

# Kollektive Reich Gottes-Praxen im Konjunktiv

## Politisch-theologische Reflexionen wider die rechte Normalisierung

Ulrich Engel

*In Erinnerung an meinen theologischen  
Lehrer Johann Baptist Metz (1928–2019)*

In ihrer *Erklärung*<sup>1</sup> vom 19. April 2018 begründete die Leitung des 101. Deutschen Katholikentags Münster 2018 die Einladung des kirchenpolitischen Sprechers der AfD-Bundestagsfraktion, Volker Münz MdB, zu einer Podiumsveranstaltung mit den kirchenpolitischen Sprecher\*innen der anderen im Bundestag vertretenen Parteien am 11. Mai 2018<sup>2</sup> u. a. mit dem Argument, „dass es eine demokratische Notwendigkeit“<sup>3</sup> sei, „alle im Bundestag vertretenen Positionen, auch die der AfD, durch die kirchenpolitischen Sprecher zur Diskussion zu stellen.“<sup>4</sup>

Die Unterzeichner\*innen der *Münsteraner Erklärung für eine mutige Kirche*<sup>5</sup> forderten hingegen, die AfD wieder auszuladen, denn

---

<sup>1</sup> Erklärung der Katholikentagsleitung zur Veranstaltung mit den kirchenpolitischen Sprechern „Nun sag', wie hast du's mit der Religion? – Die Haltung der Bundestagsparteien zu Kirche und Religion in Staat und Gesellschaft“, zit. nach: „Aktiv und persönlich streiten“. Katholikentag verteidigt Einladung von AfD-Vertreter (19.04.2018) = <https://www.domradio.de/themen/katholikentag/2018-04-19/katholikentag-verteidigt-einladung-von-afd-vertreter> (zuletzt abgerufen am 15.02.2021).

<sup>2</sup> Vgl. ebd.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> AfD ausladen! Münsteraner Erklärung für eine mutige Kirche (26.03.2018) = [https://www.feinschwarz.net/afd-ausladen-muensteraner-erklaerung-fuer-eine-mutige-kirche/#\\_ftn1](https://www.feinschwarz.net/afd-ausladen-muensteraner-erklaerung-fuer-eine-mutige-kirche/#_ftn1) (zuletzt abgerufen am 15.02.2021).

die „[m]enschenfeindliche Politik“<sup>6</sup> der Partei sei „keine Option für Christ\*innen.“<sup>7</sup>

Während die Katholikentagsleitung *formalrechtlich* argumentierte, begründeten die kritischen Theolog\*innen ihren Widerspruch *inhaltlich*. Auf der einen Seite steht also eine Position, die alle im Bundestag vertretenen Parteien – weil ihre Vertreter\*innen demokratisch gewählt worden sind – unter *politisch-rechtlichen* Gesichtspunkten gleichbehandelt; demnach legitimiert der Einzug in den Bundestag die kirchliche Gesprächseinladung an die AfD. Auf der anderen Seite werden menschenrechtsbasierte Argumente angeführt, die sodann im Horizont christlicher Grundüberzeugungen *politisch-theologisch* gedeutet werden; demnach legitimiert der Einzug in den Bundestag allein auf keinen Fall eine kirchliche Gesprächseinladung an Mitglieder einer Partei, die wie die AfD rassistische und nationalistische Positionen vertritt.

Vor dem hier skizzierten Hintergrund ist mir die Aufgabe gestellt worden, eine politisch-theologische Reflexion zum Reich Gottes-Topos vorzulegen. Begründet wurde die Themenstellung vom ‚AK Politische Theologie‘ mit der These, dass die Frage nach dem Umgang mit der AfD nicht bloß eine pragmatische, sondern eine genuin theologische sei, die eine kritische Selbstreflexion von Theologie und Kirche erfordere. Dementsprechend geht mein Text der Frage nach, welche Kriterien sich im Rahmen einer Theologie des Reiches Gottes für einen Umgang mit rechten Positionen gewinnen lassen.

Im ersten Abschnitt meines Textes setze ich an bei Franz Kafka und seiner Erzählung *Vor dem Gesetz* einschließlich der entsprechenden Interpretationen von Jacques Derrida und Judith Butler. Mit diesen – Kafka, Derrida und Butler – stelle ich das vom ZdK vorgebrachte Argument der *demokratischen Notwendigkeit* hinsichtlich seines normativen Anspruchs in Frage.

Walter Benjamin folgend lese ich im zweiten Abschnitt dessen Essay *Kritik der Gewalt* einschließlich der Deutung von Jacques Derrida. In *Kritik der Gewalt* sucht Benjamin einen Punkt jenseits der fak-

---

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Ebd.

tischen Rechtsordnung zu bestimmen, von dem aus eine rein formal begründete Rechtsgewalt kritisiert werden kann. M. E. kann der gesuchte Punkt in theologischer Hinsicht als Reich Gottes-Praxis beschrieben werden.

Im dritten Abschnitt gehe ich auf drei (z. T. vergessene) Theologen ein – Erik Peterson, Hermann Keller OSB und Ignatius Th. Eschmann OP –, die sich allesamt in faschistischer Zeit und in machtkritischer Absicht politisch-theologisch mit dem Reich Gottes-Begriff auseinandergesetzt haben. Mit ihrer Hilfe suche ich den mit Benjamin eruierten Punkt der Reich Gottes-Praxis inhaltlich näher zu bestimmen.

Abschließend lese ich die erarbeiteten Kriterien einer kritisch verantworteten Reich Gottes-Kategorie noch einmal (bibel-)theologisch gegen.

### 1. Franz Kafka: *Vor dem Gesetz*

Vor dem Hintergrund der eingangs erinnerten Debatte um die Einladung der AfD zum Katholikentag in Münster beginne ich mit einer Relecture von Franz Kafkas Erzählung *Vor dem Gesetz*<sup>8</sup>. Der „Mann vom Lande“<sup>9</sup>, der „um Eintritt in das Gesetz“<sup>10</sup> bittet und vom Türhüter wiederholt und über Jahre hinweg erklärt bekommt, dass dieser „ihm *jetzt* den Eintritt nicht gewähren könne“<sup>11</sup>, dieser Mann lebt in der Erwartung, dass das Gesetz ihm eines Tages sein innerstes Geheimnis preisgeben und ihm Einlass gewähren wird. Das Wesen des Gesetzes – von dem der vor der Tür wartende Mann bloß einen Abglanz wahrnehmen kann – bleibt rätselhaft. Das Gesetz an sich ist nur den Eingeweihten zugänglich.

