

Reich Gottes (ethisch)

von Marco Hofheinz

Version 1.0 | Veröffentlicht 10. März 2026 | DOI <https://doi.org/10.15496/publikation-117130>

Andere Sprachversion: [Kingdom of God \(Christian Ethics\)](#) [\(English\)](#)

Mit diesem Begriff ist entsprechend der „Vaterunser“-Bitte Jesu („Dein Reich komme!“; [Mt 6,10](#)) die Herrschaft Gottes gemeint, in deren adventliches Präsent-Werden man „wartend und eilend“ einbezogen wird. Weil das Reich Gottes kommt und mit seinem Kommen die irdischen Verhältnisse grundlegend verändert werden, ist es auch von erheblichem moralischem und politischem Einfluss und als solches Gegenstand der ethischen Reflexion. Das Reich Gottes bricht in der von Jesus konstituierten Beziehung zum Vater bereits an und ist eben nicht nur zukünftig, sondern auch gegenwärtig, nicht nur transzendent, sondern auch immanent, nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich. Das im Kommen begriffene Reich Gottes wirft die grundlegende ethische Frage auf, wie sich menschliches Handeln zum Handeln Gottes verhalten kann und soll.

Inhaltsverzeichnis

1. Frage- und Problemkomplexe der ethischen Rede vom Reich Gottes

1.1. Das Reich Gottes und die ethische Bedeutung seines Verkündigers Jesus Christus

1.2. Die ethische Bedeutung des Reich Gottes für die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat bzw. Gesellschaft

1.3. Das Reich Gottes als Gegenstand des ethisch bedeutsamen Handelns Gottes in der Geschichte

2. Drei theologie- und ethikgeschichtliche Entwicklungslinien des Reich Gottes-Verständnisses

2.1. Die christologische Entwicklungslinie des Reiches Gottes als Reich Christi

2.2. Die politisch-ethische Entwicklungslinie der Zwei Reiche-Lehre

2.3. Die geschichtsbetont teleologische Entwicklungslinie

3. Zeitgenössische Positionen als Fortschreibung der drei Entwicklungslinien des Reich Gottes-Verständnisses

3.1. Das Reich Gottes in seiner dreifachen Gestalt als Emergenzgeschehen

3.2. Das Reich Gottes in der „Öffentlichen Theologie“ als „Theologie der Hoffnung“

3.3. Das Reich Gottes in güterethischen Konzeptionen der Gegenwart

4. Schlussbemerkung

Weiterführende Literatur

Einzelnachweise

Zitierweise

Metadaten

1. Frage- und Problemkomplexe der ethischen Rede vom Reich Gottes

Versucht man die Frage- und Problemkomplexe zu bündeln, die mit dem Reich Gottes-Begriff einhergehen, so lassen sich drei große, sich überlappende problemgeschichtliche Kristallisationspunkte der ethischen Rede vom Reich Gottes ermitteln, die von älteren wie neuen Ethik-Entwürfen und Moralauffassungen behandelt werden:

1.1. Das Reich Gottes und die ethische Bedeutung seines Verkündigers Jesus Christus

Bildet das „Reich Gottes“ den Zentralbegriff der Verkündigung Jesu, so resultiert daraus die Doppelfrage, welche Verbindlichkeit diese Verkündigung und damit aufs engste zusammenhängend der sie Verkündigende, also Jesus, in normativer Hinsicht für die Kirche besitzt. Diese für Christ*innen bleibend wichtige christologische Frage ist von der Frage nach dem Inhalt seiner Verkündigung und deren ethischen Implikationen nicht zu trennen. Wer es mit der Christusverkündigung ernst nimmt, der*die wird auch vom Reich Gottes sprechen und nach dessen Implikationen in ethischer Hinsicht fragen müssen.

▼ Weiterführende Infos

Zur Verortung der neutestamentlichen Jesu Verkündigung vom Reich Gottes, vgl. die Website „Bibelstudium“, eine Einrichtung der Professur für Biblische Einleitung und des Lehrstuhls für Alttestamentliche Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München:
<https://www.bibelstudium.gwi.uni-muenchen.de/grundlagen/jesus-von-nazaret/jesu-botschaft-vom-reich-gottes/>, abgerufen am 16.02.2026.

