

»Dein Reich komme!«

Reich-Gottes-Theologie der Weltmissionskonferenz in Melbourne (1980) und in der politisch-theologischen Ethik Karl Barths (1886-1968)

Sabine Plonz

Der Reich-Gottes-Glaube und missionarisches Engagement sind historisch eng miteinander verbunden. Dennoch scheint heute aus mancherlei Gründen eine explizit vertretene Reich-Gottes-Theologie eher problematisch. Die einen kritisieren den Begriff als zu eng mit imperialen und patriarchalen Traditionen verbunden und sehen sich durch aktuelle Imperiumsideologien, zum Beispiel in den Vereinigten Staaten, bestätigt. Die anderen scheinen gerade wegen der Betonung der missionarischen Dimension von Kirche wenig Wert auf Visionen zu legen, die der Welt zugewandt sind. Kann oder soll man sich jedoch von einem zentralen Stück der Verkündigung Jesu verabschieden?

Ich möchte mit diesem Beitrag dafür appellieren, die Inspiration einer aktualisierten Reich-Gottes-Hoffnung als wesentliche Dimension missionarischer Kirche zu verstehen. Um bleibend wichtige Aspekte der Reich-Gottes-Theologie des 20. Jahrhunderts wahrzunehmen und neuralgische Punkte für die heutige Debatte in den Blick zu bekommen, widme ich mich im folgenden einer Rückschau: Ich möchte auf die Ergebnisse der Weltmissionskonferenz von Melbourne im Jahr 1980 eingehen, die – anders als die Weltmissionskonferenz in Athen (2005) und die ÖRK Vollversammlung in Porto Alegre (2006) es taten – Ökumene, Mission und Politische Ethik in der Bitte um das Reich Gottes zusammenbringen konnte. Ausführlicher noch werde ich die theologisch-politische Ethik Karl Barths in Erinnerung rufen. Der von Barth betonte Gleichnischarakter allen menschlichen

Handelns scheint mir auch für einen zeitgenössischen Reich-Gottes-Glauben wegweisend, weil er die nötige Gratwanderung zwischen ethischer Konkretion und historischer Relativierung leistet und weil er die Christenheit drängt, sich ihrer Weltverantwortung bewusst zu werden und diese im ökumenischen Gespräch zu aktualisieren.

Melbourne 1980 – »Dein Reich komme!«

Die Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 verbindet dezidiert die (befreiungstheologische) »Option für die Armen« und die Hoffnung auf das Reich Gottes¹. Das Leitwort der Versammlung war »Dein Reich komme«. Angesichts der bedrängenden Weltlage verdichteten sich in dieser Bitte aus dem Vater Unser Klage, Anklage und Hoffnung. Die Vorträge, die Botschaft der Konferenz und die vier Sektionsberichte vermitteln den Eindruck einer gemeinsamen tiefen Besorgnis über den Zustand der Welt, wie sie ist, und einer gemeinsamen Verpflichtung, sich mit aller Kraft als Christen in aller Welt den lebensbedrohlichen Entwicklungen entgegenzustellen. Das Faktum der Armut in aller Welt und die sich daraus ergebende Verpflichtung für die Christenheit bildet dabei die Klammer aller Überlegungen im einzelnen. Der kalte Krieg, die atomare Bedrohung, Umweltzerstörung, Missbrauch der Massenkommunikation, Menschenrechtsverletzungen durch die Militärdiktaturen waren bestimmende Ängste der Versammlung. Leitvorträge hielten unter anderem Ernst Käsemann und Julia Esquivel, also zwei Zeugen der gewalttätigen Situation in Lateinamerika². Die Armen, das menschliche »Ringeln« (Kampf), Macht und die Kirche als Zeugin sind die Themen der vier Sektionen; der Kirchenteil ist der im engeren Sinn auf den missionarischen Auftrag bezogene – aber auch er setzt sich mit dem Problem der Macht (in den Kirchen) auseinander.

Die heute eher sperrig wirkende Terminologie (Königsherrschaft Christi) und der Habitus theologischer Entschlossenheit machen im Abstand von 25 Jahren deutlich, dass der in Melbourne vorausgesetzte Gesprächszusammenhang nicht

¹ Martin Lehmann-Harbeck (Hg), *Dein Reich komme. Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980*, Frankfurt: Lembeck, 1980.

² Esquivels Beitrag ist nicht im deutschen Dokumentationsband abgedruckt. Er findet sich in: *Your Kingdom come. Mission Perspectives, Report on the WCME Melbourne 1980*, Geneva 1980, 52-60.

mehr besteht – der Kontextbezug der Reich-Gottes-Theologie der Weltmissionskonferenz ist weggebrochen. Doch wie steht es um die Sachanliegen des Konferenzprozesses?

Man kann sich der ökumenischen Reich-Gottes-Theologie von Melbourne auch nähern, indem man nach der kirchlichen Wirkungsgeschichte fragt. Dieses ist nicht in wenigen Zeilen zu leisten, aber es lassen sich doch zwei Beispiele benennen, die – soweit ich sehe – nicht Schule machten: Da ist zunächst die theologische Studie der Evangelischen Kirche der Union: »Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde«³. Diese zeigt echtes theologisches Bemühen um ein, wie die Kommission selbst feststellt, im Mainstream – Protestantismus vernachlässigtes Thema mit dem Ziel, die Reich-Gottes-Hoffnung stärker in der kirchlichen Praxis zu verankern. Bei aller Distanz zu einzelnen Aussagen ist dieses gesamtdeutsche Dokument heute noch anregend zu lesen. Es zeigt, dass seinerzeit bis in die Synoden, Kommissionen und in die leitenden geistlichen Ämter eine Beunruhigung über die Probleme des Nord-Süd-Konfliktes und der atomaren Bedrohung bestand.