Ähnlich – so mein Eindruck – verhält es sich mit der These, nach der die faktische Wahl von AfD-Abgeordneten in den Bundestag genüge, um eine Gleichbehandlung mit den Vertreter\*innen anderer

<sup>8</sup> Franz Kafka, *Vor dem Gesetz*, in: Ders., *Die Erzählungen und andere ausgewählte Prosa*, hg. v. Roger Hermes, Frankfurt a. M. 12014, 162–163.

<sup>9</sup> Ebd., 162.

<sup>10</sup> Ebd., 162.

<sup>11</sup> Ebd., 162 [Hervorhebung U. E.].

Parteien zu begründen; die formaljuristische Parlamentszugehörigkeit wird vom ZdK (und anderen) als ‚Gesetz‘ akzeptiert und in seinem inneren Wesen nicht weiter hinterfragt.

In Kafkas Erzählung schweigt das Gesetz, das sich nicht offenbart. Auch in der ZdK-Argumentation schweigt das Gesetz, insofern es nicht aufgefordert wird, seine innere Legitimität argumentativ auszuweisen und öffentlich zu machen.

Durch Judith Butler bin ich auf eine alternative Lesart der Gesetzes-Erzählung bei Jacques Derrida gestoßen.<sup>12</sup> In seinem Essay *Préjugés*<sup>13</sup> stellt Derrida nicht weniger als das Gesetz selbst in Frage. Dabei fokussiert er auf den Mann, der in der Erwartung ausharrt, dass ihm das Gesetz eines Tages sein innerstes Geheimnis zeigen wird. Anders aber als die gängige Annahme, nach der das geheimnisvolle Gesetz die Erwartung des Mannes nach Offenbarung/Öffnung des Gesetzes hervorruft, vertritt Derrida die umgekehrte These: Das Gesetz hat gar „kein Wesen“<sup>14</sup>. Vielmehr bringt die Erwartung selbst erst die Realität des Gesetzes hervor, d. h. Erwartung bzw. Begehren konstituieren das Phänomen, dessen Offenbarung erwartet bzw. begehrt wird.

Diese Umkehrung wirft ein Licht auf die Art und Weise, wie bestimmte Diskurse bestimmte Rechtsideale kreieren, denen Menschen meinen folgen zu müssen. Diese Ideale werden mit der Zeit, durch vielfältige Wiederholung und mit der einhergehenden schleichenden Bedeutungsverschiebung, zu „natürliche[n] Wesenheiten oder inne-re[n] Wahrheiten“<sup>15</sup> aufgeladen und stilisiert.

Derrida nennt diesen Prozess von permanenter Wiederholung (Zitation) und damit einhergehendem langsamem Bedeutungswandel von Begriffen „Iteration“<sup>16</sup>. Butler resümiert Derridas Argumentation wie folgt: „Die Vorstellung eines inneren Wesens oder Wirklichkeits-

12 Vgl. Judith Butler, Wenn die Geste zum Ereignis wird, hg. v. Anna Babka und Matthias Schmidt. Aus dem Englischen v. Anna Wieder und Sergej Seitz (AKA Texte 7), Wien/ Berlin 2019, 32–34.

13 Jacques Derrida, *Préjugés*. Vor dem Gesetz. Aus dem Französischen v. Detlef Otto und Alex Witte, Wien 2010.

14 Ebd., 66.

15 Butler, Wenn die Geste zum Ereignis wird (Anm. 12), 33.

16 Jacques Derrida, Signatur Ereignis Kontext, in: Ders., Randgänge der Philosophie, hg. v. Peter Engelmann (Passagen Philosophie), Wien 1999, 325–351 u. 417–419, hier 347: „Die Iteration, die a priori sie [die Äußerung] strukturiert,

kerns verdrängt nicht nur die Prozesse der Iteration sozialer Normen, sondern maskiert und stützt in der Tat das Wirken der Norm.<sup>17</sup>

Meine These lautet, dass auch der vor und nach dem Katholikentag wiederholt vertretene formaljuristische Rekurs auf die Position, der zufolge die in demokratischer Wahl errungenen Parlamentssitze die AfD zu einem ‚normalen‘ Gesprächspartner machten, genau solch eine normative Aufladung des von der AfD erhofften Normalitätsideals darstellt.

Darüber hinaus liefern Kafka und Derrida ein kritisches Analyseinstrument, um gängige Formen rechter Normalisierung zu entlarven.<sup>18</sup> Denn alle Versuche, rechtsextreme Positionen durch wiederholte öffentliche Behauptungen als politisch harmlose Ansichten einer ‚besorgten bürgerlichen Mitte‘ erscheinen zu lassen (vgl. z. B. Alexander Gauland und Hans-Georg Maaßen), verfolgen exakt diese bedeutungsverschiebende Normalisierungsstrategie.

Und drittens schließlich mahnt Derridas Lesart, auch den Reich Gottes-Topos nicht vorschnell essentialistisch zu verstehen.

---

führt in sie [die Äußerung] eine wesentliche Dehiszenz und einen wesentlichen Bruch ein.“ [Einschübe in Klammern: U. E.]

<sup>17</sup> Butler, Wenn die Geste zum Ereignis wird (Anm. 12), 34.

<sup>18</sup> Ich benutze die Wendung rechte Normalisierung als kritischen Analysebegriff, mit dem ich bestimmte Verschiebungen im politischen Diskurs markiere, z. B. die wiederholte Relativierung der NS-Verbrechen durch Alexander Gauland (Fraktionsvorsitzender der AfD im Deutschen Bundestag) oder Björn Höcke (Fraktionsvorsitzender der AfD im Thüringer Landtag). Vgl. vertiefend Jan-Hendrik Herbst, Ein Gespräch mit Thomas Wagner über die neue Rechte und den Umgang mit ihr, in diesem Buch, 63–75; Heinrich Detering, Was heißt hier ‚wir‘? Zur Rhetorik der parlamentarischen Rechten, Ditzingen <sup>5</sup>2019.

