

ANDREAS LIENKAMP

Das Reich Gottes
als Zielperspektive christlicher Sozialethik.
Inspirationen aus dem christlich-jüdischen Dialog
und aus der Theologie Theodor Steinbüchels

ZUVOR

Die Zukunft ist wieder im Kommen. Schon lange wurde nicht mehr so viel über sie debattiert wie seit der Jahrtausendwende. Dabei wurde in den 1990er Jahren noch – in *Hegelscher* Manier – die Geschichte für beendet erklärt.¹ (Kapitalistische) Marktwirtschaft und (repräsentative) Demokratie schienen auf der Ebene ökonomisch-politischer Systeme alternativlos die beste der möglichen Welten zu markieren. Wer nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus noch von Utopien sprach, machte sich geradezu verdächtig.² Ja, das utopische Denken selbst wurde in die Nähe totalitärer Ideologien gerückt und – analog zum (vermeintlichen) Ende der Geschichte – das Ende des utopischen Zeitalters verkündet.³ In der Tat können Utopien, so *Henning Ottmann*, »Ausdruck des neuzeitlichen Machbarkeitswahns und der Verheißung innerweltlicher Erlösung«⁴ sein. Allerdings, dies gibt *Peter Rottländer* zu bedenken, resultierte die Krise oder das Scheitern der Alternativen nicht aus einer Widerlegung der Kritik an den bestehenden Verhältnissen, die zu diesen Alternativen gedrängt hatten: »Die Schwierigkeiten mit der Alternative signalisieren eben nicht das Ende ihrer Notwendigkeit, sondern fordern zu erneuten Anstrengungen, einen Weg zu entdecken, der aus der *doppelten Krise* der Alternativen wie der des Bestehenden hinausführt!«⁵ Ein Blick auf die vielfältigen Krisen des Bestehenden genügt, um zu er-

¹ Vgl. *Francis Fukuyama*, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992.

² Vgl. *Joachim Fest*, *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin 1991.

³ Vgl. *Henning Ottmann*, Art. Utopie, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. X, 3. Aufl. 2001, 500f, 500.

⁴ Ebd.

⁵ *Peter Rottländer*, *Dependenztheorie in der Diskussion. Entwicklungstheoretische, politische und theologische Aspekte*, in: *Peter Eicher/Norbert Mette*, *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas*, Düsseldorf 1989, 112–132, 120f.

kennen, dass die Geschichte keineswegs an ihr Ziel gelangt ist, selbst dann nicht, wenn man im Blick auf Werte wie Menschenwürde, Freiheit, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit bescheidene Maßstäbe anlegt. *Societas semper reformanda* – nicht nur die Kirche, auch die (Welt-)Gesellschaft ist und bleibt stets erneuerungsbedürftig. Jede ihrer konkreten Ausgestaltungen steht unter dem eschatologischen Vorbehalt Gottes.

Obwohl von den Medien eifrig lanciert, wollte sich zum jüngsten Jahrhundert- und Jahrtausendwechsel keine rechte *Fin-de-Siècle*-Atmosphäre oder Millenniumsangst einstellen. Die unmittelbar mit dem kalendarischen Vorgang verbundenen Sorgen konzentrierten sich eher darauf, ob der (mikro-)elektronische Gerätepark wohl Jahr-2000-tauglich sei. Dennoch wurden auch ernstere Befürchtungen laut, beispielsweise hinsichtlich Krieg, Terror und Gewalt, der Folgen der Globalisierung und der Schwierigkeiten einer gerechten *global governance*, hinsichtlich Hunger und Armut, Ausbreitung von Seuchen bei Mensch und Tier, Klimaveränderungen und Extremwetterlagen, Mangel an sauberem Trinkwasser, Risiken moderner (Gen- und Bio-)Technologien und verfestigter Massenerwerbslosigkeit, hinsichtlich der Zukunftsfähigkeit der sozialen Sicherungssysteme, des sozialen Zusammenhalts, der Verschuldung der öffentlichen Haushalte oder der Bildung. Aber nun, kaum sind Jahrhundert- und Jahrtausendwende überstanden, scheint auch die letzte Glut der Endzeitstimmung erloschen – auch wenn sie nach dem 11. September 2001 noch einmal kurz aufflackerte. Trotz aller vielstimmig intonierten Jeremiaden über die Defizite der Gegenwartsgesellschaften gerät die Zukunft erneut in den Blick. »Die Utopie ist wieder da.«⁶ Visionen sind nun gefragt, die für den ›Patienten‹ (Welt-)Gesellschaft angesichts düsterer Diagnosen und Prognosen neue ›Behandlungsziele‹ formulieren. Zeitgleich mit der Rückkehr der Utopie sind auch neue Grundsatzdebatten über Leitbilder ›guter Gesellschaft‹ aufgebrochen, in denen u. a. soziobiologische Vorstellungen einen Boom erleben und eugenische Machbarkeitsfantasien um sich greifen,⁷ während normativ orientierte, handlungstheoretische Gesellschaftskonzeptionen, die sich etwa dem *Habermasschen* Projekt der europäischen Moderne verpflichtet fühlen, immer mehr in den Hintergrund geraten.

Nahezu alles Überkommene wird fragwürdig. Mitunter scheint es aber, als würde dabei von interessierter Seite die Gunst der Stunde genutzt,

⁶ Ulrich Raulff, Futurismus. Diskurswandel der Öffentlichkeit, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 13.7.2000.

⁷ Vgl. dazu Andreas Lienkamp/Caspar Söling (Hg.), Die Evolution verbessern? Utopien der Gentechnik, Paderborn 2003.

um einige ungeliebte ›Kinder‹ der Moderne mit dem Bade auszuschütten. Nicht nur UNO, Sozialstaat, Föderalismus und Gewerkschaften geraten unter Druck. Auch soziale Werte wie (Verteilungs-) Gerechtigkeit, Solidarität und die Option für die Armen werden zunehmend in Frage gestellt oder verwässernd umgedeutet. ›Autonomie‹, ›Subsidiarität‹ und ›Eigenverantwortung‹ – oder besser gesagt: ihre jeweiligen, den herrschenden Interessen angepassten Interpretationen – sind statt dessen groß in Mode. Zudem beschränken sich die meisten Agenden zur aktuellen Reformdebatte auf wenig koordinierte Symptombehandlung. Eine leitende Vision ist dabei nicht in Sicht.

Es stellt sich die Frage, ob die christliche Sozialethik hier ein Angebot unterbreiten kann. Dazu muss sie allerdings selbst über eine klare Zielperspektive verfügen. Das Gemeinsame Wirtschafts- und Sozialwort der christlichen Kirchen in Deutschland ›Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit‹ aus dem Jahr 1997 bietet eine solche, aus dem Fundus christlicher Utopie gespeiste Vision: »Der christliche Glaube lebt von der Hoffnung auf die neue Schöpfung, in welcher alle Tränen abgetrocknet, Klage, Trauer und Mühsal nicht mehr sein werden (Offb 21,4). Menschen können dieses Reich Gottes nicht ›machen‹. Den Perfektionszwängen und Überforderungen ist damit der Abschied gegeben. Die christliche Hoffnung macht fähig, im Raum des Vorletzten das, was unvollkommen bleibt, auszuhalten und zu würdigen. Sie gibt keine detaillierten Handlungsanweisungen, sie nimmt aber in Verantwortung für die Welt und den Menschen. Sie gibt Licht und Kraft, Mut und Zuversicht, sich unter den Bedingungen und in den Verhältnissen dieser Welt für eine menschenwürdige, freie, gerechte und solidarische Ordnung einzusetzen. Dieser Einsatz im Horizont des Reiches Gottes heißt, Zeugnis zu geben von der Würde des Menschen.« (ZSG 94)⁸

Der vorliegende Beitrag versucht zu beleuchten, wie der Gegenwarts- und Zukunftsaspekt des Gottesreiches sowie das Handeln Gottes und das des Menschen zusammengedacht werden können⁹ und was dieser

⁸ Vgl. Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik (Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen 28, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2003, 3f. In ihrem Vorwort zu dem umstrittenen Impulstext vom 12. Dezember 2003 greifen die Bischöfe *Karl Lehmann* und *Josef Homeyer* die zentralen Werte und Ziele des Gemeinsamen Wortes – Solidarität und Gerechtigkeit – wieder auf und betonen dessen grundlegenden Charakter, auch für diese »wenigstens partielle Fortschreibung«.

⁹ Vgl. *Markus Knapp*, Art. Herrschaft Gottes, II. Theologiegeschichtlich, III. Systematisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. V, 3. Aufl. 1996, 31–37, 33.

›Horizont des Reiches Gottes‹¹⁰ für die christliche Sozialethik – und von dieser ausgehend für die Bilder der Gesellschaft – bedeuten und bewirken könnte.

