

[188] 13. DAS REICH GOTTES AUF ERDEN.
ANTRIEB UND VERSUCHUNG IN DER GESCHICHTE DER KIRCHE*¹

Wenn die zentrale Botschaft des Neuen Testamentes von der Basileia (βασιλεια) Gottes² in der Geschichte eine so vielfache und gegensätzliche Deutung erfahren hat und selbst für so grausige Verirrungen wie das Täuferreich von Münster, dieser widerwärtigen „Vermischung von Frömmigkeit, Genussucht und Blutdurst“ (Ranke), erhalten musste, dann hat das auch seinen Grund in der Sache selbst. Schon im Neuen Testament werden die Konturen nicht klar, bleiben Inhalt und Umfang der Botschaft unbestimmt. Wenn ich von Basileia gesprochen habe, dann nicht, um mit Griechischkenntnissen zu brillieren, sondern weil Übersetzung schon eine Entscheidung zu einem bestimmten Verständnis bedeutet. Übersetze ich „Reich Gottes“, dann liegt der Akzent auf einem Herrschaftsbereich, einem Territorium, übersetze ich Basileia mit „Königsherrschaft Gottes“, dann liegt der Ton auf der Durchsetzung des Herrseins Gottes, dem sich in actu ereignenden Königsein Gottes, dem Vollzug königlicher Gewalt und Würde. Was die Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes angeht, ist die Frage, ob sie reine Zukunft ist oder ob sie schon teilweise oder gar voll realisiert ist. Wenn reine Zukunft, dann stellt sich die Frage, ob über das Früher oder Später etwas ausgesagt werden kann: Ist die radikale Naherwartung Jesus selbst zuzuschreiben oder erst dem Verständnis der Urgemeinde?

Die Königsherrschaft Gottes ist eine in diesen Aion einbrechende Wirklichkeit; sie geht über das stetige Walten Gottes in der Schöpfung hinaus, bringt diese in eine Krise, ohne sie schon jetzt umzuwandeln. Sie ist Gegenwart und Zukunft zugleich; so wie man bei der Morgendämmerung nicht sagen kann, ob es schon Tag oder noch Nacht ist, ist das Reich Gottes im „Schon-Anbruch“. [189] Es ist schon angebrochen, aber erst in vorläufiger Form, in Verborgenheitsgestalt. Es wird nur im Zeichen sichtbar, man kann nur in Gleichnissen von ihm reden. Lk 17,21: „Die Königsherrschaft Gottes kommt nicht mit äußerem Gepränge, und man kann nicht sagen: Siehe, hier! oder: da! Denn die Gottesherrschaft ist mitten unter euch.“ In Jesus ist die Gottesherrschaft gegenwärtig und wirksam: Lk 11,20: „Wenn ich durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, darin ist die Gottesherrschaft zu euch gelangt.“

Die Gleichnisse deuten sowohl die Kontinuität an zwischen dem, was ist, und dem, was kommen wird, wie die Tatsache, dass das Kommende in der vorläufigen Gegenwartsweise noch nicht anschaulich wird. Im Senfkorn ist die Staude präformiert, aber genauso wenig anschaulich wie der Schmetterling in der Larve.

Die sogenannten Kontrastgleichnisse, zum Beispiel das von der wachsenden Saat, bringen zum Ausdruck, dass das Reich Gottes von Gott heraufgeführt wird, allen Hindernissen zum Trotz. Diese Gleichnisse richten sich gegen die Ungeduld der Menschen, gegen die Zeloten, die das Reich Gottes mit Gewalt, und gegen die Pharisäer, die es durch eigene Leistungen herbeiführen wollen.

Auch die Kirche kann als eine Weise der Vorangekommenheit des Reiches Gottes bezeichnet werden, darf aber gerade deshalb mit ihm nicht identifiziert werden. Die Zeit der Kirche zwischen Auferstehung und Parusie des Herrn hat für den Christen etwas Uneigentliches, ja Unechtes an sich. Sie besteht ja nur, wie auch Geschichte nur möglich ist, weil Christus seine Auferstehungsherrlichkeit hintanhält, weil er sich nicht vor aller Welt im Glanz seiner Gottheit offenbart, womit die Basileia offene Wirklichkeit wäre.

* Gottesreich und Menschenreich, hg. von A. Herz, E. Iserloh, G. Klein, J.B. Metz, W. Pannenberg, Regensburg 1971, 51-72.

¹ Die reiche Literatur kann hier nicht angeführt werden. Verf. weiß sich besonders verpflichtet: E. Gilson, Die Metamorphosen des Gottesreiches, München – Paderborn – Wien 1959, und W. Nigg, Das ewige Reich. Geschichte einer Hoffnung, München – Hamburg 1967; die positive Sicht des Chiliasmus bei Nigg teilt er allerdings nicht.

² Das Matthäusevangelium vermeidet mit Rücksicht auf seine jüdischen Leser den Gottesnamen und spricht statt von der Basileia Gottes von der Basileia der Himmel.

In der apostolischen Zeit wurde die Parusie als unmittelbar bevorstehend erwartet, so dass der Dienst an der bis dahin bestehenden Schöpfungswelt sich kaum lohnte. Dass die Naherwartung sich nicht erfüllte, bedeutete eine tiefe Enttäuschung für viele Christen, rückte aber auch die damit weiterbestehende Welt wieder mehr in ihr Bewusstsein. blieb sie bestehen dank der hinhaltenden Geduld Gottes, dann konnte sie dem Christen nicht gleichgültig sein, war sie Aufgabe für ihn.

