

### *Dogmatik*

*Benedict Thomas Viviano O.P., Das Reich Gottes in der Geschichte. Zwischen Befreiungsbotschaft und Machilegitimation, Regensburg: Pustet-Verlag 2014 (Paperback; 152 S.), ISBN 978-3-7917-2589-5, Euro 15,99.*

Das vorliegende Buch ist die deutsche Erstpublikation des 1988 in den USA veröffentlichten Buches »The Kingdom of God« (Good News Studies, Wilmington: Delaware). In einem sprachlich lockeren Stil mit manchen teils saloppen Seitenbemerkungen wird ein Anliegen verfolgt, das einem gemäßigten Chiliasmus (Millenarismus) nahe steht, auch wenn der Verfasser diese Klassifizierung – terminologisch auf konkrete Berechnungen enggeführt – von sich weist (39). Deshalb findet er auch keinen Anlass, die diesbezügliche theologische Fachdiskussion zur Kenntnis zu nehmen, die hier doch wenigstens kurz in wenigen Beispielen angedeutet werden soll: Abgelehnt werden muss z.B. eine »innere Vollendbarkeit der Geschichte in ihr selbst« (J. Ratzinger, Eschatologie [1977], 174), die Idee jeder »irdische[n] Erfüllung der übernatürlichen Prophetie« und der damit gegebene Angriff auf »die religiös-sittliche Bedeutung des Wissens um den status viae (Pilgerschaft)« (J. Auer, »Siehe, ich mache alles neu« [1984], 105), oder die Vorstellung einer »Einschränkung schon erlebter Seligkeit« der im Jetzt zur himmlischen Schau gelangenden Seelen (A. Ziegenaus, Eschatologie [1996], 61). Doch all diese Gefahren sind für den Verf. kein Thema, und als Kehrseite dieser Unbekümmertheit wird man ihm auch eine gewisse Unabhängigkeit zubilligen müssen: Insofern ist es *teilweise* richtig, ihn nicht als förmlichen Chiliasten zu bezeichnen.

Sein Ausgangspunkt ist das NT, vor allem die Synoptiker: Der klassischen textkritischen Herangehensweise verhaftet, geht er von Mk und der Logienquelle Q aus (11–19), betont dabei die nicht totale Identifizierbarkeit des irdischen Jesus mit dem Menschensohn des Danielbuches (17) und die Vaterunser-Bitte »Dein Reich komme« (18). Grundlegend ist für den Verf. eine soziale Deutung von Röm 14,17 (»Denn das Reich Gottes ist nicht [ritualgetreues] Essen und Trinken, es ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist«) unter Einschluss auch alles Kulturell-Geistigen (15).

Demgegenüber habe die Wirkungsgeschichte von Joh 18,36 und die Paraphrasierung des Gottesreiches als »Himmelreich« bei Mt einer Verjenseitigung der Gottesreichsidee Vorschub geleistet (16). Mt habe zudem das Gottesreich mit der Ethik und

mit der Kirche verknüpft (20f.). Offen kritisiert der Verf. Anzeichen präsentischer Eschatologie bei Lk (4,16–30; 17,21b) und ist bemüht, Lk im Sinne futurischer Eschatologie zu deuten (22ff.). Der Verf. schließt sich der Charakterisierung des Reiches Gottes durch Paul Tillich an (politisch, sozial, personalistisch, universal), fügt aber den Geschenk-Charakter hinzu; das Reich Gottes ist künftig, aber in Christus und im Heiligen Geist als Vorwegnahme gegenwärtig (25). Ein Angelpunkt seines apokalyptischen Schriftverständnisses findet der Verf. in einer Parallelisierung von 1 Kor 15,20–28 und dem für den Millenarismus zentralen Text Offb 20,1–10 (32). Zudem behauptet er »eine fast hundertprozentige Harmonie« (32) von Offb 20,7–22,5 (in Parallele zu Offb 19,11–20,6); 1 Thess 4,13–18; Mk 13; Mt 24–25 und Lk 21. Den Aufweis dieser Harmonie bleibt er in seinem Buch dem Leser leider schuldig.