Eine weitere interessante Facette der kirchlichen Wirkungsgeschichte ist auch das Unwetter während und nach der EKD Synode von Garmisch Partenkirchen (Januar 1980) im Vorfeld der Melbournen Konferenz, in welches das noch junge EMW geriet⁴. Reizwörter des von Wilhelm Wille vorgetragene Arbeitsberichtes an die EKD Synode waren: Umverteilung der Macht, Leistungsdruck, Lebensstil. Eine historische Analyse des damaligen Konfliktes, mit seinem Presseecho und den Folgen für die ökumenisch-missionarische Arbeit des EMW ist hier nicht zu leisten, wäre aber sicher spannend. Armut und Macht waren damals Themen, an denen sich innerkirchliche Kontroversen wirklich noch entzündeten, zumal die Theologische Kommission des EMW die Armut im eigenen Land zu thematisieren versuchte⁵.

³ *Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der Gemeinde. Votum des Theologischen Ausschusses der EKU*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1986. Vgl. a. Wolfram Weiße, *Reich Gottes*, Bensheimer Hefte 83. Ökumenische Studienhefte 6, Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen 1997

⁴ Vgl. epd -Dokumentationen 8/1980; 11/1980; 20/1980 und die Veröffentlichungen des EMW, u.a. *Das Reich Gottes und die Armen. Unsere missionarische Aufgabe in der Bundesrepublik Deutschland*, EMW-Informationen Nr. 15, Hamburg 1980.

⁵ vgl. EMW Info 15.

Deutung der Zeitzeichen – Klippen für die ökumenische Theologie

Hier rückt nun das theologische Problem in die Mitte, an dem sich seinerzeit die Geister schieden. Kritik an der theologischen Strömung, für die Melbourne steht, entzündete sich an der vermeintlichen Identifizierung der Armen als Träger des Heils – als evangelisatorische Subjekte und an der Identifizierung der zeitgenössischen Befreiungskämpfe mit dem Reich Gottes. Ungeachtet dessen, dass sich aus den Dokumenten Belege für und gegen diese Gleichsetzungen anführen lassen und ungeachtet dessen, dass die Kirchen des »Nordens« sich in dieser Diskussion schnell dem Verdacht ausgesetzt sahen, sich dem Angriff dieser Botschaft auf ihre eigene Existenz entziehen zu wollen, ist hier das Riff, an dem eine nicht mit hervorragenden Karten ausgestattete Theologie zerschellen muss. Wieso?

Die unvorsichtige Gleichsetzung der Armen als aktuelle Gestalt des Erlösers und als Subjekte der Revolution ist nicht nur im Rückblick, sondern auch seinerzeit (»weltgeschichtlich«) falsch gewesen. Sie ist aber auch – so möchte ich entgegenhalten – ein grandioser Fortschritt gewesen. Ohne solche historisch-konkreten Identifizierungen vorzunehmen, wäre man Gefahr gelaufen, theologisch abstrakt und nichtssagend zu bleiben und allenfalls eine paternalistische Ethik der Armenliebe zu wiederholen. Zudem gilt es zu bedenken: Die (in Melbourne und seinem Umfeld manchmal zu beobachtende) problematische Identifizierung historischer Vorgänge und theologischer Bekenntnissätze ist auch deshalb schwer zu vermeiden, weil sich Theologie nicht außerhalb der Geschichte stellen kann. Nur geschieht solche Gleichsetzung häufig unbewusst, als Projektion eigener Interessen oder unter dem Deckmantel der Neutralität und ist darum vielleicht weniger angreifbar, aber nicht weniger problematisch. Von daher rührt die Notwendigkeit immer auch selbst- und somit ideologiekritisch zu fragen, in welcher Weise der Kontext der theologischen Rede normierend auf diese wirkt.

Im Rückblick auf die Theologie der Armen und der Revolution, die im Hintergrund von Melbourne standen und sich dort vielfach niedergeschlagen haben, wäre demnach festzuhalten: *Zwischen der Identifizierung der Armen im theologischen Sinn als »Erlöser« und im politischen Sinn als »Garant der Revolution« muss unterschieden werden. Andererseits bedingen sich diese Gleichsetzungen gegenseitig, da man ohne das politische Urteil die theologische Hoffnung nicht formuliert hätte und wohl auch ohne die theologische Hoffnung (Sehnsucht) das politische Urteil nicht gefällt hätte.*

Genau diese Problematik ist auch in den Frühschriften von Karl Barth (bis 1922) sehr bestimmend. Er fragte nach dem Reich Gottes, stieß auf die Parteilichkeit für die Armen und erkannte die Sozialdemokratie als Gleichnis des Reiches Gottes in seiner Zeit. Barth unterlag damit keineswegs einem historischen Fehlurteil, wir aber würden heute so nicht mehr reden. Wie ist das theologisch zu erklären und zu würdigen?

Tambach 1919 – Das Reich Gottes in der Gesellschaft

Inmitten einer verführerischen Vielfalt von geistesgeschichtlichen Motiven sind die bestimmenden Motive des Tambacher Vortrages vom September 1919⁶ gesellschaftlicher und theologischer, vor allem biblisch-theologischer Natur. Seine für die dialektische Theologie namensgebend gewordenen Konstruktionselemente Thesis, Antithesis und Synthesis dienen dazu, das Denken Barths über das Reich Gottes auszudrücken und vorübergehend auf den Begriff zu bringen. Der Vortrag will sich aber gerade keinen Begriff (also ein rein gedankliches Konstrukt) vom Reich Gottes machen, sondern von Gottes Wirklichkeit reden – genau das demonstriert er mit Hilfe der dialektischen Rede. Er sammelt daher in geradezu provozierender Weise alles ein, was aktuell am Wegesrand liegt, alle müssen mitgehen und ihren dialektischen Part übernehmen: Dostojewski gegen Tolstoj, Kutter gegen Naumann, aber auch umgekehrt. Eine besondere Rolle spielen die Sozialdemokraten. Sie scheinen keinen rechten Gegenspieler zu haben, zumindest nicht im bürgerlichen Lager, sondern allenfalls bei der USPD.