1. WAS ERWARTET DAS CHRISTENTUM EIGENTLICH NOCH?

Die christliche Sozialethik ist Teil der Soziallehre der Kirche. Mit dieser gehört sie zur christlichen Kirche und Religion, unbeschadet der Tatsache, dass sie als akademische Disziplin auch teilhat am Wissenschafts- und Hochschulsystem. Die Zielperspektive eines Teils kann letztlich keine andere sein als die des Ganzen. Somit gibt die im Folgenden versuchte Antwort auf die Frage nach der Erwartung der Christinnen und Christen zugleich Auskunft über die Vision christlicher Sozialethik.

In seinen Reden über die Zukunft des Christentums ›Jenseits bürgerlicher Religion‹ kritisiert *Johann Baptist Metz* dessen messianische Schwäche, gerade im Vergleich mit dem Judentum, und stellt in diesem Sinne die rhetorische Frage, ob nicht auch die Christen noch etwas zu erwarten und zu befürchten haben – »nicht nur für sich selbst, sondern für die Welt und die Geschichte im ganzen?« Und er fragt weiter: »Müssen nicht auch die Christen ihr Haupt erheben dem messianischen Tag des Herrn entgegen? Welchen intelligiblen Rang aber hat für christliche Theologen [und damit auch für christliche Sozialethiker/-innen; A.L.] eigentlich die urchristliche Lehre von der Erwartung des messianischen Tages des Herrn? Welche Bedeutung hat sie – nicht nur als (ohnehin meist ratlos oder verschämt behandelte) Inhalt christlicher Theologie, sondern als Prinzip theologischer Erkenntnis?«¹¹ Metz verweist auf die nachösterliche Erwartung im Neuen Testament, die auf das (Wieder-) Kommen *Jesu Christi* gerichtet ist: »Ihr Männer von Galiläa, was steht ihr da und schaut zum Himmel empor? Dieser Jesus, der von euch ging und in den Himmel aufgenommen wurde, wird ebenso wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel hingehen sehen.« (Apg 1,11) »Marána tha – Unser Herr, komm!«, so rufen deshalb die Beterinnen und Beter im Gottesdienst der urchristlichen Gemeinden (1 Kor 16,22). »Komm, Herr Jesus!«, mit dieser eindringlichen Bitte schließt auch das letzte Buch der christlichen Bibel, die Offenbarung des Johannes (Offb 22,20).

¹⁰ Synonyme für ›Reich Gottes‹ sind u. a. Reich der Himmel, Herrschaft, Königtum oder Königsherrschaft Gottes.

¹¹ *Johann Baptist Metz*, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, München-Mainz 1980, 37 f.

Schon in neutestamentlicher Zeit aber sahen sich die Gläubigen angesichts der Parusieverzögerung dem beißenden Spott und Hohn ihrer Zeitgenossen ausgesetzt. Der zweite Petrusbrief stellt sich dem entgegen und verteidigt die christliche Hoffnung auf »einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt« (2 Petr 3,10–13). Mit diesem Zitat aus dem Buch (Tritoá) Jesaja (Jes 65,17, 66,22) stellt sich sein Verfasser in die universal ausgerichtete Hoffnung Israels. Auch die Christinnen und Christen, so die Konzilskonstitution *Lumen Gentium*, sollen ihre Hoffnung nicht »im Inneren des Herzens verbergen«, sondern in den »Strukturen des Weltlebens« zum Ausdruck bringen (LG 35). Denn messianische Hoffnungen, dies unterstreicht *Rosemary Radford Ruether*, »betreffen nicht nur das Leben nach dem Tod oder eine innere (Wieder-) Vereinigung mit Gott, die keinerlei Einfluß auf menschliche Verhaltens- und Handlungsweisen hat. Sie betreffen die Verbesserung der Bedingungen des realen Lebens auf der Erde und das Streben nach ein wenig mehr Liebe, Gerechtigkeit und Frieden.«¹² Allerdings wurde in der Geschichte der christlichen Kirche und Theologie – wirkmächtig gefördert u. a. durch *Augustinus*, *Thomas von Aquin*, die katholische Gegenreformation und die Neuscholastik – die aus dem Judentum überlieferte Relevanz der Reich-Gottes-Botschaft als Orientierungsmarke und Prüfkriterium gesellschaftlicher Optionen sträflich vernachlässigt.¹³ Ein Grund dafür war, dass sich die Kirche – trotz einer durchaus anerkannten steten Reformbedürftigkeit¹⁴ – lange selbst triumphalistisch mit dem gekommenen Gottesreich identifiziert hat.¹⁵ Dem hielt die *Würzburger Synode*, das kleine ›Konzil‹ der westdeutschen katholischen Kirche, in ihrem Beschluss *Unsere Hoffnung* selbstkritisch und eindeutig entgegen: »Die Kirche ist nicht selbst das Reich Gottes.«¹⁶ Dieses Bekenntnis gab den Weg frei für eine gezieltere Reflexion auf das Noch-Nicht des Gottesreiches und die Gestalt einer ihm entsprechen-

¹² *Rosemary Radford Ruether*, Christologie und das Verhältnis zwischen Juden und Christen, in: *Concilium* 29 (1993) 85–93, 92.

¹³ Vgl. *Knapp* (Anm. 9), 31 ff.

¹⁴ Vgl. UR 6, LG 9 sowie *Unsere Hoffnung*. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Synodenbeschlüsse 18), Bonn 1975, 17.

¹⁵ Vgl. *Medard Kehl*, Art. Chiliasmus, II. Historisch-theologisch, III. Systematisch-theologisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. II, 3. Aufl. 1994, 1046–1048, 1047.

¹⁶ *Unsere Hoffnung* (Anm. 14), 31; vgl. *Herbert Vorgrimler*, Sakramententheologie, Düsseldorf 1987, 48, sowie *ders.*, Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg/Br.-Basel-Wien 2000, 288: im Neuen Testament gebe es keine »Anhaltspunkte, die Kirche mit dem ›Reich Gottes‹ gleichzusetzen«, sowie ebd., 113: »Die gegenwärtige Theologie lehnt in großer Mehrheit die Identifizierung der Kirche mit dem Reich Gottes auf Erden ab.«; vgl. auch *Marianne Heimbach-Steins*, Einmischung und Anwaltschaft. Zur sozialetischen Kompetenz der Kirche, in: *Ethica* 5 (1997) Nr. 3, 255–276, 261.

den Gesellschaft. Dabei kann die Rückbesinnung auf die jüdischen Wurzeln dem Christentum und einer christlichen Sozialethik nicht nur äußerst dienlich sein. Sie ist m. E. unverzichtbar.

2. GEMEINSAME ERWARTUNG UND WEGGENOSSENSCHAFT VON JUDEN UND CHRISTEN

Von *Robert McAfee Brown* stammt das viel zitierte Wort: »Wenn der Jude fragt: ›Die Welt ist so böse – warum kommt der Messias nicht?‹ –, dann lautet die christliche Form der Frage: ›Der Messias ist gekommen – wie kann die Welt so böse sein?‹« Das unabsehbare Fortbestehen von Ungerechtigkeit und Leid in der Welt bringt die christliche Theologie in Erklärungsnot. Einen Ausweg sieht *Clemens Thoma* in der Überwindung des »exklusiven Erfüllungsmessianismus«¹⁷, der im Christentum die Sicht auf das noch Ausstehende, noch Offene, noch Unerfüllte verstellt habe. *Erich Zenger* mahnt deshalb die Christinnen und Christen zum ernsthaften Hinhören auf die so genannten messianischen Texte des Ersten Testaments. Sie könnten sie dafür sensibilisieren, »daß die Verheißungen Gottes *noch nicht* erfüllt sind – wie unerträglich wären sonst die Gegenwart und die Zukunft, wenn wir über das hinaus, was schon ›ist‹, nicht noch etwas zu erwarten, zu erhoffen hätten (nämlich: IHN, den zur Vollendung kommenden Gott)!«¹⁸

Es gibt also keinen Anlass, so *Hans Hermann Henrix*, für eine christliche Siegerpose, die sich im Besitz eines besseren Messiasglaubens vermeint, nur »weil sie auf die Klage ›Warum kommt der Messias nicht?‹ mit dem Bekenntnis antworten könnte: ›In Jesus von Nazareth ist der Messias schon gekommen, die Macht des Bösen ist gebrochen, unsere Welt ist bereits erlöst.« Wer so auftrumpfe, verkenne, dass neben dem Dilemma der jüdischen Messias Hoffnung das Dilemma des christlichen Christusglaubens stehe. »Es lautet: ›Christus – der Messias – ist bereits gekommen, warum ist die Welt so schrecklich?‹ Wie der eine am Nicht-Kommen des Messias leidet, so der andere an der Verborgenheit des Schon-Da der Erlösung. Der Christus-Glaube, der inmitten der Welt, wie sie ist, standhält, ist nicht weniger angefochten. In seinem Angefochtensein mag es auch Momente geben, in denen der Christ, die

¹⁷ *Clemens Thoma*, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994, 113 f.

¹⁸ *Erich Zenger*, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, 207.