## 2. Walter Benjamin: *Kritik der Gewalt*

In seinem 1921 entstandenen Text *Kritik der Gewalt*<sup>19</sup> sucht Benjamin die Relationen zwischen *Gewalt*, *Recht* und *Gerechtigkeit* kritisch zu bestimmen:

„Die Aufgabe einer Kritik der Gewalt läßt sich als die Darstellung ihres Verhältnisses zu Recht und Gerechtigkeit umschreiben. Denn zur Gewalt im prägnantesten Sinne des Wortes wird eine wie auch immer wirksame Ursache erst dann, wenn sie in sittliche Verhältnisse eingreift. Die Sphäre dieser Verhältnisse wird durch die Begriffe Recht und Gerechtigkeit bezeichnet.“<sup>20</sup>

Benjamin ist der Überzeugung, dass das Recht eine eigene Form der Gewalt darstellt: „Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation von Gewalt.“<sup>21</sup> Diese Feststellung gilt nach Benjamin jedoch nicht bloß für die (*be-*)*gründende* (also: setzende) Rechtsgewalt (z. B. Gesetzesinitiativen zur migrationspolitischen Abschottung Europas). Gleichmaßen gilt das Gesagte auch für die *rechtserhaltende Gewalt*, „die das Recht bestätigt, dessen Fortdauer und Anwendbarkeit sichert.“<sup>22</sup>

Letztere Gewalt – die rechtserhaltende – tritt u. a. dort zu Tage, wo im Namen eines vorgeblichen gesellschaftlichen Zusammenhalts (Stichwort: besorgte Bürger\*innen) Aktionen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit verharmlost werden, indem die rechten Täter\*innen umstandslos in den Bereich einer vorgeblichen Normalität subsumiert werden.<sup>23</sup>

Jede Rechtsgewalt und damit jede Rechtsordnung ist unaufhebbar in eine Zweck-Mittel-Relation eingebunden. Das gilt sowohl im Blick auf die „naturrechtliche These von der Gewalt als natürlicher

<sup>19</sup> Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. II/1, Frankfurt a. M. 1991, 170–203.

<sup>20</sup> Ebd., 179.

<sup>21</sup> Ebd., 198.

<sup>22</sup> Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*. Aus dem Französischen v. Alexander García Düttmann, Frankfurt a. M. 2017, 69.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Jan Niklas Collet, *Kirche, Theologie und AfD – der rechten Normalisierung widerstehen*, in: feinschwarz.net v. 10.01.2020 = <https://www.feinschwarz.net/kirche-theologie-und-afd-de-rechten-normalisierung/> (zuletzt abgerufen am 15.02.2021).

Gegebenheit“<sup>24</sup> als auch für „die positiv-rechtliche [These] von der Gewalt als historischer Gewordenheit“<sup>25</sup>. Während das Naturrecht bestrebt ist, „durch die Gerechtigkeit der Zwecke die Mittel zu ‚rechtfertigen‘“<sup>26</sup>, sucht „das positive Recht durch die Berechtigung der Mittel die Gerechtigkeit zu ‚garantieren‘“<sup>27</sup>. Allerdings fehlen der Rechtsgewalt „unabhängige Kriterien“<sup>28</sup>, um „gerechte Zwecke“<sup>29</sup> von „berechtigten Mitteln“<sup>30</sup> unterscheiden zu können.

Um die Rechtsgewalt verstehen und kritisieren zu können, braucht es nach Benjamin einen Ort, der jenseits des Rechts und seiner Rechtfertigung liegt. „Für diese Kritik gilt es dann den Standpunkt außerhalb der positiven Rechtsphilosophie, aber auch außerhalb des Naturrechts zu finden.“<sup>31</sup> Diesen Punkt jenseits der Rechtsordnung nennt er in seinem Essay „göttliche Gewalt“<sup>32</sup>.

Benjamin wurde – m. E. nicht ganz zu Unrecht – vorgeworfen, dass seine Idee der göttlichen Gewalt in prekären Weimarer Zeiten zumindest faktisch einen antidemokratischen Reflex bediene, Kritik an Menschenrechten und Parlamentarismus Vorschub leiste und somit den Rechtsstaat untergrabe.

Um diesen Gefahren zu entgehen, muss Benjamins göttliche Gewalt m. E. als *deregulative* oder *dekonstruktive Idee* verstanden werden. Derrida nennt die dekonstruierte göttliche Gewalt in seinem Aufsatz „Gesetzeskraft“ eine „gerechte“<sup>33</sup> Gewalt. Mit dem hier verwendeten Begriff ‚gerecht‘ ist Derrida zufolge eine Gerechtigkeit gemeint, die das bezeichnet, was innerhalb des Gesetzes eine Distanz zum Gesetz markiert. „Es betrifft die Grundlagen des Rechts, der Moral und der Politik, ohne selber aber ein be-gründendes Verfahren zu

<sup>24</sup> Benjamin, Zur Kritik der Gewalt (Anm. 19), 180.

<sup>25</sup> Ebd., 180 [Einfügung in eckigen Klammern U. E.].

<sup>26</sup> Ebd., 180.

<sup>27</sup> Ebd., 180.

<sup>28</sup> Ebd., 181.

<sup>29</sup> Ebd., 181.

<sup>30</sup> Ebd., 181.

<sup>31</sup> Ebd., 181 f.

<sup>32</sup> Ebd., 200.

<sup>33</sup> Derrida, Gesetzeskraft (Anm. 22), 61. Diese Charakterisierung entspringt, so Derrida, „einer jüdischen Perspektive“ (ebd.). Vgl. auch ebd., 69: „ich glaube, ‚göttlich‘ meint hier implizit ‚jüdisch‘“.

sein oder sich gegen die Be-gründung zu richten.“<sup>34</sup> Kurzum: Auch die Rede von der Gerechtigkeit darf nicht essentialistisch daherkommen.

Eine solchermaßen gedeutete göttliche oder gerechte Gewalt, die in Differenz zu sich selbst steht, verstehe ich als eine kritische Praxis, welche „die Herrschaft des Rechts über seine Subjekte aufhebt.“<sup>35</sup> Diese Praxis nenne ich in theologischer Diktion im Folgenden Reich Gottes-Praxis.

### 3. Politisch-theologischer Widerstand gegen die NS-Reichsideologie

Mit Hilfe von drei (z. T. vergessenen) Theologen, die sich allesamt in faschistischer Zeit und in machtkritischer Absicht politisch-theologisch mit dem Reich Gottes-Begriff auseinandergesetzt haben, versuche ich den von Benjamin her eruierten Punkt der Reich Gottes-Praxis inhaltlich näher zu bestimmen.