Der Tambacher Vortrag läutet eine neue Zeit ein. Seine Atmosphäre ist von der Sehnsucht bestimmt: »Wir möchten *heraus* aus dieser Gesellschaft, wir möchten eine *andere* Gesellschaft.«⁷ »Wir wollen leben und nicht sterben.« Und von der Gewissheit: »Der Christ ist das in uns, was nicht wir sind, sondern Christus in uns«⁸. »Das Leben hat sich gegen den Tod im Leben aufgemacht«⁹. Beides wird –

⁶ Karl Barth, »Der Christ in der Gesellschaft« (1919), in: Jürgen Moltmann (Hg), *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I, Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*, München: Kaiser, 1977, 3-36. Eine ausführliche Analyse des Vortrages in: Sabine Plonz, *Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive*, Mainz: Grünewald 1995, 147-173.

⁷ Barth, »Der Christ in der Gesellschaft«, (Anmerkung 6), 3, Hervorhebung von Barth.

⁸ a.a.O., 4.

⁹ a.a.O., 15.

und das ist einer der Unterschiede zu ökumenischen Dokumenten wie den Ergebnissen der Melbourner Weltmissionskonferenz – verankert und in Spannung gehalten von der Verheißung (des Reiches Gottes). Leben von und mit der Verheißung als theologische Existenzweise scheint Barths Theologie zu charakterisieren.

Thema des Tambacher Vortrages, der vor einer Versammlung Religiöser Sozialisten gehalten wurde, ist die Möglichkeit und Notwendigkeit, Gesellschaft als theologisches Thema zu denken. Theologie bezieht sich unausweichlich auf Gesellschaft oder auf das »Leben« wie Barth sagt. Diese Beziehung ist der Rote Faden des Vortrages. In der Gegenwart gibt es keinen Stillstand, sondern das ganze Leben befindet sich in Bewegung. Es befindet sich in einer revolutionären Umbruchsituation und *darin* geschieht die Suche nach angemessenem christlichen Engagement in diesen Bewegungen. »Bewegung« ist in Tambach zweifach zu verstehen: als Charakteristikum der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft und als organisierte Gegenbewegung¹⁰. In der Vielfalt der gesellschaftlichen Bewegungen nimmt Barth einzig die Sozialdemokratie ernst, und zwar wegen der Verheißung, die in ihrer Radikalität liegt. Es stellt sich für ihn nicht die Frage, ob man als Christ bei den »gottlosen Sozialdemokraten« mitmachen kann, sondern ob die Sozialdemokratie ihre Radikalität durchhalten kann. Radikal wäre es nun für Barth, wenn es gelänge, das, was »diese Welt des Todes« seiner Meinung nach zusammenhält, zum Einsturz zu bringen: die religiöse Ideologie. Denn diese bete einem Todestgötzen nach, anstelle auf das Neue Leben von Gott her zu verweisen.

Neben politischen Engagement ist für Barth daher ideologiekritische Kompetenz der Theologie gefragt. Und mehr als das: Im tiefen Sinn notwendig wäre es, zwischen Religion und Leben bzw. zwischen Tod und Leben unterscheiden zu können. Das aber kann nur gelingen, wenn die Differenz zwischen beiden mit Gewissheit begründet und praktisch wirksam werden kann. Denn es beseitigt »die Eigengesetzlichkeiten des gesellschaftlichen Lebens« nicht damit, dass »wir ihrer gründlich müde geworden sind«¹¹. Sondern es braucht die *Kraft*, die sie aufbricht. Wer kann angesichts der Eigengesetzlichkeiten der Gesellschaft ihre Durchbrechung bezeugen? Diese Frage markiert eine Wegkreuzung.

¹⁰Dieter Schellong, »Barth lesen«, in: *Einwürfe 3. Karl Barth: Der Störfried?*, München: Kaiser, 1986, 5-92. Vgl. auch: Richard Sennett, *Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin: Berlin Verlag 2005.

¹¹Barth, »Der Christ in der Gesellschaft«, 7.

Der Tambacher Vortrag ist kein Konzept, keine politische Strategie, erst recht keine kirchenpolitische, sondern der Versuch einer Vergewisserung jenseits des Zusammenbruchs der Reich-Gottes-Euphorien seiner Zeit. Aber es ist keine Vergewisserung im Sinn eines vorschnellen Optimismus einer alt-neuen Reich-Gottes-Arbeit, weder in Richtung Kirchenreform (Klerikalisierung) noch in Richtung Gesellschaftskonformität (Säkularisierung). Barth war sich im Laufe des ersten Weltkrieges klar geworden, dass an die Stelle dieser täuschenden Euphorien nicht eine geläuterte treten könnte. Diese Einsicht trennte ihn nun zunehmend von den anderen Religiösen Sozialisten. Hoffnung und reale Veränderung ruht für ihn vielmehr einzig auf einer »Bewegung« (!), die *allem* Wirklichen gegenüber völlig *transzendent* ist. Und zwar im Bewusstsein, dass alles menschliche Erkennen selbst völlig *immanent* ist und bleibt. Diese transzendente Bewegung fällt nicht mit der Auswanderung aus der Gesellschaft zusammen, sondern sie zielt auf die *Verwandlung des Diesseits*. Sie ist die Antwort auf die Sehnsucht nach einer neuen Gesellschaft.