Für die Kirchenväter (35–56) macht der Verf. vier Hauptströmungen aus: zunächst zwei, die »im religiösen Bereich der Hoffnung, des Glaubens und der Lehre verbleiben« (36), einerseits apokalyptisch (v.a. Irenäus), andererseits spirituell-mystisch (v.a. Origenes); sodann zwei weitere, welche das Reich Gottes mit menschlichen Institutionen verknüpfen: entweder mit dem Kaisertum (v.a. Eusebius v. Caesarea) oder mit der Kirche (v.a. Augustinus). Der Verf. favorisiert die erstgenannte (allgemein als chiliastisch angesehene) Strömung und führt im Verlauf seiner Darstellung für die drei anderen Ausrichtungen jeweils zeitbedingte Faktoren an: So stand die spirituell-origenische Strömung unter dem Einfluss des philosophisch-hellenistischen Denkens, für das die Geschichte unbedeutend war (42), oder (im Falle des Hilarius) in antiarianischer Polemik, in welcher Christologie und Trinitologie Vorrang über die Eschatologie gewannen (47). Die kaiserliche Strömung stand unter dem Eindruck der konstantinisch-byzantinischen Neuheit (48f.). In diesem Zusammenhang unternimmt der Verf. einen Kurzabriss der Geschichte der Kaiserreiche, den er geradlinig bis Hitler fortsetzt, dessen Diktatur nochmals unter dem Titel »Heiliges Römisches Reich« subsummiert wird (51); der Verfasser sieht in der Nazi-Diktatur ein überpolitisiertes »Experiment« des Gottesreiches (51). Somit steht das »abscheuliche Projekt« (51) des Hitlerreichs in der leichtfertigen Darstellung groteskerweise noch in Kontinuität zur »wahre[n] politische[n] Theologie der klassischen Art, basierend auf Platon und Aristoteles« (49). – Die Zeitbedingtheit der augustinish-ekklesialen Reich-Gottes-Deutung (De Civitate Dei) liegt darin, dass der »erste Glanz« der Identifizierung von Gottesreich und Kaiserreich »vortüber« (53)

war. Wiederum spannt der Verf. einen weit ausholdenden Bogen der Polarität zwischen imperialer und ekklesialer Reich-Gottes-Idee: Nicht nur der Investiturstreit, sondern auch das Exil in Avignon, die Reformation, der Josephinismus und die nachrevolutionäre Trennung von Kirche und Staat werden hier bündig eingeordnet (55f.).

Die aus von den Kirchenvätern gewonnenen Grundeinteilungen dienen dem Verf. als lockere Klassifikationskriterien für den weiteren Verlauf seiner Erörterung. So wendet er sich nun dem Hochmittelalter (57–75) zu. Bei keinem der drei größten Scholastiker (Bonaventura, Thomas, Albert) findet die apokalyptische Reich-Gottes-Hoffnung positiven Widerhall. Wiederum stellt der Verf. markant deren Zeitbedingtheit heraus: Im Falle von Bonaventura und Thomas war es die Herausforderung und gedankliche Engführung des Joachimismus (57f.; 72) und die damalige Unkenntnis der röm.-griech.-jüd. Historiographie (64f.; 71), bei Thomas zusätzlich das vorrangige Anliegen, den Aristotelismus zu integrieren (64f.), bei Albert v.a. eine Abhängigkeit vom Platonismus des Ps.-Dionysius (68). So kommt der Verf. zu dem Schluss: »Das Versagen der mittelalterlichen Theologie, eine diesseitsorientierte Eschatologie zu integrieren, ist eine ihrer größten Schwächen, wobei joachitische Hoffnungen unter der Oberfläche bis weit in die Neuzeit hinein ihren Einfluss bewahrt haben« (73).

Nach einem Exkurs über Meister Eckhart und Johannes von Paris (73–75) wendet sich der Verf. der Neuzeit zu. Die Renaissance wird knapp angesprochen (77–79); umso ausgiebiger geht der Verf. dann auf die Reformatoren ein. Luthers Denken und Nachwirkung bleiben komplex und verwirrend (79–85); von Calvin dagegen (90), vor allem aber von Bucer (89) und vom Täuferntum (88) ging eine gesellschaftlich-sozial orientierte Wirkung aus, die interessanterweise den Verfasser anspricht. Warum dies so ist, wird freilich erst deutlich, wenn der Verf. auf den Deutschen Idealismus zu sprechen kommt. Mit Immanuel Kants Schrift »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (darin Kap. III »Vom Sieg des guten Prinzips über das Böse und der Stiftung eines Reichs Gottes auf Erden«) habe die Reich-Gottes-Idee definitiven Aufschwung erfahren (91ff.). Dabei versäumt es der Verf. jedoch, markant herauszustreichen, dass ausgehend von Kant die Reich-Gottes-Idee grundlegend anders situiert wird: nämlich nicht mehr im Verhältnis zwischen Eschatologie und realer apokalyptischer Hoffnung, sondern als begriffliche Verbindung zwischen christlicher Offenbarung und autonomer menschlicher Vernunft. Erst im weiteren Verlauf deutet der Verf. die neue Situierung beiläufig an