Auf die drei ausgewählten Theologen bin ich durch Jacques Maritain gestoßen. In seinem 1936 veröffentlichten Buch *Humanisme intégral* – auf Deutsch erst 1951 unter dem Titel *Christlicher Humanismus*<sup>36</sup> publiziert – thematisiert Maritain auch „Das Reich Gottes-Problem“<sup>37</sup>. In diesem Zusammenhang unterscheidet er zwischen einer (deutschen) „politische[n] Theologie“<sup>38</sup> und einer (französischen) „théologie politique“<sup>39</sup>. Die deutsche Variante betrachte das Objekt der Politik als „heilig“<sup>40</sup> und habe deshalb eine „Theologie des ‚Sacrum Imperium‘“<sup>41</sup> entwickelt; Carl Schmitts umstandslose Übertragung von theologischen Motiven und Begrifflichkeiten in die politische Sphäre hinein stehe dafür. Die französische Variante hingegen ordne in der

<sup>34</sup> Ebd., 17.

<sup>35</sup> Butler, Wenn die Geste zum Ereignis wird (Anm. 12), 74.

<sup>36</sup> Jacques Maritain, *Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen zu einer neuen Christenheit*. Aus dem Französischen v. Werner Gebauer unter Mitwirkung v. Ruth Ketteler, Heidelberg o. J. [1951].

<sup>37</sup> Ebd., 77–86.

<sup>38</sup> Ebd., 77.

<sup>39</sup> Ebd., 77.

<sup>40</sup> Ebd., 78.

<sup>41</sup> Ebd., 78.

Tradition des Thomas von Aquin die Politik dem Profanen zu; *théologie politique* sei somit zu bestimmen als eine „Wissenschaft von profanen und zeitlichen Gegenständen, die diese Gegenstände im Lichte der offenbaren Grundwahrheiten beurteilt und erkennt.“<sup>42</sup>

Als Kritiker der (deutschen) *politischen Theologie* des Sacrum Imperium – und somit als rühmliche Ausnahmen – identifiziert Maritain neben anderen Theologen „Männer wie Eschmann, Hermann Keller [...] und Erik Peterson“<sup>43</sup>.

### 3.1. Erik Peterson: *Christus als Imperator*

Am Beispiel von Erik Peterson (1890–1960) kann gezeigt werden, wie eine Reich Gottes-Praxis notwendig in Konflikte führt. Als 40-jähriger konvertierte der in Hamburg geborene Theologe zum Katholizismus. In wichtigen Studien (u. a. *Der Monotheismus als politisches Problem*<sup>44</sup>) setzte er sich kritisch mit der NS-nahen ‚Reichstheologie‘ auseinander.

1936 veröffentlichte Peterson seine Abhandlung *Christus als Imperator*<sup>45</sup>. Darin untersucht er antike christliche Autoren wie Tertullian oder Cyprian, besonders aber die Civitas Dei des Augustinus im Blick auf die Formel Christus als Imperator. Peterson macht deutlich, dass der Titel Imperator hier eschatologisch zu interpretieren ist. Denn die Kirchenväter verstanden den Christus-Imperator nicht in erster Linie ekklesiologisch als Anführer einer kirchlichen *Militia*, sondern interpretierten die Formel vielmehr eschatologisch im Sinne einer Transzendenzaussage. Der Christus-Imperator ist für Peterson vor allem der Herr „über ein *imperium*, das alle *imperia* dieser Welt transzendiert“<sup>46</sup>.

Zur Begründung seiner eschatologischen Lesart rekurriert Peterson u. a. auf Offb 4,9–11:

<sup>42</sup> Ebd., 78.

<sup>43</sup> Ebd., 78.

<sup>44</sup> Erik Peterson, *Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935.

<sup>45</sup> Ders., *Christus als Imperator*, in: Ders., *Theologische Traktate*, München 1951, 149–164.

<sup>46</sup> Ebd., 153.

„Und wenn die Lebewesen dem, der auf dem Thron sitzt und in alle Ewigkeit lebt, Herrlichkeit und Ehre und Dank erweisen, dann werfen sich die vierundzwanzig Ältesten vor dem, der auf dem Thron sitzt, nieder und beten ihn an, der in alle Ewigkeit lebt. Und sie legen ihre goldenen Kränze vor seinem Thron nieder und sprechen: Würdig bist du, Herr, unser Gott, Herrlichkeit zu empfangen und Ehre und Macht. Denn du bist es, der die Welt erschaffen hat, durch deinen Willen war sie und wurde sie erschaffen.“<sup>47</sup>

In der hier wiedergegebenen Huldigungsszene vor dem Thron des unsichtbaren Herrschers erkennt Peterson „eine eindrucksvolle Gegenkundgebung gegen den Herrscherkult“<sup>48</sup> weltlicher Autoritäten. Der hier zitierte Terminus ‚Gegenkundgebung‘ verweist auf eine Hermeneutik des Konflikts, die – bei näherer Betrachtung un schwer nachweisbar – Petersons gesamte Analyse durchzieht. Ausdrücklich weist er darauf hin, dass es sich bei dem Bild des Christus-Imperators keineswegs um eine „zeitlose Symbolik“<sup>49</sup> handele; vielmehr liege „eine Kampfsymbolik“<sup>50</sup> vor. (Nur am Rande sei hier die Nähe zu Bonhoeffers Verständnis von Theologie als „Kampfmittel“<sup>51</sup> angemerkt.)

Mit dieser theologischen Argumentation wendet sich Peterson diametral gegen seinen ehemaligen Freund Carl Schmitt. Dieser hatte im dritten Kapitel seiner *Politischen Theologie* von 1922 bekanntlich eine Analogie zwischen Politik und Theologie behauptet: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. [...] Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie.“<sup>52</sup> Peterson jedoch war es gerade nicht um ein Analogie-Verhältnis zu tun, das in apologetischer Weise zur Legitimation von Herrschaftsansprüchen eines Kaisers oder Führers (Imperators) her-

47 Einheitsübersetzung/2016.

48 Peterson, Christus als Imperator (Anm. 44), 155.

49 Ebd., 156.

50 Ebd., 156.

51 Dietrich Bonhoeffer, Vortragsskizze: Theologie und Gemeinde. 1940[?], in: Ders., Konspiration und Haft. 1940–1945, hg. v. Jørgen Glenthøj, Ulrich Kabitz und Wolf Krötke (Dietrich Bonhoeffer Werke 16), Gütersloh 1996, 493–497, hier 496: „Theologie ist ein Hilfsmittel, ein Kampfmittel, nicht Selbstzweck.“

52 Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität [1922], Berlin 71996, 43.