Barth hat seinerzeit in der biblischen Auferstehungsbotschaft diese Überwindung des Alten, des Todes und der Illusionen erkannt. Er will transparent machen, wie diese radikale Transzendenz der Auferstehungskraft aktuell erkennbar und greifbar wird¹². Da Barth nicht zu subjektiven Erlebnissen oder dogmatischen Setzungen Zuflucht nimmt, aber genauso die Möglichkeit verneint, von einer neutralen Beobachterposition aus zu sprechen, bleibt ihm nur die Möglichkeit, *als Beteiligter* in den gesellschaftlichen Vorgängen nach der Präsenz des Reiches Gottes zu fragen. Transzendenz und Immanenz des Reiches Gottes sollen also gewahrt bleiben. Eine Gleichung zwischen Gesellschaft / Welt und Gottesreich kommt nicht in Frage.

Die Sozialdemokratie als Gleichnis

Hier nun kommt das *Gleichnis* ins Spiel. Und zwar durchaus wörtlich spielerisch, denn die Möglichkeiten der Gleichnisbildung sind tendenziell unendlich und sie sollen ja keine Festlegung, keine Identität begründen. Spruch und Widerspruch, These und Antithese fallen sich gegenseitig ins Wort, lassen sich nicht stehen, sondern bleiben in dynamischer Beziehung bewegt. Über das Reich Gottes lässt sich nach Barth nur in Gleichnissen sprechen.

¹² Vgl. dazu auch Barths Vortrag »Biblische Fragen, Aussichten und Einblicke« (1920), in: *Anfänge I* (Fußnote. 6), 49-76.

Er führt das unter drei Gesichtspunkten aus:

(1) Das Reich Gottes ist als *regnum naturae* präsent. Die *Welt* so wie sie ist, ist Schöpfung Gottes; sie ist zu bejahen, auf sie kann man vertrauen, weil Gott sie bejaht hat. Dieses Vertrauen schöpft Barth besonders aus den Gleichnissen in den synoptischen Evangelien, die das Himmelreich der Welt, wie sie ist – in ihrer »Banalität und Verdorbenheit« – gleichstellen. Barth kommt es hier nicht auf den teilweise angezweifelte historischen Gehalt der Gleichnisse oder gar auf einen vermeintlichen moralischen Vorsprung ihrer handelnden Personen an. Für ihn zählt das Faktum, dass sie von »sachlichem Tun« geprägt sind. Weil wir als Menschen keine andere Möglichkeit haben, als in dieser Welt zu agieren, liegt die Verheißung des *regnum naturae* darin, dass wir in der Welt handeln können, und das sachlich, lebensbejahend und in Freiheit.

Wichtig ist ihm, dass die in den neutestamentlichen Gleichnissen geschilderte Lebenswirklichkeit verhüllt, was das Himmelreich wirklich ist. Barth bricht deshalb eine Lanze für die Gleichnistheorie des Markusevangeliums. Die Gleichnisse sind nicht identisch mit dem Reich Gottes. Daher kann Barth im zeitgenössischen Kontext alle sachlichen und sachdienlichen Handlungsweisen bejahen und als Gleichnis des *regnum naturae* verstehen; neben vielen anderen auch die tagespolitische Arbeit der Sozialdemokratie.

(2) Das Reich Gottes ist als *regnum gratiae* abwesend. Die Welt wie sie ist, »schreit nach Erlösung«. »Gerade wie die Welt uns zum Spiegel ursprünglicher Gottesgedanken wird, wird sie zu uns zum Spiegel unserer Not und unserer Hoffnung. So wendet sich das Reich Gottes zum *Angriff* auf die Gesellschaft«¹³. Alles, was radikal Nein sagt zum Bestehenden, bringt diesen Schrei nach Erlösung zum Ausdruck. Barth nennt zeitgenössische Beispiele. Sie alle sind für ihn Gleichnisse einer Verheißung, die Erfüllung will. In diesen Nein-Sagern kündigt sich der erhoffte Umsturz an. Ihr Protest wird zu einem Gleichnis des Neuen Lebens. Deshalb ist er mit anderen praktisch tätig »als mithoffende und mitschuldige Genossen *innerhalb* der Sozialdemokratie, in der in *unserer* Zeit nun einmal das Problem der Opposition gegen das Bestehende gestellt, das Gleichnis des Gottesreiches gegeben ist.«¹⁴

(3) Das Reich Gottes ist als *regnum gloriae* weltbewegende Kraft, die Vollendung, der Zweck aller Bewegung. Es ist radikal von Bejahung und Kritik und damit

¹³ Barth, »Der Christ in der Gesellschaft«, 29 (vgl. Fußnote 6), Hervorhebung von Barth.

¹⁴ Barth, »Der Christ in der Gesellschaft«, 32, Hervorhebung von Barth.

auch von den Gleichnissen unterschieden. Es ist die Überbietung jeder irdischen Hoffnung und darf um dieser Hoffnung willen auf keinen Fall abgeleitet oder vorbereitet werden durch das menschliche Handeln. Andererseits ist es die Kraft, die menschliches Handeln und Hoffen ermöglicht. Es inspiriert so die »Visionen von Genossenschaft und Bruderschaft auf der Erde«¹⁵ und treibt dadurch auch zum Handeln. Man könnte auch sagen, das *regnum gloriae* - die Synthesis - ist der Inbegriff der Verheißung.

