nähe zu Karl Poppers Verkehrung des Himmels in die Hölle.²⁰¹ Ratzinger/Benedikt XVI. erweist sich damit als einer der aggressivsten Repräsentanten der imperial-kolonisierenden Christenheit.

Ganz anders als für Ratzinger/Benedikt XVI. ist das Reich Gottes für Papst Franziskus zentral. Er hält in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* kurz und bündig fest: „Evangelisieren bedeutet, das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig machen“ (EG 176). Zudem erklärt er: „Aus einer Lektüre der Schrift geht [...] klar hervor, dass das Angebot des Evangeliums nicht nur in einer persönlichen Beziehung zu Gott besteht. [...] Das Angebot *ist das Reich Gottes* (vgl. Lk 4,43 [Hervorhebung im Original]); es geht darum Gott zu lieben, der in der Welt herrscht. [...] Suchen wir sein Reich: ‚Euch aber muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben‘ (Mt 6,33). Der Plan Jesu besteht darin, das Reich seines Vaters zu errichten; er verlangt von seinen Jüngern: ‚Geht und verkündet: Das Himmelreich ist nahe‘ (Mt 10,7)“ (EG 180). Im Abschnitt „Der bevorzugte Platz der Armen im Volk Gottes“ (Titel zu EG 197) erinnert Franziskus an den Beginn von Jesu Verkündigung des Gottesreiches und zitiert aus der programmatischen Zusammenfassung der Anliegen Jesu im Summarium des Lukasevangeliums, aus dessen Feldrede sowie aus der matthäischen Gerichtsrede: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der

¹⁹⁹ S. oben 3.3.4.

²⁰⁰ Franz J. Hinkelammer, *Luzifer und die Bestie. Eine fundamentale Kritik jeder Opferideologie*. Luzern 2009, 165.

²⁰¹ S. oben 2.3.

Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe' (*Lk* 4,18). Denen, die unter der Last von Leid und Armut lebten, versicherte er, dass Gott sie im Zentrum seines Herzens trug: ‚Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes' (*Lk* 6,20); mit ihnen identifiziert er sich: ‚Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben' und lehrte, dass die Barmherzigkeit ihnen gegenüber der Schlüssel zum Himmel ist (vgl. *Mt* 25,35 f.)“ (EG 197). Damit erweist sich Papst Franziskus als ein Theologe, der sich am prophetisch-messianischen Christentum orientiert.

Exkurs: „Ideale“ und „real existierende“ Theologien der Befreiung

Mit der hier vertretenen Unterscheidung von prophetisch-messianischem Christentum und imperial-kolonisierender Christenheit kann auch die Kontroverse um die Theologie(n) der Befreiung zwischen den Brüdern Clodovis und Leonardo Boff analysiert und eingeordnet werden.²⁰² Gegen die seines Erachtens u. a. von Jon Sobrino vertretene „real existierende“ Theologie der Befreiung, will Clodovis Boff zu der „[...] ideale[n] TdB, so wie sie von ihren *Gründungsvätern*, vor allen Dingen von Gustavo Gutiérrez, entworfen und vorgeschlagen worden ist, [zurückkehren]“²⁰³. Für Clodovis Boff geben nicht wie für Jon Sobrino die Armen dem Glauben die grundlegende Richtung und sind nicht die Armen jener Ort, an dem sich alles entscheidet,²⁰⁴ sondern die Qualifizierung „grundlegend“ und „entscheidend“ kommt seines Erachtens nur dem „[...] durch die Kirche tradierten apostolischen Glauben' [zu], wie die römische ‚Notifikation', die bestimmte Punkte der Christologie Sobrinos in Frage stellt, deutlich anmerkt (Nr. 2)“²⁰⁵. Clodovis Boff wirft der „real existierenden“ Theologie der Befreiung vor, „[...] dass sie ihren eigenen Satus ignoriert, nämlich dass sie genau genommen eine ‚Theologie zweiter Ordnung' ist, die theoretisch eine ‚Theologie erster Ordnung' voraussetzt [...].“²⁰⁶ Damit greift er auf die Unterscheidung zwischen Theologie eins (T 1) und Theologie zwei (T 2) zurück, die er in seiner Dissertation vorgenommen hat.²⁰⁷ Im Rahmen dieser Konzeption ist die Theologie der Befreiung der T 2 zuzuordnen und wird als Genitiv-Theologie verstanden. Mit der T 1 meint Clodovis Boff den „durch die Kirche tradierten apostolischen Glaube“. Dieser wird von jener lehramtlichen Orthodoxie vertreten, die aus der Verkehrung des biblisch bezeugten Ursprungs in die

²⁰² Vgl. Ludger Weckel (Hg.), *Die Armen und ihr Ort in der Theologie*, Münster 2008, ITP-Rundbrief-Sonderausgabe ISSN: 1610-9279 (Internet).

²⁰³ Clodovis Boff, *Theologie der Befreiung und Rückkehr zu ihren Fundamenten*, in: Weckel, *Die Armen und ihr Ort in der Theologie* 20-49, hier: 21.

²⁰⁴ Vgl. ebd.

²⁰⁵ Ebd. 22.

²⁰⁶ Ebd. 26.

²⁰⁷ „Zuerst gingen wir von der ‚Theologie der Befreiung' aus und sprachen schliesslich von der ‚Theologie des Politischen' (TdP); diese umfasst die ‚Theologie der Befreiung' wie auch andere mögliche ‚Theologien des Politischen', so z. B. die ‚Theologie der Revolution', ‚Theologie der Gefangenschaft', ‚Theologie der Gewalt' usw. Und um nun die TdP richtig verstehen zu können, war es nötig, sie in ein umfassenderes Ganzes zu stellen. Dabei kamen wir auf die Unterscheidung zwischen Theologie eins (T 1) und Theologie zwei (T 2). Die erste würde sich unmittelbar mit den spezifisch ‚religiösen' Realitäten befassen, mit den klassischen Themen also: Gott, Schöpfung, Christus, Gnade, Sünde, Eschatologie, den Tugenden, den Geboten usw. Die zweite würde die ‚weltlichen' Realitäten zum Thema haben: die Kultur, die Sexualität, die Geschichte, zu der auch die Politik gerechnet wird“ (Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*. Mit einem Vorwort von Hans Waldenfels, München/Mainz 1983, 27).