Die Enttäuschung über die Parusieverzögerung hat ihren Niederschlag gefunden in 2 Petr 3,3.4.8f.: „Vor allem sollt ihr das wissen, dass am Ende der Tage Leute kommen werden, die nach ihren eigenen Begierden als freventliche Spötter auftreten und sagen: ‚Wo ist nun seine verheißene Ankunft? Denn seit die Väter starben, bleibt doch alles so, wie es von Anfang der Schöpfung an war‘... Das eine aber soll euch nicht verborgen bleiben, Geliebte, dass beim Herrn ein Tag wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag sind (Ps 90,4). [190] Der Herr zögert nicht mit der Verheißung, wie es einige für Verzögerung halten, sondern er ist langmütig gegen euch, weil er nicht will, dass einige zugrunde gehen, sondern dass alle zur Busse kommen.“ Grund der Parusieverzögerung ist demnach die hinhaltende Geduld Gottes. Er lässt Zeit, damit weiter Menschen sich in Liebe, das heißt in Freiheit, für ihn entscheiden können.

Bleibt diese Welt erhalten, damit noch möglichst viele Menschen in das Christusgeheimnis einbezogen werden können, dann hatte auch das römische Reich seinen positiven Sinn, weil es die Ordnung einigermaßen sicherzustellen vermochte. Ihr Nein zur jüdischen Theokratie wie zur Staatsvergottung Roms verbanden die Christen der ersten Jahrhunderte mit einem Ja zum Staat. Die im Kaiser verkörperte Staatsgewalt führten sie auf den Schöpfer der Menschennatur zurück.

Das Imperium ist nach der Theologie der Urkirche nicht nur für die Anfänge des Christentums von gottgefügter Bedeutung gewesen (Fülle der Zeit), sondern sollte es auch für den Rest der Zeit bis zur Parusie sein. Für Tertullian († ca. 220) wird das römische Reich dauern bis zum Ende der Tage. Erst wenn es zusammenbricht, kann der Antichrist kommen. Durch ihr Gebet, ihre Sittlichkeit und ihr soziales Gutsein erhalten die Christen den Kaiserstaat. Denn sie halten den Tag des schrecklichen Weltbrandes auf.

Wenn ihr wirklich glaubt, uns liege im Grunde nichts an dem Heil der Kaiser, so werft doch einen Blick in die Aussprüche Gottes, in unsere Heiligen Schriften, die wir nicht heimlich verbergen und die sogar manchmal durch Zufall in heidnische Hände geraten... Mit Nennung seines Namens und ausdrücklich steht geschrieben: ‚Betet für die Kaiser und Fürsten und Staatsgewalten, auf dass ihr ein stillruhiges Leben habet.‘ Denn wenn das Imperium erschüttert wird, so werden auch seine Untertanen betroffen und damit auch wir, obwohl man uns nachsagt, wir sonderten uns von der Masse des Staatsvolkes ab; in irgendeinem Belang trifft es immer auch uns.

Es besteht aber für uns noch eine andere, weit dringlichere Pflicht, für die Kaiser, ja für den Fortbestand des Imperiums und des römischen Staates zu beten. Wir wissen nämlich, dass die der ganzen Welt drohende Endkatastrophe und das Ende der Zeiten mit all seinen dräuenden Schrecken nur durch den Fortbestand des römischen Imperiums aufgehalten wird. Weil wir nun diese Zeiten nicht miterleben wollen und deshalb um ihren Aufschub beten, sind wir auch Freunde Roms und seiner dauernden Wohlfahrt. So schwören wir dann nicht beim Glücksgenius der Kaiser, wohl aber bei ihrem Heil, und das ist erhabener als alle Genien. Wir verehren in den Kaisern das Recht Gottes, denn Gott hat sie über die Völker gesetzt! Wir wissen, dass in den Kaisern Gottes Wille beruht, darum wollen [191] wir, dass heil sei, was Gott gewollt hat. Und das gilt uns als heiliger Eidschwur.“³

Neben dieser Auffassung, dass das römische Reich bis zum Ende der Tage dauern wird, wurde in der Kirche des 2. Jahrhunderts bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts im Anschluss an das 20. Kapitel der Johannesapokalypse ein Chiliasmus vertreten, das heißt die Ansicht von einem

³ Tertullian, *Apologeticum* 31f.: CSEL 69, 80f.

tausendjährigen Zwischenreich vor dem Endgericht, und damit die Erwartung eines Gottesreiches auf Erden. In der ekstatischen Prophetie des Montanismus fand diese Sehnsucht ihren schwärmerischen Ausdruck. Sie hat auch den späten Tertullian erfasst. Montanus lehrte eine dritte Stufe der Offenbarung. Nach der ersten Periode der Uroffenbarung und der zweiten des Neuen Testaments wird die dritte des Heiligen Geistes kommen. Montanus ging so weit, sich selbst als den Parakleten auszugeben: „Weder ein Engel noch ein Gesandter bin ich, sondern der vom Vater verheißene Paraklet in leibhafter Gestalt!“⁴

Diese chiliastischen Erwartungen traten in den Hintergrund, als mit Konstantin die Bedrängnisse der Verfolgung aufgehört hatten. Theologisch bereiteten dem Chiliasmus Hieronymus und Augustinus ein Ende. Augustinus († 430) identifizierte das tausendjährige Reich der Apokalypse mit der Zeit von der Auferstehung Christi bis zu seiner Wiederkunft.⁵

Die erste Auferstehung, von der die Apokalypse spricht, sieht er in der Auferweckung aus dem Tod der Sünde durch die Taufe. Die Gefangenschaft Satans bedeutet seine Niederlage im Tode Christi. Das Reich mit der symbolischen Dauer von tausend Jahren ist die in der Welt existierende Kirche; ihre Glieder regieren mit dem Herrn, denn sie besitzen schon hier auf Erden Herrlichkeiten der himmlischen Glorie (Eph 1,14). Ist die erste Auferstehung eine geistige, dann die zweite die Neubelebung der Leiber beim Ende der Welt. Diese symbolische Deutung der Apokalypse hat sich in der Kirche dank der Autorität Augustins im Wesentlichen durchgesetzt.