Das *regnum gloriae* bringt nach Barth die Gleichnisse aus der »Distanz der Ewigkeit« »in Ordnung«¹⁶. »Ewigkeit« bezeichnet hier eine zukünftige Wirklichkeit, aber sie ist als Zukunft in jedem Moment der Gegenwart und auch in die Vergangenheit hinein präsent. Die durch das *regnum gloriae* gestiftete Beziehung zwischen göttlicher Vision und menschlicher Praxis ermöglicht praktisches Handeln als freies, verantwortliches und sachgemäßes Tun.

Halten wir fest: Die Sozialdemokratie ist in dieser Zeit für Barth eine gesellschaftliche Bewegung, die dem Reich Gottes in drei Aspekten entspricht und insofern sein Gleichnis ist: als Bewegung mit einer inspirierenden Vision, als Bewegung im Protest gegen das Elend der Welt, als Bewegung, in der man alltägliche sachliche Arbeit leisten kann. Zwischen Gleichnis und Reich Gottes gibt es eine Beziehung: das Gleichnis ist die weltliche Anschauungsform, die wir vom Reich haben. Und es gibt eine scharfe Trennung zwischen beiden. Das »Reich« ist die Bedingung der Möglichkeit von Gleichnissen. Insofern kann man sagen, dass es »im Bild erscheint«, dass je nach geschichtlichen Umständen neue Bilder für die gemeinte Sache möglich sind und dass diese der biblischen »Bilderkritik« unterliegen¹⁷.

Tambach und Melbourne – Ethik auf der Suche nach dem Reich Gottes

Im Vergleich des Tambacher Vortrages von 1919 mit dem Duktus von Melbourne 1980 lassen sich zwei verschiedene Akzente ausmachen, die sich sowohl gegensätzlich als auch komplementär lesen lassen:

(1) An keiner Stelle von Barths Vortrag ist die *Kirche* Ausgangspunkt christlicher Ethik, sondern sie ist eine in Handlungszusammenhängen stehende Größe

¹⁵ Ders., a.a.O., 35.

¹⁶ a.a.O., 34-37.

¹⁷ Mit dieser Bilderkritik würde eine ideologiekritische Auseinandersetzung mit imperialen oder patriarchalen Konzepten ansetzen.

neben anderen. Die Beziehung Gottes zur Welt ist unmittelbar. »Gott« ist Krise und Verheißung für die Welt. Dementsprechend leiten sich vom Leben, wie es ist, auch die Inhalte der Reich-Gottes-Hoffnung ab: Leben statt Sterben, Befreiung von bürgerlichen Ordnungen (Befreiung vom Joch der Familie, Arbeit...) usw.

Als Autor der Kirchlichen Dogmatik hat Barth sich der real existierenden Kirche als Ort, in dem »Offenbarung« bezeugt und reflektiert wird, gewidmet (KD I,1 / I,2) und eine ausführliche Ekklesiologie (KD IV,1-3) entfaltet. Die Kirche verselbständigt sich aber aufgrund ihrer christologischen Verankerung *nicht*. Vielmehr werden Christusgeschichte und Weltgeschichte immer wieder ineinander integriert. Im ökumenischen und missionstheologischen Denken und Handeln hingegen wird »Kirche« häufig zum organisierenden Zentrum. Dementsprechend wird ausgehend von der Kirche christliche Praxis auf die Welt bezogen (Weltmission). Immer wieder droht eine vorschnelle Reich-Gottes-Euphorie, in der – um es mit dem Tambacher Vortrag zu sagen – Christus säkularisiert oder die Gesellschaft klerikalisiert werden.

In der Konferenz in Melbourne lässt sich beides beobachten: Passagenweise findet sich eine starke Kirchenzentrierung, welche unweigerlich paternalistische Züge bekommt. Vielversprechend aber ist der Versuch, theologisch einen Zugang zum Geschehen in der Welt ohne den Umweg über die Kirche(n) zu finden; dieses Weltgeschehen soll als Herausforderung an die Christen beschrieben werden. In einigen Passagen deutet Melbourne das Geschehen in der Welt (neben anderen Großthemen wie dem »kalten Krieg«) ausgehend vom Phänomen der Armen und ihres Kampfes um das Leben. Insofern stehen »die Armen« in Melbourne hier in ähnlicher Position wie die Sozialdemokraten beim frühen Barth. Der »Kampf der Unterdrückten« zeigt an, dass sich die gesellschaftlichen Verhältnisse in einer permanenten Umwälzung (durch kapitalistische und militaristische Dynamiken) befinden.

(2) In den Melbourne Dokumenten werden mehrfach *prophetische Zeichenhandlungen* gefordert, welche die christliche Botschaft in der Welt und in der Kirche greifbar werden lassen. Davon ist in Tambach noch nichts zu sehen. Vielmehr dominiert der Versuch, einerseits christliches Leben völlig einzuschreiben in die Bewegungen der Weltgeschichte und andererseits in der gegebenen Gesellschaft die Bewegung der Gottesgeschichte ausfindig zu machen, um ihr handelnd auf der Spur zu bleiben. Nicht Zeichenhandlungen gilt es zu setzen, sondern Gleichnisse des Reiches zu erkennen und so überhaupt erst wieder von »Gott« und seinem »Heilsplan« zu wissen (Erkenntnis und Praxis sind in Tambach zwei

Seiten derselben Sache). Insofern hat bei Barth die Sozialdemokratie (neben anderen umstürzlerischen Bewegungen) eine ähnliche Funktion wie die Armen in Melbourne: eine Revolutionsbewegung kündigt unwissentlich von der Erlösung von allem Übel.

