

Vernunftreich und Staat-Kirche

Das Reich Gottes im neuzeitlichen Denken

Von Peter Henrici SJ

In einer seiner Parabeln hat Jesus das Gottesreich mit einem Sauerteig verglichen, der alles durchsäuert. Zum Teig, der so durchsäuert wird, gehört auch das menschliche Denken. Seit Jesus das nahe Reich verkündet hat, ist seine Ankündigung auch in das philosophische Denken eingedrungen und hat es zu den wunderlichsten Ausgestaltungen angeregt. Denn das Denken ist ein »Teig« ganz eigener Art; was es aufnimmt, verwandelt es in Gedanken. So ist auch das von Jesus verkündete Gottesreich in der Philosophie sehr bald zu einem menschlich denkbaren Reich geworden – zu einer Idee, die das Denken beflügelt.

In diesem Aufsatz können wir die Geschichte dieser denkerischen Assimilation des Gottesreiches nicht einmal andeutungsweise nachzeichnen. Für den joachimistischen Topos vom dreifachen Reich hat das vor kurzem Henri de Lubac meisterhaft getan,¹ für die Geschichte des augustinischen Gottesstaats besitzen wir schon seit langem die anregende Studie von Gilson.² Hier möchten wir nur exemplarisch drei neuzeitliche Denker herausgreifen, die allerdings für das gesellschaftsphilosophische Denken der Neuzeit wegweisend geworden sind – und in die Gesellschaftsphilosophie gehört, wenn schon, der philosophische Blick auf das Gottesreich. Wir werden sehen, wie sich bei ihnen das Reich zu einem Vernunftideal sublimiert, während seine konkreten, irdischen Funktionen vom (ebenfalls idealisierten) Staat übernommen werden. Diese drei Denker sind Hobbes, Kant und Hegel – Kant stellvertretend für Rousseau, den er systematisiert hat.

Hobbes

Der Engländer Hobbes hat dem »Reich Gottes« die letzten vier Kapitel seines »De Cive« (1642) und fast die Hälfte des »Leviathan« (1651) gewidmet.³ Woher kommt dieses Interesse am Gottesreich – in einer Philosophie, die

1 H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. 2 vol. Paris/Namur 1978-1981.

2 E. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*. Louvain/Paris 1952. Weitere Literatur in der schon älteren, zusammenfassenden Darstellung von W. Nigg, *Das ewige Reich*. Zürich/Stuttgart 1954.

3 Buch II, cap. 31; Buch III und IV. Da diese Texte in den neuere deutschen Übersetzungen des »Leviathan« fehlen, zitieren wir nach dem englischen Text; »De Cive« dagegen in der Übersetzung von M. Frischeisen-Köhler. Leipzig 1917.

doch von den Zeitgenossen mit gutem Grund als atheistisch bezeichnet wurde? Die Erscheinungsdaten der beiden Werke lassen etwas von der Absicht Hobbes' erahnen. Es sind die Jahre, in denen in Deutschland die letzten Schlachten des Dreißigjährigen Kriegs geschlagen werden, in Hobbes' Gastland Frankreich die Herrschaft Richelieus zu Ende geht, während der junge Ludwig XIV. unter der Regentschaft Mazarins zur Herrschaft kommt; und Hobbes' Heimat ist zerrissen von den Machtkämpfen zwischen König und Parlament, England und Schottland, Episkopalisten und Presbyterianern. In dieser Zeit allgemeiner Unsicherheit entwirft Hobbes sein Modell des absoluten Machtstaats – mächtig genug, Leben und Gut seiner Bürger schützen zu können, weil er schlechthin allmächtig ist.⁴ Diese Allmacht aber ist dem hobbesschen Staat nicht von Gottes Gnaden zugeflossen – denn Gottesgnadentum führt, wie die Geschichte zeigt, nur zu immer neuen Religionskämpfen. Er erhält sie aus dem Vertragswillen seiner Bürger, die im Staatsvertrag ihre ganze Macht und ihr ganzes Recht, sich selbst zu verteidigen und zu regieren, an den Träger der Staatsmacht abtreten. Dieser verfügt folglich über alle nur immer abtretbare Voll-Macht der Bürger – und das bildet den Schlüssel zu allen folgenden Überlegungen Hobbes'.