Christin sich daran aufrichtet, daß Juden, Jüdinnen nicht aufhören, ihre Messiashoffnung durchzutragen und von ihrer Erwartung des Messias oder der Königsherrschaft Gottes zu erzählen.«¹⁹ Dennoch bleibt das Problem der jüdischen Nichtanerkennung Jesu von Nazareth als Messias bzw. Christus. *Radford Ruether* weist darauf hin, dass für das Judentum die beiden Elemente, das Kommen des Messias und das Kommen des Reiches Gottes, also die Verwandlung des Bösen der Geschichte, untrennbar verbunden sind. »Der christliche Anspruch, dieses Ereignis habe längst stattgefunden, obwohl es keinerlei Anzeichen für die Überwindung des Bösen oder für einen Beitrag zur Verbesserung der Situation durch die Christen gibt, ergab im Kontext des jüdischen Messiasverständnisses keinen Sinn. Für das Judentum müssen sich messianische Ansprüche an der Wirklichkeit ihrer ethischen und sozio-politischen Erfolge messen lassen.«²⁰

Dieser Gedanke, dass der Glaube sich in der Praxis bewähren muss, ist dem Christentum keineswegs fremd, wie u. a. das Herrenwort »An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen« zeigt (Mt 7,16). Jesus macht deutlich, dass es ihm nicht um Lippenbekenntnisse geht, sondern um das tätige Zeugnis einer den Willen Gottes verwirklichenden Praxis. Christliche Glaubensexistenz in der Nachfolge *Jesu* hat damit einen praktischen und – unter den Bedingungen moderner Gesellschaften – einen politischen Charakter. »Wer nur ›Herr, Herr‹ sagt, also nur liturgische Formeln wiederholt (vgl. Mt 7,21), nicht aber den Willen Gottes tut, das heißt, sich nicht auf den politischen Bereich einläßt, um dort das Reich Gottes zu leben, der ist nicht religiös in einem spezifisch christlichen Sinn.«²¹ Dabei ist das Handeln nach dem Willen Gottes kein heteronomes, fremdbestimmtes Tun. Es geht nicht »um blinde Unterwerfung unter eine autoritär absolute Allmacht«.²² Vielmehr ist die Orientierung des eigenen Handelns am Willen Gottes vom Vertrauen getragen, dass ein solches Handeln zugleich ein höchst mögliches Maß an Humanität anzielt.

Das andere Problem ist die christliche Sicht auf den Heilsauftrag des Judentums. Für *Jürgen Moltmann*, ganz in paulinischer Tradition, besteht dieser neben dem des Christentums weiter. Denn, so *Peter Fiedler*,

¹⁹ *Hans Hermann Henrix*, Jüdische Messiashoffnung – Christusglaube der Christen. Annäherung an ein schwieriges Thema, in: Freiburger Rundbrief NF 1 (1993/94) 254–268, 268.

²⁰ *Radford Ruether* (Anm. 12), 86.

²¹ *Anton Rotzetter*, Plädoyer für eine prophetisch-politische Spiritualität. Mystik im Alltag der Welt, in: *Geist und Leben* 59 (1986) 6–19, 13.

²² *Franz Furger*, Einführung in die Moralthologie, Darmstadt 1988, 117.

»auch die Ablehnung des Christusglaubens durch die überwiegende Mehrheit des damaligen Volkes Israel (hat) Gottes Erwählung und seine Heilzusagen nicht zunichte gemacht (vgl. Röm 9–11).«²³ Beide, Juden und Christen, hoffen auf »die Erscheinung des Messias in Herrlichkeit«²⁴. Auch die Christinnen und Christen sind somit noch unterwegs: »Auf diesem messianischen Weg findet die christliche Existenz neben sich zunächst die *jüdische Existenz* als Weggenossen und Zeugen derselben Hoffnung auf das endlich befreite, verherrlichte Menschsein und auf die in der Gerechtigkeit Gottes vereinigte Menschheit.« Die christliche Existenz verdränge die jüdische nicht, sondern sei auf sie angewiesen und trete in eine geschichtliche Weggemeinschaft zu ihr. »Nach ihrer eigenen Verheißung entdeckt die Christenheit dann ... den in der Anonymität der Armen, Hungrigen, Kranken und Gefangenen präsenten Richter des kommenden Gerichtes (Mt 25).«²⁵

3. THEODOR STEINBÜCHELS KONZEPTION EINER VOM GEDANKEN DES REICHES GOTTES GETRAGENEN CHRISTLICHEN SOZIALETHIK

Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht der Entwurf des Kölner Philosophen, katholischen Moralthologen und christlichen Sozialethikers *Theodor Steinbüchel* (1888–1949), der hinsichtlich des Stellenwerts des Messianischen innerhalb der theologischen Ethik vor allem von seinen jüdischen und evangelischen Gesprächspartnern gelernt hat. Seine auch in der christlichen Sozialethik weitgehend unbekannt Position soll hier auch deshalb näher beleuchtet werden, weil sie sich nicht nur hinsichtlich ihres sozialkritischen Potenzials vom vorkonziliaren *mainstream* des Faches abhebt, sondern auch weil sie als ein Bindeglied zwischen *den* theologisch-kirchlichen Strömungen angesehen werden kann, die im 20. Jahrhundert die zentrale und soziale Bedeutung des Reich-Gottes-Gedankens wieder entdeckten: zwischen dem religiösen Sozialismus, dem Zweiten Vatikanischen Konzil sowie den nachkonziliaren Aufbrüchen einer politischen und befreienden Theologie.²⁶

²³ *Peter Fiedler*, *Das Judentum im katholischen Religionsunterricht (Lernprozeß Christen Juden 1)*, Düsseldorf 1980, 49. Vgl. dazu auch *Zenger* (Anm. 18), 207.

²⁴ *Jürgen Moltmann*, *Christsein, Menschsein und das Reich Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner*, in: *Stimmen der Zeit* 110 (1985) 619–631, 630.

²⁵ *Ebd.*, 629.

²⁶ Vgl. zum Ganzen *Andreas Lienkamp*, *Theodor Steinbüchels Sozialismusrezeption. Eine christlich-sozialethische Relecture*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2000.

Steinbüchels inspirierende Konzeption einer vom Gedanken des Reiches Gottes getragenen christlichen Sozialethik könnte helfen, die von Metz diagnostizierte ›messianische Schwäche‹ christlicher Theologie zu überwinden und die eigentliche Zielperspektive – das Reich Gottes – wieder deutlicher aufscheinen zu lassen. Was *Steinbüchel* in diesem Zusammenhang über die Moralthologie schreibt, gilt für die theologische Ethik insgesamt: »Nimmt man die Eschatologie in die Moralthologie hinein, so ist sie nicht nur ein Stück Theologie. Sie gehört nicht auch zur Theologie, sie ist mehr als deren Abschluß in der ›Lehre von den letzten Dingen‹. Sie ist ein wesentlicher Bestandteil der Theologie. Sie gibt dem von der Moralthologie behandelten christlichen Menschsein erst seine Tiefe und seine letzte Ausrichtung.«²⁷ Steinbüchels Ansatz einer Weltgestaltung bzw. ›Politik aus dem Glauben‹ findet seine theologisch-ethischen Wurzeln in der Ethik Jesu, die »notwendig ihren universalen Geltungsbereich ... auch in Wirtschaft und Gesellschaft suchen« müsse. Auch Jesus selbst habe nicht »bloß jenseitig« gedacht. Auch er wollte »ein Gottesreich auf Erden gründen«²⁸. Nach Steinbüchels Überzeugung gilt die Reich-Gottes-Botschaft Jesu also auch für *diese Welt* – ein Gedanke, der ihn mit den religiösen Sozialisten *Johann Christoph Blumhardt* und *Christoph F. Blumhardt*, mit *Leonhard Ragaz*‹ politischer Theologie des Reiches Gottes sowie mit *Karl Barth* verbindet: »In der diesseitigen Menschenwelt soll sich das ›Reich Gottes‹ realisieren. Es ist auch eine weltimmanente Gemeinschaft.«²⁹ Gegen alle solipsistische Verengung der Reich-Gottes-Idee führt Steinbüchel die urchristliche Überlieferung der synoptischen Evangelien an, die den Gemeinschaftsgedanken vom *Reich Gottes* in den Mittelpunkt der Predigt Jesu stellen.³⁰ Die Anerkennung der Königsherrschaft Gottes ist dabei keineswegs nur theoretisch-konstatierend; sie will praktisch werden: »*Christliche Caritas* ... ist ein Platzschaffen für Gott, für seinen Eintritt in die Welt und für seine ›Königsherrschaft‹ in ihr.«³¹

²⁷ *Theodor Steinbüchel*, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, Hbd.1 (Handbuch der katholischen Sittenlehre 1, hg. von Fritz Tillmann), Düsseldorf 1938, 59.

²⁸ *Ders.*, Der Sozialismus als sittliche Idee. Ein Beitrag zur christlichen Sozialethik (Abhandlungen aus Ethik und Moral 1), Düsseldorf 1921, 268 f.

²⁹ *Ders.*, Die katholische Sozialidee, in: Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung 2 (1919) 37–54, 47.