halten konnte. Vielmehr – so resümiert Gianmaria Zamagni – interessierte Peterson

„eine historisch und philologisch begründete theologische Kritik am Kult eines charismatischen Führers, entstanden wenige Monate nachdem Hitler, der sich nunmehr ‚Führer und Reichskanzler‘ nannte, die wichtigsten politischen Ämter des Reiches an sich gezogen hatte (August 1934).“<sup>53</sup>

### 3.2. Hermann Keller OSB: *Zu uns komme dein Reich*

Von Hermann Keller OSB (1905–1970) ist der anti-totalitäre Zug der Reich Gottes-Praxis zu lernen. Keller war Mönch der Erzabtei Beuron und hatte dort 1925 seine Profess abgelegt.<sup>54</sup> Später stellte sich heraus, dass der Benediktiner als Geheimagent für die Nazis (Abwehr und SD) tätig war.<sup>55</sup>

1933 publizierte Keller in der *Benediktinischen Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens* einen Aufsatz mit dem Titel „*Zu uns komme dein Reich*“<sup>56</sup>. Der Text ist als Sammelrezension angelegt und bespricht Neuerscheinungen der vorangehenden Jahre zum Themenbereich *Sacrum Imperium*. Klaus Breuning bezeichnet diesen Beitrag Kellers als das „bedeutungsvollste Dokument eines innerkatholischen Widerspruchs gegen den gesamten Ansatz der Reichstheologie von 1933“<sup>57</sup>.

Keller grenzt in seinem Artikel das Gottesreich nach zwei Seiten ab. Zum einen habe – so seine 1933 veröffentlichte Analyse – „die poli-

<sup>53</sup> Gianmaria Zamagni, Das „Ende des konstantinischen Zeitalters“ und die Modelle aus der Geschichte für eine „neue Christenheit“. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Freiburg i. Br. 2018, 141.

<sup>54</sup> Vgl. Pius Engelbert, Sant’Anselmo in Rom. Kolleg und Hochschule. Von den Anfängen (1888) bis zur Gegenwart, St. Ottilien 2012, 125.

<sup>55</sup> Vgl. dazu Brigitte Lob, Albert Schmitt OSB. Abt in Grüssau und Wimpfen. Sein kirchenpolitisches Handeln in der Weimarer Republik und im Dritten Reich (FQKGO 31), Köln 2000, 264, Anm. 77; Jakobus Kaffanke, Strukturelle Umbrüche und interne Verwerfungen – Erinnerungen an die letzten Beuroner Jahre von Erzabt Raphael Walzer. Der Zeitzeuge Pater Drutmat Helmecke OSB (1912–2000) im Gespräch, in: Beuroner Forum. Kulturelles, monastisches und liturgisches Leben in der Erzabtei St. Martin 5, Beuron 2013, 13–36.

<sup>56</sup> Hermann Keller, „Zu uns komme dein Reich“, in: BenM 15 (1933), 357–374.

<sup>57</sup> Klaus Breuning, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur, München 1969, 275.

tische Not der letzten Jahre in Deutschland die alte Sehnsucht nach dem heiligen Reiche deutscher Nation wieder wachgerufen<sup>58</sup>. Dieses sei jedoch „[i]n Canossa“<sup>59</sup> unwiederbringlich untergegangen. Allen entsprechenden politischen Restaurationsversuchen erteilt Keller deshalb eine Absage. Zum anderen diskutiert der Benediktiner das Verhältnis von Gottesreich und Kirche. Dazu greift er auf Erik Petersons These zurück, nach der das Reich noch nicht gekommen sei.<sup>60</sup> Vielmehr stehe seine Zukunft noch aus. Die Kirche markiere bloß den „Anfang“<sup>61</sup> des eschatologischen Reiches. Dementsprechend könne es „eine Verwirklichung des Gottesreiches auf dieser Welt als politische Einheit der ganzen Menschheit oder auch eines Teiles nicht geben, auch nicht als Kirchenstaat im Sinne Bonifaz’ VIII.“<sup>62</sup>

Staat und Kirche werden also beide als vorläufig und relativ verstanden. Genau mit dieser Vorläufigkeit und Relativität sind jedoch die Ansprüche totalitärer Herrschaft nicht in Einklang zu bringen. Das gilt im Blick auf den Faschismus des NS-Regimes genauso wie im Blick auf utopische Tagträume von einem restaurierten kirchlichen *Sacrum Imperium* in Gestalt eines machtvollen Kirchenstaates. „Denn der Anspruch auf eine totale Hingabe kann für den Christen nur vom Gottesreich gestellt werden.“<sup>63</sup>

Der anti-totalitäre Zug der Reich Gottes-Praxis, den Keller herausgearbeitet hat, kann m. E. gut gegen autoritäre Bestrebungen in neurechter bzw. rechtsextremer Politik in Stellung gebracht werden. Zudem können mit Keller auch fundamentalistische Positionen einer christlichen Rechten (z. B. ‚Christen in der AfD‘) der Kritik unterzogen werden – nicht zuletzt dort, wo sie antisemitisch, islamophob oder überhaupt rassistisch auftreten.

58 Keller, „Zu uns komme dein Reich“ (Anm. 56), 359.

59 Ebd., 357.

60 Vgl. Erik Peterson, Die Kirche, in: Ders., Theologische Traktate [1928], München 1951, 411–429.

61 Keller, „Zu uns komme dein Reich“ (Anm. 56), 367.

62 Ebd., 368.

63 Zamagni, Das „Ende des konstantinischen Zeitalters“ (Anm. 53), 216.

## 3.3. Ignatius Th. Eschmann OP:

*Der Begriff der ‚Civitas‘ bei Thomas von Aquin*

Bei Ignatius Theodor Eschmann OP (1898–1968) interessiert mich die Verhältnisbestimmung zwischen *eschatologischer communitas perfecta* und *politischer communitas*.

Der gebürtige Düsseldorfer Karl Theodor Eschmann gehörte der deutschen Dominikaner-Provinz an. 1920 legte er seine Profess im Predigerorden ab. Wegen seiner Kontakte zum Widerstand und aufgrund seiner regimekritischen Predigten wurde Eschmann 1937 für ein Jahr inhaftiert. Noch vor Ende 1938 emigrierte er nach Kanada, wo er bis zu seinem Lebensende als Theologe tätig blieb.<sup>64</sup>

1934 legte Eschmann seine politisch-theologischen Überlegungen mit dem Aufsatz *Der Begriff der „Civitas“ bei Thomas von Aquin*<sup>65</sup> der Öffentlichkeit vor. Mit seiner begriffsgeschichtlich ausgerichteten Studie suchte er das Denken des Aquinaten mit „dem heutigen Begriff des Politischen“<sup>66</sup> zu vermitteln.