Im Laufe dieser Überlegungen stößt Hobbes schon bald auf den Begriff eines »Reiches Gottes«, und zwar zunächst in der Gestalt einer möglichen Begrenzung der Staatsallmacht, da man »Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen«.⁵ Wenn dem so ist, dann gelten staatliche Gesetze nur solange und soweit sie »den Geboten Gottes nicht zuwiderlaufen«.⁶ Mit dieser Einschränkung der Staatsmacht versucht Hobbes dadurch fertig zu werden, daß er den Begriff einer Gottesherrschaft hinausmanövriert und alle konkreten Aufgaben bei der Errichtung des Reiches Gottes dem Staat zuschanzt.

Hobbes unterscheidet zunächst, mit einer Unterscheidung, die sich in seiner Staatslehre immer wieder findet, zwischen einer auf der Natur und einer auf vertraglichen Abmachungen beruhenden Gottesherrschaft. Das »natürliche Reich Gottes« beruht darauf, daß die Vernunft Gottes Allmacht und ihre »Unwiderstehlichkeit« erkennt und damit einsieht, daß der Mensch immer schon dieser Allmacht unterworfen ist. Diese natürliche Herrschaft Gottes äußert sich in seinen Geboten, soweit sie von der Vernunft erkannt werden können. Doch diese Gebote sind nichts anderes als das natürliche

4 Leviathan II, 17: »This is more than Consent or Concord; it is a really Unitie of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner . . . This is the Generation of that great Leviathan, or rather (to speake more reverently) of that Mortal God, to which we owe under the Immortal God, our peace and defence . . . «

5 Vgl. Apg 5.29, zit. De Cive cap. 18.1.

6 De Cive cap. 15.1.

Sittengesetz; und dessen Schutz und Auslegung sind im Staatsvertrag bereits dem Staat übertragen worden. »Hieraus ergibt sich der Schluß, daß die Auslegung aller Gesetze, der heiligen wie der weltlichen, in dem natürlichen Reiche Gottes von der Staatsgewalt abhängt . . . und daß Gott alles, was er befiehlt, durch ihren Mund befiehlt; und umgekehrt, daß alles, was von ihnen über Gottesverehrung und über weltliche Dinge befohlen wird, von Gott selbst befohlen wird.«⁷

Das vertragliche oder »prophetische« Reich Gottes dagegen, das auf der Offenbarung Gottes durch die Propheten gründet, ist in der jüdischen Theokratie zu suchen, angefangen vom Bund mit Abraham über die mosaische Bundeserneuerung hin zum Königreich Israel und zur nachexilischen Priesterherrschaft. Dieses Reich Gottes sollte Jesus durch einen »neuen Vertrag« »wiederherstellen«. In der Tat besteht »der Glaube an Christus . . . lediglich in dem Glauben, daß Jesus der Christus ist, nämlich der, welcher nach den Prophezeiungen des Mose und der israelitischen Propheten in diese Welt kommen werde, um das Reich Gottes einzurichten.«⁸ Tatsächlich wird das Reich jedoch erst bei der zweiten Ankunft Jesu errichtet; in der Zwischenzeit geschieht nur das »Zusammenrufen« (*ekklesiá*) derer, die in das künftige Reich aufgenommen werden sollen. In der Jetztzeit ist Christus deshalb (noch) nicht »König« und »Richter«; er spielt als »Hirte« und »Lehrer«, ähnlich wie Moses, nur die »stellvertretende« Rolle eines Führers.

Die wirkliche Herrschaft aber fällt auch hier wieder dem Staat zu. Über die richtige Auslegung des offenbarten Gotteswortes muß durch bestellte Lehrer entschieden werden, und diese kann nur eine gesetzlich zusammengerufene Versammlung der Gläubigen, d. h. eine Kirche, bestellen. Die Kirche aber wird vom Staat und nach seinen Gesetzen zusammengerufen, ja sie ist nichts anderes als »ein Staat christlicher Menschen«. »Der Stoff ist für den Staat und die Kirche derselbe, nämlich dieselben christlichen Menschen. Auch ihre Verfassung, die in der rechtmäßigen Berufungsgewalt besteht, ist dieselbe; denn es ist klar, daß die einzelnen sich da versammeln müssen, wohin sie von dem Staate berufen werden. Staat heißt dabei die Verbindung, soweit sie aus Menschen, und Kirche, soweit sie aus Christen besteht.«⁹ Aus diesem Grund umfaßte früher die eine Kirche das ganze Römische Reich; heute, in der Zeit der Nationalstaaten, müssen zahlreiche Nationalkirchen unabhängig nebeneinander bestehen. Eine Kirche, die sich mit staatsähnlicher Verfassung über und gegen die Staaten stellen wollte, ist folglich ein Unding; das vierte Buch des »Leviathan« entlarvt deshalb die römische Papstkirche, die die Menschen zu doppelter Untertanenschaft zwingt, als »Reich der Finsternis«.