Ethik im Römerbriefkommentar – Protest und Hoffnung in christologischer Sicht

Auch in der zweiten Fassung von Barths Römerbriefkommentar (1922)¹⁸ tauchen die Armen, die Sozialdemokratie und die Gleichnisse vom Reich Gottes wieder auf, und zwar in der Auslegung von Kapitel 12. Darin widmet sich Barth auf der Grundlage einer radikal dialektisch gedachten Christologie dem »Problem der Ethik«. Grundlage dieser Dialektik ist die neue Sicht der Welt in der Perspektive der Auferstehung. Ich fasse die für uns relevanten Aspekte kurz zusammen:

Die Erniedrigung der Menschen durch Armut oder Diskriminierung zeigt an, dass die Welt von Götzen beherrscht ist, die »Gott« in seiner Erniedrigung nicht als den Herrn der Welt anerkennen. Die Sozialdemokratie in ihrem Protest gegen die Armut demonstriert unwissentlich gegen diese Götzen, welche das Elend der Welt verfestigen. »Es [Das Christentum] hat eine gewisse partiische Vorliebe – und *darum* haben die Sozialdemokraten auf weite Strecken seinen Beifall - für die Bedrückten, zu kurz Kommenden, Unfertigen, Grämlichen und in Auflehnung Begriffenen. Es sieht den armen Lazarus als solchen nicht geradezu bei Gott zwar, aber immerhin in Abrahams Schoß. Es sieht überall in den »Niederungen« mindestens das *Gleichnis* des Lebens, weil es nicht vergessen kann, was Auferstehung bedeutet«¹⁹.

Unter den Bedingungen der weltlichen Existenz ist die Auferstehung Christi nämlich nur auf diese indirekte Weise erkennbar. Das Reich Gottes erscheint der Welt nur als Gleichnis, und zwar in seiner negierten Form: Das Elend der Welt ist negatives Gleichnis für die Hoffnung auf den Triumph des Lebens im auferstandenen Christus. Von einer Identität der Sozialdemokratie / der Armen mit der Gegenwart des Reiches Gottes ist im Römerbriefkommentar nicht die Rede. Entfremdung und Unterdrückung in der real erfahrenen Gegenwart und die Zukunft der Auferstehungswirklichkeit stehen jedoch in Barths Dialektischer Theologie in enger

¹⁸Karl Barth, *Der Römerbrief*, 12. Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922, Zürich: TVZ Verlag, 1978.

¹⁹Barth, *Der Römerbrief*, 448.

Verbindung miteinander. Sie veranschaulichen sich gegenseitig und sind insofern füreinander unverzichtbar. *Die christologisch begründete Ethik des Römerbriefkommentars braucht eine Gleichnistheorie, um vom Neuen Leben in der Auferstehungswirklichkeit reden zu können.*

Barth präsentiert eine Bibellektüre, in der die Christologie das Reich Gottes in sich aufnimmt. In Tambach liest Barth »die Welt« - das Reich Gottes ist ihre Verheißung und absorbiert so die Christologie. Im Römerbrief liest Barth das »Wort Gottes« - und die Christologie absorbiert das Reich Gottes. Neu ist im Römerbriefkommentar von 1922 der Vorrang der Krise (Antithese) durch die »Revolution Gottes« vor der Beziehung zwischen Gott und Gesellschaft. Der Kreuzestod Christi ist die radikalste »Krise« der Welt, die alle weltliche Revolution (Russland, Deutschland, Österreich, Schweiz!) übertreffe. Was sich seit Tambach nicht geändert hat, ist der Weltbezug dieser Theologie. Christus ist ausschließlich in dieser Welt erkennbar, aber unterscheidet sich auch diametral von ihr. Eine »Ethik« im Sinn von Handlungsanweisungen lässt sich hieraus für Barth nicht ableiten, seine Lektüre von Römer 12 steht unter dem Motto: »Die große Störung«.

Christengemeinde und Bürgergemeinde – Parteilichkeit als Auftrag

Die theologisch-politische Würdigung der Sozialdemokratie in Barths Reich-Gottes-Theologie ist mit diesen relativ frühen Texten nicht beendet. Ich möchte ihre Weiterentwicklung anhand einiger einschlägiger Texte kurz skizzieren. Dabei wird sich zeigen, dass auch weiterhin die Verbindung von Reich Gottes und Gleichnisgedanken charakteristisch bleibt. 1931 wird Barth in die SPD eintreten (in der SPS war er seit 1915) und dieses damit begründen, dass eine solche politische Beteiligung eine praktische Bewahrheitung des Glaubens an die Auferstehung bedeute. Die Parteimitgliedschaft als solche ist für ihn jedoch nicht Gegenstand des christlichen Bekenntnisses.

In der politischen Ethik des Nachkriegsvortrages »Christengemeinde und Bürgergemeinde« von 1946²⁰ versteht Barth die Mitarbeit in der SPD dann als eine von mehreren sozialistischen Möglichkeiten, die Überwindung des Todes und die

²⁰Karl Barth, »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, in: *Theologische Studien* 104, Zürich: EVZ Verlag, 1970, 49-82.

Aufrichtung des Menschen aus Elend und Entfremdung zu *bezeugen*. Da sich bei den »verlorenen und im Elend lebenden Menschen« die Herrschaft des Todes in der Welt manifestiere, ziehe das den Protest der Christengemeinde, ihr Engagement für die Armen und für soziale Gerechtigkeit nach sich (Ziffer 17). Daraus resultiert die zentrale Bedeutung der Gerechtigkeit für die politische Ethik Barths. Real praktizierte Gerechtigkeit in Staat und Gesellschaft wird zum Zeichen für die Gerechtigkeit Gottes, für die Versöhnung der Welt durch Jesus Christus. *Gleichnis* des Himmelreiches ist mithin niemals die Kirche, sondern die polis *kann* dazu werden²¹. »Die Gerechtigkeit des Staates in christlicher Sicht ist seine Existenz als ein Gleichnis, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem in der Kirche geglaubten und von der Kirche verkündigten Reich Gottes«²².