³⁰ Vgl. *Ders.*, Urchristentum und Sozialismus, in: Deutsche Arbeit 6 (1921) Nr. 7, 241–257, 252 f.

³¹ *Ders.*, Vom Sinn der Caritas. Predigt am Caritas-Sonntag in Tübingen, Tübingen 1948, 33.

Entgegen einer triumphalistischen Ekklesiologie ist auch für *Steinbüchel* die Kirche *nicht* identisch mit dem Reich Gottes. In der Verkündigung Jesu sei dieses Reich »die *eschatologische*, die kommende Größe, die wir noch erwarten und um die wir auch als erlöste Glieder des Christus-Leibes der Kirche noch immer beten: ›Zu uns komme Dein Reich!‹«³² Mit dem Auferstandenen nehme dieses Gottesreich seinen Beginn, aber vollendet sei es noch nicht. Christliche Hoffnung harre vielmehr in Sehnsucht auf die erneuerte, erlöste Schöpfung, auf das *alles* erlösende Reich Gottes.³³ So wisse der gläubige Beter der Vaterunser-Bitte »Zu uns komme Dein Reich«, als dem tiefen Gebetsruf an Gott »in Hunger und Durst nach Gerechtigkeit«³⁴, darin »eingeschlossen auch das Gottesreich auf Erden und seine Verwirklichung in der Menschenwelt, das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, das Reich der Liebe, des gegenseitigen Dienens und wohlwollenden Verstehens ... Es bleibt ein Ziel für alle christus- und reichgottesgläubigen Geschlechter, aber alle sollen zu seiner Erreichung das beitragen, wozu sie Geist und Können und Gnade verpflichtet«³⁵. Das Reich Gottes ist für Steinbüchel somit die Bestimmung der individuellen *und* der sozialen Geschichte: »Das ›Gottesreich‹ ist für den, der in Jesu Ethik die absolute Zielsetzung des Menschenlebens erkennt, das Ziel aller Menschengeschichte, des Einzelmenschen und der Gesamtmenschheit. In dieses Gottesreich sich einzugliedern, ist die Aufgabe jedes Menschen, der für sich die Nachfolge und die Jüngerschaft Jesu in Anspruch nehmen will.«³⁶ In all dem zeigen sich auffällige Parallelen zum Ansatz von *Leonard Ragaz*, wie er ihn in seinem Buch ›Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus‹ (1929) entwickelt.

Wie bei dem religiösen Sozialisten, dem der Vorwurf einer immanentistischen Reduktion der Reich-Gottes-Botschaft zu Unrecht gemacht wurde, so liegt auch bei *Steinbüchel* keine solche Verkürzung vor. Er wendet sich vielmehr – in dieser Schärfe an die *Barthsche* Grenzziehung erinnernd – eindeutig gegen eine Verwechslung der Reich-Gottes-Botschaft mit sozialistischen Zielvorstellungen. Der Sinn des Lebens sei »eine letzte *transzendente* Beziehung zu dem von allem Humanen und

³² *Ders.*, »Politik aus dem Glauben«, in: Rhein-Mainische Volkszeitung Nr. 107 vom 11. 5. 1927, 1f, 2.

³³ Vgl. ebd.

³⁴ *Ders.*, Immanuel Kants Lebenswerk, in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 1 (1924) 33–59, 58.

³⁵ *Ders.*, ... und hat unter uns gewohnt, in: Deutsche Reichszeitung Nr. 330 vom 23. 12. 1922, 1.

³⁶ *Ders.*, Die Idee eines christlichen Sozialismus, in: Deutsche Arbeit 5 (1920) Nr. 1, 4–13, 9.

Weltlichen verschiedenen Gott. Von hier aus kann und soll keine soziale Sonderaufgabe in der Zeit begründet, kein soziales Programm entworfen werden. Das Reich Gottes ist transzendente, weltüberragende Größe, das idealistische ›Reich des Geistes‹ und das ›Reich der Freiheit‹ aber sind immanente Kulturgrößen.«³⁷ *Steinbüchel* plädiert aus tiefster Glaubensüberzeugung für die Wahrung der Differenz zwischen Schöpfer und Kreatur sowie für das Festhalten an dem eschatologischen Vorbehalt.³⁸ Das Reich Gottes sei nichts, was der Mensch aus eigener Macht herbeizwingen könne, wie es eine idealistische Ethik – etwa bei *Kant* – säkularisiert habe. Es bleibe die Gottesgabe von »oben«, die »zu uns kommt«, eine eschatologisch-kommende Wirklichkeit, aber zugleich eine schon daseiend-gegenwärtige.³⁹

Für *Steinbüchel* gibt es keine ewige Gesellschaftsordnung. »Denn der Mensch und die Welt sind nie vollendet.«⁴⁰ Christliche Sozialethik ziele folglich nicht auf »ein vollendetes Reich der Freiheit in der Erdenschöpfung«, sondern wolle schlicht und treu gegen Gott, als dem Gott der Geschichte, gegen die Mitmenschen, gegen sich selbst und ihre historische Stellung »an der Welt in ihrer jetzigen Situation arbeiten, um in ihr den Geist der Liebe zu pflegen und ihn in die Welt hineinwirken zu lassen«⁴¹. Das Reich Gottes solle sich als »die Herrschaft Gottes *in* der Welt bekunden und bezeugen«. Es stelle den Menschen »in jedem Augenblick seines Lebens unter den ernstesten Gehorsam gegen Gott. Es läßt ihn in den jeweiligen ... *geschichtlichen* Aufgaben sich als Gotteskind bewähren in Gehorsam und Liebe zu Gott und dem ›Nächsten‹ ... So ist die christliche Idee vom Reiche Gottes nicht eine chiliastisch-ekstatische, die die irdische Arbeit und die Erfüllung des Gemeinschaftslebens der Menschen mit den Gotteskräften der Liebe verachten ließe, sondern eine ganz Gott, aber auch der Welt als der von Gott zur Bearbeitung gestellten Aufgabe zugewandte. Die Lieblosigkeit, die Unterdrückung und Knechtung des Menschen, die Ungerechtigkeit und die Versklavung des Menschen, die der Sozialismus geißelt, will daher auch

³⁷ *Ders.*, Das Problem »Religion und Sozialismus« von Kettelers Tagen bis auf unsere Zeit, in: ABK 42 (1927/28) Nr. 2, 65–108, 73.

³⁸ Vgl. *Ders.*, »Politik aus dem Glauben« (Anm.32), 2: »Die ›Vollendung‹ der Schöpfung ... ist dem Gott vorbehalten, auf dessen Kommen der Christ in jeder Zeit harret, wartend der Erlösung der ganzen Schöpfung zu der Ordnung, die *Gott* will. Diese Endzeit aber ... vom Menschen aus herbeiführen zu wollen, ist nur Säkularisierung religiösen Glaubens.«

³⁹ *Ders.*, Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung, Regensburg 1936, 156 f.

⁴⁰ *Ders.*, Religion und Sozialismus (Anm. 37), 74.

⁴¹ Ebd., 73.

eine vom Gedanken des Reiches Gottes getragene christliche Sozialethik überwinden.«⁴² Der Ernst der christlichen Gemeinschaftsidee verlange deshalb ein »verantwortungsbewußtes *Aufgeschlossensein* für die Aufgaben der Zeit. Er fordert die Abwehr der dämonischen Kräfte der Zerstörung und der Auflösung der christlichen Gemeinschaftsgeist ermöglichenden gesellschaftlichen Ordnungen ebenso wie das Aufgreifen aller neuentstehenden Ansätze zu neuen Ordnungen, in denen dieser Geist sich entfalten kann und an deren Werden er mitbauen soll. Wo darum der Kapitalismus sich als zerstörende Macht beweist – und er hat es (...) in weitestem Umfang getan –, da wird der christliche Geist sich gegen ihn stemmen und nach Formen suchen, die ihm in der jeweilig verschiedenen geschichtlichen Situation als geeignet für den Neuaufbau der Gemeinschaft von Menschen erscheinen.«⁴³ So sehr sich Steinbüchel gegen jede Identifikation der Reich-Gottes-Botschaft mit sozialistischen Zielvorstellungen verwehrt, so sehr sieht er sich und das Christentum – um des Reiches Gottes willen – mit dem Sozialismus in vereinter Opposition gegen den gemeinschaftszerstörenden Kapitalismus.