imperial-kolonisierende Christenheit hervorgegangen ist. Unter T 2 versteht Clodovis Boff verschiedene, auf die Gesellschaft angewandte Genetiv-Theologien, darunter auch die Theologie der Befreiung. Jede T 2 hat sich seines Erachtens an der T 1 als der vermeintlich objektiv-gültigen, überzeitlichen Theologie zu orientieren, obwohl sie die Theologie der verkehrten Christenheit darstellt. Im Namen dieses kategorialen Rahmens seines Theologieverständnisses wirft er der „real existierenden“ Theologie der Befreiung eine „[...] Umkehrung des epistemologischen Primats [vor]. Nicht Gott, sondern der Arme wird zum Wirkprinzip der Theologie.“²⁰⁸ Er spricht von einer „Verkehrung“ als einem „tödlichen Irrtum [...], [der] zum Tod der TdB führt“²⁰⁹. Der Irrtum der „real existierenden“ Theologie der Befreiung besteht darin, „[...] dem Armen die Position eines Erst- und Grundprinzips zu[zu]weis[en], [statt] als ein guter Befreiungstheologe [...] auch und vor allem ‚Theologe des Glaubens‘ zu sein (ich entschuldige mich für den Pleonasmus.“²¹⁰

In der kritischen Erwiderung auf den Artikel seines Bruders Clodovis erklärt Leonardo Boff: „Deutlich gesagt: Der Text von Clodovis verursacht Ratlosigkeit und Verwirrung. [...] Die Mehrheit der Befreiungstheologen, die ich kenne, wird sich in seinen Aussagen nicht wiederfinden.“²¹¹ Seines Erachtens ist es „[...] symptomatisch und irritierend, dass der so zentrale und für die TdB charakteristische Text Mt 25,31-46 nicht einmal erwähnt wird. Er hat in seiner Perspektive keinen Platz. Dieser Text aber reicht aus, seine ganze theoretische Konstruktion auszuhebeln.“²¹² Die „[...] Unterscheidung von erster und zweiter Theologie [...] hat keine Grundlage in der theologischen Tradition“²¹³. Leonardo Boff erinnert an Jesu Reich-Gottes-Zeugnis, das diesen in einen töd-

²⁰⁸ Clodovis Boff, *Theologie der Befreiung* 24.

²⁰⁹ Ebd. 26

²¹⁰ Ebd. 26 f.

²¹¹ Leonardo Boff, *Für die Armen und gegen die Armut in der Methode*, in: Weckel, *Die Armen und ihr Ort in der Theologie*, 50-64, hier: 51.

²¹² Ebd. 58.

²¹³ Ebd. 61. Mit der problematischen Unterscheidung von T 1 und T 2 ist Clodovis Boff nicht ganz allein. Ohne dass sie sich ausdrücklich seiner Begrifflichkeit bedienen, gibt es einige Theologen der Befreiung, die Ansätze zu so etwas wie einer vermeintlich objektiven Lehramtstheologie vertreten, vor der sich dann jede Theologie der Befreiung zu verantworten hätte, obwohl diese Lehramtstheologie aus der Verkehrung des prophetisch-messianischen Christentums in die imperial-kolonisierende Christenheit hervorgegangen ist. Bei Gutiérrez, den Clodovis Boff ja ausdrücklich von seiner Kritik der „real existierenden“ Theologie der Befreiung ausnimmt, lässt sich eine Nähe zur T 1/T 2-Konzeption von Clodovis zumindest vermuten, wenn er feststellt: „Zur Theologie gehört auch, dass sie sich vom kirchlichen Lehramt anregen lässt, dessen spezifische Aufgabe bei der Vermittlung der Offenbarung sie anerkennt“ (Gustavo Gutiérrez, *Die Theologie: eine kirchliche Aufgabe*, in: ders., *Nachfolge Jesu und die Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung*, Herausgegeben von Mariano Delgado, Freiburg (Schweiz)/Stuttgart, 2009, 163-172, hier: 163). Noch deutlicher anerkennt er die Autorität des kirchlichen Lehramtes ganz unkritisch, wenn er erklärt: „In der Theologie muss man stets bereit sein, ‚seine eigenen Meinungen zu modifizieren‘, um ihrer Funktion als Dienst an ‚der Gemeinschaft der Glaubenden gerecht zu werden‘ [Papst Johannes Paul II.]. Das ist der Sinn der theologischen Arbeit und man kann voll zustimmen, wenn es heisst, dass ‚kein Theologe absehen kann von der Lehre und dem Ambiente lebendiger Erfahrung der Kirche, in der das Lehramt das depositum fidei bewahrt und authentisch auslegt‘ [Kongregation für das Katholische Bildungswesen]“ (ebd. 169). Eine ähnliche unkritische, pseudo-objektive Sicht des Lehramtes vertritt Renold Blank, wenn er behauptet: „Die kirchliche Theologie hat über Jahrhunderte ein Gottesbild erarbeitet, dessen Komplexität und Tiefe seinesgleichen sucht. Die Autorität des kirchlichen Lehramtes gibt diesem Bild gleichzeitig die Gewissheit seiner Authentizität und Richtigkeit“ (Renold Blank, *Gott und seine Schöpfung. Gotteslehre, Schöpfungslehre*, Zürich 2011, 37) oder wenn er erklärt: „Ausserhalb des kirchli-

lichen Konflikt mit dem Reich des Kaisers brachte,²¹⁴ und kritisiert die christomonistische²¹⁵ Position seines Bruders.

Vor dem Hintergrund dieser Hinweise auf die Auseinandersetzung um das Verständnis der Theologie der Befreiung wird deutlich, dass die Theologie von Clodovis Boff der imperial-kolonisierenden Christenheit verpflichtet ist, wogegen sich die Theologie von Leonardo Boff am prophetisch-messianischen Christentum orientiert. Das zeigt sich vor allem im Umgang der beiden Brüder mit dem Reich Gottes. Clodovis Boff erwähnt dieses lediglich und dann noch so, dass er dessen zentrale Stellung verneint, wenn er erklärt: „[W]ie man in den ‚Befreiungszirkeln‘ hört, ist das wirklich Wichtige weder die Kirche noch Christus, sondern das Reich.“²¹⁶ Für ihn ist also nicht das Reich Gottes als Mitte der Sendung Jesu zentral, sondern die Kirche und ein Christus ohne Reich Gottes, der nicht Jes²¹⁷us ist. Solche Verneinung der Zentralität des Reiches Gottes ist konstitutiv für die imperial-kolonisierende Christenheit, deren Wurzeln bis zum Apologeten Justin (um 100-165) zurück reicht. Dagegen ist für Leonardo Boff das Reich Gottes zentral für das Verständnis Jesu und seines Schicksals als gekreuzigter des Römischen Reiches aufgrund seines Reich-Gottes-Zeugnisses.²¹⁸ Clodovis Boff kritisiert die „real existierende“ Theologie der Befreiung wegen deren „Umkehrung des epistemologischen Primats, [wonach] [n]icht Gott, sondern der Arme zum Wirkprinzip der Theologie [wird]“²¹⁹, und bezeichnet dies als „Verkehrung“²²⁰. Diese Kritik widerspricht aber zwei zentralen biblischen Befunden. Zum einen: Die matthäische Gerichtsrede formuliert das grundlegende Kriterium und den eigentlichen Primat so: „Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben. [...] Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,35.40). Zum andern: Das Reich Gottes ist nach dem biblischen Zeugnis an kein religiös-gläubiges Bekenntnis gebunden, mit keiner kultisch-liturgischen Handlung verbunden und hängt von keiner priesterlich-institutionellen Vermittlung ab. In diesem Sinn ist es als Mitte der Sendung Jesu eine völlig säkulare und keine religiöse Größe. Jesus hat das Heil entsakralisiert, wie der französische Jesuit Joseph Moingt erklärt.²²¹ Die „real existierende“ Theologie der Befreiung folgt diesem biblisch bezeugten Kriterium und vertritt diesen biblisch bezeugten Primat. Dieses biblische Zeugnis bezeichnet Clodovis Boff aber im Namen der „idealen“ Theologie der Befreiung als Verkehrung. Daraus folgt, dass die von ihm vertretene „ideale“ Theologie der Befreiung eine Verkehrung des