Nach Thomas ist die Stadt bzw. der Staat – die ‚Deutsche Thomas-Ausgabe‘ übersetzt: „das bürgerliche Gemeinwesen“<sup>67</sup> – die vollkommene Gemeinschaft: „perfecta enim communitas civitas est“<sup>68</sup>. Ausgehend von dieser These bestimmt Eschmann *das Politische* als menschliches Handeln, das auf einen „gemeinsame[n] Richt- und Beziehungspunkt“<sup>69</sup> fokussiert ist. Dieser Fixpunkt wiederum prägt und formt sowohl die individuelle als auch die gesellschaftliche Praxis des Politischen. Sachlich wird das angestrebte Ziel mit dem „bonum com-

<sup>64</sup> Zur Person von Eschmann s. Lawrence K. Shook, Ignatius Eschmann P.P. 1898–1968, in: MS 30 (1968) V–IX; Rainer Maria Groothuis, Im Dienst einer überstaatlichen Macht. Die deutschen Dominikaner unter der NS-Diktatur, Münster 2002, 248–258; James A. Weisheipl, Eschmann, Ignatius T., in: NCE = <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/eschmann-ignatius-t> (zuletzt abgerufen am 15.02.2021).

<sup>65</sup> Ignatius Theodor Eschmann, *Der Begriff der „Civitas“ bei Thomas von Aquin*, in: Cath(M) 3 (1934) 83–103.

<sup>66</sup> Ebd., 83.

<sup>67</sup> STh I-II 90,2 c. (DThA 13).

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Eschmann, *Der Begriff der „Civitas“ bei Thomas von Aquin* (Anm. 65), 84.

mune<sup>70</sup> gleichgesetzt. Die vollkommene Gemeinschaft jedoch ist die „metahistorische“<sup>71</sup> civitas – kurz: „das Reich Gottes“<sup>72</sup>.

Einerseits also trennt Eschmann die Sphäre des Politischen – die politische *communitas* – strikt von der Sphäre des Eschatologischen – im endzeitlichen Bild der „*perfecta communitas*“<sup>73</sup> verhandelt. Andererseits jedoch stehen beide Gemeinschaften in einem hierarchisierten Bezugsverhältnis: „Das Imperium ist für Thomas dem Sacerdotium, welches [...] um des übernatürlichen Zieles willen da ist, unterworfen.“<sup>74</sup> Eschmann suchte mit dieser Formel die 1934 massiv wachsenden Machtansprüche von ‚Führer‘ und NSDAP theologisch in die Schranken zu weisen.

Dass Eschmann mit seiner implizit formulierten Kritik der nationalsozialistischen „Politikokratie“<sup>75</sup> zugleich NS-anfällige Ideen „katholischer Reichsromantik“<sup>76</sup> vertrat, darf nicht unerwähnt bleiben. Speziell Eschmanns Ablehnung eines aus einer Vielgestalt von Gemeinschaften bestehenden politischen „pluralistic universe“<sup>77</sup> wie auch seine im Anschluss an den faschistischen Theoretiker Sergio Panunzio (1886–1944) formulierte These, nach der der moderne Staat „auf einer großen *spiritualen Gemeinschaft* öffentlichen Rechts“<sup>78</sup> beruhe, rücken Eschmanns von Thomas her entwickeltes Verständnis des Staates als „einer einheitlichen, totalen und universalen Gemeinschaft“<sup>79</sup> gefährlich nahe an das Staatsverständnis der Nationalsozialisten.

Abgesehen davon kann die von Eschmann in Anschlag gebrachte Idee einer ‚guten‘ Gesellschaftsordnung heute nicht mehr in der Weise des Thomas von Aquin essentialistisch ausgelegt werden. Trotz-

---

<sup>70</sup> Ebd., 87.

<sup>71</sup> Ebd., 90.

<sup>72</sup> Ebd., 90.

<sup>73</sup> Ebd., 88. Das Attribut *perfecta* qualifiziert die *communitas* hier in theologischer Weise als „metahistorische Größe“ (ebd., 90).

<sup>74</sup> Ebd., 92.

<sup>75</sup> Ebd., 101.

<sup>76</sup> Willehad Paul Eckert; Paulus Engelhardt, Die deutschen Dominikaner im „Dritten Reich“, in: Wort und Antwort 36 (1995), 7–17, hier 13.

<sup>77</sup> Eschmann, Der Begriff der „Civitas“ bei Thomas von Aquin (Anm. 65), 100.

<sup>78</sup> Ebd., 101.

<sup>79</sup> Ebd., 100.

dem aber ist der Gedanke einer Gemeinschaft oder Gesellschaft, die allen – unabhängig von Herkunft, Nationalität, Religion und Geschlecht – Teilhabegerechtigkeit und damit eine grundlegende Daseinsberechtigung zuerkennt und schützt, von zentraler Bedeutung. Dies gilt umso mehr dort, wo AfD und neurechte Gruppen einem Teil der Menschen – Migrant\*innen beispielsweise – solche Partizipationsrechte verweigern.

#### 4. Kollektive Reich Gottes-Praxen im Konjunktiv

Gemeinsam ist den Ansätzen der drei aufgerufenen Theologen Peterson, Keller und Eschmann, dass sie dem politischen ‚Souverän‘ den Status einer identifizierbaren Letztinstanz verweigern und diesen stattdessen Gott und seinem eschatologisch ausstehenden Reich zuweisen. Auf diese Weise positionieren sich alle drei Protagonisten konträr zu den Reichsambitionen der Nationalsozialisten. Allerdings kann auch das Reich des göttlichen Souveräns als letzte und höchste Instanz nicht einfach essentialistisch in Szene gesetzt werden. Das verbietet schon das im Ersten/Alten Testament überlieferte Bilder-  
verbot.