Erliegt *Steinbüchel* damit einer unzulässigen Politisierung der Botschaft vom Reich Gottes? Dies wäre dann der Fall, wenn dessen (nicht exklusiv verstandene) Diesseitsbezogenheit und damit der Zusammenhang von Politik und Glaube, von Weltgestaltung und Reich-Gottes-Botschaft etwas dem Christentum grundlegend Wesensfremdes und Äußerliches wäre. Für Steinbüchel ist das Gegenteil der Fall: »Der Dualismus zwischen Glauben und irdischem Schaffen, die Trennung der religiös fundierten Ethik und des religiös inspirierten Ethos vom weltlichen Handeln, die Spaltung der einen Persönlichkeit in das Doppelwesen des religiösen und etwa des wirtschaftenden und politischen Menschen kann der Katholizismus nie zugeben. Denn für ihn ist der ganze Mensch, sein ganzes Denken und sein gesamtes Wollen auf allen Lebensgebieten für Gott geschaffen und Gott verantwortlich ... Das Leben und die Betätigung auf allen realen Lebensgebieten in Denken und Wollen, in Wissenschaft und Kunst, in sozialer und wirtschaftlicher Arbeit ist dem Gottesgläubigen ein Soll, kein mechanisches Getriebe, in

⁴² *Steinbüchel*, Religion und Sozialismus (Anm. 37), 73 (Herv. A.L.). Mit dieser vom Gedanken des Reiches Gottes getragenen christlichen Sozialethik steht *Steinbüchel* zugleich in der Tradition der Tübinger Schule, die er jedoch deutlich modifiziert. So hatte etwa *Johann Baptist von Hirscher* im Reich Gottes die höchste Idee gesehen, welche durch das sittliche Leben verwirklicht werden müsse. Ja, das Reich Gottes wird bei ihm zu einer Art normierendem Grundprinzip der Ethik: vgl. *Rudolf Hofmann*, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, München 1963, 229.

⁴³ *Ders.*, Religion und Sozialismus (Anm. 37), 74.

dessen Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit er nicht einzugreifen hätte nach Maßgabe gottgestellter *Normen*.⁴⁴

Wir sahen, dass sich *Steinbüchel* gegen eine *ekstatisch-chiliasmatische* Auslegung der Reich-Gottes-Idee sträubt, die deren präsentisch-diesseitige Dimension vernachlässigt. Wie aber äußert er sich darüber hinaus zum Phänomen des Chiliasmus? In seinem einschlägigen Artikel für die fünfte Auflage des ›Staatslexikon‹ definiert er selbst ›Chiliasmus‹ als die ursprünglich theologische Anschauung, »die ein messianisches Reich von (meist) tausend Jahren durch übernatürlichen Eingriff Gottes in die Weltgeschichte (Wiederkunft Christi, Besiegung des Bösen und ihres Anführers) auf der Erde vor deren Ende erwartet.«⁴⁵ Neben dieser engen theologischen Bedeutung berücksichtigt *Steinbüchel* in seinem historischen Überblick allerdings auch säkularisierte Chiliasmen.⁴⁶ Mit seinem durch *Karl Marx* geschulten Blick für die engen Beziehungen zwischen Sozial- und Ideengeschichte erkennt *Steinbüchel*, dass »der in der Geschichte sooft mit dem Kommunismus sich verbindende Chiliasmus ... immer die Folge einer tiefen wirtschaftlichen und sozialen Erschütterung, ein Hoffen auf eine bessere Zukunft auf Erden«⁴⁷ war, wobei diese Hoffnung auch in ihrer säkularisierten Gestalt, dort, wo sie sich von der Erwartung eines übernatürlichen Eingreifens Gottes löste, chiliasmatische Züge angenommen habe. Dieses weltliche »Hoffen auf eine bessere Zukunft auf Erden« sieht *Steinbüchel* also nicht etwa losgelöst von der christlichen Reich-Gottes-Hoffnung.⁴⁸

In diesem Zusammenhang kommt er auch auf die sozialistischen Erwartungen zu sprechen. *Steinbüchel* hebt an *Marx* gerade dessen »Zukunftshoffnung auf eine neue Menschengemeinschaft« hervor, die der Missachtung und Versachlichung des Menschen ein Ende setzen solle.⁴⁹ »In

⁴⁴ *Ders.*, Die katholische Sozialidee (Anm. 29), 49.

⁴⁵ *Ders.*, Art. Chiliasmus, in: Staatslexikon I, 5. Aufl. 1926, 1219–1223, 1219.

⁴⁶ Vgl. *Ders.*, Karl Marx. Gestalt und Ethos, in: Der Morgen 4 (1928) 27–46, 34. Die eschatologische Zukunftserwartung sei in ihrer religiösen, biblischen Form jüdischer Sonderbesitz und von der jüdischen Apokalyptik dem Christentum übermittlelt worden, »dessen Heilige Schriften von Zukunftserwartung voll sind«. Sie hätten sich in den zu allen christlichen Zeiten mehr oder minder lebendigen Formen des Chiliasmus fortgesetzt, bis sie im Säkularisierungsprozess der Neuzeit eine rein philosophische Färbung angenommen hätten.

⁴⁷ *Ders.*, Art. Chiliasmus (Anm. 45), 1221.

⁴⁸ So verweist *Steinbüchel* etwa auf *Michael Bakunins* »Atheismus militans«, der Gott leugne »und doch das Gottesreich dieser (sozialen) Gerechtigkeit auf die Erde« herabführe; *Theodor Steinbüchel*, Europa als Verbundenheit im Geist. Rede bei der Übernahme des Rektorates der Universität Tübingen (Universität Tübingen 36), Tübingen 1946, 20.

⁴⁹ *Ders.*, Um das Lebensbild Karl Marxens, in: Rhein-Mainische Volkszeitung Nr. 59 vom 12. 3. 1929, 3.

Karl Marx lebt ein enthusiastischer Zukunftsglaube an das sozialistische Reich der humanen ›Freiheit‹, das von dem gesellschaftlich notwendigen Klassenkampf des zum ›Erlöser‹ erhobenen Proletariats zur Befreiung der gesamten Menschheit vom Joch kapitalistischer Versklavung herbeigeführt werden wird.⁵⁰ Im Zukunftsreich sei die kapitalistische Gesellschaftsform als Quelle aller, auch der sittlichen Übel zerstört und der Mensch gut durch die neuen Zustände. »So ist die sozialistische Gesellschaftsordnung selbst das Ziel der Hoffnung.«⁵¹ Dieser Ausrichtung des Sozialismus als *Ziel* der Hoffnung stellt Steinbüchel den religiösen Sozialismus gegenüber: »Die Religiös-Sozialen (Ragaz, Kutter) dagegen sehen Sozialismus und Antikapitalismus nur als eines der Mittel [!] an, um das Religiös-Sittliche Gut des Reiches Gottes auf Erden zu verwirklichen. Auch im ›religiösen Sozialismus‹⁵² lebt eine ähnliche Einstellung, Stärker ist das eschatologische Motiv bei Karl Barth, der ... das ›auf Gott harren‹ einprägt und nicht von Menschenarbeit allein, sondern von dem immer und überall wirksamen Gott das ›Wunder‹ der Welterneuerung erwartet, so daß neben das ständige Reformieren der Gesellschaft das rein religiöse Vertrauen auf Gottes Wirksamkeit tritt.«⁵³

In diesem Sinne stellt *Steinbüchel* dem ›philosophischen Chiliasmus‹ *Kants*, *Fichtes* und *Hegels*⁵⁴ ebenso wie dem säkularisiert-messianistischen Chiliasmus *Marxens* die religiöse, christliche Eschatologie entgegen, die »um den Einbruch Gottes in die Welt« wisse, »um die Unberechenbarkeit also des Geschehens, um die Fragwürdigkeit des ›Fortschritts‹ und die Unsicherheit der menschlichen Existenz«⁵⁵. Mit *John Henry Newman* sieht auch *Steinbüchel* zu deutlich die »Dysteleologien« in Natur und Geschichte, als dass er sich einem wie auch immer gearteten Fortschrittsglauben anschließen könnte.⁵⁶ Das »Widervernünft-

⁵⁰ *Ders.*, Art. Chiliasmus (Anm. 45), 1222.

⁵¹ Ebd.

⁵² *Steinbüchel* übernimmt in diesem Artikel die traditionelle Bezeichnung der Schweizer religiösen Sozialisten als »Religiös-Soziale«. Deshalb spricht er nun noch eigens den religiösen Sozialismus an.

⁵³ *Steinbüchel*, Art. Chiliasmus (Anm. 45), 1222.

⁵⁴ Vgl. *Ders.*, Marx (Anm. 46), 34, sowie *ders.*, Karl Marx. Gestalt – Werk – Ethos, in: *Nikolaus Koch* (Hg.), Zur sozialen Entscheidung. Vier Vorträge, Tübingen 1947, 5–37, 31: »Es ist der neue Glaube der neueren Zeit: der Mensch selbst sein Erlöser aus Unterdrückung und Versklavung zu einem Reich der Freiheit, wie es ein säkularisierter Chiliasmus auch bei Kant, bei Fichte und Hegel erwartet hatte, wenn hier alles auch noch im Licht einer philosophischen, doch von des Menschen Vernunft entworfenen Gottesidee leuchtet.«

⁵⁵ *Ders.*, Immanuel Kant, Bd. 1: Einführung in seine Welt und den Sinn seiner Philosophie, (Religiöse Quellenschriften 78), Düsseldorf 1931, 55.