chen Lehramtes können verfälschte Bilder von Gott auftauchen. [...] Die Hüteraufgabe der Kirche verhindert, dass solches auch innerhalb ihres Lehrgebäudes geschieht“ (ebd. 41).

²¹⁴ Vgl. Leonardo Boff, Für die Armen und gegen die Armut in der Methode 56.

²¹⁵ Vgl. ebd. 61. In seinem Text spricht Clodovis Boff je zweimal von „Jesus“ und von „Jesus Christus“, aber sechzigmal von „Christus“.

²¹⁶ Clodovis Boff, Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten 28.

²¹⁷ Vgl. Sobrino, Wenn der Christus Jesus ist.

²¹⁸ Vgl. Leonardo Boff, Für die Armen und gegen die Armut in der Methode 56 f.

²¹⁹ Clodovis Boff, Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten 24.

²²⁰ Ebd. 27.

²²¹ Vgl. Moingt, L'Évangile sauvera l'Église 61. Moingt hält fest: „On peut donc dire qu'il [Jésus, U. E.] a *désacralisé* le salut, auparavant lié à des rites religieux, mais en le spiritualisant et non en le naturalisant“ (ebd., Hervorhebung im Original).

biblischen Ursprungs darstellt und er selbst ein Repräsentant der zunächst imperialen und später zudem kolonisierenden Christenheit ist. Das zeigt, dass nicht jede Theologie der Befreiung, die sich also solche bezeichnet, dem prophetisch-messianischen Christentum verpflichtet ist. Zur Unterscheidung der Geister muss deshalb die hier vorgeschlagene Unterscheidung von prophetisch-messianischem Christentum und imperial-kolonisierender Christenheit auch auf die Theologien der Befreiung selbst angewandt werden.

Die Auseinandersetzung zwischen Clodovis und Leonardo Boff erinnert an die Kritik von Hans Urs von Balthasar an Karl Rahner in den 1960er-Jahren. Clodovis Boff gibt selbst zu dieser Rückblende Anlass, wenn er in seinem Artikel von „[...] einer rahnerischen Vulgärtheologie [spricht], die der TdB zugrundeliegt“²²², die „anthropologische Wende“ Rahners und dessen „transzendente Theologie“ des Modernismus bezichtigt und beklagt, dass sie „[...] erfolgreich [war], auch wenn grosse Theologen wie de Lubac, von Balthasar und Ratzinger ihr gegenüber auf vorsichtiger Distanz blieben (allerdings auch ohne sie einer umfassenden Kritik zu unterziehen“²²³. Ohne hier auf die Einschätzung von Ratzinger als eines „grossen Theologen“ angesichts seiner luziferischen Verteufelung des Reiches Gottes weiter einzugehen, soll an die Position von Hans Urs von Balthasar erinnert werden.²²⁴ Dieser veröffentlichte 1966 eine Schrift mit dem Titel „Cordula oder der Ernstfall“²²⁵, die er selbst als „[...] meine neue kleine heiter-todernste Satire [...]“²²⁶ bezeichnete und die „[...] in erster Linie ein kurzer Traktat über den Ernstfall des Martyriums [ist] und erst ‚in oblique‘ eine Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Ansatz bei Karl Rahner und seinen popularisierenden Epigonen“²²⁷. In einem Abschnitt, zu dessen Beginn er davon spricht, dass „[...] die Unterscheidung der Geister in ihr Recht [tritt]“²²⁸, erklärt er: „Und wenn sie [die Geistmenschen, U. E.] mit ihrem Leben ein Zeugnis des Blutes ablegen, so scheint es, dass sie es im Bereich des Geistes ablegen, der ihr stöhnendes Gebet, das dem kommenden Gottes- und Weltreich entgegenseufzt, ohne es zu kennen, voll Kenntnis mit seinem Zeugnis und seinem Seufzen unterstützt. Es ist ein prophetisches Zeugnis und Martyrium, nicht mehr verpflichtet auf jene ferne geschichtliche Vergangenheit des Kreuzes und Todes Jesu, nicht mit einem Fuss an den Pflock einer historischen Faktizität angebunden, sondern in der freien, selbstverantwortlichen Übernahme der Weltwehen der ‚künftigen Herrlichkeit entgegen, die an uns offenbar werden soll‘ (Röm 8,18). Wenn

²²² Clodovis Boff, *Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten* 28.

²²³ Ebd. 31.

²²⁴ Vgl. zur Auseinandersetzung zwischen Balthasar und Rahner: Manfred Lochbrunner, *Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar*, in: ders., *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten*, Würzburg 2009, 147-258.

²²⁵ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*. Mit einem Nachwort zur dritten Auflage, Einsiedeln 1966, 31967.

²²⁶ Zit. in: Lochbrunner, *Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar* 202. Eine „heiter-todernste Satire“ ist wohl so etwas wie ein hölzernes Eisen. Die Frage drängt sich auf, ob die Rede von „heiter-todernste[r] Satire“ der Ernsthaftigkeit einer Theologie des Martyriums angemessen sei. Es liegt die Versuchung nahe, Balthasar eher als religiösen Belletristen mit dem Hang zur Polemik zu qualifizieren als in ihm einen ernstzunehmenden Theologen zu erblicken.

²²⁷ Lochbrunner, *Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar* 201.