7 De Cive cap. 15,17.

8 De Cive cap. 18,5.

9 De Cive cap. 17,21.

Hobbes' reduktionistische Auslegungskünste brauchten uns weiter nicht zu interessieren, wären sie nicht zum exegetischen Kanon für zwei Jahrhunderte Reich-Gottes-Theologie geworden – angefangen von Spinoza bis weit ins protestantische 19. Jahrhundert hinein. Drei Züge kennzeichnen diese Auslegung: (a) Die Wirklichkeit des Reiches Gottes wird zunächst in der jüdischen Theokratie gesucht und gefunden.¹⁰ (b) Die von Jesus verkündete Universalisierung dieses Reiches wird erst am Ende der Zeiten hereinbrechen. (c) Doch besteht jetzt schon ein verborgenes, innerliches Reich, wo Gott über das sittliche, vernunftgemäße Gewissen der Menschen herrscht. In das so entstandene Vakuum an äußerer Herrschaft springt der Staat (oder eine staatsähnlich verfaßte Kirche) als Statthalter des Reiches Gottes ein. Dabei ist zu beachten, daß Hobbes seine Reich-Gottes-Lehre *nicht* zur Legitimation des Staates einsetzt. Der Staat legitimiert sich vielmehr selbst durch seine Notwendigkeit, und so wird es auch bei den nun zu betrachtenden Nachfolgern Hobbes' bleiben.

Kant

Als nächster Markstein in der Geschichte der Gesellschaftsphilosophie und als Gegenpart zu Hobbes wäre jetzt Rousseau zu nennen. Doch wollen wir dessen Gedanken über das Gottesreich nicht bei ihm selbst aufsuchen, sondern sie in jener philosophisch stringenteren Form darstellen, die ihnen Rousseaus großer Bewunderer Kant gegeben hat. Bei ihm ist die Idee eines »Reiches Gottes« zentral, doch in ganz anderem Sinne als bei Hobbes.

Kant kennt Hobbes' Staatsphilosophie und zitiert sie auf den ersten Seiten des 3. Stücks seiner Religionsschrift,¹¹ das über den »Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden« handelt. Doch das Zitat bezieht sich nur auf Hobbes' Ansicht über den Naturzustand und scheint vor allem anzeigen zu wollen, daß Kant seine nun folgenden Absichten nicht entwickelt, ohne von seinem Vorgänger Kenntnis genommen zu haben. Von Hobbes übernimmt Kant die Idee eines allgemeinen, auf Vernunft gegründeten Reiches Gottes; er erklärt dieses jedoch wesentlich anders und verwahrt sich vor allem gegen die Rückbindung der Gottesherrschaft an staatliche Anordnungen. Im Gegenzug zu Hobbes unterscheidet Kant vielmehr von Anfang an und durchgehend zwischen einer rechtlich-bürgerlichen, d. h. staatlichen Gesellschaft und einem ethischen Gemeinwesen, wie es die Idee des Reiches Gottes darstellt. Deshalb hat die jüdische Theokratie, als Staatsverfassung, mit dem Reiche Gottes nichts zu schaffen.

10 Vgl. den Überblick über diese Auslegungstradition bei P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung*. Göttingen 1971, S. 33f.

11 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. 1793. S. 134f.. Anm. (Wir zitieren nach den Seiten der Originalausgabe).