Noch größere Bedeutung hat die Geschichtstheologie Augustins durch seine Zwei-Reiche-Lehre in *De civitate Dei contra paganos* bekommen, deren Deutung bis heute umstritten ist. Veranlassung für dieses grosse Werk war die tiefgehende Erschütterung der Christenheit infolge der Plünderung Roms durch den Westgoten Alarich im August 410. Zum ersten Mal wurde Rom verwüstet; das Reich stürzte zusammen in dem Augenblick, als die Kirche Aussicht hatte, in ihm eine Stütze zu finden. Die immer noch lebendige heidnische Opposition [192] machte dafür das Christentum verantwortlich. Seine Lehre der Weltentsagung lenkte den Bürger vom Dienst an der Welt ab; diese Vernachlässigung des Staates führe zu seinem Verfall. Eine Religion, die lehre, dass man Böses nicht mit Bösem vergelten (Röm 12,17) und, wenn man auf die eine Wange geschlagen werde, noch die andere hinhalten solle, müsse einen Staat ruinieren. Diese vom Heiden Volusius formulierten Vorwürfe hatte der Christ Marcellinus in Brief 136⁶ an den Bischof von Hippo weitergegeben und seinerseits hinzugefügt: „Offensichtlich ist es die Schuld der christlichen Fürsten, welche die christliche Religion im größten Masse ausüben, dass unserem Lande solch großes Unheil zugestoßen ist.“

Wir können hier nicht im Einzelnen darlegen, mit welcher apologetischen Künsten Augustinus diesem Vorwurf begegnet ist. Wichtig ist, dass es nach ihm zur Entwicklung der bürgerlichen, politischen Tugenden, die ein Gemeinwesen ermöglichen, des Christentums nicht bedarf. Wenn dieses auch für eine gute Ordnung und für das Gedeihen der öffentlichen Angelegenheiten nützlich ist, so ist dieses politische Wohlergehen aber keineswegs seine direkte Aufgabe. Das bürgerliche Wohl ist auch mit rein menschlichen Tugenden einigermaßen zu erreichen.

Gott wollte, nach Augustinus, an der Größe des römischen Reiches geradezu zeigen, was Bürgertugend ohne die wahre Religion vermag, um deutlich zu machen, dass das Christentum die Menschen zu Bürgern eines anderen Reiches macht, dessen „Königin die Wahrheit, dessen Gesetz die Liebe und dessen Dauer die Ewigkeit ist“.⁷

Daraus folgt, dass der Staat beziehungsweise die politischen Gesellschaftskörper als solche nicht mit der *civitas diaboli* identisch sind. Wie demnach die menschliche Gesellschaft nicht

⁴ W. Nigg, *Das ewige Reich*, 106.

⁵ *De civitate Dei* XX 7ff.; CSEL 40, II, 439ff.

⁶ *Epistulae* 136; Migne, *Patrologia Latina* (PL) 33, 515.

⁷ *Epistulae* 138; PL 33, 533.

im irdischen Reich aufgeht, deckt sich die Kirche nicht mit dem Gottesreich. Denn dieses umgreift alle zur himmlischen Glückseligkeit Prädestinierten, und zwar nur sie. Das ist aber bei der Kirche nicht der Fall. Paulus vor seiner Konversion war schon ein prädestinierter Bürger des Gottesreiches, gehörte aber noch nicht zur Kirche, wie umgekehrt es Christen gibt, die Mitglieder der Kirche, aber keine Bürger des Gottesreiches sind. Die *civitas terrena* ist also keinesfalls der empirische Staat, sondern die Gemeinschaft der nach dem Fleische Lebenden, und ebenso ist die *civitas Dei* keine in der Geschichte sichtbar und geschlossen auftretende Gemeinschaft.

Wohl gibt es Völker und Staaten, die sich auf Grund ihres vorherrschenden Willens in das irdische Reich eingliedern, sie verkörpern so die *civitas diaboli*, wie die Kirche das Gottesreich verkörpert, [193] obwohl viele zu ihr gehören, die in der Liebe zu den Gütern der Welt aufgehen und deshalb Bürger des irdischen Reiches sind. „Denn die beiden Staaten sind in dieser Welt ineinander verschlungen und miteinander vermischt, bis sie durch das letzte Gericht getrennt werden.“⁸

In der Folgezeit hat man Augustins Lehre von den beiden Reichen, die für ihn die mystischen Reiche der Erwählten und der Verdammten sind, vielfach verkürzt dargestellt, indem man das Gottesreich auf die Kirche reduzierte und das Reich der Verdammnis mit dem zeitlichen und politischen Reich verwechselte. Damit wurde das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht ungemein belastet. Denn nun musste weltliche Macht, die nicht teuflisch sein wollte, sich unter die geistliche Macht stellen, beziehungsweise war diese versucht, auch das weltliche Schwert zu beanspruchen, weil das Reich Gottes nur eine Leitungsgewalt haben konnte.

Ich sagte, das war eine naheliegende Versuchung zu einem Kurzschluss in Berufung auf den falsch verstandenen Augustinus.

War nach diesem falschen Verständnis die Kirche identisch mit der *civitas Dei* und entsprechend die staatliche Gewalt mit der *civitas diaboli*, darin konnte legitime Gewalt nur eine sein, dann war der Cäsaropapismus oder das Papstkaisertum, jedenfalls ein Monismus, die unausweichliche Konsequenz. Das Mittelalter hat seinen Weg aber nicht im Zeichen eines solchen Monismus angetreten, sondern die Lehre von zwei Gewalten entwickelt, die sich unabhängig von Gott herleiten, allerdings aufeinander bezogen sind. Diese für das Mittelalter maßgebende Auffassung wurde bereits im Jahre 494 von Papst Gelasius in einem Schreiben an den oströmischen Kaiser Anastasius formuliert. Papst Nikolaus I. hat sie im Jahre 865 gegenüber Kaiser Michael III. wörtlich wiederholt. Im zwölften Jahrhundert wurde sie von Gratian ins kirchliche Recht aufgenommen.⁹ Papst Gelasius schreibt:

„Zwei sind es nämlich, erhabener Kaiser, durch die an oberster Stelle diese Welt regiert wird: die geheiligte Autorität der Bischöfe und die kaiserliche Gewalt. Von diesen beiden ist die Last der Priester umso schwerer, als sie auch selbst für die Könige der Menschen vor Gottes Gericht Rechnung abzulegen haben. Denn Ihr wisst es, allergnädigster Sohn: Wohl überragt Ihr an Würde das ganze Menschengeschlecht; dennoch beugt Ihr fromm den Nacken vor den Amtswaltern der göttlichen Dinge und erwartet von ihnen die Mittel zum Seelenheil. Ebenso erkennt Ihr, dass Ihr beim Empfang der himmlischen Sakramente, wenn sie geziemend ausgespendet werden, nach [194] geheiligter Ordnung eher der demütig Nehmende, nicht aber der Befehlende seid. In diesen Dingen seid Ihr demnach vom Urteil der Priester abhängig und dürft sie nicht Eurem Willen unterjochen wollen. Wenn nämlich im Bereich der staatsrechtlichen Ordnung auch die Vorsteher der Religion willig anerkennen, dass Euch die kaiserliche Herrschaft durch göttliche Anordnung übertragen ist und deshalb auch sie Euren Gesetzen Gehorsam zu leisten haben, um nicht etwa in weltlichen Dingen Eurer einzig maßgeblichen Befehlsgewalt entgegen zu sein – wie freudig, so frage ich Euch,

⁸ *De civitate Dei* I, 35; CSEL 40, I, 57.

⁹ C 10 D XCVI; Friedberg I, 340.

muss man dann denen gehorsamen, die zur Ausspendung der schauervollen Mysterien gesetzt sind?“¹⁰

Es geht also um zwei Gewalten, die sich unmittelbar von Gott herleiten, damit eigenständig, wenn auch aufeinander hingeordnet sind. Der Papst ist der Seelsorger des Kaisers. Dieser ist ihm im geistlichen Bereich Gehorsam schuldig, wie wiederum der Papst den zivilen Gesetzen des Kaisers zu folgen hat. Beide Gewalten sind aufeinander bezogen wie Sonne und Mond. Dieses Bild beinhaltet, dass – wie der Mond von der Sonne – die weltliche Gewalt nicht von der geistlichen her begründet oder verliehen ist, wohl von da ihren Glanz hat. Eine Einheit beider Gewalten vom Königpriesterum des Alten Testaments her zu begründen, wird ausdrücklich abgelehnt:

„Mag sein, dass vor Ankunft Christi einige Menschen zugleich Könige und Priester waren; sie waren es nur als Vorbild und in damals noch fleischlichen Diensten, wie das die Heilige Geschichte von Melchisedech erzählt. Aber auch der Teufel hat diese Vorbilder in seinem Anhang nachgeäfft; geht er ja immer darauf aus, als echter Tyrann an sich zu reißen, was einzig zum Kult Gottes gehört. Darum nannten sich die heidnischen Kaiser auch Pontifex Maximus. Seitdem aber das Zeitalter des wahren Königs und Priesters in einer Person angebrochen ist, hat kein Kaiser von sich aus den Titel des Priesters geführt und kein Bischof sich königliche Würde angemäßt – obwohl die Glieder Christi, des wahren Königs und Hohenpriesters, in Kraft ihrer Teilhabe an der göttlichen Natur, nach dem Wort der Schrift beide Würden zu hochheiligem Adel vereinen und in Wahrheit ein ‚königliches und priesterliches Geschlecht‘ sind. Denn Christus hat, eingedenk der menschlichen Schwäche, durch eine großartige Anordnung zum Heil der Seinigen weise abwägend, die Rechtsbereiche beider Gewalten in eigenständige Betätigungsfelder und wohlgetrennte Würden geschieden. Wollte er doch die Seinen mit der Arznei der Demut heil machen, auf dass sie ihm nicht noch einmal geraubt würden durch menschlichen Stolz. So sollten die christlichen Kaiser [195] für das ewige Leben der Bischöfe bedürfen, die Bischöfe dagegen im Bereich der irdischen Dinge nach den kaiserlichen Gesetzen leben. Das geistliche Amt hielte so Distanz von allem weltlichen Ding, denn ‚wer Gottes Kriegsdienst tut, mische sich nicht in die Geschäfte dieser Welt‘ (2 Tim 2,4); und umgekehrt vermeide man den Anschein, als wolle der auch die göttlichen Dinge in die Hand nehmen, der die ‚Geschäfte dieser Welt‘ führt. Damit ist für die Selbstbescheidung der beiden Ordnungen gesorgt. Keine kann stolz behaupten, beide Würden zu besitzen, und jede füge sich in den ihr allein zukommenden Bereich der Betätigung.“¹¹

Um der menschlichen Schwachheit willen sollen also beide Gewalten geteilt bleiben, ist Selbstbescheidung beider Ordnungen verlangt.

Wird hier der Verweis auf das Alte Testament zur Rechtfertigung einer theokratischen Verbindung von Priester- und Königtum ausdrücklich abgelehnt, so erfolgt in den folgenden Jahrhunderten überall dort eine Berufung auf das Alte Testament, wo man geistliche Gewalt oder das Evangelium zur unmittelbaren Regierung der Welt heranzuziehen versuchte oder gar das Reich Gottes unmittelbar in dieser Welt zu verwirklichen trachtete, genauso bei der Begründung geistlicher Fürstenmacht in der Ottonischen Reichskirche im 10. Jahrhundert, wie bei der Aufrichtung einer prophetischen Theokratie im Genf Calvins. Thomas Müntzer rief als „gnadenreicher Knecht Gottes im Geiste des Elias“ zur Verwirklichung des Reiches Gottes „mit dem Schwerte Gideons“ auf.¹² Die Wiedertäufer in Münster setzten Altes und Neues Testament gleich und beschlossen, dass jeder Mann nach dem Beispiel Abrahams, Jakobs, Davids und der übrigen Väter des Alten Testaments mehrere Frauen nehmen dürfte. Oliver Cromwell und seine Männer nannte man Quintomonarchisten, weil sie nach dem Buch

¹⁰ H. Rahner (Hg.), Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus 8 Jahrhunderten und ihre Deutung, München 1961, 257ff.