(100). So kann zwar nun seit Kant eine Gottesreich-Idee ins Zentrum religiösen Denkens treten, aber – wie zurecht festgestellt wird – in einer antiinstitutionellen, deistischen, pelagianischen und eschatologisierten Weise, reduziert auf Moral und Gewissen (93). Damit wird zugleich menschlich erreichbare soziale Veränderung in der Reich-Gottes-Vorstellung führend, sich kristallisierend bei Hegel und Schelling, die in Nähe zur Revolutionsidee (95) versuchten, »Zeit und Geschichte in das statische, ewige Gebilde griechischer Metaphysik einzuführen« (96) und damit auch den Evolutionismus vorbereiteten – der Verf. nennt hier Darwin und Newman in einem Atemzug (96).

Flüchtig wird zwar für Hegel einmal festgehalten: »Was noch fehlt, ist die apokalyptische Dimension« (98), ähnliches später einmal für die katholische Soziallehre (101). Doch die Darstellung lässt den sozialreformerischen Zug der Reich-Gottes-Idee dominieren. Diese hätte der Verf. in ihrem dem Glauben entsprechenden Erscheinungsweisen in sein biblisch angeregtes Konzept durchaus integrieren können, nämlich im Hinweis auf die Fähigkeit, das Kommen des Reiches Gottes »beschleunigen« zu können (18; vgl. 2 Petr 3,12). Doch dieser Brückenschlag fehlt; er gelingt auch nicht bei der Erwähnung des Christkönigsgedankens Pius' XI. (44).

Es gleicht daher fast einem Umbruch, wenn für den Beginn des 20. Jh. die apokalyptische Frage wieder stark betont wird (110). Johannes Weiß und Albert Schweitzer werden nun als große Befürworter angeführt (111ff.); auch Karl Barth (116f.), Joachim Jeremias (118f.) kommen in ihren Verdiensten zur Sprache. Unter den katholischen Theologen ist für den Verf. Rudolf Schnackenburg »der erste, der endgültig mit der Vorstellung des Augustinus bricht, dass das Reich Gottes auf Erden mit der Kirche gleichzusetzen sei« (120), auch wenn dieser einer spiritualisierten Vorstellung das Wort geredet habe (ebd.). Die Kirchenlehre des Zweiten Vatikanum (LG 3; 5) findet leider keine Erwähnung. Ernst Käsemann habe dann die echte neutestamentliche Apokalyptik freigelegt, sie hinwiederum aber einem »nach-österlichen Enthusiasmus« zugeschrieben (120f.). – Den »Höhepunkt« stellt für den Verf. das Denken Jürgen Moltmanns dar: »Jede Seite seines Werks ist zitierwürdig, ist ausgeglichene, nuancierte, behandelnde Erläuterung einer zukünftigen, weltlichen, göttlich wirklichen Eschatologie« (125). Dass zu Moltmann doch wohl noch anderes zu sagen wäre (vgl. z.B. L. Scheffczyk, *Katholische Dogmatik* Bd. 2 [1996], 140; 405ff.), kommt nicht in Betracht. Erwähnung findet auch die lateinamerikanische Befreiungstheologie, für die sich der Verf. aber der Instruktion der Glaubenskongregation »Über einige Aspekte der ›Theologie der Befrei-

ung« (vom 6. 8. 1984) anschließt. Andererseits sieht der Verf. darin seine Hoffnung auf das apokalyptische realhistorische Kommen des Gottesreiches nicht aufgenommen (129).