1.2. Die ethische Bedeutung des Reich Gottes für die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat bzw. Gesellschaft

Zudem wirft die Verwendung analoger Sprache, d.h. der Umstand, dass es sich beim „Reich“ um einen politischen Begriff handelt, die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Politik auf: Welche Bedeutung hat der Reich Gottes-Gedanke für eine theologische Ethik des Politischen, vor allem für das Verhältnis von Kirche und Staat bzw. Gesellschaft? Damit wird die Fragestellung aufgerufen, die der Tradition der sog. Zwei Reiche-Lehre zugrunde liegt.

1.3. Das Reich Gottes als Gegenstand des ethisch bedeutsamen Handelns Gottes in der Geschichte

Bildet das „Reich Gottes“ darüber hinaus den Inbegriff der Hoffnung von Christ*innen, dann ergibt sich daraus wiederum die Frage nach der Tiefenbedeutung insbesondere der Eschatologie für die Ethik: Worauf hoffen wir, wenn wir auf das kommende Reich Gottes hoffen? Wie sieht das Reich-errichtende Handeln Gottes aus und welche Bedeutung hat es für menschliches Handeln? Worauf zielt beides ab? Geht es dabei etwa um das „Heil“, also gewissermaßen ein Absolutes, oder „nur“ um ein „Wohl“, also etwas Relatives? Pointiert und projiziert das Reich Gottes so etwas wie das Ziel, das Ende oder gar den Anfang der Geschichte? So bemerkt Friedrich Schlegel: „Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist [...] der Anfang der modernen Geschichte.“^[1] Das Problem der Geschichte und ihrer politischen Gestaltung stellt sich unabweislich: Was heißt es, in der Präsenz bzw. der Erwartung des Reiches Gottes gesellschaftlich-politisch zu handeln?

2. Drei theologie- und ethikgeschichtliche Entwicklungslinien des Reich Gottes-Verständnisses

Den drei damit markierten Frage- und Problemkomplexen lassen sich typologisch theologie- und ethikgeschichtliche Entwicklungslinien zuordnen, die sich z. T. überschneiden:

2.1. Die christologische Entwicklungslinie des Reiches Gottes als Reich Christi

Ein wichtiges Charakteristikum der frühchristlichen Reich Gottes-Auffassung bildet der Gedanke der Autobasileia: „In evangelio est regnum dei Christus ipse“^[2] (Im Evangelium ist das Reich Gottes Christus selbst). Christus ist, wie etwa Origenes ^{GND} betont, in Person die Gegenwart des Reich Gottes.^[3] D. h. aber, dass man im Zusammenhang seines Kommens die Gottesherrschaft früh als gekommen und kommend zugleich verstand. Das schloss freilich in der „Alten Kirche“ chiliastische Hoffnungen auf das Reich Gottes als Millennium nach der Wiederkunft Christi nicht aus. Der Nachfolge-Topos, der sich sowohl auf die Person als auch die Verkündigung Jesu bezog, wurde auch in den folgenden Jahrhunderten stark gemacht – etwa in der mittelalterlichen Mystik (u. a. Thomas a Kempis ^{GND}), die auch Luther ^{GND} nicht unberührt ließ. Die Nachfolge verhandelt die Frage nach der Verantwortung des Menschen für das Kommen des Reiches Gottes bzw. nach seiner Wirkmacht an den Glaubenden. So führte die Erfahrung des Scheiterns in der Nachfolge u. a. zur Ausprägung eines Zwei-Stufen-Ethos, demzufolge Christus die „evangelischen Räte“ (*consilia evangelica*) nur denen gab, die „vollkommen“ sein wollten, z. B. Asketen bzw. Klerikern, die sich um des Himmelreiches willen Keuschheit, Armut und Gehorsam verpflichteten (Mt 19,21). Die Reformatoren traten dazu in entschiedenen Widerspruch, wobei etwa auch Calvin ^{GND} in seiner Konzipierung der „vita christiana“ die Nachfolge als Selbstverleugnung und Kreuztragen im Vertrauen auf die Selbstdurchsetzung der Herrlichkeit Gottes (*gloria Dei*) beschreibt, was die Ausrichtung auf das Reich Gottes durch die „meditatio futurae vitae“ (Trachten nach dem zukünftigen Leben) erst ermögliche.^[4]