²²⁸ Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall* 99.

ein solcher Geistmensch zum Martyrer wird, so zu einem Martyrer des kommenden Reiches, von dem er eine grössere, offenere Erwartung in sich hegt als jene, die ihn töten. Er ist aber kein Martyrer Christi. Sein Martyrertum ist nicht Antwort auf das Martyrium Christi, der für ihn gestorben ist.²²⁹ Seines Erachtens muss „[j]eder christliche Zukunftsentwurf [...] ins Leere fallen, wenn er nicht christlich, das heisst an Christus ausgerichtet bleibt“²³⁰. Es zeigt sich: Balthasar trennt den „Martyrer des kommenden Reiches“ von Christus. Er geht von einem Christus aus, für den das Reich Gottes nicht konstitutiv ist, wenn er erklärt, der „[...] Martyrer des kommenden Reiches [...] ist aber kein Martyrer Christi“²³¹. Balthasars Christus ist nicht Jesus. Er ist nicht jener Menschensohn, der sich mit den Geringsten identifiziert hat und dem jene – ohne sich dessen bewusst zu sein – begegnen, wenn sie die leiblichen Werke der Barmherzigkeit üben (vgl. Mt 25,31-40). Für Balthasar ist das Christliche an das ausdrückliche Bekenntnis zu Christus gebunden. Das aber widerspricht der biblisch bezeugten Identifikation des Menschensohnes mit den Geringsten und dem einzigen und letzten Kriterium im Gericht, dass – unabhängig von irgendeinem Glaubensbekenntnis – jene zu den Gerechten gezählt werden, die Hungrige gespiesen, Dürstenden zu Trinken gegeben, Fremde aufgenommen, Nackte bekleidet, Kranke besucht haben und zu Gefangenen gegangen sind (vgl. Mt 25,35 f.). Balthasar macht die Unterscheidung der Geister am ausdrücklichen Bekenntnis des Glaubens *an* Christus fest, statt daran, in der Nachfolge Jesu den Glauben *des* Jesus zu bezeugen, für den das Reich-Gottes-Zeugnis konstitutiv ist. Damit orientiert sich Balthasar nicht am biblisch bezeugten prophetisch-messianischen Christentum, sondern an der aus der Verkehrung des Ursprungs hervorgegangenen imperial-kolonisierenden Christenheit.

5. These: Zum konstitutiv Christlichen angesichts der Pax Capitalistica

Eine dem prophetisch-messianischen Christentum verpflichtete Kirche muss sich für Reich- Gottes verträgliche Verhältnisse einsetzen. Ihre solidarische Wo-Identität bezeugt sie angesichts der Pax Capitalistica analog zur Art und Weise, wie sich biblische Texte gegenüber der Pax Aegyptica und der Pax Romana positioniert haben.

5.1 Die Warenwelt als Fetisch und der Kapitalismus als Religion

Im ersten Kapitel des Kapitals spricht Karl Marx vom „[...] Fetischcharakter der Ware und seine[m] Geheimnis“²³². Um das zu erläutern, begibt er sich „[...] in die Nebelregion der religiösen Welt [...]. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen im Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Wa-

²²⁹ Ebd. 99 f.

²³⁰ Ebd. 101.

²³¹ Ebd. 100.

²³² Marx, Das Kapital 85.

ren produziert werden.²³³ Gemäss Duden kommt das Wort Fetisch aus dem französischen *fétiche* und dem portugiesischen *feitico* und bedeutet Zaubermittel oder eigentlich (Nach)gemachtes. Fetisch ist ein „[heiliger] Gegenstand, dem magische Kräfte zugeschrieben werden.“²³⁴ In diesem Sinn kommt Fetisch in der Bibel zwar nicht als Begriff, doch insofern der Sache nach vor, als „[der] Götze [...] auch ein Fetisch [ist], allerdings mit dem Unterschied, dass dieses materielle Objekt [dem als Fetisch ein Geist innewohnt, U. E.] die Form und die Handlungsart des dem Fetisch innewohnenden Geistes bzw. Gott symbolisch, wenn nicht sogar direkt widerzugeben versucht.“²³⁵ Im Buch des Propheten Jesaja heisst es: „Man fällt eine Zeder [...]. Das Holz nehmen die Menschen zum Heizen [...] oder man schnitzt daraus einen Gott und wirft sich nieder vor ihm; man macht ein Götterbild und fällt vor ihm auf die Knie“ (Jes 44,14-15);. Der Prophet Jeremia verspottet die von andern Völkern aus Holz verfertigten Götzen: als „Vogelscheuchen im Gurkenfeld. Sie können nicht reden; man muss sie tragen, weil sie nicht gehen können“ (Jer 10,59).

Die wirtschaftlichen Marktmechanismen werden von Menschen gemacht. Wenn ihnen solche Macht verliehen wird, dass Menschen und die Natur darunter leiden, muss dies biblisch als Götzendienst qualifiziert werden. Karl Marx hatte die zerstörerische Logik des Kapitalismus erkannt, wenn er vom Fetischcharakter der Ware spricht und erklärt: „Die kapitalistische Produktion entwickelt [...] die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.“²³⁶ Vor dem Hintergrund der Erkenntnis dieser selbstzerstörerischen Logik des Kapitalismus stellt Hinkelammert fest: „Es gibt kein Überleben des Kapitalismus ohne das Überleben der Menschheit, aber die Logik dieses Kapitalismus selbst bedroht das Überleben der Menschheit und in seiner Folge eben das Überleben des Kapitalismus selbst.“²³⁷

Im Jahre 1921 schrieb der deutsche Philosoph jüdischer Herkunft Walter Benjamin ein Fragment, in dem er den Kapitalismus als Religion beschrieb und analysierte. Er macht drei zentrale Aussagen: Zum einen nennt er drei schon erkennbare Züge des Kapitalismus: „Erstens ist der Kapitalismus eine reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat. [...] Mit dieser Konkretisierung hängt ein zweiter Zug des Kapitalismus zusammen: die permanente Dauer des Kultes. [...] Dieser Kultus ist zum dritten verschuldend. Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus.“²³⁸ Für Benjamin „[...] liegt das historisch Unerhörte des Kapitalismus [darin], dass Religion nicht mehr Reform des Seins, sondern dessen Zerstörung ist“²³⁹. Vor diesem Hintergrund kann der vierte Zug des Kapitalismus ver-

²³³ Ebd. 86 f.

²³⁴ Duden. Deutsches Universalwörterbuch, Mannheim 6 2007, 571 (Hervorhebung im Original).

²³⁵ Pablo Richard, Unser Kampf richtet sich gegen die Götzen. Biblische Theologie, in: Hugo Assmann/Franz J. Hinkelammert/Jorge V. Pixley/Pablo Richard/Jon Sobrino, Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott. Mit einem Nachwort von Georges Casalis, Münster 1984, 11-38, hier: 22.