¹¹ Gelasius, Vierter Traktat über das Band des Anathems c. 11: H. Rahner, Kirche und Staat, 263ff.

¹² Schreiben an die Eisenacher vom 9. 5. 1525: Th. Müntzer, Schriften und Briefe, hg. von G. Franz, Gütersloh 1968, 464, Nr. 84.

Daniel das fünfte Reich heraufführen wollten. Die Quäker begrüßten 1656 James Nayler bei seinem Einzug in Bristol als „Sohn Davids, als König in Israel, als den höchsten Propheten, als die Hoffnung Israels.“¹³

Die Päpste Gelasius und Nikolaus I. haben, wie wir sahen, ausdrücklich den Rekurs auf das Alte Testament zur Begründung der Einheit geistlicher und weltlicher Gewalt im Sinne eines Königspriestertums als illegitim abgelehnt. Trotzdem wurde damit das für die Kirchengeschichte so folgenschwere Institut der Fürstbischöfe seit Otto d. Gr. gerechtfertigt. Wie wir wissen, hatte dazu nicht eine [196] machtlüsterne Kirche die Initiative ergriffen, sondern der Kaiser, der zuverlässige Reichsfürsten brauchte, deren Pfründen nicht vererbt wurden, sondern immer wieder nach dem Tod des Inhabers an ihn zurückfielen, hat die Bischöfe zu Landesherren gemacht.

Als er seinen Bruder Bruno, den Erzbischof von Köln, zum Herzog von Lothringen machte, muss an dieser Verbindung der Ämter „eines obersten Priesters und großmächtigen Herzogs“ von Zeitgenossen heftige Kritik geübt worden sein. Widukind von Corvey begegnet dieser Kritik mit dem Hinweis auf die Verbindung der Ämter des Priesters und Richters im Alten Testament. „Und möge ihn nicht etwa jemand deshalb für strafwürdig halten. Denn wir lesen ja, dass sowohl der hl. Samuel als mehrere andere zugleich Priester und Richter gewesen sind.“¹⁴

Für dieses karolingisch-ottonische Einheitsdenken ist das Gottesreich – die *civitas Dei* – gleichzusetzen mit der *ecclesia universalis*. *Ecclesia* ist hier aber nicht als Kirche in unserem Sinn gemeint, sondern als Gesamtheit der christlichen Welt, als der kirchlich-staatliche Gesamtverband der Christenheit. Noch Otto von Freising († 1158) hat in seinem *Chronicon* – dabei ist er allerdings wie sein Neffe, Kaiser Barbarossa, hinter der Entwicklung der Zeit zurück – die *civitas Dei* im wahren *imperium christianum* verwirklicht gesehen und als *ecclesia*, im Sinne der *ecclesia universalis*, bezeichnet. Im Prolog des 5. Buches schreibt er: „Vom Tode des Theodosius d. Ä. an, als nicht nur das ganze Volk, sondern auch die Fürsten, mit Ausnahme weniger, katholisch waren, glaube ich sagen zu können, dass ich die Geschichte nicht mehr der zwei Staaten (*civitates*), sondern fast nur noch eines einzigen, den ich die ‚*ecclesia*‘ nenne, dargestellt habe.“¹⁵

Gegen eine solche politische Religiosität, die Kirche und Christenheit, *ecclesia* und *populus christianus*, gleichsetzte, in der das Königtum allzusehr dem Priestertum angenähert und das Priestertum in den Reichsorganismus eingegliedert war, ging der Kampf der Kirchenreformer im Investiturstreit mit Gregor VII. an der Spitze. Unter der Parole „*Libertas ecclesiae*“ betonten sie die Eigenständigkeit der Kirche. Das Wort Kirche erhielt wieder den konkreten Sinn einer übernatürlichen, von jeder weltlichen Institution unterschiedenen Anstalt.¹⁶ Die [197] König- und Kaiserweihe wird nun von der Bischofsweihe stärker unterschieden und ihr der sakramentale Charakter im engeren Sinn abgesprochen. Der Kaiser ist Laie, dem der äußere Schutz der Kirche übertragen ist.

Andererseits wird durch die strengere Durchführung des Zölibates das Herausgenommensein des Priesters und Bischofs aus den Bindungen von Familie und Sippe zeichenhaft deutlich gemacht.

Hier erhebt sich die Frage, die meist zum Vorwurf wird: Haben aber nicht von jetzt ab die Päpste von Gregor VII. an über Innozenz III. bis zu Bonifaz VIII. ihrerseits die politische Führung des *corpus christianum* beansprucht und das weltliche Schwert als ihnen gehörend, wenn auch nicht von ihnen geführt, angesehen?

¹³ W. Nigg, Das ewige Reich, 227.

¹⁴ Die Sachsen Geschichte des Widukind von Korvei I, 31, neu bearbeitet v. P. Hirsch, Hannover ⁵1935, 44.

¹⁵ Otto Bischof v. Freising, Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten, hg. v. W. Lammers, übersetzt v. A. Schmidt, Darmstadt 1961, 374f. Hier ist *ecclesia* mit „Christenheit“ übersetzt.

¹⁶ Vgl. F. Kempf, Die kath. Lehre von der Gewalt der Kirche über das Zeitliche in ihrer geschichtlichen Entwicklung seit dem Investiturstreit: *Catholica* 12 (1958) 50-66; DERS., Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik, Rom 1954.

Es soll nicht geleugnet werden, dass es bei Gregor VII. Ansätze gibt zu der Lehre, dass der Kirche die *potestas directa in temporalibus*, das heißt unmittelbare Vollmacht im weltlichen Bereich, zukomme.

Die herrschende Meinung der Theoretiker, das heißt der Kanonisten und Theologen, wie der Praktiker, das heißt von Päpsten wie Alexander III., Innozenz III. und Honorius III., ging aber in eine andere Richtung. Bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts beantwortete man die Frage „*Num imperator habeat gladium a papa* – Ob der Kaiser das Schwert vom Papst erhalte“, gemäss der Lehre des Gelasius mehrheitlich mit „Nein“. Kaiser und Könige erhalten ihre Gewalt direkt von Gott durch die Wahl des Volkes oder der Fürsten. Die geistliche Gewalt ist nur indirekt, *ratione peccati*, sofern das Sittengesetz berührt ist, in weltlichen Angelegenheiten zuständig.