Systematisiert hat die Reich Gottes-Vorstellung zu einer Lehre vom Reich Gottes im Zeitalter der altlutherischen Orthodoxie Johann Gerhard ^{GND}. Er entfaltet das königliche Amt Christi (*munus regium*) als universalen Herrschaftsbereich, der sich erstreckt auf:

- a. das *regnum naturae* (Reich der Natur) oder *regnum potentiae* (Reich der Macht), womit die Leitung der Geschehnisse der Welt gemeint ist, wobei diese als verborgene universale Herrschaft Christi erfolge;
- b. das *regnum gratiae* (Reich der Gnade), womit die geistliche Herrschaft über die Kirche gemeint ist, die noch als *ecclesia militans* (kämpfende Kirche) agiert;
- c. das *regnum gloriae* (Reich der Herrlichkeit), was das ungebrochene ewige Königtum Christi im Himmel meint, wo die Kirche nun die *ecclesia triumphans* (triumphierende Kirche) bildet.^[5]

Diese Dreiteilung der Königsherrschaft Christi hat im 20. Jahrhundert wohl in prominentester Weise Karl Barth ^{GND} in seinem „Tambacher Vortrag“ (1919) aufgenommen und ethisch zugespitzt, indem er die drei *regna* (Reiche), also Schöpfung, Erlösung und Vollendung, nicht nur dialektisch auf These, Antithese und Synthese aufteilt, sondern ihnen jeweils eine gesellschaftsbezogene Aufgabe zuweist, nämlich 1. (bezogen auf Schöpfung bzw. These) die der „schlichte[n] sachliche[n] Mitarbeit im Rahmen der bestehenden Gesellschaft“,^[6] 2. (bezogen auf Erlösung bzw. Antithese) die der „radikale[n] Opposition gegen die Grundlagen der Gesellschaft“^[7] und 3. (bezogen auf Vollendung bzw. Synthese) die des Wirkens-Lassens der ins rechte Verhältnis zur Gesellschaft setzenden Gottesgeschichte, die Barth als „[d]ie Kraft der Bejahung und die größere Kraft der Verneinung“^[8] bestimmt.

Darin, dass Barths Pointierung („Wir stehen tiefer im Nein als im Ja“^[9]) durchaus herrschaftskritisch daherkommt, berührt sich seine Auslegung der Königsherrschaft Christi mit postkolonialer Theologie, die dafür sensibilisieren, dass sich die christliche Legitimation von Herrschaft „auch in einer Glorifizierung göttlicher Regierung ausdrücken“^[10]

kann. Martin Luther King ^{GND} hat den Begriff „Kingdom of God“ so gut wie nie gebraucht, da er „für ihn terminologisch zu sehr an vordemokratische Denk- und Herrschaftsstrukturen gebunden“^[11] war; er sprach lieber vom „Dream“ als Synonym für das Reich Gottes (so in der berühmten Rede „I have a dream“, 1963).

2.2. Die politisch-ethische Entwicklungslinie der Zwei Reiche-Lehre

Die eschatologische Spannung von „Schon jetzt“ und „Noch nicht“ wurde bereits früh als konstitutiv für die christliche Existenz zwischen den Zeiten ausgemacht. Bei den „Apostolischen Vätern“ dominierte freilich der künftigt-transzendente Charakter des Reiches Gottes, wobei diese Dominanz spätestens mit der eusebianischen Reichstheologie hinfällig wurde, gemäß der die Herrschaft Kaiser Konstantins ^{GND} (konstantinische Reform) gegenwärtig-immanent als Heilszeit für Kirche und Welt zu verstehen ist. Unter dieser Prämisse bildete der Fall Roms (410) unter dem Westgoten Alarich ^{GND} eine prekäre Herausforderung, der sich Augustin ^{GND} in seinem Werk „De civitate dei“ (413–426) stellte. Wegweisend hob er die Identifikation sowohl von Kirche und Reich Gottes als auch von Staat und Reich Gottes auf, indem er klarstellte: Beide, sowohl Kirche als auch Staat, bilden eine gemischte Gemeinschaft (*corpus permixtum*), in der sowohl die Selbstliebe (*uti*), als auch die Gottesliebe (*frui*) herrschen.^[12] Beide partizipieren an den beiden großen Herrschaftsverbänden (*civitates*), nämlich sowohl der *civitas terrena*, also der Gemeinschaft der Verdammten, die durch Selbstliebe und Gottesverachtung geprägt ist, als auch der *civitas dei*, die als Gemeinschaft der Erlösten nur Gottesliebe und Selbstverachtung kennt. Augustin, der den Übergang von der Antike zum Mittelalter markiert, war mit diesem differenzierten Modell einer politischen Theologie ideengebend für die weitere Theologiegeschichte und zwar nicht nur im Spannungsgefälle von Imperium und Sacerdotium für die sog. „Zwei-Schwerter-Theorie“ des Mittelalters, wonach der Papst beide Schwerter, das der geistlichen und weltlichen Macht, führt, sondern auch der sog. Zwei Reiche-Lehre Martin Luthers ^{GND},^[13] die den Weg in die Neuzeit ebnete.