Zur Idee des ethischen Gottesreiches gelangt Kant, indem er sich in seiner Religionschrift nach den konkreten Bedingungen fragt, unter denen das sittlich Gute denkbar ist. Dazu ist zuerst erforderlich, daß auch das sittlich Böse möglich ist, wie es die allgemeine Erfahrung zeigt. Die Wahl des Guten muß demnach als »Sieg des guten Prinzips über das böse« angesprochen werden, und solch ein Sieg ist angesichts der Sozialnatur des Menschen und angesichts des gesellschaftlichen Drucks zum Bösen »nicht anders erreichbar als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben«. ¹² Hieraus folgt die Pflicht, auf ein solches Gemeinwesen hinzustreben und es demnach (als »Idee«) auch als möglich zu denken. Nun kann aber ein solches ethisches Gemeinwesen nicht durch einen menschlichen Zusammenschluß in einer Art Staatsvertrag zustandekommen: Denn ein solcher würde immer nur Rechtsnormen, nie aber Tugendgesetze zum Inhalt haben. Vielmehr postuliert die Denkbarekeit eines solchen Gemeinwesens einen obersten Gesetzgeber, »in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen: welcher auch ein Herzenskündiger sein muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen und . . . jedem, was seine Taten wert sind, zukommen zu lassen. Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich«. ¹³ *A fortiori* kann die wirkliche Errichtung eines solchen Gemeinwesens »nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden«, so daß es der Wunsch aller Wohlgesinnten sein muß, »daß das Reich Gottes komme«. ¹⁴

Dieses Reich, soviel ist hier schon deutlich, kann nur ein rein innerliches sein, eine »unsichtbare Kirche«. ¹⁵ Und doch muß es sich, eben als Gemeinwesen, auf Erden irgendwie sichtbar darstellen, und der Mensch muß zu seiner Heraufkunft alles Menschenmögliche beitragen. Das geschieht durch die Gründung einer Kirche, einer menschlich verfaßten, sich auf einen Offenbarungsglauben stützenden Gesellschaft, welche »die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden« ¹⁶ ist bzw. sein soll. Denn in ihren sichtbaren Strukturen, namentlich in ihrem auf Autorität gegründeten »Kirchenglauben« widerspricht jede Kirche dem ethisch allein relevanten, weil auf Vernunftinsicht gegründeten »Religionsglauben«. So ist es die paradoxe Aufgabe jeder Kirche, ihren Kirchenglauben mehr und mehr in Religionsglauben übergehen zu lassen – und dadurch sich selbst aufzuheben. Erst in ihrem Verschwinden ist eine Kirche wirklich »Repräsentantin« ¹⁷

12 Die Religion . . . , S. 129.

13 Die Religion . . . , S. 139f.

14 Die Religion . . . , S. 141.

15 Die Religion . . . , S. 142.

16 Die Religion . . . , S. 198.

17 Die Religion . . . , S. 144.

des Reiches Gottes, das, wie Kant mit einem Lukaszitat seine ganzen Ausführungen abschließt, »inwendig in euch« ist.¹⁸ Das 4. und letzte Stück in Kants Religionsschrift ist denn auch einer unzimperlichen Kritik kirchlicher Lehre und Frömmigkeit gewidmet, unter dem lutherisch-kraftvollen Titel: »Von Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder von Religion und Pfaffentum«.

Etwas eleganter als bei Hobbes wird somit auch hier die Kirche schlußendlich hinauskomplimentiert – nicht zugunsten der Staatsmacht, sondern zugunsten einer reinen ethischen Vernunftreligion. Sollte der Staat für Kant bei der Errichtung des Reiches Gottes überhaupt keine Rolle spielen? Zwar zeichnet sich die ethisch-religiöse Gemeinschaft im Gegensatz zur rechtlich-politischen durch Zwangsfreiheit aus und gleicht, auch als sichtbare Kirche, »eher einer Hausgenossenschaft(Familie)« als einem Staate;¹⁹ sie ist jedoch »immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen.«²⁰ Und hier erinnert man sich an das Ziel, das Kant in seinen geschichtsphilosophischen Entwürfen²¹ den rechtlich-politischen Staatswesen setzt. Die ganze Geschichte soll mit all ihren Antagonismen, ja gerade durch sie (ein Gedanke, der an die klassische Nationalökonomie erinnert) auf einen »weltbürgerlichen« Staatenverband hinauslaufen, ja auf eine Art Weltstaat, in dem der »ewige Friede« gesichert wäre.