„Trotz des immer wirksamen Einheitsgedankens war die politische Lehre des Mittelalters so stark dualistisch geladen, dass der Staat niemals in der Kirche aufgehen, dass die Kirche niemals zum wahren alles umfassenden Staat werden konnte.“¹⁷

Indem die Kirche ihre Eigenständigkeit herausstellte, die alte religiös-politische Einheit aufhob, indem sie den König zu einem guten Teil seines religiös-kirchlichen Glanzes entkleidete und mit ihm um ihre Rechte kämpfte, errang sie nicht nur selbst größere Unabhängigkeit, sondern förderte auch die Verweltlichung des Staates. Die Ausschaltung des Einflusses der Laien – Laien im Mittelalter sind primär die Fürsten, die Träger politischer Gewalt –, die „Klerikalisierung“ der Kirche, hatte die Säkularisierung des Staates zur Folge, hat zum mindesten den ohnehin in Gang gekommenen Prozess dahin gefördert.

Freilich zog sich das über drei und mehr Jahrhunderte hin, während deren die mittelalterliche Kultur erst voll zur Darstellung kam, eine Kultur, die aus einem einheitlich religiös-politischen Weltbild [198] erwuchs. Diese bei steigender Differenzierung immer noch gegebene Einheit von Völkern und Staaten ist aber nicht mehr die *ecclesia universalis*, sondern die Christenheit. Unter diesem nie klar gefassten Begriff haben wir die Gemeinschaft aller christlichen Menschen und Staaten zu verstehen, aber nicht sofern sie eine Kirche sind, sondern sofern sie zu einer von der christlichen Religion geprägten wirtschaftlichen, kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Einheit verbunden sind.

Die Idee der Christenheit war elastischer als die des Reiches. Sie bot mehr Platz für die aufkommenden Nationalstaaten, tastete deren Souveränität nicht an. Die *Christianitas* konnte in sich gleichgeordnete Staaten vereinen, die unter der geistlichen Autorität des Papstes geeint waren durch den einen Glauben, bereit, in christlicher Solidarität füreinander einzutreten.

Im ersten Kreuzzug zum Beispiel stand nicht das „Reich“, sondern die abendländische Christenheit dem Islam gleichsam als kriegführende Nation gegenüber.

Dieser unbestimmten, nicht präzise zu fassenden soziologischen Wirklichkeit, die man Christenheit nannte, gab der Kirchenkritiker und Franziskaner Roger Bacon († 1292) eine greifbare, aber gerade deshalb utopisch-schwärmerische Gestalt in der *Res publica fidelium*.¹⁸ Diese christliche Republik sollte zwar von der Kirche unterschieden sein, aber von ihr in der Person des Papstes Clemens IV. († 1268) heraufgeführt und geleitet werden.

In mehreren Schriften wandte sich Bacon an den Papst, seinen Jugendfreund und Studienkollegen in Paris. Dieser hat für ihn die Macht und damit die Verpflichtung, durch die religiöse Einheit der Erde das Wohlergehen und das Gedeihen der sie bewohnenden Völker sicherzustellen. Der Papst allein kann der Kirche die Ordnung und dem christlichen Staat die Einheit verleihen, indem er der Einheit der Weisheit zur Herrschaft verhilft. Es kann nach Roger Bacon „Eine Welt“ geben, weil es einen Papst als den rechtmäßigen Verwalter der einen Wahrheit gibt.

An sich hat für Roger Bacon das Gottesreich kein irdisches Ziel. Weil aber bei ihm das Gottesreich zur Kirche geworden ist, muss diese sich die Staaten einverleiben. Denn sonst

¹⁷ F. Kempf, Die kath. Lehre, 55.

¹⁸ Vgl. E. Gilson, Die Metamorphosen des Gottesreiches, 81-113.

gehörten letztere ja zur *civitas terrena*, das heißt *diaboli*. Um alle Menschen für den Glauben gewinnen zu können, müssen die Zugänge zu ihm vermehrt werden, haben alle Künste der Theologie zu dienen.

Roger Bacon war in vielem seiner Zeit voraus, antizipierte in mancher Hinsicht das Zeitalter der experimentellen Wissenschaft, der Naturwissenschaft, Medizin und Technik. Die Erfahrung des Ungenügens [199] seiner Zeit und der Kirche ließ ihn scharfe Kritik üben, verführte ihn aber auch zu Utopien, die in einer kurzschlüssigen Sicht von Reich Gottes und Welt, in der Identifizierung von Reich Gottes und Kirche wie von Reich Gottes und erlöster Welt alles andere als „modern“ waren.

Es ist überhaupt bemerkenswert und sollte uns zu denken geben, dass in der Kirchengeschichte Kirchenkritik vielfach zu Utopien verführte, die auf unmittelbare Durchsetzung der Gottesherrschaft auf Erden drängte, was dann sowohl der Welt wie der Kirche nicht gut bekommen ist.

Die leidigen Zustände in der Kirche, deren Zurückbleiben hinter der Forderung des Neuen Testaments, gaben immer wieder religiösen Bewegungen Auftrieb, die den Jüngsten Tag als unmittelbar bevorstehend verkündigten, was sie nicht daran hinderte, damit chiliastische Erwartungen von einem der Parusie vorausgehenden Zwischenreich des Friedens und der Liebe zu verbinden. Ein solches Reich auf Erden und nicht die Wiederkunft Christi steht auch im Mittelpunkt der Botschaft des Zisterzienserabtes Joachim von Fiore, so genannt nach Fiore in Kalabrien, wo er ein Kloster gründete und 1202 gestorben ist.