⁵⁶ Vgl. *Ders.*, Seinsordnung und Ethos, in: Beurerer Hochschulwoche 1948. Leib und Verleiblichung. Vom Ethos der Berufe, Freiburg 1949, 1–25, 20.

tige im Weltgeschehen« stehe zu mächtig vor ihm, als dass er »die Welt als Entfaltung der Vernunft im System dieser Vernunft begreifen könnte.«⁵⁷ So ist für ihn auch die *Kantische* Idee des Reiches Gottes als Verwirklichung der autonomen Vernunftmoral wesensverschieden »von der *biblisch-eschatologischen Verkündigung* der *basileía tou Theou* oder *tón ouranón*⁵⁸ als der von Gott im messianischen Zeitalter herbeigeführten, von oben, nicht vom Menschen kommenden Gottesherrschaft, die dem gegenwärtigen Weltzustande ein Ende macht.«⁵⁹ Mit der Idee eines moralischen Fortschritts des Menschengeschlechts habe die biblische Auffassung nichts gemein.⁶⁰ Hier deckt sich Steinbüchels Position mit der Kritik *Walter Benjamins*, für den das Reich Gottes nicht »das Telos der historischen Dynamis« verkörpern kann. »Historisch gesehen«, schreibt *Benjamin* in seinem theologisch-politischen Fragment, ist das Reich Gottes »nicht Ziel, sondern Ende.«⁶¹ Hier treffen sich Steinbüchels und Benjamins Ablehnung einer optimistischen Fortschrittsideologie, welcher Provenienz auch immer.⁶²

Das Harren auf Gott und seinen »Einbruch« in die Welt dürfe andererseits aber, wie *Steinbüchel* unterstreicht, nicht umschlagen in ein weltverlorenes Träumen, in eine sterile Nur-Innerlichkeit oder Verantwortungslosigkeit »in ekstatischer und quietistischer Erwartung der Ewigkeit«⁶³. Sich der Wirklichkeit in quietistischem Fatalismus zu verschließen, verbiete dem Katholiken der geforderte »Aktivismus der Verantwortlichkeit« vor dem Gott, der ihn in eine geschichtliche Wirklichkeit hineingestellt habe, zu deren Mitgestaltung er vor dem Gott der Geschichte befähigt und darum auch vor ihm verpflichtet sei.⁶⁴ Der Glaube sei nicht auf eine falsche, weltferne Innerlichkeit beschränkt, sondern wirke hinein in die Welt, so dass auch Politik als Handeln in die Welt

⁵⁷ *Ders.*, Georg Wilh. Hegel – seine Bedeutung und seine Überwindung in der gegenwärtigen philosophischen Situation. Eine Besinnung an Hegels 100. Todestage, 14. Nov. 1931, in: *Kölnische Volkszeitung* Nr. 540 vom 14. 11. 1931.

⁵⁸ Im Orig. in griechischer Schrift: Reich bzw. Königsherrschaft Gottes oder des Himmels.

⁵⁹ *Theodor Steinbüchel*, Immanuel Kant, Bd. 2: Der Aufbau seiner Welt (Religiöse Quellschriften 79), Düsseldorf 1931, 119 Anm. 1.

⁶⁰ Vgl. ebd.

⁶¹ *Walter Benjamin*, Theologisch-politisches Fragment, in: *ders.*, Gesammelte Schriften II/1, hg. von *Rolf Tiedemann* und *Hermann Schweppenhäuser*, Frankfurt/M. 1980, 203–204, 203.

⁶² Vgl. *Theodor Steinbüchel*, Die soziologische Bedeutung der Religion, in: Rhein-Mainische Volkszeitung Jubiläums-Festnummer zum 55jährigen Bestehen vom 2. 10. 1926, 2f, 3.

⁶³ *Ders.*, »Politik aus dem Glauben« [11.5.1927] (Anm. 32), 2.

⁶⁴ *Ders.*, Katholizismus und Völkerfriede, in: *Der Morgen* 5 (1929) Nr. 2, 130–140, 132.

hinein vom Glauben befruchtet werde.⁶⁵ Für Steinbüchel gehört beides zusammen: eschatologisches Hoffen und, daraus resultierend, eine »dem Weltlichen zugewandte und ihm verantwortliche Aufgabe«⁶⁶ der Christen. Die christliche Humanitas stehe »immer in der Haltung, die Paulus den Christen lehrte: in der Haltung des Harrens auf den Gott, der ihr begegnet und den sie erwartet – ein Harren, daß Paulus in der ganzen Schöpfung vernimmt (vgl. Röm 8,19), und das nach 2 Petr 3,13 das Warten auf das ganz Andere eines neuen Himmels und einer neuen Erde ist.«⁶⁷ Mit *Ragaz*⁶⁸ nimmt Steinbüchel hier u. a. Bezug auf die im zweiten Petrusbrief zum Ausdruck kommende, den Himmel *und* die Erde umfassende christliche Hoffnung. Mit *Barth* betont er zugleich »das ganz Andere« dieser Hoffnung: »Es ist in der Tat das ›ganz‹ Andere, weil es aus keinem humanum ableitbar und an ihm nicht zu bemessen ist. Es ist das Jenseits der ›Grenzen der Humanität‹, das ›Reich Gottes‹, das weder durch menschliche Anstrengung und humane Leistung geschaffen wird, so hoch und menschlich edel sie auch sein mögen, noch durch irgendwelche Menschenmacht, und wäre sie die höchste und tiefste, herbeizuzwingen ist. Es ›kommt‹ zu den Menschen von *Gott* her. Es stellt alles Menschliche in Frage, weil es ihm seine Relativität zeigt. Eine Ethik der humanitas, die sich dieser Relativität nicht immer bewußt bleibt, ist jedenfalls nicht eine solche der *christlichen* humanitas.«⁶⁹ Diese deutliche Akzentuierung wird nur aus dem Kontext verständlich. Steinbüchel schreibt diese Zeilen 1938 – angesichts des selbsternannten ›Tausendjährigen Reiches‹, dem fatalsten ›Chiliasmus‹ der Menschheitsgeschichte.⁷⁰ Aber dennoch verkennt er auch angesichts dessen nicht die Bedeutung eines humanen menschlichen Tuns: »Die gleiche Haltung des Hoffens auf das von Gott her Kommende gibt dem Humanen auch die hohe Verantwortung zwischen den Zeiten, das zu sein, was es vor Gott sein kann und darf, und das Gut zu hüten, das der

⁶⁵ Vgl. *Ders.*, »Politik aus dem Glauben«, in: Rhein-Mainische Volkszeitung Nr. 109 vom 13.5.1927, 1 f, 1.

⁶⁶ *Ders.*, »Politik aus dem Glauben« [11. 5. 1927] (Anm. 32), 2.

⁶⁷ *Steinbüchel*, Philosophische Grundlegung 1 (Anm. 27), 59.

⁶⁸ Vgl. *Leonhard Ragaz*, Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus. Ein Beitrag, Wernigerode am Harz 1929, Reprint Hamburg 1972, 155 f: »Die Botschaft vom Neuen Himmel und der Neuen Erde ist die größte revolutionierende Kraft, die in die Geschichte eingetreten ist«.

⁶⁹ *Steinbüchel*, Philosophische Grundlegung 1 (Anm. 27), 59.

⁷⁰ Vgl. *Ders.*, Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen, Frankfurt/M. 1949, 2: »Die seit 1933 mit aller Anmaßung, Intoleranz und Gewalt durchgesetzte Weltanschauung ist der radikalste Säkularismus, den die abendländische Menschheit je erlebt hat.«

in den Zeiten gegenwärtige Gott dem Menschen anvertraut und wovon der kommende Gott die Rechenschaft fordert.«⁷¹

Steinbüchel kann einem so konturierten »Chiliasmus«, der – dies hebt er ausdrücklich hervor – kirchlich nie offiziell verurteilt worden sei,⁷² trotz aller einschränkenden Bedenken⁷³ durchaus wertvolle Aspekte abgewinnen: »Sofern der Chiliasmus dem religiösen Vertrauen auf den die Geschichte nach seinen Zwecken lenkenden Gott Ausdruck verlieh und Geschichte nicht als bloßes Menschenwerk oder, positivistisch, als bloße gesetzliche Naturentfaltung ansah, lag in ihm trotz aller unberechtigten Versuche, aus rein religiösen Ideen konkrete soziale und wirtschaftliche Verhältnisse abzuleiten, ein *berechtigtes* Moment religiöser Welt- und Geschichtsbetrachtung, die in aller Geschichte ein Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Kräfte sieht.«⁷⁴ *Barth* vertritt eine ganz ähnliche Position, wenn er zumindest ein »Quentchen« Chiliasmus zur Vorbedingung jeder Ethik und christlichen Hoffnung erklärt.⁷⁵ Und für

⁷¹ *Ders.*, Philosophische Grundlegung 1 (Anm. 27), 59.