²³⁶ Marx, Das Kapital 529 f.

²³⁷ Hinkelammert, Das Subjekt und das Gesetz 407.

²³⁸ Walter Benjamin, Gesammelte Schriften VI, Herausgegeben von Rolf und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, 100; vgl. Dirk Baecker (Hg.), Kapitalismus als Religion, Berlin 2003.

²³⁹ Benjamin, Gesammelte Schriften VI, 101.

standen werden. „Ihr vierter Zug ist, dass ihr Gott verheimlicht werden muss [...].“²⁴⁰ Mit diesem zu verheimlichenden Gott ist wohl die dem Kapitalismus als Religion innewohnende und konstitutive Zerstörungslogik gemeint, die in letzter Konsequenz den Kapitalismus selbst zerstört, allerdings um den Preis der Zerstörung von Menschen und Natur.²⁴¹ Im Anschluss an diese Analyse und Qualifizierung des Kapitalismus als Religion erklärt Benjamin, der Calvinismus und die übrigen orthodoxen christlichen Richtungen hätten sich in Kapitalismus verwandelt.²⁴²

Die in kritischer Absicht erfolgte Kennzeichnung der kapitalistischen Warenwelt durch Karl Marx und des Kapitalismus als Religion durch Walter Benjamin wird von höchst unerwarteter Seite her bestätigt, nämlich von Vertretern des Kapitalismus selbst. In ihrem Buch „KULT-Marketing. Die neuen Götter des Marktes“²⁴³ berufen sich der Philosoph Norbert Bolz und der Trendforscher David Bosshart auf Marx und Benjamin. Sie geben Marx uneingeschränkt Recht, wenn sie zu dessen Werk *Das Kapital* erklären: „Dieses Buch ist fasziniert vom Zauber der Waren und des Geldes. Und dieses Buch fasziniert auch heute noch durch seine Analyse dieses Zaubers.“²⁴⁴ Sie geben Benjamin Recht: „Der Kapitalismus im Stadium gesättigter Konsummärkte wird zur ultimativen ‚letzten‘ Religion dieser Welt.“²⁴⁵ Ihres Erachtens sind „[d]ie grossen Shopping Malls [...] die neuen *Kathedralen* des Konsums. [...] Konsumrituale und die Fetische von Markenartikeln aller Preisklassen erfüllen natürlich religiöse Funktionen“²⁴⁶. Sie verkehren aber die von Marx und Benjamin in kritischer Absicht vorgenommene Qualifizierung der Ware als Fetisch bzw. des Kapitalismus als Religion zur Legitimation des Kapitalismus. „Sie übernehmen die Fetischismustheorie als Sachausgabe, drehen sie aber um, um sie zu vereinnahmen. Danach ist der Markt ein Fetisch, aber er ist es eben. Daher ist er kein Götzendienst, wie Marx meinte, sondern ein Gottesdienst, wie Bolz und Bosshart glauben. [...] So kann die Fetischismustheorie als zynischer Kapitalismus weitergeführt werden.“²⁴⁷ (vgl. das Schema *Pax Capitalistica* im Anhang)

Exkurs: Zum Antikommunismus der imperial-kolonisierenden Christenheit

In der römisch-katholischen Kirche war der Antikommunismus u. a. bestimmend in den Pontifikaten von Pius XII., Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Ein durchgehendes Moment der Bekämpfung der Theologie der Befreiung durch Vertreter der imperi-

²⁴⁰ Ebd.

²⁴¹ Vgl. Kuno Füssel, Kapitalismus als Religion. Die Thesen Walter Benjamins und einige Konsequenzen für eine politisch-theologische Praxis des antikapitalistischen Kampfes, in: Kuno Füssel/Maria Klemm (Hg.), Die Kritik der Religion ist der Anfang aller Kritik... und daher noch lange nicht beendet. Eine Festgabe für Urs Eigenmann zum 70. Geburtstag (masch. Unikat), o. O. 2016.

²⁴² Vgl. ebd. 102. Diese Verkehrung des Christentums in Kapitalismus ist die Folge der ersten Verkehrung des Christentums in die imperiale Christenheit im Rahmen der Konstantinischen Wende.

²⁴³ Norbert Bolz/David Bosshart, KULT-Marketing. Die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf 1995.

²⁴⁴ Ebd. 198.

²⁴⁵ Ebd. 22.

²⁴⁶ Ebd. 23 (Hervorhebung im Original).

²⁴⁷ Hinkelammert, Der Schrei des Subjekts 329 f.

al-kolonisierenden Christenheit besteht darin, sie als marxistisch zu diffamieren.²⁴⁸ Ohne hier im Einzelnen auf das Verhältnis von Theologie der Befreiung und dem, was als Marxismus verstanden wird, einzugehen,²⁴⁹ soll zur Analyse des Antikommunismus bzw. des Marxismusvorwurfs der imperial-kolonisierenden Christenheit auf folgende Verkehungen hingewiesen werden. Es gibt nicht nur den Thermidor des Christentums in der Konstantinischen Wende und den der russischen Revolution bei Stalin.²⁵⁰ Es gibt auch einen solchen durch die Verkehrung des Denkens von Karl Marx in marxistisch-leninistische Parteidoktrinen oder – wie Hinkelammert formuliert – in „die spätere marxistische Orthodoxie“²⁵¹. Vor diesem Hintergrund zeigt sich ein kategorialer Rahmen mit vier Positionen, die im Sinne einer Korrespondenz von Relationen²⁵² miteinander in Bezug gebracht werden können. Demnach entsprechen sich das Verhältnis des biblisch bezeugten prophetisch-messianischen Christentums zur kirchlichen Orthodoxie der imperial-kolonisierenden Christenheit auf der einen und das Verhältnis des Denkens von Karl Marx zur marxistischen Orthodoxie auf der anderen Seite. In eine Formel gebracht, sieht das so aus: Prophetisch-messianisches Christentum : Imperial-kolonisierende Christenheit \approx Denken von Karl Marx : Marxistische Orthodoxie. Die in dieser Formel unterstellte Nähe des Denkens von Karl Marx zum prophetisch-messianischen Christentums ergibt sich aus der nicht zu übersehenden inhaltlichen Übereinstimmung zwischen der biblisch bezeugten inhaltlichen Fülle des Reiches Gottes und dem von Karl Marx formulierten zentralen Anliegen, wobei von seinem Religionsverständnis abgesehen werden kann, weil dieses sein inhaltliches Anliegen nicht tangiert.²⁵³ Das Reich Gottes kann so umschrieben werden: Es meint „[...] eine solidarisch-egalitär-offene Gemeinschaft von Menschen, in der sich alle gegenseitig als gleichberechtigte und bedürftige Subjekte anerkennen. Die Anerkennung der Bedürftigkeit bezieht sich ganzheitlich auf alles, was es zu einem Leben in Würde und Fülle braucht. Deshalb ist das Reich Gottes eine Gemeinschaft, in der sich alle als materiell, sozial und kulturell-religiös bedürftige Subjekte anerkennen.“²⁵⁴ In der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie erklärt Karl Marx: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes,

²⁴⁸ Vgl. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ VII. Die marxistische Analyse, VIII: Untergrabung des Sinnes für Wahrheit und die Gewalt, IX. Die „theologische“ Übersetzung dieses Kerns, X. Eine neue Hermeneutik; vgl. Kuno Füssel, Über einige Aspekte des Marxismusverständnisses der Kongregation für die Glaubenslehre. Ein verwunderter, kritischer Kommentar, in: Venetz/Vorgrimler (Hg.), Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen 105-136;

²⁴⁹ Vgl. Bruno Kern, Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Mainz 1992.