Andererseits jedoch benötigt jedes gesellschaftliche Konstrukt Formen gemeinschaftlicher Bindung und ihrer institutionellen Darstellung. Souveränität im göttlichen wie im politischen Sinn kann deshalb nur als „abwesende / nicht-unmittelbar anwesende‘ Letztinstanz“<sup>80</sup> repräsentiert und im öffentlichen Diskurs praktisch verantwortet werden. Mit solch einem Souveränitätsverständnis werden aber alle identitären Politikkonzepte à la Martin Sellner (Identitäre

<sup>80</sup> Peter Zeillinger, *Gemeinschaft-ohne-Souveränität. Auf dem Weg zur Wahrnehmung der „monotheistischen Struktur“ des Politischen* [unveröffentlichter Vortrag auf der Tagung ‚A Performative Political Theology for Europe‘, Katholische Universität Eichstätt, 12.–14.03.2019], 12 f. Ausführlicher dazu s. Ders., *Repräsentation einer Leerstelle, oder: Auszug ins Reale. Zur politischen Bedeutung des biblischen Exodus, der historisch nicht stattgefunden hat*, in: Kurt Appel; Carl Raschke (Hg.), *The Crisis of Representation (Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society 7)*, Göttingen 2018, 212–282.

Bewegung Österreich) in Frage gestellt. Um der ausgrenzenden Politik des identitären „Kontinuums“<sup>81</sup> entgegenzutreten zu können, bedarf es „eines bewussten Sich-in-Beziehung-setzens zu dem, was die herrschende Ordnung gerade nicht aus sich selbst heraus zu garantieren vermag.“<sup>82</sup> Dieser Überschuss resultiert aus der Fähigkeit, zu sich selbst in Distanz treten zu können. Weiter oben habe ich diese Denkfigur als ein *deregulatives* bzw. *dekonstruiertes* Verständnis der göttlichen Gewalt bzw. der Gerechtigkeit bezeichnet.

Derrida beschreibt nun die göttliche Gewalt – in meinen Worten: die Reich Gottes-Praxis – als „die gerechteste, die angemessenste, die geschichtlichste, die revolutionärste, die entscheidendste oder die entscheidbarste“<sup>83</sup> Praxis. Und weiter heißt es in seinem Text *Gesetzeskraft* – wiederum in meine theologische Diktion übertragen: Die Reich Gottes-Praxis „[bietet sich] keiner menschlichen Bestimmung, keiner Erkenntnis, keiner ‚Gewißheit‘, die uns zustehen, [an] [...]. Man kennt sie nie in ihr selbst, ‚als solche‘, man kennt sie nur in ihren ‚Wirkungen‘, die ‚unvergleichlich‘ sind, die sich also keiner begrifflichen Allgemeinheit beugen.“<sup>84</sup>

In einem Aufsatz zur Macht Gottes hat John D. Caputo diese potentiellen Wirkungen als „konjunktivisch“ gekennzeichnet.<sup>85</sup> Gemeint ist damit, dass sich der biblische Reich Gottes-Begriff darauf

<sup>81</sup> Vgl. Martin Sellner, Was fehlt: ein neurechtes Kontinuum, <https://sesession.de/60814/was-fehlt-das-neurechte-kontinuum> (zuletzt abgerufen am 15.02.2021).

<sup>82</sup> Peter Zeillinger, *Gemeinschaft-ohne-Souveränität* (Anm. 80), 6, mit Rekurs auf das sog. Böckenförde-Theorem, das ich jedoch – anders als z. B. die Christen in der AfD – nicht essentialistisch verstehe. Vgl. Ernst Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1991, 92–114, hier 112: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“.

<sup>83</sup> Derrida, *Gesetzeskraft* (Anm. 22), 111.

<sup>84</sup> Ebd., 111.

<sup>85</sup> Vgl. John D. Caputo, *Gottes konjunktivische Macht*. Aus dem Englischen v. Gabriele Stein, in: *Conc(D)* 56 (2020), 234–241. Zum Folgenden vgl. auch Ulrich Engel, *Auf der Suche nach einer politischen Spiritualität in postmetaphysischen Konstellationen. Systematisch-theologische Erkundungen mit Johann Baptist Metz und John D. Caputo*, in: Andreas Krebs; Ruth Nientied (Hg.), *Freiheit und Nachfolge – altkatholische Beiträge zu Kirche und Politik*, Bonn 2021 [i. V.].

beziehe, wie diese Welt anders aussähe, „wenn Gott herrschen würde“<sup>86</sup>. Falls die göttliche Liebe wirklich Macht gewinnen würde, käme es im Sinne von 1 Kor 1,25–28 zu einer Umwertung aller bis dato gültigen Werthierarchien. Die Formulierung im Konjunktiv wie auch die Faktizität der gesellschaftlichen Verhältnisse machen allerdings darauf aufmerksam, dass das Reich Gottes noch nicht realisiert ist: Weder in einem politischen noch in einem ontologischen Sinn existiert es bereits. Gleichwohl entfaltet es potentiell Macht. Es ist nicht machtlos. Caputo macht diese Unterscheidung an den Verben ‚existieren‘ und ‚insistieren‘ fest: „Das Königtum Gottes existiert nicht, *es insistiert*“<sup>87</sup> – und zwar in Gestalt eines Rufes. Im Sinne der Gerichtsrede in Mt 25,31–46 ist der insistierende Ruf bevorzugt in den Schreien der Hungernden, Flüchtenden, Obdachlosen und Gefangenen zu vernehmen.

„Wir sind aufgefordert, *bedingungslos* auf diesen Schrei zu antworten, das heißt, die Hungernden zu speisen, weil die Hungernden hungrig sind, ohne Bedingung, ohne Versprechen oder Drohung. Das Königtum Gottes ist keine *Belohnung* dafür, dass wir die Hungernden gespeist haben. Die Hungernden zu speisen *ist* das Königtum Gottes, ist die Welt, wie sie wäre, wenn Gott herrschen würde. Das Königtum kommt in Intervallen, immer dann, wenn die Hungernden gespeist und die Unterdrückten aufgerichtet werden.“<sup>88</sup>

Reich Gottes ist also keine wesenhafte Idee normativer Art, die erkenntnistheoretisch sicher wäre und auf deren Erscheinen passiv zu warten wäre (vgl. Kafka, Derrida, Butler). Vielmehr erschließt sich ihre Realität erst über das praktische Tun. Charakteristika einer solchen Reich Gottes-Praxis sind das entschieden gerechte, angemessene und revolutionäre Tun (vgl. Benjamin, Derrida). Wobei wiederum zu beachten ist, dass Gerechtigkeit, Menschenrechte, Freiheit und Demokratie etc. (ähnlich wie das Göttliche) keine souveränen Letztinstanzen darstellen, sondern – theologisch gesprochen – unter eschatologischem Vorbehalt stehen. Angesichts dieser Diagnose gilt auch für Gerechtigkeit und Demokratie, dass sie als kulturelle Errungenschaften immer wieder neu und durch Konflikte hindurch realisiert werden müssen.