Im Kontext des Bauernkrieges unterschied Luther zwischen dem Reich Gottes (*regnum dei*) und dem Reich der Welt (*regnum terrena*). Dieser Unterscheidung korrespondiert bei Luther eine zweite, nämlich die zwischen geistlichem und weltlichem Regiment Gottes. Mit den Regimentern sind funktional die verschiedenen Herrschaftsarten Gottes gemeint: Im geistlichen Regiment macht Gott Christen durch den Heiligen Geist; hier bedürfen sie nicht des Schwertes bzw. Rechts, sondern haben den Heiligen Geist im Herzen und tun mehr als das Recht von ihnen fordert. Das weltliche Regiment indes schützt vor den Bösen und sorgt für den äußerlichen Frieden. Luther zufolge bewegt sich der Christ als Privatperson unter Gottes geistlichem Regiment, um dort die Forderungen der Bergpredigt zu erfüllen, als Amtsperson aber und Teil der Obrigkeit (etwa als Richter oder Henker) muss er im weltlichen Regiment um des Nächsten willen das Schwert zur Friedenserhaltung führen. Die Herrschaft Gottes erstreckt sich Luther zufolge freilich über beide Regimente, so dass es ihm zufolge keine „Eigengesetzlichkeit“ eines Bereichs geben darf. Genau diese prägte sich freilich in problematischer Weise in der Wirkungsgeschichte aus und zwar im Zug einer dualistischen Rezeption seines Reich Gottes-Verständnisses seitens des sog. „Neuluthertums“.^[14]

Dagegen erhob namentlich Karl Barth ^{GND} zur Zeit des sog. Kirchenkampfes massiven Einspruch, der sich u. a. in der 2. und 5. These der „Barmer Theologischen Erklärung“ (1934) niederschlug. In seinem Modell von „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ unterscheidet er zwar zwischen beiden, ordnet sie aber auch im Sinne zweier konzentrischer Kreise einander zu, indem er sie auf Christus als die gemeinsame Mitte ausrichtet. Barths Modell ist insofern gerade kein statisch-deduktives, sondern teleologisch-dynamisches Modell, für das der Reich Gottes-Bezug konstitutiv ist. Weil Christengemeinde und Bürgergemeinde dem kommenden Reich Gottes entgegen gehen, deshalb dürfen und können seitens der Christengemeinde, die im Unterscheid zur Bürgergemeinde um dieses Kommen weiß, exemplarisch Entsprechungen bzw. Analogien zwischen dem Reich Gottes und den (gleichnisfähigen wie gleichnisbedürftigen) weltlichen Verhältnissen entdeckt werden.^[15] Diese Analogien haben heuristische Kraft für die sich situativ und kontextuell vollziehende politisch-ethische Urteilsbildung.

2.3. Die geschichtsbetont teleologische Entwicklungslinie

In der Neuzeit wurde das Handeln Gottes über weite Strecken fortschrittsgeschichtlich interpretiert. Den Prototyp bildete Joachim von Fiore ^{GND} trinitarische Drei Reiche-Lehre, die in das Reich des Heiligen Geistes mündet. ^[16] Fortschrittsgeschichtlich lässt sich in der altprotestantischen Orthodoxie auch die reformierte Föderaltheologie von Johannes Coccejus ^{GND} deuten, wonach die Heilsgeschichte im Sinne einer Stufenlehre fortschreiten. In der „Erziehung des Menschengeschlechts“ (1780), die er im Zeitalter des Geistes kulminieren sah, griff schließlich in der Aufklärungszeit Gotthold Ephraim Lessing ^{GND} das Geschichtsschema Joachims auf und interpretierte es als sukzessive Realisierung der praktischen Vernunft, die ihre Vollendung in der Epoche des neuen, ewigen Evangeliums der Vernunftwahrheit findet und zwar in einer Religion der praktischen Humanität. ^[17]