²⁵⁰ S. oben 3.2, Anm. 91.

²⁵¹ Hinkelammert, Das Subjekt und das Gesetz 446.

²⁵² Vgl. Eigenmann, Kirche in der Welt dieser Zeit 58-60. Dort Belege zum Verständnis der „Korrespondenz von Relationen“ bei Clodovis Boff und der „kritischen Interrelation“ bei Edward Schillebeeckx.

²⁵³ Hinkelammert stellt fest: „Marx wollte nie die Religion abschaffen und schon überhaupt wollte er nicht irgendeinen militanten Atheismus, wie ihn die spätere marxistische Orthodoxie häufig vertrat. [...] Marx glaubte, dass die Kritik der Religion beendet war, soweit sie sich auf die himmlischen Götter bezog. Sein Problem war nun die Kritik der irdischen Götter“ (Hinkelammert, Das Subjekt und das Gesetz 446).

²⁵⁴ Eigenmann, „Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde“ 93.

ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist [...].²⁵⁵ Die beiden Positionen stimmen inhaltlich überein und bedingen sich gegenseitig.²⁵⁶ Die Anerkennung aller Menschen als ganzheitlich bedürftige Subjekte gibt es nur, wenn alle Verhältnisse umgeworfen werden, in denen der Mensch ein erniedrigtes, geknechtetes, verlassenes und verächtliches Wesen ist. Und umgekehrt, erst wenn diese Verhältnisse umgeworfen sind, ist die gegenseitige Anerkennung aller Menschen als gleichberechtigt-bedürftige Subjekte möglich.

Im Rahmen der obigen Formel der Korrespondenz von Relationen lassen sich zwei Formen von Antikommunismus der imperial-kolonisierenden Christenheit ausmachen. Insofern sie sich der marxistischen Orthodoxie gegenübersteht, erkennt sie in dieser eine weltanschauliche Konkurrenz. Es ist dies ein Antikommunismus aufgrund des weltanschaulichen Gegensatzes zweier Verkehrungen. Insofern die imperial-kolonisierende Christenheit Karl Marx und dessen Nähe zum biblischen Denken gegenübersteht, ist sie mit ihrem eigenen Ursprung als dem Gegenteil dessen konfrontiert, was sie repräsentiert. Es ist dies ein Antikommunismus aufgrund des Widerstandes gegen den eigenen Ursprung. Der Marxismusvorwurf der imperial-kolonisierenden Christenheit gegen die Theologie der Befreiung ist dieser Form des Antikommunismus zuzuordnen.

5.2 Die *Pax Capitalistica* als Anti-Reich

Das von Jesus als Mitte seiner Sendung bezeugte Reich Gottes ist verbindliche Bezugsgrösse eines seinem Ursprung verpflichteten Christentums. Es meint die Vision eines solidarisch-egalitär-offenen Zusammenlebens der Menschen, in dem sich alle gegenseitig als gleichberechtigte und bedürftige Subjekte anerkennen. Die Anerkennung der Bedürftigkeit bezieht sich ganzheitlich auf alles, was es zu einem Leben in Würde braucht. Das Reich Gottes meint ein Zusammenleben, in dem sich alle als materiell, als sozial und als kulturell-religiös bedürftige Subjekte anerkennen.²⁵⁷ Im Licht dieses Reiches Gottes erweist sich die *Pax Capitalistica* als Anti-Reich. Während die innerste Logik des Reiches Gottes als himmlischer Kern des Irdischen eine Logik des Lebens von Menschen und Natur ist, ist die letztlich den marktradikalen Kapitalismus bestimmende Logik eine Logik der Vermehrung der Grösse Kapital ohne Rücksicht auf soziale und ökologische Kosten und Zerstörung. Während das Reich Gottes darauf ausgerichtet ist, dass alle das Leben und dieses in Fülle haben (vgl. Joh 10,10), nimmt der neoliberale Kapitalismus in eventualvorsätzlicher Verantwortungslosigkeit in Kauf, das Leben von Menschen und Natur zu zerstören, um als System zunächst zu überle-

²⁵⁵ Karl Marx, Einleitung zur Hegelschen Rechtsphilosophie, in: ders., Die Frühschriften, Herausgegeben von Siegfried Landshut, Stuttgart 1964, 216 f. (Hervorhebung im Original).

²⁵⁶ Hinkelammert erklärt aufgrund seiner Sicht des „Reiches Gottes als himmlischer Kern des Irdischen“ (ders. Das Subjekt und das Gesetz 430) dazu: „Dieser kategorische Imperativ [von Marx, U.E.] geht aus dem himmlischen Kern des Irdischen hervor“ (ebd. 431; zum Verständnis des „Menschen als höchstes Wesen für den Menschen“ und der damit verbundenen Idolatriekritik von Marx vgl. ebd. 443-449). Die Nähe des Denkens von Karl Marx zur Bibel ist nicht zufällig. Nicht nur waren seine beiden Grossväter Rabbiner, sondern Marx hatte durch die Beziehung mit dem orthodoxen Juden Moses Hess Zugang zum biblischen Denken.

²⁵⁷ Vgl. Eigenmann, „Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde“ 93.

ben, dann aber in letzter Konsequenz sich selbst zu zerstören, wenn nicht von aussen korrigierend eingegriffen wird, was ja gerade von den Vertretern des „totalen Marktes“ (Henri Lepage) im „totalen Kapitalismus“ (Milton Friedman) bekämpft wird. Dieser Kapitalismus ist insofern ein Götze, als er eine von Menschen gemachte Grösse darstellt, der zerstörerische Macht über Menschen und Natur verliehen wird.²⁵⁸

5.3 Reich-Gottes-verträgliche Ansätze im Konziliaren Prozess, in Accra und bei Papst Franziskus

Auch in der hegemonialen Orthodoxie christlicher Provenienz gibt es seit einiger Zeit kirchenamtliche Ansätze der Rückkehr hinter die Konstantinische Wende, die sich am prophetisch-messianischen Ursprung orientieren und einer Reich-Gottes-Verträglichkeitsprüfung²⁵⁹ standhalten.