Dieser vernunftgemäße Weltstaat sieht nun dem kantisch verstandenen Reiche Gottes nicht nur zum Verwechseln ähnlich; er wird von Kant auch ausdrücklich mit dem Reich in Parallele gesetzt. Das Reich Gottes, so der Schlußatz des ersten, theoretischen Teils in Kants Abhandlung über dieses Reich, wird »der Welt einen ewigen Frieden zusichern«; aber gleichzeitig bemerkt Kant in einer Schlußanmerkung, daß menschlich gesehen ebensowenig Hoffnung bestehe, »die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen«, wie auf die Verwirklichung »der politischen Idee eines Staatsrechts, sofern es zugleich auf ein allgemeines und machthabendes Völkerrecht bezogen werden soll.«²² Kurz zuvor hatte Kant erklärt, der Übergang zur reinen Vernunftreligion sei nicht »von einer äußeren Revolution zu erwarten«; Revolutionen blieben »der Vorsehung überlassen und lassen sich nicht planmäßig der Freiheit unbeschadet einleiten«,²³ während er fünf Jahre später, im Postskript zur Religionsschrift, die Französische

18 Luk 17,22, zit. Die Religion . . . , S. 206.

19 Die Religion . . . , S. 144, vgl. ebd.. S. 132.

20 Die Religion . . . , S. 133.

21 Vgl. vor allem Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784; Zum ewigen Frieden. 1795; Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? 1798.

22 Die Religion . . . , S. 183.

23 Die Religion . . . , S. 180.

Revolution als eine Begebenheit interpretiert, »welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset« und Zuversicht gibt, daß »das menschliche Geschlecht in beständigem Fortschreiten zum Bessern sei« – in politischer wie in ethischer Hinsicht.²⁴ Mehr noch: Den Übergang vom Kirchenglauben zum Religionsglauben erhofft sich Kant (nur) von der »Aufklärung«, und diese Aufklärung zu fördern ist, wie wir wissen, Sache des Staates.²⁵

So mag man sich schließlich fragen: Wer fördert hier wen? Das kommende Gottesreich den vernunftgemäßen Weltstaat, oder der aufgeklärte Staat das Kommen des Reiches? Kant spricht wiederholt von der Vorsehung, die eingreifen müsse, damit sich die normative Vernunftidee des Idealzustands zu verwirklichen beginne.²⁶ Empirische Anzeichen eines solchen Eingreifens findet er jedoch nicht in der Kirchengeschichte – diese fällt unter das Verdikt des »tantum religio potuit suadere malorum« –,²⁷ sondern in der politischen Geschichte. So wird das Vernunftreich Gottes letztlich (wenn überhaupt) seinen Ausdruck und seine Wirklichkeit nur im Vernunftstaat finden.

Hegel

Der junge Hegel ist nach Ausweis seiner ersten philosophischen Entwürfe, den sogenannten »Theologischen Jugendschriften«²⁸, zunächst fast reinrassiger Kantianer. Er hat Kants Religionschrift schon bald nach ihrem Erscheinen mit Interesse durchstudiert und schließt im Januar 1795 einen Brief an seinen Studienfreund Schelling mit den bezeichnenden Worten: »Das Reich Gottes komme, und unsre Hände seien nicht müßig im Schoße! . . . Vernunft und Freiheit bleiben unsre Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche«.²⁹ Das Reich Gottes ist für ihn in jenen Jahren ein Tugend- und d. h. ein Vernunftreich, und Jesus ein Tugendlehrer.

Doch bald schon ändern sich seine Ansichten, zum Teil unter dem Einfluß von Schiller und Hölderlin, vor allem aber durch ein historisches Studium der Evangelien und des Alten Testaments, an denen er Kants Lehren nachprüft. Bei dieser geschichtlichen Nachprüfung kommt zwar das Judentum kaum besser weg als bei Kant und bei Hobbes: Es bleibt für Hegel eine Religion der Zerrissenheit zwischen Mensch und Gott, Mensch und Gesetz. Doch gerade

24 Erneuerte Frage . . . , § 6.

25 I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784.

26 Die Religion . . . , S. 153. Anm., S. 200 ff.; Idee einer allgemeinen Geschichte, 8. Satz; Erneuerte Frage . . . § 10.