Aus dem Ungenügen, das er wie andere religiöse Geister an der Kirche seiner Zeit empfand, war er zur Ausbildung einer eigenen Geschichtstheologie gekommen. Diese hatte trinitarischen Charakter. Danach ist die Geschichte in drei Zeitalter (*status*) oder drei Reiche zu teilen:

1. Das Zeitalter des Vaters, das ist das des Alten Testaments, des Buchstabens, des Gesetzes, des Fleisches, der Verheirateten, der Laien;
2. das Zeitalter des Sohnes, das heißt des Neuen Testaments und der Kleriker;
3. das des Heiligen Geistes – das der Mönche.

Joachim rief nicht zur Opposition gegen die bestehende Kirche auf, das geschieht erst in den späteren pseudojoachitischen Schriften. Er erkannte das Bestehende durchaus als berechtigt an, ließ es aber nur als Vorstufe, die noch in der diesseitigen Endlichkeit abgelöst werden wird, gelten.

Nach Joachim sollte vom Jahre 1260 an das *evangelium aeternum* verkündet werden, von dem in Apk 14,6 die Rede ist. Dieses ewige Evangelium ist für ihn keine neue Offenbarung in Buchform, sondern zu denken als der Inbegriff der im Evangelium Christi verborgenen höheren Wahrheit. Es ist das höhere geistige Verständnis (*intelligentia spiritualis*) der beiden Testamente. Es wird von einem neuen Mönchsorden gepredigt. An die Stelle der Fleischeskirche wird die vollkommene Geistkirche treten. [200] Ist auch zuweilen bei Joachim die Rede davon, dass der neue Orden, das „Volk der Heiligen“, in der neuen Kirche die Nachfolge der Päpste antreten wird, und lässt er die Meinung durchblicken, dass selbst die Sakramente verschwinden werden und nur das rein Geistige bleiben wird, so werden diese Gedanken doch von ihm nicht in letzter Konsequenz durchgeführt. Das besorgten erst die schwärmerischen Gruppen, besonders Franziskanerspiritualen, die sich nach seinem Tode auf Joachim von Fiore beriefen. Der römische Volkstribun Cola di Rienzo († 1354) bog den Joachitismus ins Politische um und gab so in gewisser Weise den Auftakt zum politischen Messianismus der Neuzeit. Mit Joachims Idee vom „Dritten Reich“ und von einem *novus Dux de Babylone* lassen sich die Linien bis zu den säkularisierten Reichen des Faschismus und Nationalsozialismus ziehen.¹⁹ Im 13. Jahrhundert verdichtete sich die Hoffnung auf den *duce*, den neuen Führer, zu der Gestalt des Engelpapstes, den viele in Papst Coelestin V. (abgedankt 1294; † 1296) gekommen sahen.

¹⁹ Vgl. W. Theurer, Das Programm Gott, Bergen-Enkheim 1970, 54-109.

Die Franziskanerspiritualen sahen in Franziskus den neuen Engel, der die Erfüllung der von Joachim verheißenen Zeit bedeutete.

In der *Concordia veteris ac novi Testamenti* heißt es: „In der Kirche wird die 42. Generation beginnen zu dem Jahr und der Stunde, wie Gott es am besten weiß; in welcher Generation, wenn zuerst eine allgemeine Verfolgung bestanden und der Weizen sorgsam von aller Spreu gereinigt ist, aufsteigen wird ein neuer Führer aus Babylon, ein allgemeiner Führer des neuen Jerusalem, das heißt der heiligen Mutter Kirche. Zu seinem Abbild steht geschrieben im 7. Kapitel der Apokalypse: Ich sah seinen Engel aufsteigen von der Sonne Aufgang, der hatte das Siegel des lebendigen Gottes. Er wird aber aufsteigen nicht durch den Schritt seiner Füße oder durch Wechsel des Ortes, sondern weil ihm gegeben sein wird volle Freiheit, den christlichen Glauben zu erneuern und zu predigen das Wort Gottes, wenn der Herr der Heerscharen schon zu herrschen beginnen wird über alles Land.“²⁰

Weil die Erwartung auf Grund der Joachim angeblich gewährten Erleuchtungen so ungeheuer hoch gespannt war und phantastische Vorstellungen die Geister verwirrten, war die Enttäuschung umso bitterer, als der angebliche Antichrist Friedrich II. schon 1250 starb, bevor er die von ihm erwarteten größeren Schandtaten vollbrachte, und besonders als 1260, dem von Joachim angegebenen Termin für das Einbrechen des dritten Reiches des Heiligen Geistes, nichts geschah.

Zu Beginn der Neuzeit verbanden sich die chiliastischen Hoffnungen mit sozialen Bestrebungen der unterdrückten Schichten. Das gilt [201] von der taboritischen Bewegung,²¹ die ihren Anfang nahm, als im Jahre 1415 vertriebene hussitische Geistliche auf einem steilabfallenden Hügel in Südböhmen ein Zelt errichteten und den Grund legten für die Stadt Tabor. Hier sollte das neue Reich Wirklichkeit werden, hierhin musste man fliehen, um dem Strafgericht zu entgehen, in dem alle Städte gleich Sodoma durch Feuer ausgetilgt werden sollten. Bald fühlten sich die Taboriten als die Beauftragten Gottes bei diesem Strafgericht. Entsprechend begann ein furchtbares Plündern von Schlössern und Klöstern. Kirchen wurden zerstört, weil es im Tausendjährigen Reich keiner Tempel mehr bedurfte.

Grenzenlose Aufopferungsfähigkeit verband sich meist mit wilder Grausamkeit. Überhaupt ist es bezeichnend, dass dort, wo der Chiliasmus sich mit den sozialen Problemen verband, es zu brutaler Gewaltanwendung kam. Diese war bei den Taboriten nicht etwa durch unglückliche Umstände mit der Verwirklichung des Gottesreiches verbunden, sondern überlegt. Die Frage der Berechtigung des Krieges zu religiösen Zwecken wurde reflektiert und ausführlich diskutiert. Man las aus der Bibel nicht nur die Berechtigung, sondern die Aufforderung zum Kampf gegen die Gottlosen.