5.3.1 Konziliarer Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Zum einen ist es der inzwischen ökumenisch breit abgestützte Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.²⁶⁰ Die erste Versammlung im Rahmen dieses Prozesses fand vom 15.-21. Mai 1989 in Basel unter dem Motto „Frieden in Gerechtigkeit“ statt. Sie wurde gemeinsam von der „Konferenz der Europäischen Kirchen“ (KEK) und vom Rat der „Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE)“ veranstaltet. In ihrer Botschaft²⁶¹ an die Christen Europas stellt die Versammlung fest: „Millionen von Männern, Frauen und Kinder gehen in Armut, Hunger und Kriegen zugrunde. Fundamentalste Menschenrechte werden ständig verletzt. Pflanzen- und Tierarten werden unwiederbringlich ausgerottet. Unser aller Leben und das der nachkommenden Generation ist heute in Frage gestellt“ (Botschaft Nr. 2). In dieser Botschaft positioniert sich die Versammlung im Sinne des prophetisch-messianischen Christentums, wenn sie erklärt: „Lasst uns unmissverständlich bezeugen, dass Christus selber in denen leidet, deren Würde mit Füßen getreten wird; lasst uns ihm nachfolgen, indem wir uns auf die Seite der Unterdrückten, Entrechteten und Gefolterten stellen“ (Botschaft Nr. 4).

²⁵⁸ Vgl. Kuno Füssel/Michael Ramminger, Kritik des Götzendienstes und des Fetischismus in der Theologie der Befreiung und bei Papst Franziskus, in: Kuno Füssel/Ute Josten (Hg.), „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“ (Mt 6,33). Festschrift für Pastor Günter Schmidt, Münster 2016, 121-147; vgl. Kuno Füssel/Günther Salz/Helmut Gerhardt, Das Ganze verändern. Beiträge zur Überwindung des Kapitalismus, Trier 2016.

²⁵⁹ Zum Verständnis dieser Kategorie und den Kriterien einer solchen Prüfung vgl. Eigenmann, „Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde“ 158-164 und Eigenmann, Kirche in der Welt dieser Zeit 197-203.

²⁶⁰ Er geht auf einen Beschluss des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver/Kanada im Jahre 1983 zurück. „Dort wurde von der *Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen* die Empfehlung ausgesprochen, dass die Kirchen in einen ‚konziliaren Prozess gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung‘ eintreten sollten (Frieden in Gerechtigkeit. Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung. Herausgegeben im Auftrag der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, Basel/Zürich 1989, 9).

²⁶¹ Vgl. ebd. 39-41.

Das umfangreiche Schlussdokument²⁶² folgt in seinem Aufbau dem Dreischritt „Sehen, Urteilen, Handeln“ (vgl. Nr. 6). Es spricht von den vielfältigen Herausforderungen durch die Bedrohungen von Gerechtigkeit (vgl. Nr. 9 und 10), Frieden (vgl. Nr. 11) und der Umwelt (vgl. Nr. 12 und 13). Es weiss um das Versagen der Christen (vgl. Nr. 43) und ist davon überzeugt, dass „[d]er wahre Glaube an Christus [...] immer ein persönlicher, aber nie ein privater [...] ist“ (ebd.). Deshalb fordert es eine umfassende Umkehr zu Gott. Diese versteht es als vielfältige Verpflichtung, eine Gesellschaft aufzubauen, „[...] in der die Menschen gleiche Rechte besitzen und in Solidarität leben“ (Nr. 43). „Zu diesem Engagement gehören das Hinwirken sowohl auf *persönliche Erneuerung wie auf die Veränderung der Strukturen*; diese sind zwei Seiten derselben Medaille“ (Nr. 71). Es wird „dringend eine neue Weltwirtschaftsordnung“ (Nr. 84) gefordert, zu der auch der „[...] Erlass der *Schulden* für die ärmsten Entwicklungsländer [gehört]“ (ebd.). Im letzten Abschnitt des Dokuments heisst es: „Wir beten, dass Gottes Wille geschehe, ‚wie im Himmel, so auf der Erde‘ (Mt 6,10)“ (Nr. 100).

5.3.2 Ein *Processus confessionis* des Reformierten Weltbundes

Zum anderen ist es der vom Reformierten Weltbund 1997 in Debrecen (Ungarn) angestossene und später auf den Ökumenischen Rat der Kirchen und den Lutherischen Weltbund ausgedehnte *processus confessionis* über die Frage, ob die Anerkennung des gegenwärtig herrschenden neoliberalen Kapitalismus mit dem christlichen Glauben vereinbar sei.²⁶³ Anlässlich seiner Generalversammlung 2004 in Accra/Ghana ging der Reformierte Weltbund in dem als „Bekenntnis von Accra“ bezeichneten Text eine Glaubensverpflichtung ein.

Im Wissen um die eigene Mitschuld an den gegenwärtigen Verhältnissen (vgl. Nr. 34) weist das Bekenntnis auf alarmierende Zeichen der Zeit in einer skandalösen Welt hin: So u. a. auf den Tod von täglich 24'000 Menschen als Folge von Armut und Unterernährung, die Schuldenbelastung armer Länder (vgl. Nr. 7), das Aussterben von Tier- und Pflanzenarten, klimatische Veränderungen und die Gefährdung der Trinkwasservorräte (vgl. Nr. 8). „Diese Krise steht in direktem Verhältnis zur Entwicklung der neoliberalen wirtschaftlichen Globalisierung“ (Nr. 9). Angesichts dieser Zeichen der Zeit, aufgrund der Einschätzung der absoluten Gefolgschaft der neoliberalen Ideologie als Götzendienst (vgl. Nr. 10) und der Überzeugung, dass mit der Anerkennung des heute geltenden „[...] System[s] der neoliberalen wirtschaftlichen Globalisierung [...] die Integrität [des] Glaubens auf dem Spiel steht“ (Nr. 16), formuliert das Bekenntnis von Accra ein siebenfaches Nein. Ein „[...] Nein zur gegenwärtigen Wirtschaftsordnung, wie sie uns vom globalen neoliberalen Kapitalismus aufgezwungen wird“ (Nr. 19); ein „[...]

²⁶² Vgl. ebd. 43-84.