Barth betont, dass »Richtung und Linie« der Gleichnisfähigkeit des Staates von ihm nicht willkürlich konstruiert werden. Die Bemühungen um ein prophetisch-politisches Zeugnis der Christengemeinde/des politischen Menschen für die Erfüllung der Gerechtigkeit der Bürgergemeinde sind vielmehr zwangsläufig von einer gewissen Einseitigkeit und Parteilichkeit geprägt²³. Politische Parteilichkeit für die Armen und Verwirklichung eines »Höchstmaßes an sozialer Gerechtigkeit« versteht er als Gleichnisse für das Kommen Jesu zu den Verlorenen²⁴. Sie sind daher primär theologisch begründet, nicht moralisch-ethisch. Barth optiert in diesem Zusammenhang für eine ausgleichende soziale Gerechtigkeit und distanziert sich von einer bloß verteilenden Gerechtigkeit als staatspolitischer Norm.

Die Kirche sollte durch ihre Struktur und ihr Handeln der Bürgergemeinde Anreiz für eine Politik geben, die dem Reich Gottes gleichnishaft entsprechen könne²⁵. Insofern stellt Barth sowohl an die Christen- als auch an die Bürgergemeinde höchste Ansprüche. Beide sollen auf ihre Weise dem Reich Gottes in der Welt dienen und sind auf den spezifischen Beitrag des anderen angewiesen. Die Verheißung des Reiches gilt jedoch der »Welt« im Ganzen.

²¹ Zum Thema Hoffnung und Verheißung vgl. Ziffer 4, a.a.O., vgl. auch die Barmer Theologische Erklärung, These V, die in diesem Vortrag mehrfach zitiert wird.

²² Barth, »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, 65, Ziffer 14.

²³ Barth, »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, vgl. die Ziffern 10ff, 14, 27, 29.

²⁴ Barth, »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, vgl. Ziffer 17.

²⁵ Barth, »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, vgl. Ziffer 33.

Versöhnungsethik – Prophetische Unruhe

Abschließend ein Blick auf die Versöhnungslehre: Dort findet sich im Teil KD IV,3 über Jesus Christus als das wahre Wort Gottes eine weitere Auseinandersetzung mit den neutestamentlichen Gleichnissen, ähnlich wie in Tambach, aber unter der Fragestellung, ob denn außer in Christus andere, »wahre Worte« und somit Gleichnisse des Reiches Gottes in der Welt zu finden seien. Eine »natürliche Theologie« wird jedoch nicht entwickelt. Die christologische Rückbindung wird vielmehr bekräftigt. Christus als das Licht des Lebens erleuchte die »Lichter in der Welt« (Bundesgeschichte).

Dieser dritte Teil der Versöhnungslehre ist dem prophetischen Amt Christi gewidmet, dessen Kampfcharakter betont wird. Wie kann und soll die christliche Gemeinde im Geiste dieses prophetischen Amtes Zeugnis ablegen? In der posthum herausgegebenen Ethik zur Versöhnungslehre »Das christliche Leben«²⁶ orientiert sich Barth am Vater Unser. Dabei setzt er voraus: Versöhnung ist das Kommen des Reiches Gottes in eine Welt, in der Gewalt, Entfremdung und Ungerechtigkeit herrschen. Deshalb muss um menschliche Gerechtigkeit weiter gekämpft werden. Das ist das Thema seiner Auslegung der zweiten Bitte »Es komme dein Reich«.

Mehr noch: Es führt kein Weg am Widerstand gegen die Unordnung vorbei, die sich in der Menschenwelt der Gerechtigkeit Gottes entgegenstellt. Barth ist einer der wenigen systematischen Theologen, die Widerstand und Aufstand in bejahender Weise zum Thema der christlichen Ethik machen. Wenn christliche Ethik zweierlei ist: Reflex des Versöhnungsgeschehens und vom Menschen selbst gegebene Antwort auf das Gebet um das Reich Gottes, so kommt sie nicht um diese Konsequenz herum.

Die Bitte um das Reich Gottes führt Barth in seine letzte ideologiekritische Auseinandersetzung mit den »herrenlosen Gewalten«. So bezeichnet er (in Anlehnung an die soziologische Terminologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts) jene selbständig agierenden Mächte, die in Politik, Ökonomie und Lebenswelt ein menschliches Leben in Freiheit unmöglich machen. Die Konfrontation mit den Eigengesetzlichkeiten der Gesellschaft aus dem Tambacher Vortrag ist in diesen späten Texten wieder präsent. Im letzten von ihm verfassten Abschnitt der Kirch-

²⁶Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik, IV,4, Fragmente aus dem Nachlass. Vorlesungen 1959-1961*, hg. v. H. A. Drewes und E. Jüngel, Zürich: TVZ Verlag, 2. Aufl. 1979.

lichen Dogmatik bietet Barth einige biblisch und soziologisch inspirierte Hinweise zur Entzauberung und damit zur Entmachtung dieser »herrenlosen Gewalten«, an, die heute neu zu erarbeiten wären.²⁷

Das Reich Gottes und seine Gleichnisse nach 1968

Trotz der Differenzen, die am Beispiel von Barths Gleichnistheorie und der christologischen Konzentration herausgearbeitet wurden, sind klare theologische Bezüge zur ökumenisch-missionarischen Theologie der siebziger Jahre, die auch in Melbourne wirksam wurden, gegeben. Das Jahr 1968 ist Barths Todesjahr und das der ersten lateinamerikanischen katholischen Bischofskonferenz in Medellín. Kurz vorher hatte 1966 die ÖRK - Konferenz für Theologie und Gesellschaft schon über »Theologie der Revolution« debattiert²⁸. In seiner Versöhnungsethik hatte sich Barth dem gesellschaftlichen Durcheinander, das durch die Widersetzlichkeit der Welt gegen Gottes Gerechtigkeit entstehe, zugewandt und eine revolutionäre Haltung der Christenheit im Sinn des Reiches Gottes dazu gefordert. Kurz vor seinem Tod erinnert er an das »nicht genug zu bedenkende Modell des Auszugs von Ägypten«²⁹.