27 Die Religion . . . , S. 197.

28 H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften. Tübingen 1907.

29 J. Hoffmeister, Briefe von und an Hegel. Bd. I. Hamburg 1952, S. 18.

in diese Zerrissenheit hinein bringt Jesus die »Versöhnung«, und die Ankündigung dieser Versöhnung ist die Verkündigung vom Reiche Gottes. Das Reich ist somit nicht mehr ein ethisches Vernunftreich: Es ist das religiöse Reich der Harmonie, der Liebe, das Innewohnen des göttlichen, versöhnenden und vereinigenden Geistes in einer menschlichen Gemeinschaft.³⁰ Jesus verkündet dieses Reich und führt seine Jünger zu solcher Liebesgemeinschaft zusammen, erleidet aber selbst das geschichtliche Schicksal, daß seine Botschaft von der Masse und den Führern des Volkes nicht angenommen wird, so daß er dafür in den Tod gehen muß. Was von seiner Reichsverkündigung übrig bleibt, ist die kleine (kirchliche) Gemeinde, die an Jesu »Auferstehung« glaubt bzw. sich selbst als seine Auferstehung im Geist versteht.³¹

Damit sind, im Gegensatz zu Kant und Hobbes, Reich Gottes und (kirchliche) Gemeinschaft wieder zusammengebunden – wobei allerdings auch für Hegel die institutionelle Kirchwerdung einen Abfall vom ursprünglichen Gemeindeideal bedeutet, da dieses nur in einer kleinen Liebesgemeinschaft gelebt werden kann.³² Ohne den jugendlich-romantischen Unterton und auf den späteren Hegel hin ausgelegt, heißt das: Das Reich Gottes ist gegenwärtig in der kirchlichen Gemeinschaft, sofern sich diese im Geist als Gottes-Gemeinde versteht. Nur um diese, ihrer eigenen Göttlichkeit bewußte Gemeinde wird es in Hegels späterem Denken gehen – zuerst im religionsphilosophischen Teil der »Phänomenologie des Geistes« und dann jeweils in den Schlußpassagen seiner Geistphilosophie.

Zugleich verschwindet aber auch der Ausdruck »Reich Gottes«. Er findet sich in keinem der von Hegel selbst veröffentlichten Werke, jedenfalls nicht an prominenter Stelle, und taucht erst wieder, und auch da nur beiläufig, in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion und über die Philosophie der Geschichte auf. In diesen Vorlesungen findet sich zugleich die Erklärung, warum Hegel nicht mehr vom Reich Gottes spricht. Die (kirchliche) Gemeinde, »als das Reich Gottes«,³³ muß sich nämlich objektivieren, das Selbstbewußtsein ihrer Göttlichkeit muß sich in der Wirklichkeit darstellen. Die erste dieser Objektivierungen ist der Staat. In den den Staat aufbauenden

30 Nohl, S. 321: » . . . nicht eine Versammlung . . . , sondern eine Gemeinde, weil sie nicht in einem Allgemeinen, einem Begriffe, etwa als Glaubende, sondern durch Leben, durch die Liebe vereinigt sind – diese lebendige Harmonie von Menschen, ihre Gemeinschaft in Gott, nennt Jesus das Königreich Gottes . . . Im Reiche Gottes ist das Gemeinschaftliche, daß alle in Gott lebendig sind, nicht das Gemeinschaftliche in einem Begriff, sondern Liebe, ein lebendiges Band, das die Glaubenden vereinigt, diese Empfindung der Einigkeit des Lebens, in der alle Entgegensetzungen, als solche Feindschaften, und auch die Vereinigungen der bestehenden Entgegensetzungen – Rechte aufgehoben sind.«

31 Nohl, S. 334f.

32 Nohl, S. 322f., 335f.

33 Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Berlin 1832, S. 276. (Wir zitieren nach der ersten, von Marheineke allein besorgten Auflage, die in manchem noch den Vorlesungston Hegels hören läßt.)

Formen der Sittlichkeit – »die Sittlichkeit der Ehe gegen die Heiligkeit des ehelosen Standes, die Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbstätigkeit gegen die Heiligkeit der Armut und ihres Müßiggangs, die Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten Gehorsams gegen die Heiligkeit des pflicht- und rechtlosen Gehorsams, der Knechtschaft des Gewissens« – hat »der göttliche Geist das Welthafte immanent durchdrungen.«³⁴ So kann Hegel in den Vorlesungen zur Rechtsphilosophie sagen: »Es ist der Gang Gottes durch die Welt, daß der Staat ist: sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft.«³⁵ Daß Hegel diesen gottdurchtränkten Staat nicht als Reich Gottes bezeichnet, kommt nur daher, daß er in Wirklichkeit ein *verweltlichtes* Reich Gottes ist. Einstaatlichung erfordert Entkirchlichung, wie Hegel ein paar Paragraphen weiter unten ausführlich darlegt.³⁶ Nur weil und insofern sie entkirchlicht ist, kann die hegelsch verstandene Reformation zur inneren Stütze des hegelschen Staates werden. »So wird zuletzt das Prinzip des religiösen und des sittlichen Gewissens ein- und dasselbe, in dem *protestantischen* Gewissen – der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend . . . Die Sittlichkeit des Staates und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitig festen Garantien.«³⁷