²⁶³ „Als Antwort auf den drängenden Appell der Mitgliedskirchen im Südlichen Afrika, die sich 1995 in Kitwe trafen, und in Anerkennung der wachsenden Dringlichkeit, sich der globalen wirtschaftlichen Ungerechtigkeit und ökologischen Zerstörung anzunehmen, forderte die 23. Generalversammlung (Debrecen, Ungarn 1997) die Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes auf, in einen Prozess der ‚Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens‘ (*processus confessionis*) einzutreten. Die Kirchen [...] hörten [...] die Schreie ihrer Brüder und Schwestern rund um den Erdkreis und wurden sich bewusst, in welchem Ausmass die Schöpfung – Gottes Geschenk – bedroht ist“ („Bekenntnis von Accra“, <http://wrc.ch/de/bekenntnis-von-accra/>, Nr 1).

Nein zur Kultur des ungebändigten Konsumverhaltens, der konkurrierenden Gewinn- sucht und der Selbstsucht des neoliberalen globalen Marktsystems [...]“ (Nr. 20); ein „[...] Nein zur unkontrollierten Anhäufung von Reichtum und zum grenzenlosen Wachstum“ (Nr. 22); ein „[...] Nein zu jeder Ideologie und jedem wirtschaftlichen Re- gime, das den Profit über die Menschen stellt, das nicht um die ganze Schöpfung be- sorgt ist und jene Gaben Gottes, die für alle bestimmt sind, zum Privateigentum er- klärt“ (Nr. 25); ein „[...] Nein zu jeder Theologie, die den Anspruch erhebt, dass Gott nur auf der Seite der Reichen stehe, und dass Armut die Schuld der Armen sei“ (Nr. 27); ein „Nein zu jeder kirchlichen Praxis oder Lehre, die die Armen und die Bewah- rung der Schöpfung in ihrer Missionsarbeit nicht berücksichtigt“ (Nr. 29); ein „[...] Nein zu jedem Versuch, im kirchlichen Leben Gerechtigkeit und Einheit voneinander zu trennen“ (Nr. 31). Das Bekenntnis von Accra schliesst mit der Erklärung „[...] dass wir uns verpflichten, unsere Zeit und unsere Energie darauf zu verwenden, die Wirt- schaft und die Umwelt zu verändern, zu erneuern und wiederherzustellen damit das Leben zu wählen, auf dass wir und unsere Nachkommen leben können (5. Mose 30,19)“ (Nr. 42).

5.3.3 Papst Franziskus

Zum dritten sind es Aussagen von Papst Franziskus. „Ein bislang zentrales und durch- gängiges Motiv in den Äusserungen von Papst Franziskus ist seine Götzen- und Feti- schkritik, [...] zum ersten Mal in seiner Ansprache an einige beim Heiligen Stuhl akkre- ditierten Botschafter.“²⁶⁴ Darin sprach er von „[...] neue[n] Götzen“ [und vom] Feti- schismus des Geldes [...]“²⁶⁵. In einem Interview im spanischen Fernsehen sagte er, wir hätten „[...] das Geld zu Gott gemacht. Wir sind einer Sünde des Götzendienstes ver- fallen, dem Götzendienst des Geldes“²⁶⁶. In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (Freude des Evangeliums) fordert er angesichts der „Herausforderungen der Welt von heute“ ein vierfaches Nein: „Nein zu einer Wirtschaft der Ausschliessung [...], die tötet“ (EG 53); „Nein zur neuen Vergötterung des Geldes“ (Titel EG 55); Nein zu einem Geld, das regiert, statt zu dienen“ (Titel EG 57); Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt“ (Titel EG 59). Das vierte Kapitel des Schreibens ist über- schrieben mit „Die soziale Dimension der Evangelisierung“. Gleich zu Beginn stellt Franziskus fest: „Evangelisieren bedeutet das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig machen“ (EG 176) und bezieht sich im Folgenden mehrmals auf dieses (vgl. EG 180, 181, 197, 199, 278, 288). Er lässt sich von der Option für die Armen leiten, wenn er „[d]ie gesellschaftliche Eingliederung der Armen“ (Titel EG 186) fordert und mit Be- zug auf die Offenbarung Jahwes gegenüber Mose (vgl. Ex 3,7-8.10) erklärt: „Jeder Christ und jede Gemeinschaft ist berufen, Werkzeug Gottes für die Befreiung und die Förderung der Armen zu sein, [was voraussetzt], dass wir den Schrei der Armen hören und ihm zu Hilfe kommen“ (EG 187; vgl. 191, 193, 197). Zeichen dafür, dass die

²⁶⁴ Füssel/Rammingner, Kritik des Götzendienstes und des Fetischismus in der Theologie der Befreiung und bei Papst Franziskus 123.

²⁶⁵ Ebd.

²⁶⁶ ebd. 124.

Schönheit des Evangeliums zum Ausdruck gebracht wird, ist seines Erachtens „die Option für die Letzten, für die, welche die Gesellschaft aussondert und wegwirft“ (EG 195; vgl. 199). Franziskus erinnert an die universale Bestimmung der Güter, die älter ist als der Privatbesitz (vgl. EG 189) und spricht von der „[...] Notwendigkeit, die strukturellen Ursachen der Armut zu beheben“ (EG 202) und „[...] die Probleme der Armen [...] von der Wurzel her [zu lösen] [und] auf die absolute Autonomie der Märkte und der Finanzspekulation [zu] verzicht[en]“ (EG 202). Mit diesen Positionen kehrt Franziskus zum Zweiten Vatikanum zurück und nimmt zentrale Anliegen der von diesem inspirierten Theologie der Befreiung auf. „[S]eine Kritik am Kapitalismus [steht] in der Tradition der befreiungstheologischen Götzenkritik der achtziger Jahre [...]“²⁶⁷ Damit erweist er sich als Zeuge des authentischen, prophetisch-messianischen Christentums.²⁶⁸

Schluss

Das Christentum, das sich seinem biblisch bezeugten Ursprung verpflichtet weiss, müsste gegen Poppers antiutopische und antihumane Verkehrung, wonach die Hölle schaffe, wer den Himmel auf Erden wolle, an der von Jesus den Seinen hinterlassenen Bitte festhalten: „Unser Vater im Himmel, dein Name werde geheiligt, dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf der Erde“ (Mt 6,9). Glaubwürdig ist diese Bitte, wenn jene, die sie aussprechen glauben, worum sie bitten, wenn sie bekennen, was sie glauben, wenn sie lehren, was sie bekennen und wenn sie leben, was sie lehren, nämlich: „Dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf der Erde.“ Gottes Reich soll kommen - als himmlischer Kern des Irdischen.

²⁶⁷ Ebd. 126.

²⁶⁸ Vgl. Eigenmann, Von der Christenheit zum Reich Gottes 228-241.

Anhang