Auch für uns Heutige stellt sich die Aufgabe, zeitgemäß vom Reich Gottes zu reden. Die Figur des Gleichnisses ist in der jüngeren Tradition politischer Theologie weitgehend entfallen, in Melbourne allemal. Das ist insofern schade, als meines Erachtens Barths Theologie zeigt, wie hilfreich sie ist, wenn man weder am Riff falscher Identifikationen (von Armut, Revolutionsbewegungen und Reich Gottes) scheitern will noch den Weltbezug der Theologie und der Frage nach der theologischen Deutung gesellschaftlicher Entwicklungen aus den Augen verlieren möchte.

Angesichts der berechtigten Kritik an der politischen Theologie der siebziger Jahre ist es aber keine Lösung, abstrakt nach frischen Gleichnissen zu rufen. Es müssten schon überzeugende Alternativen zu Barths Zuordnung von Gleichnis

²⁷ Vgl. zu diesem Abschnitt Sabine Plonz, *Die herrenlosen Gewalten* (Anmerkung 6), 319-348.

²⁸ Vgl. Trutz Rendtorff / Heinz-Eduard Tödt (Hg), *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt: Suhrkamp, 2. Aufl. 1968.

²⁹ Vgl. Karl Barth, *Letzte Zeugnisse*, Zürich: EVZ Verlag, 2. Aufl. 1970; s. a. Peter Eicher, »Gottes Wahl: Unsere Freiheit. Karl Barths Beitrag zur Theologie der Befreiung«, in: *Einwürfe* 3 (vgl. Anmerkung 10), 215-236.

und Sozialdemokratie ausfindig gemacht werden. Dazu bedarf es einer Klärung darüber, was in der Sozialdemokratie nach 1968, nach 1989 und zu Beginn des 21. Jahrhunderts ans Ende gekommen ist. Es muss aber auch gefragt werden: Wer greift heute im Sinn der von Barth 1919 erfahrenen Sehnsucht nach Erlösung den »Logos dieser Welt« an? Was ist es, das die Welt von heute zusammenhält und wie hört sich der Schrei nach Überwindung dieses Logos an? Von wo ertönt dieser Schrei nach Erlösung?³⁰.

Ich schlage vor, in der *Beteiligung am Weltgeschehen heute* die Antworten auf diese Fragen zu hören – und zum Beispiel die Weltsozialforen mit den sie tragenden Bewegungen als Kontext einer Reich-Gottes-Theologie unserer Zeit zu verstehen. »Gleichnisfähig« kann nicht mehr allein die lokal und national begrenzte »Polis« (Bürgergemeinde) sein. Zu fragen ist daher: Entstehen in der Weltgesellschaft unter dem Vorzeichen der Globalisierung neue, handlungsfähige und beteiligungsoffene Strukturen, welche die Funktionen der Polis, des (National-) Staates auffangen und die Menschenrechte für alle gewährleisten? Eine christliche Ethik und Missionstheologie, die auf Relevanz für die Menschen aus ist, sollte sich ernsthaft an der Klärung dieser Frage beteiligen. Sie findet dafür ökumenische Gesprächspartner wie das »Weltforum für Theologie und Befreiung«³¹, aber auch eine Reihe von Kirchen, die sich »von unten« in die Mission einer »anderen möglichen Welt« gesandt sehen³².

(Dr. Sabine Plonz ist Referentin für Amerika / Pazifik und Theologische Grundsatzarbeit im Evangelischen Missionswerk in Deutschland)

³⁰ Dieses Thema ist eines der wichtigsten der aktuellen lateinamerikanischen Theologie, Ethik und Philosophie – vgl. u.a. Franz Hinkelammert, *El Grito del Sujeto. Del teatro mundo del evangelio en Juan al perro-mundo de la globalización*, San José: DEI 1998; sowie die Zeitschrift »Pasos« aus dem Departamento Ecueménico de Investigaciones in Costa Rica. Hinkelammert hat für das genannte Buch und für sein intellektuelles Werk im Mai 2006 vom venezolanischen Präsidenten Hugo Chavez den hoch dotierten Preis "Premio Libertador" erhalten.

³¹ Concilium, 40. Jgg. Dezember 2004, Heft 5: *Utopie. Eine andere Welt ist möglich*; vgl. die Homepage des Forums Theologie und Befreiung: <http://www.pucrs.br/orgaos/pastoral/fmtl/index.htm>.

³² Etwa Kirchen und ökumenische Christenräte, die sich angesichts der Auslandsverschuldung Lateinamerikas engagieren.

ABSTRACT:

This article emphasizes the significance of the theology of the Kingdom of God by remembering the Melbourne Conference for World Mission and the political ethics of the Protestant theologian Karl Barth. The underlying assumption is that under the auspices of a globalized world, mission which seeks to be relevant to the people, needs to be understood as an ecumenical and ethical project as well. Regardless the abuse of the »Reign« in imperialistic ideologies, God's Kingdom is a central part of the Gospel of Jesus and may not be neglected. Despite the historical, social and cultural limits of the here investigated traditions much can be learned from them today. Barth had overcome the weakness of Melbourne long before the conference was held: instead of identifying the Poor, Christ and the Kingdom he maintained that every human effort and aspiration refers to worldly Parables of the Kingdom. They reveal the reality of the Kingdom only in the midst of political action.