<sup>86</sup> Caputo, Gottes konjunktivische Macht (Anm. 85), 234.

<sup>87</sup> Ebd.; vgl. dazu auch Ders., *The Insistence of God. A Theology of Perhaps*, Bloomington 2013.

<sup>88</sup> Caputo, Gottes konjunktivische Macht (Anm. 85), 238 f.

Die hier in Anschlag gebrachte Definition von Reich Gottes-Praxis stimmt in signifikanter Weise mit den entsprechenden bibeltheologischen Bestimmungen des Reiches Gottes (βασιλεία τοῦ Θεοῦ) überein. Helmut Merklein (1940–1999) hat in seinem einschlägigen Artikel im *Lexikon für Theologie und Kirche* darauf aufmerksam gemacht, dass das Reich Gottes „[a]ls Gegenstand der Hoffnung u. des Glaubens [...] keine bloße Idee [ist], sondern [...] nach prakt. Konkretion [verlangt].“<sup>89</sup> Dabei zielt die Reich Gottes-Praxis auf die „Beseitigung v. Not u. Leid“<sup>90</sup>, auf eine „größere Gerechtigkeit“<sup>91</sup> – wobei diese handlungsleitenden Zielvorgaben „nicht nur individualethisch ausgelegt werden [dürfen], sondern [...] in soz. u. globaler Verantwortung zu verwirklichen“<sup>92</sup> sind. Als eschatologische Größe schließlich geht die Reich Gottes-Realität „nicht in der Christologie auf [...]“<sup>93</sup>. An diesen Vorbehalt anknüpfend gilt in ekklesiologischer Hinsicht, dass auch die Kirche nicht mit dem Reich Gottes zu identifizieren ist. Vielmehr zielt die Reich Gottes-Praxis darauf, „allen Menschen“<sup>94</sup> Gerechtigkeit in Fülle zu vermitteln – bevorzugt den „Armen“<sup>95</sup>, denen an erster Stelle das Reich Gottes zugesagt ist (vgl. Lk 6,20 par). Im Sinne dieser Zusage meint Reich Gottes-Praxis dann das politisch-konfliktive Ringen um eine gesellschaftliche Realität, die der eschatologisch aufgeladenen Rede vom Reich Gottes hier und jetzt entspricht. Solche Reich Gottes-Praxen helfen, a) politische Problemlagen zu definieren, b) ein gemeinschaftliches ‚Wir‘ zu konstruieren, und c) in den alltäglichen Widersprüchen Mut zu schöpfen für hoffnungsgeleitetes Handeln.

Ich schließe mit einem Hinweis auf die Subjekte von solcherart Reich Gottes-Praxen. Gerd Theißen (Heidelberg) hat herausgearbeitet, dass in den biblischen βασιλεία-Aussagen das Reich Gottes-Han-

89 Helmut Merklein, Art. Herrschaft Gottes, Reich Gottes. I. Biblisch-theologisch. 3. Neues Testament, in: LThK<sup>3</sup> 5, 29–31, hier 30. Vgl. auch Ders., Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft (SBS 111), Stuttgart <sup>3</sup>1989; Ders., Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip (FzB 34), Würzburg <sup>3</sup>1984.

90 Merklein, Art. Herrschaft Gottes, Reich Gottes (Anm. 89), 29.

91 Ebd., 30.

92 Ebd., 30.

93 Ebd., 30.

94 Markus Knapp, Art. Herrschaft Gottes, Reich Gottes. III. Systematisch-theologisch, in: LThK<sup>3</sup> 5, 34–37, hier 35.

95 Merklein, Art. Herrschaft Gottes, Reich Gottes (Anm. 89), 29.

deln immer mit einem „Heilskollektiv“<sup>96</sup> verknüpft ist. Jesus teilt seine Vollmacht mit anderen – konkret: mit den „am Rande stehenden Gruppen in Israel: den Armen, Kindern, Nachfolgern Jesu“<sup>97</sup>. Dabei ist das βασιλεία-Kollektiv nicht bloß zur Verkündigung und Realisierung der Gottesherrschaft berufen. Vielmehr spricht Jesus den Akteur\*innen dieser Gruppen sogar „eine hoheitliche Stellung in dieser Gottesherrschaft zu“<sup>98</sup>. Die gesellschaftlichen Außenseiter\*innen werden „Träger“<sup>99</sup> des Reiches Gottes. Im Blick auf die Jesusüberlieferung spricht Theißen deshalb von einem „Gruppenmessianismus“<sup>100</sup>. Ich nutze für unseren Zusammenhang lieber die Wendung kollektive Reich Gottes-Praxis.

Gottes Herrschaft ist im Kommen begriffen. „Die jetzt am Rande stehenden Gruppen werden in ihr zur Herrschaft gelangen“<sup>101</sup>: Arme und Kinder, Ausländer\*innen und Kranke, Alte und Migrant\*innen, Behinderte und queere Menschen... Sie werden „*Subjekte einer künftigen demokratischen Ordnung*“<sup>102</sup> sein. Diejenigen, die heute von ethnopluralistischen Rassisten politisch ausgegrenzt und ihrer grundlegenden Rechte beraubt werden, sind schon jetzt die bevorzugten, sprich: hoheitlichen Träger\*innen kollektiver Reich Gottes-Praxen im Konjunktiv.

<sup>96</sup> Gerd Theißen, Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu, in: Ders., Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung. Zum 60. Geburtstag von Gerd Theißen, hg. v. Annette Merz (FRALANT 202), Göttingen 2003, 255–281, hier 273.

<sup>97</sup> Ebd., 279.

<sup>98</sup> Ebd., 279.

<sup>99</sup> Ebd., 279.

<sup>100</sup> Ebd., 279.

<sup>101</sup> Ebd., 280.

<sup>102</sup> Zeillinger, Gemeinschaft-ohne-Souveränität (Anm. 80), 12. Zeillinger rekurriert hier deutlich erkennbar auf Derrida und dessen These von einer *démocratie à-venir*, einer Demokratie-im-Kommen, zurück; vgl. z. B. Jacques Derrida, *Mémoires*. Für Paul de Man. Aus dem Französischen v. Hans-Dieter Gondek (Edition Passagen 18), Wien 1988, 40.