Hier scheint auch schon auf, wie die andere Objektivierung aussieht, die der religiösen Gemeinschaft abgefordert wird. Die Gemeinde muß das Selbstbewußtsein ihrer Göttlichkeit in einen begrifflichen Denkprozeß, in die Philosophie hinein objektivieren. So und nur so wird sie die *Notwendigkeit* dieses ihres Selbstbewußtseins erkennen. Diese Erkenntnis ist sicher nicht mehr religiöser Glaube; sie ist aber auch nicht einfach das kantische Vernunftreich. In seinen religionsphilosophischen Vorlesungen³⁸ stellt Hegel vielmehr die philosophisch-begriffliche Objektivierung des Gemeindeglaubens als Überwindung des aufklärerischen Vernunftkampfs gegen den Aberglauben dar, mit deutlichen Anspielungen an das entsprechende Kapitel in der »Phänomenologie des Geistes« und mit einer Spitze gegen Kant.

Damit kommt, ohne daß es hier genannt würde, ein letztes Leitmotiv hegelschen Denkens ins Spiel: die dialektische Konstruktion von Tod und Auferstehung Gottes.³⁹ Im philosophischen Begriff Hegels aufersteht Gott,

34 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß. ¹1830, § 552 Anm.

35 Grundlinien der Philosophie des Rechts. 1821. § 258 Zusatz. Alle Aussagen über die Göttlichkeit des Staats finden sich bemerkenswerterweise nicht in den von Hegel selbst redigierten Texten, sondern nur in den aus seinen Vorlesungen übernommenen »Zusätzen«.

36 Ebd., § 270 Anm.

37 Enzyklopädie, § 552 Anm., Ende.

38 Philosophie der Religion. S. 279-288.

39 Belege für die hier vorgelegte Deutung finden sich in meinen Aufsätzen: Reich Gottes und Tod Gottes. In: »Kerygma und Mythos« VII.1 (1979), S. 129-138. und: Der Tod Gottes beim jungen Hegel. In: »Gregorianum« 64 (1983), S. 539-559.

der im aufklärerisch-reflektierenden Denken gestorben war,⁴⁰ genauso wie im hegelschen Vernunftstaat der Gott aufersteht, der im irrationalen Wirtschaftssystem der »bürgerlichen Gesellschaft« gestorben war. Wenn wir deshalb fragen, was im Denken des reifen Hegel aus dem »Reich Gottes« geworden ist, dann dürfen wir zur Antwort nicht nur auf die wenigen und unsicheren Texte hinweisen, wo das Reich mit der kirchlichen Gemeinde gleichgesetzt wird, und auch nicht nur auf die (mehr aufgeklebte) Einteilung der christlichen Dogmatik in das »Reich des Vaters« (Gott in sich), »Reich des Sohnes« (Schöpfung, Fall und Erlösung) und »Reich des Geistes« (die Gemeinde) –, wir müssen vielmehr einzusehen versuchen, daß und wie die Lehre vom (transzendenten) Reich Gottes durch eine Immanenztheologie von Tod und Auferstehung Gottes abgelöst wurde.

Folgerungen

Wie die Geschichte weiterging, ist bekannt. Marx stellte Hegels Gesellschaftsphilosophie »auf die Füße«, indem nicht mehr der Staat die geschichtlich maßgebende Größe sein soll, sondern die bei Hegel dem Staate vor- und untergeordnete »bürgerliche Gesellschaft« mit ihren wirtschaftlich bestimmten Gesellschaftsstrukturen. Auf unser Thema hin gesehen heißt das, daß Marx den Tod Gottes festschreibt, ohne jede Aussicht auf Auferstehung; denn gerade im irrationalen Wirtschaftssystem der »bürgerlichen Gesellschaft« ist ja für Hegel Gott tot, und erst im Vernunftstaat ereignet sich seine Auferstehung. Konsequenterweise sieht Marx den (feuerbachschen) Atheismus als Voraussetzung und Grundlage seiner Gesellschaftsphilosophie an. Vom Reich Gottes redet er nur noch, um die Entwürfe der utopischen Sozialisten als »Duodeztausgabe des neuen Jerusalem« zu apostrophieren.⁴¹ Was einst eschatologische Hoffnung auf das Gottesreich war, ist jetzt geschichtliche Erwartung der klassenlosen Gesellschaft.