Bei Friedrich D. E. Schleiermacher ^{GND} manifestierte sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts die güterethisch ausgerichtete Rede vom Reich Gottes bzw. Himmelreich als dem (zugleich transzendental, aber auch geschichtsphilosophisch-prozessual zu verstehenden) höchsten Gut, auf dessen praktische Darstellung sein Entwurf abzielt. ^[18] Auf seine Weise knüpfte Albrecht Ritschl ^{GND} mit seinem kulturprotestantischen Programm bei Immanuel Kants ^{GND} moralischem Reich Gottes-Verständnis ^[19] an und definierte das Reich Gottes als den „allgemeine[n] Zweck der durch Gottes Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde und [...] das gemeinschaftliche Produkt derselben“, mithin als „die geistige und sittliche Aufgabe der in der christlichen Gemeinde versammelten Menschheit“. Die Überweltlichkeit des Reiches Gottes kommt nach Ritschl „in der Welt zustande“. ^[20] Hier spiegelt sich ein geschichtsimmanenter Begriff vom Reich Gottes wider, der durchaus einen moralischen Fortschrittsoptimismus erkennen lässt. Es war ausgerechnet Ritschls Schwiegersohn Johannes Weiß ^{GND} aus der sog. religionsgeschichtlichen Schule, der das Reich Gottes-Verständnis seines Schwiegervaters zurück- und darauf hinwies, dass die Errichtung des Reiches Gottes nach Jesu Verkündigung „ausschließlich durch einen übernatürlichen Eingriff Gottes vermittelt“ sei, mithin „von einer innerweltlichen Entwicklung des Reiches Gottes im Gedankenkreis Jesu die Rede nicht sein kann“. ^[21]

Indes kehrte diese Auffassung etwa in der „Social Gospel-Bewegung“ bei Walter Rauschenbusch ^{GND} wieder, der in der US-amerikanischen Zivilisation eine Verwirklichung der Reiches Gottes zu erkennen meinte und noch kurz vor dem Ersten Weltkrieg eine Christianisierung auch des ökonomischen Bereichs forderte. ^[22] Diese Bewegung bildete ein Pendant zum europäischen religiösen Sozialismus (etwa bei Leonhard Ragaz ^{GND}), dessen Reich Gottes-Verständnis ebenfalls auf das Engste mit der Hoffnung auf Überwindung des Kapitalismus verbunden war. Der religiöse Sozialismus ging mit seiner Akzentuierung des Reiches Gottes als Befreiungsgeschehen einer Reihe von kontextuellen Ansätzen voraus, so etwa der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in ihrem Kampf gegen weltweite Armut und Unterdrückung und ebenfalls feministischen Theologien mit ihrem Einspruch gegen vorhandene Unterdrückungsmechanismen vor allem gegen Frauen. ^[23] Dorothee Sölle ^{GND} etwa stellt die Reich Gottes-Botschaft dezidiert in den Zusammenhang des „empowerment“: „Die power Gottes lebt nur im empowerment der Partizipierenden, und jede Rede über das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit gilt nur insoweit, als sie das, was sie nennt, auch austeilt.“ ^[24]

3. Zeitgenössische Positionen als Fortschreibung der drei Entwicklungslinien des Reich Gottes-Verständnisses

Die drei skizzierten Entwicklungslinien setzen sich bis in die Gegenwart fort und prägen dort aktuelle Positionen aus, die ebenfalls z. T. Schnittmengen bilden.