Dasselbe gilt für Thomas Müntzer.²² Bei ihm dürfen wir dem Eintreten für die sozial Unterdrückten nicht so große Bedeutung zumessen, wie das üblich ist (E. Bloch). Der Bauernkrieg, der ihm zum Schicksal wurde, war nur eine kurze Episode von drei Wochen in seinem Leben. Müntzer war kein sozialer Agitator, sondern ein für das Evangelium eifernder Gottesmann, aber im Gegensatz zu Luthers Scheidung der zwei Regimenter drängte er auf unbedingte – wenn nötig, gewaltsame – Verwirklichung des Willens Gottes in allen Bereichen. Dafür bildete er den „Bund getreulichen und göttlichen Willens“. Wie seine berühmte „Fürstenpredigt“ von 1524 beweist, gedachte er zunächst mit Hilfe der Fürsten das Gottesreich aufzurichten. Sollten diese sich weigern, ihr Schwert zugunsten der frommen Auserwählten gegen die Bösen zu gebrauchen, dann „wird das Schwert ihnen genommen und dem inbrünstigen Volk gegeben werden zum Untergang der Gottlosen“, wie Müntzer am 4. 10. 1523 an Kurfürst Friedrich den Weisen schrieb.²³

²⁰ *Liber Concordiae*, Venedig 1519, IV c. 31 fol. 56b.

²¹ W. Nigg, *Das ewige Reich*, 155-161.

²² Vgl. E. Iserloh u.a., *Reformation, Kath. Reform und Gegenreformation*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. v. H. Jedin, Bd IV, Freiburg 1967, 130-139.

²³ Th. Müntzer, *Schriften und Briefe*, 396f., Nr. 45.

Müntzer sah sich im Einverständnis mit Joachim von Fiore: „Bei mir ist das Zeugnis *Abbatis* Joachim groß“, sagte er selbst.²⁴ Von den ihre wirtschaftlichen Interessen verfolgenden Bauern fühlte er sich nach seinem Abschiedsbrief „nicht recht verstanden“. Das Volk habe [202] „seinen Eigennutz mehr gesucht als die Rechtfertigung der Christenheit.“²⁵

Andererseits hat Müntzer, der ja nicht, jedenfalls nicht unmittelbar, sozialpolitische Ziele verfolgte und der, statt in weltlichen Dingen weltlich zu argumentieren, den „Streit des Herren“ gegen die Gottlosen führen wollte, die Bauern verführt, ihre wirtschaftlichen und politischen Forderungen und Möglichkeiten in religiöser Schwärmerei zu überhöhen, statt sie nüchtern und realpolitisch zu verfolgen. Statt die Übermacht der Fürsten im Auge zu behalten und einen Kompromiss zu suchen, sollten sie sich nach Müntzer allein auf Gott verlassen, der ihnen „im kleinen Haufen mehr Stärke“ gebe, als sie glauben könnten. „Lasset euch nur nicht mit guten Worten zu einer beschiessenen Barmherzigkeit bringen.“²⁶ „Wenn ihr nur drei seid“, schrieb er Ende April an die Allstedter, „die in Gott gelassen allein seinen Namen und seine Ehre suchen, werdet ihr hunderttausend nicht fürchten. Nun dran, dran, dran, es ist Zeit, die Bösewichter sind frei verzagt wie die Hunde. . . Lasst euch nicht erbarmen. . . Seht nicht an den Jammer der Gottlosen.“²⁷ Die große Menge der Gegner hätten sie nicht zu scheuen. Denn „es ist nicht euer, sondern des Herren Streit. Ihr seid nicht die da streiten. . . Ihr werdet sehen die Hilfe des Herren über euch.“²⁸ Mit dieser kurzschlüssigen Identifizierung der Sache Gottes mit den Interessen der Bauern und der kleinen Leute in den Städten und durch die im Neuen Testament nicht gedeckte Gewissheit, dass Gott in dieser Weltzeit sich durchsetzt, hat Müntzer die Katastrophe mitheraufgeführt und damit kein Recht, mit dem Hinweis, falsch verstanden zu sein, die Verantwortung von sich zu weisen.

Abschließend kann man sagen, dass jeder auch noch so vorsichtig angelegte Versuch, die Gottesherrschaft unmittelbar in irdisch-politische Formen zu gießen, gescheitert ist, ja scheitern musste. Das liegt wohl daran, dass die in Christus gegebene neue Wirklichkeit, die in ihm vor-angekommene Herrschaft Gottes, die Schöpfungsordnung nicht ablöst, nicht von außen übermächtig und sprengt, sondern eher freistellt und zu sich selbst führt.

Sosehr die Botschaft von der Gottesherrschaft, vom Reich der Wahrheit, die Liebe und des Friedens für die Welt fruchtbar gemacht werden, in ihr Gestalt gewinnen muss, sosehr muss auch jeder theologische Kurzschluss vermieden werden. Die Eigenständigkeit der Schöpfungsordnung ist zu respektieren. Diese Verwirklichung der Gottesherrschaft hat in den Formen und unter den Bedingungen der [203] Welt vor sich zu gehen, dass heißt aber zeichenhaft, vorläufig, in der Verborgenheitsgestalt der Inkarnation, im Bewusstsein der eschatologischen Differenz zwischen dem „schon“ und dem „noch nicht“. Das Wort der Schrift „Suchet zuerst das Reich Gottes“ (Mt 6,33) hebt das andere „Hütet die Erde und macht sie euch untertan“ (Gen I, 28) nicht auf, steht aber in Spannung zu ihm. Je redlicher diese Spannung durchgehalten wird, umso besser ist es bestellt um das Heil der Christen und um das Wohl der Welt und des Menschen.

²⁴ Briefe an Hans Zeiß vom 2. 12. 1523: Müntzer, Schriften und Briefe, 398, Nr. 46.

²⁵ Ebd., 473, Nr. 94.

²⁶ Brief vom 29. 4. 1525 an die Gemeinde von Frankenhausen: ebd., 458, Nr. 77.

²⁷ Ebd., 454, Nr. 75.

²⁸ Ebd., 456.