Was aber läßt sich aus dieser ganzen Entwicklung lernen? Sie schlicht als Säkularisierungsvorgang zu kennzeichnen und *ad acta* zu legen, wäre zu einfach. Es ist für einen Christen immerhin interessant zu erfahren, nach welchem inneren Mechanismus die Säkularisierung der Reichsverkündigung Jesu vor sich gegangen ist. Zwei Beobachtungen drängen sich auf: Die Säkularisierung geschah dadurch, daß die Reichsverheißung auf die zwei Instanzen der Vernunft und des Staates aufgeteilt wurde (die Hegel dann wieder zu synthetisieren versuchte), und diese Aufteilung wurde möglich, insofern die sichtbare Kirche (und vor ihr schon die jüdische Theokratie) nicht mehr als Träger der Verheißung akzeptiert wurde.

40 Dies ist der Sinn des bekannten Schlußsatzes aus »Glauben und Wissen« (1802).

41 Das Manifest der kommunistischen Partei, III.3.

Als Reaktion auf diesen Säkularisierungsprozeß wäre es deshalb wiederum zu einfach, nur mit der Faust auf die Kanzel zu hauen und auf die unverzichtbare Rolle der sichtbaren Kirche zu pochen. Wenn Kirche und Judentum zugunsten eines Vernunftreichs und der Staatsmacht beiseite geschoben wurden, dann mußte dieses Beiseiteschieben zumindest möglich sein. Es wurde möglich, weil man zuvor das Gottesreich einfachhin mit der sichtbaren Kirche und mit der jüdischen Theokratie identifiziert hatte. In dieser Identifikation erweisen sich Kirche und Judentum unvermeidlicherweise dem unangemessen, was sie sein sollen, und können so als unzulänglich beiseite geschoben werden.

Tatsächlich aber ist weder die Kirche noch die jüdische Theokratie das Gottesreich selbst: Beide sind nur Träger der *Verheißung* des Reiches – »Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden«, wie es im Zweiten Vatikanum heißt.⁴² Das bedeutet, daß das Kommen des Reiches letztlich nicht vom Dasein der Kirche, sondern das Dasein der Kirche vom Kommen des Reiches abhängt. Das Reich selbst ist eine streng theologische Größe, zum inneren Geheimnis Gottes selbst gehörig – und die Kirche erhält eigentlich erst vom Ausgerichtetsein auf das Reich ihr theologisches Statut. Als zum Geheimnis Gottes selbst gehörig übersteigt jedoch das Gottesreich in seinem Wesen jede nur mögliche Vernunftidee, und sein Kommen kann nur Gottes ureigenes, unberechenbares Werk sein. Hierin gründet die Unrückführbarkeit des Reiches auf Vernunft und Staat, und darin gründet wiederum die Kirche mit ihrer unverzichtbaren und unaufhebbaren Rolle. Daher kommt es auch, daß die Kirche, durch ihr bloßes Dasein, das stärkste innergeschichtliche Bollwerk gegen jeden politischen oder ideologischen Totalitarismus darstellt – der sich ja immer, versteckt oder offen, als eine Art Reich Gottes auf Erden versteht.

Ein eigenes Wort ist hier noch zur Rolle des Judentums zu sagen. Die jüdische Theokratie erwies sich, sofern sie als bereits verwirklichte Gottes Herrschaft verstanden wurde, als besonders anfällig dafür, geschichtlich beiseite geschoben bzw. vernünftelnd umgedeutet zu werden – wie etwa bei Spinoza. Im Gegenzug dazu gilt es, das Judentum in seiner heilsgeschichtlichen Wahrheit zu nehmen: als Verheißung des Reiches, aber nicht als das Reich selbst. Für das Christentum ist es wichtig, sich der geschichtlichen und geistigen Kontinuität mit der alttestamentlichen Wirklichkeit zu versichern; sie erst gibt der Reichsverheißung geschichtliche Tiefe und damit gottgewirkte Wahrheit. Gegenüber der geschichtlichen Kontinuität der Verheißungen Gottes ist der Staat zu ephemere und die Vernunft zu ewig.

42 *Lumen Gentium*, n. 5.