Das Buch ist nicht frei von unbeholfenen Anglizismen; besonders der Ausdruck »Arier« für »Arianer« hätte vermieden werden müssen (47; 69). Inhaltlich erweckt es insgesamt den teils unterhaltsamen, teils anregenden Eindruck eines theologischen Slaloms: Da wird Luther als überragendes Genie hingestellt (80f.), aber seine Reich-Gottes-Lehre erscheint dennoch komplex und uneindeutig. Kant wird als »der Held« (76) gepriesen; der Verf. bekennt aber, selbst »größtenteils kein Kantianer« (ebd.) zu sein und betont (v.a. in Kap. V) jene Positionen, die Kant überwinden. Karl Barths »Römerbrief« sei »höchstwahrscheinlich das bedeutendste theologische Werk des 20. Jahrhunderts« (116); andererseits wird Barth dem theologischen Anliegen des Verf. gerade nicht gerecht und entsprechend kritisiert (117). Moltmann ist der große »Höhepunkt«, wird aber nur weniger Zeilen gewürdigt. Indem es der Verf. durchweg dabei belässt, einzelne Anregungen und Gedanken herauszustellen, ohne die grundlegende Problemstellung – sei es bei einzelnen Denkern, sei es beim Chiliasmus – systematisch zu konfrontieren, bleibt er von alledem letztlich auch unberührt und kann – trotz einiger gedanklicher Kurven – seinem ursprünglichen Anliegen bis zum Ende treu bleiben: der Erwartung eines eschatologischen und zugleich noch innerweltlichen realen Eingreifens Gottes, das ferngehalten bleibt von Zeitberechnungen oder von Deutungen historischer Ereignisse und für das deshalb – trotz aller immanenten und gerade auch sozialen Auswirkungen – ein transzendenter Ursprung feststeht. Gleichzeitig wird das so qualifizierte eschatologische Gottesreich vom endgültigen himmlischen Heil der neuen Welt Gottes unterschieden (26ff.), auch wenn der Verf. auf das Verhältnis zwischen beidem viel stärker hätte eingehen müssen. Letztendlich ist das Buch jedenfalls von einer reinen biblischen Idee geprägt, die in ihrer Substanz auch von heutigen (angeblichen) Privatoffenbarungen nicht vereinnahmt werden darf und angesichts einer einzigen minimalen und zurückhaltenden lehramtlichen Stellungnahme zum Chiliasmus (»das System des gemäßigten Chiliasmus kann nicht sicher gelehrt werden«; DH 3839) wenigstens als Hypothese diskutabel bleiben darf. In seinem Schlusswort liefert der Verf. ganz knappe systematische Begründungen: Die Reich-Gottes-Idee sei Anzeichen, dass Gott *diese* Welt ernst nehme und man deshalb von dieser Welt noch etwas zu erwarten habe; es sei Ansporn, diese Welt ernst zu nehmen und nicht einseitig jenseitsorientiert zu sein; es sei Ermutigung zum Einsatz für eine sozial bessere Welt, die sich

weder illusorisch mit dem Gottesreich identifizieren noch umgekehrt in Resignation verfallen, denn »Gott bleibt seiner Verheißung treu« (136).

Dem Buch fehlt jedoch eine christologische und v.a. kreuzestheologische Fundierung; der etwas blass geratene Hinweis auf das Osterereignis (134) genügt keineswegs. Erst vom Kreuz her kann nämlich die Abgrenzung der apokalyptischen Erwartungshaltung von bloßer Sozialutopie gelingen: Dies wiederum würde zur Thematisierung von Glaube und Hoffnung als übernatürlichen christlichen Grundhaltungen führen, was man im Buch vermisst. Dadurch wäre vielleicht auch der Umgang mit den Reich-Gottes-Deutungen mancher patristischer und scholastischer Theologen etwas geschmeidiger geraten.

Trotz aller angesprochenen Mängel kommt dem Verf. der Verdienst zu, sich zum Anwalt einer unübersehbaren neutestamentlichen Bezeugung gemacht zu haben. Seine Arglosigkeit im Umgang mit der komplexen Thematik regt dazu an, die biblische Botschaft von den Belastungen mancher chiliastischer Theorien zu lösen und neu zu rezipieren. Man darf dem Verf. zubilligen, dass dies ein echtes und vielleicht auch dringendes Desiderat ist; es bedarf aber noch mancher Überlegungen.

Johannes Nebel, Bregenz

*Joseph Ratzinger, Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung, (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Bd. 10), 766 S., Verlag Herder, Freiburg 2012, ISBN: 978-3-451-34121-2, € 55,-.*

Im »Vorwort des Herausgebers« (5–9) stellt Gerhard Kardinal Müller – damals noch Bischof von Regensburg – fest, dass sich bei Joseph Ratzinger in der Rückschau auf die Jahrzehnte seines wissenschaftlichen und geistlichen Umgangs mit dem Thema »Tod und ewiges Leben« die christologische Dimension seines Entwurfs »immer deutlicher nachzeichnen« (5) lässt. Im Traktat Eschatologie geht es vor allem darum, die Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes »unter dem Gesichtspunkt seiner definitiven und endgültigen Entschiedenheit zum Heil der Menschen herauszuarbeiten« (6). Die vorgelegten Texte aus fünf Jahrzehnten dienen der Erfahrung wahren Menschseins im Angesicht Gottes.

Teil A der Publikation (27–276) enthält das Werk »Eschatologie. Tod und ewiges Leben« (29–237), das Joseph Ratzinger 1977 in der Reihe »Kleine Katholische Dogmatik« veröffentlicht hat. Die beiden Anhänge zur erweiterten 6. Auflage des Werkes