⁷² Es fällt auf, dass der *Thomas-Kenner Steinbüchel* dessen pauschale Verurteilung des Chiliasmus als Häresie (S.Th. III q. 77 a. 1 ad 4; S.c.G. III c. 27, IV c. 83) unerwähnt lässt. Das, was *Steinbüchel* am Chiliasmus retten will, nämlich dessen Plädoyer für die präsentisch-diesseitige Dimension der Reich-Gottes-Botschaft, sieht er davon offensichtlich (zu Recht) nicht berührt. Eine kirchenoffizielle Warnung erfolgte erst später, am 21.7.1944, seitens der »Suprema Sacra Congregatio S. Officii«, die festhielt, dass der »gemäßigte« Chiliasmus (also die Annahme einer Zwischenzeit, in der die auferweckten Märtyrer und Bekenner mit Christus auf Erden herrschten) nicht ohne Gefährdung der Glaubenslehre gelehrt werden könne (DH 3839). Vgl. auch *Joseph Ratzinger*, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977, 174, der – so *Herbert Vorgrimler* – «die Befreiungstheologien kurzerhand als problemgeschichtlich zugehörig zum Chiliasmus des 13. und 14. Jahrhunderts und darum für bereits mit diesem kirchenamtlich abgelehnt« erkläre. Er begründe dies so: »Warum ist der Chiliasmus abgelehnt worden, der es gestatten würde, die Herstellung parusialer Zustände zu einer praktischen Aufgabe zu machen? Nun, das Nein zum Chiliasmus bedeutet, daß die Kirche die Vorstellung einer definitiven innergeschichtlichen Vollendung bzw. einer inneren Vollendbarkeit der Geschichte in ihr selbst abweist.« Zit. nach *Herbert Vorgrimler*, Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie (Quaestiones disputatae 90), Freiburg-Basel-Wien, 2. Aufl. 1984, 128f Anm. 115. Einen solchen Chiliasmus weisen allerdings sowohl *Steinbüchel* als auch die den eschatologischen Vorbehalt sehr wohl kritisch berücksichtigenden Befreiungstheologien zurück. Es ist interessant, wen *Steinbüchel* im Altertum als Gegner des »auch durch orthodoxe Väter« vertretenen Chiliasmus ausmacht: den Gnostizismus, den Platonismus des *Origenes* und besonders *Augustinus*, «der die Kirche selbst als das Reich Gottes hinstellte»; *Steinbüchel*, Art. Chiliasmus (Anm. 45), 1220.

⁷³ Vgl. *Steinbüchel*, Die soziologische Bedeutung der Religion (Anm. 62), 3: »Der Chiliasmus und die in ihm so oft wurzelnden kommunistischen Ideen etwa haben noch nie standgehalten vor der geschichtlichen Wirklichkeit.«

⁷⁴ *Ders.*, Art. Chiliasmus (Anm. 45), 1223 (Herv. A.L.)

⁷⁵ Vgl. *Renate Breipohl* (Hg.), Dokumente zum religiösen Sozialismus in Deutschland. Mit einer historisch-systematischen Einführung, München 1972, 226 sowie *Friedrich-*

Marie Theres Wacker ist trotz des damit betriebenen Missbrauchs die »chiliasische« Hoffnung des Neuen Testaments unverzichtbar, hält sie doch die Sehnsucht nach gerechteren Verhältnissen in der Geschichte wach – bei allem eschatologischen Vorbehalt der Vollendung allein durch Gottes Tun.«⁷⁶ Diese Sehnsucht nach gerechteren Verhältnissen in der Geschichte, die präsentisch-diesseitige Dimension der Reich-Gottes-Botschaft wachgehalten zu haben, ist sicher nicht nur eine der großen Leistungen der religiösen Sozialisten, sondern auch ein besonderes Verdienst Theodor Steinbüchels, für den Gott »in der Geschichte das ›Heil‹ seiner Kreatur erwirken will«⁷⁷.

Beide Positionen waren in ihren Kirchen und deren Theologien jedoch nicht unumstritten. Was vordergründig wie eine Auseinandersetzung um die rechte Ausübung der christlichen Weltverantwortung aussehen mag, greift an die Grundlagen der Ekklesiologie, der Ethik, der Eschatologie und damit auch der Anthropologie und Gotteslehre: Welche Bedeutung kommt menschlichem Handeln in Bezug auf das Reich Gottes zu? *Steinbüchel* hält – im Sinne des schon bei *Paulus* betonten »Synergismus« und des katholischen »Mitwirkens mit der Gnade«⁷⁸ – an der Dialektik des *Zusammenwirkens* göttlicher *und* menschlicher Kräfte fest.⁷⁹ Demnach wirke der Mensch wirklich, aber dieses wirkliche Wirken des Menschen sei zugleich auch das wirkliche Wirken Gottes in ihm.⁸⁰ *Steinbüchel* kann darum im Menschen den »freien Helfer Gottes«, seinen »Mithelfer«, ja »Mitschöpfer« sehen.⁸¹

Wilhelm Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, München-Mainz 1972, 319.

⁷⁶ *Marie Theres Wacker*, Art. Reich Gottes, A. Biblisch, in: *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe* IV, 1985, 38–45, 44.

⁷⁷ *Steinbüchel*, Vom Sinn der Caritas (Anm. 31), 7.

⁷⁸ *Ders.*, Zur Augustinusfrage. Geschichtliches und Grundsätzliches, in: *Catholica* 1 (1932) 70–79, 76. Vgl. dazu *Karl Rabner*, Art. Synergismus, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX, 2. Aufl. 1964, 1231, mit Bezug auf DH 1525 und 1554.

⁷⁹ Vgl. *Ders.*, Zur Augustinusfrage (Anm. 78), 77. Vgl. dazu *Otto Hermann Pesch*, Art. Gnade, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* II, 109–122, 120: »Die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit muß die Engführungen einer *Konkurrenzvorstellung überwinden*, die immer damit bezahlt werden, entweder wegen der Souveränität Gottes die Personalität des antwortenden Menschen ins Zwielficht zu bringen oder zugunsten der Personalität und Freiheit des Menschen Gott zum bloßen Zuschauer menschlichen Entscheidens und Handelns zu machen.«

⁸⁰ Vgl. *Ders.*, Zur Augustinusfrage (Anm. 78), 77.

⁸¹ *Ders.*, Christliche Lebenshaltungen (Anm. 70), 262, 250 und 249. Vgl. *ders.*, Aus der »Theologie der Krisis«, in: *Kulturelle Beilage. Literarische Rundschau der RMV* Nr. R 30, in: *Rhein-Mainsche Volkszeitung* Nr. 207 vom 6.9.1929, 3f, 3. Die Radikalität des »Gott allein«, wie sie *Barth* vertrete, achte die »Mitwirkung« des Menschen zu wenig.

4. DIE HOFFNUNG AUF EIN INNERGESCHICHTLICHES ›MEHR‹

Die Konzilskonstitution *Gaudium et spes* bestätigt die Position *Steinbüchels* und schreibt sie – ebenfalls unter Berufung auf 2 Petr 3,13 – in die »Verfassung« der Kirche ein: »Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes (...). Hier auf Erden ist das Reich schon im Geheimnis da; beim Kommen des Herrn erreicht es seine Vollendung.« (GS 39) Ja, die Konzilsväter warnen vor der Gefahr, dass »durch die eschatologische Hoffnung die Bedeutung der irdischen Aufgaben« gemindert werden könnte.⁸² *Papst Johannes Paul II.* greift diesen grundlegenden Gedanken des Konzils in seiner ersten Sozialenzyklika wieder auf. Wie *Ragaz*⁸³ und *Steinbüchel*⁸⁴ so nimmt auch er Bezug auf 2 Petr 3,13. »Die Erwartung einer neuen Erde (darf) die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, sondern sollte sie im Gegenteil ermutigen, wächst doch auf ihr bereits der Körper jener neuen Menschheitsfamilie heran und gewinnt Gestalt, die wenigstens andeutungsweise eine Vorstellung der künftigen Welt vermitteln kann. So ist der irdische Fortschritt zwar sorgsam vom Wachsen des Reiches Christi zu unterscheiden, hat aber nichtsdestoweniger große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann.«⁸⁵

In sprachlich und inhaltlich beeindruckender Weise⁸⁶ hat sich zuvor schon das bereits zitierte Synodendokument *Unsere Hoffnung* zu dieser christlich-existentialen Frage geäußert: »Wir Christen hoffen auf den neuen Menschen, den neuen Himmel und die neue Erde in der Vollendung des Reiches Gottes.« Dieses christliche Hoffnungsbild sei »hineinverwoben in jene Zukunftsbilder, die die politischen und sozialen Freiheits- und Befreiungsgeschichten der Neuzeit bewegt haben und bewegen«, eine Verbindungslinie, die – wie wir sahen – auch *Steinbüchel* zieht. Es könne und dürfe von ihnen auch nicht beliebig abgelöst werden. »Denn die Verheißungen des Reiches Gottes sind nicht gleichgültig gegen das Grauen und den Terror irdischer Ungerechtigkeit und Unfreiheit, die das Antlitz des Menschen zerstören. Die Hoffnung auf diese

⁸² Vgl. GS 21 und 39. Vgl. schon *Quadragesimo Anno* 143.

⁸³ Vgl. *Ragaz* (Anm. 68), 155f.

⁸⁴ Vgl. *Steinbüchel*, Philosophische Grundlegung 1 (Anm. 27), 59.

⁸⁵ *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Laborem exercens*, Nr. 27,6. Vgl. *ders.*, Enzyklika *Centesimus annus*, Nr. 25,4.

⁸⁶ *Vorgrimler*, Hoffnung auf Vollendung (Anm. 72), 166, spricht von dem »großartigen Abschnitt über das Reich Gottes«.

Verheißung weckt in uns und fordert von uns eine gesellschaftskritische Freiheit und Verantwortung, die uns vielleicht nur deswegen so blaß und unverbindlich, womöglich gar so ›unchristlich‹ vorkommt, weil wir sie in der Geschichte unseres kirchlichen und christlichen Lebens so wenig praktiziert haben.« Diese Verantwortung erfährt im Synodendokument eine sozialethisch-globale Ausweitung: »Wo die Unterdrückung und Not sich – wie heute – ins Weltweite steigern, muß diese praktische Verantwortung unserer Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes auch ihre privaten und nachbarschaftlichen Grenzen verlassen können. Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen!«

Die menschliche Praxis wird aber auch hier unter den eschatologischen Vorbehalt Gottes gestellt: Die Verheißungen des Gottesreiches sind – wie schon *Steinbüchel* mahnte – »nicht etwa identisch mit dem Inhalt jener sozialen und politischen Utopien, die einen neuen Menschen und eine neue Erde, eine geglückte Vollendung der Menschheit als Resultat gesellschaftlich-geschichtlicher Kämpfe und Prozesse erwarten und anzielen. Unsere Hoffnung erwartet eine Vollendung der Menschheit aus der verwandelnden Macht Gottes, als endzeitliches Ereignis, dessen Zukunft für uns in Jesus Christus bereits unwiderruflich begonnen hat.« Aber »dieses christliche Hoffnungsbild von der Zukunft der Menschheit entrückt uns nicht illusionär den Kämpfen unserer menschlichen Geschichte. Es ist nur von einem nüchternen Realismus über den Menschen und seine geschichtliche Selbstvollendung geprägt ... Dieser Realismus unseres Reich-Gottes-Gedankens lähmt nicht unser Interesse am konkreten individuellen und gesellschaftlichen Leiden. Er kritisiert nur jene Säkularisierungen unserer christlichen Hoffnung, die die Reich-Gottes-Botschaft selbst völlig preisgeben«. ⁸⁷

Ganz auf dieser Linie fasst *Franz Furger* das gemeinsame Anliegen der religiösen Sozialisten und *Theodor Steinbüchels* treffend zusammen: »Theologisch bedeutet dies, daß die rein jenseitige Eschatologie des kommenden Gottesreiches sozusagen auf die Erde zurückgeholt wurde. Dabei wurde sie aber – ganz anders als bei Marx – nicht einfach innerweltlich säkularisiert, sondern, wie man später sagen sollte, ›unter eschatologischem Vorbehalt‹ sowohl jenseits-bezogen wie diesseits-wirksam verstanden. Im Sinne der jesuanischen Verkündigung von dem schon angebrochenen, in seiner Fülle aber doch noch ausstehenden Gottesreich sollte der Mensch sich für mehr Gerechtigkeit und Menschlichkeit auch

⁸⁷ *Unsere Hoffnung* (Anm. 14), 27 ff.

in den sozialen und politischen Belangen bis hin zur konkreten Gesetzgebung einsetzen. Denn eben darin wirkt er mit am Aufbau des Gottesreiches, ohne sich allerdings je einbilden zu dürfen, dieses aus eigener Kraft selber aufbauen zu können. Das Reich Gottes ist Gottes Werk, in der Zusage seiner Gnade aber ist der Mensch zum Mitbauen berufen und ethisch eingefordert.«⁸⁸ Von diesen Erkenntnissen her fällt dann auch neues Licht auf das Phänomen des Chiliasmus. Mit der »ekkesiologischen und christologischen ›Domestizierung‹ durch Augustinus und Thomas« konnte – so *Medard Kehl* – das im Chiliasmus enthaltene Hoffnungspotenzial nicht vollständig ausgeschöpft werden: »Dieses stammt aus der biblischen *Zukunftsverheißung* des kommenden *Reiches Gottes* für diese Welt [!] und kann darum weder durch eine zu enge Identifizierung dieses Reiches mit der realgeschichtlichen, immer auch sündigen Kirche noch durch eine rein jenseitig transzendente Vollendungsgestalt völlig abgegolten werden. Statt dessen könnte (im Geist Irenäus' und Bonaventuras) die Hoffnung auf ein innergeschichtliches ›Mehr‹ an Vergegenwärtigung des in Jesus Christus gekommenen und zugleich als kommend verheißenen Reiches Gottes so mit dem Glauben an die Unüberbietbarkeit der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und ihrer bleibenden *sakramentalen* Gegenwart in der Kirche vermittelt werden, daß in der Kraft des vergegenwärtigenden Heiligen Geistes auch für die Geschichte der Kirche ein ›Mehr‹ an persönlicher und gemeinsamer Aneignung des ein für allemal geschenkten Heils erwartet werden darf.«⁸⁹ Allerdings geht es *Kehl* mit seinem Hinweis auf die Kirche nicht darum, dieses überschießende ›Mehr‹ erneut ekkesiologisch zu ›domestizieren‹. Er hat vielmehr die gesamte kirchliche *und* kulturelle Wirklichkeit im Blick. Ein so verstandener und dem eschatologischen Vorbehalt Gottes unterstellter Chiliasmus wappne die Eschatologie gegen allzu spiritualisierende und dualistische Tendenzen.⁹⁰

Genau dies ist das Anliegen *Steinbüchels*. Auch er rechnet, in der Traditionslinie jüdischer und christlicher Hoffnung stehend, mit der Möglichkeit einer qualitativen Veränderung des gegenwärtigen Weltzustandes und ersehnt »bereits jetzt eine innergeschichtliche Antizipation des endgültigen, transzendenten Reiches Gottes ..., ohne beides miteinander zu identifizieren«⁹¹. Ähnlich wie *Kehl* in diesen Charakterisierungen

⁸⁸ Franz Furger, *Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 47.

⁸⁹ *Kehl* (Anm. 15), 1048.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Ebd., 1046.

gen, so resümiert auch *Richard Bauckham*, dass es das primäre Ziel der chiliastischen Tradition war, »im Protest gegen die exzessiv außerweltliche Orientierung eines Großteils herkömmlicher Theologie die Hoffnung auf eine innerweltliche, innergeschichtliche Verwirklichung des Reiches Gottes aufrechtzuerhalten«⁹².

NICHT ZULETZT

Wir sahen, dass das Reich Gottes keine konkrete Gesellschaftsordnung vorschreibt. Im Sinne einer regulativen Idee und sozialen Utopie von gesellschaftsverändernder Dynamik gibt es jedoch der christlichen Sozialethik die Zielperspektive sowie Maßstäbe eines auch die außermenschliche Natur umgreifenden, universalen Heils an die Hand, das auch außerhalb christlicher Kontexte zustimmungsfähig erscheint. Von hier her können dann auch – ohne besserwisserischen Gestus – die in den unterschiedlichsten Wissenschaftsdiskursen sowie in den eigenen Reihen aktuell debattierten Bilder, Visionen und Entwürfe gegenwärtiger und zukünftiger Gesellschaft sowie deren geschichtliche Realisierungen einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Gleichzeitig vermag die Reich-Gottes-Botschaft auch christliches Handeln verbindlich zu orientieren, wie dies *Jürgen Moltmann* treffend auf den Punkt bringt: »Christliche Parteinahme für die Armen, Schwachen und Erniedrigten ist die geschichtlich notwendige Form, um das universale Reich zu bezeugen.«⁹³ Dahinter kann und darf weder die Kirche noch die christliche Sozialethik zurück. »Als Gegenstand der Hoffnung und des Glaubens ist das Reich Gottes keine bloße Idee, sondern verlangt nach praktischer Konkretion. Die Rede vom Reich Gottes wird daher unglaubwürdig, wenn sie nicht – wie bei Jesus (Lk 10,9 par; 11,20 par.) – mit der Beseitigung von Not und Leid einhergeht. Die von Matthäus geforderte größere Gerechtigkeit darf unter dem Anspruch des Reiches Gottes nicht nur individuelle ethisch ausgelegt werden, sondern ist in sozialer und globaler Verantwortung zu verwirklichen.«⁹⁴

⁹² *Richard Bauckham*, Art. Chiliasmus, IV. Reformation und Neuzeit, in: *Theologische Realenzyklopädie* VII, 737–745, 743.

⁹³ *Moltmann* (Anm. 24), 631.

⁹⁴ *Helmut Merklein*, Art. Herrschaft Gottes, I. Biblisch-theologisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. V, 3. Aufl. 1996, 26–31, 30.