3.1. Das Reich Gottes in seiner dreifachen Gestalt als Emergenzgeschehen

In Fortschreibung vor allem der christologischen Entwicklungslinie (2.1.) hat Michael Welker ^{GND} dafür plädiert, die klassische Drei Ämter-Lehre, auf die etwa auch Johann Gerhard ^{GND} und Karl Barth ^{GND} zurückgriffen, durch eine Lehre von den drei Gestalten des Reiches Gottes zu ergänzen und nicht nur vom prophetischen, königlichen und priesterlichen Amt Jesu Christi, sondern auch der prophetischen, königlichen und priesterlichen Gestalt des Reiches Gottes zu sprechen. Diese dreifache Gestalt des Reiches Gottes beschreibt Welker als ein emergentes Geschehen, das Neues entstehen lässt und zwar durch neue, komplexe Eigenschaften und Muster, die nicht auf die einfachen Bestandteile zurückgeführt werden können. Welker versteht das Reich Gottes als weltverändernde Macht, die Menschen zu „freier, schöpferischer Selbstzurücknahme als unverfügbare Qualitätsveränderung konkreter Lebenszusammenhänge“^[25] herausfordert. Diese Kernaussage, die Herrschaft gerade nicht als die Macht der Selbstdurchsetzung versteht, wird entsprechend den drei Gestalten des Reich Gottes ausdifferenziert und mit der königlichen, priesterlichen und prophetischen Gegenwart Christi mit den Seinen jeweils auf eine der drei Tugenden „Liebe, Glaube und Hoffnung“ (vgl. 1Kor 13,13) bezogen. Das emergent im Kommen begriffene Reich Gottes realisiert sich so in seiner dreifachen Gestalt und zwar als diakonische Existenz und christlicher Humanismus (unter dem Fokus der königlichen Gegenwart Christi), als Gottesdienst mit Taufe und Abendmahl (im Lichte der priesterlichen Gegenwart Christi) und schließlich als christologisch und biblisch orientierte Verkündigung in Wahrheit und Gerechtigkeit suchenden Gemeinschaften (bezogen auf die prophetische Gegenwart Christi).

Welkers beeindruckende Systematisierungsleistung, mit der es ihm in christologischer und pneumatologischer Konzentration gelingt, die Reich Gottes-Verkündigung denkbar eng an seinen Verkündiger heranzurücken und traditionelle, ökumenisch weit verbreitete Theoriefiguren neu zu beleben, wirft freilich auch Fragen auf: Zum einen, ob sein Schema(tismus) etwa, wie beansprucht, dem vielfältigen biblischen Befund tatsächlich gerecht wird und zum anderen, ob seine Anleihe beim philosophischen Denkmodell der Emergenz den theologischen Leitgedanken des *adventlichen* Kommens Gottes nicht verstellt: „Emergente Prozesse können Möglichkeiten der Zukunft in Anspruch nehmen, ‚erwachsen‘ aber der Gegenwart und folgen einer Entwicklung in die Zukunft. Sie werden aber nicht ‚aus der Zukunft‘ bestimmt“,^[26] wie dies für den Advent gilt.

3.2. Das Reich Gottes in der „Öffentlichen Theologie“ als „Theologie der Hoffnung“

In Fortschreibung vor allem der politisch-ethischen Linie (2.2.) hat sich unter dem Leitbegriff „Öffentliche Theologie“ ein theologisches Paradigma etabliert, das die gesellschaftliche Bedeutung des Topos „Reich Gottes“ breit entfaltet. Die Öffentliche Theologie, wie sie etwa Wolfgang Huber ^{GND} und Heinrich Bedford-Strohm ^{GND} vertreten, möchte zwar dem Orientierungsbedarf der Öffentlichkeit in modernen Zivilgesellschaften gerecht werden, diesen aber nicht auf Kosten eines Gegründetseins in biblischer Tradition befriedigen, was auf eine „Selbstsäkularisierung der Kirche“^[27] hinauslaufe. Huber identifiziert das Reich Gottes als „Zielorientierung“, insofern ethische und rechtliche Verbesserung aus „der Hoffnung auf die zukünftige Gerechtigkeit des Reiches Gottes“^[28] erwachse. Bedford-Strohm bezeichnet „Öffentliche Theologie“ explizit als „Theologie der Hoffnung“^[29] (Jürgen Moltmann ^{GND}) und betont, dass das Reich Gottes eine Hoffnungsperspektive eröffne, welche die Gestalt einer gerechteren und solidarischen Gesellschaft normativ anleite, ohne mit ihr identisch zu werden. Er unterstreicht damit die motivierende Kraft des Reich Gottes-Horizonts, der christliche Akteure zur aktiven Mitgestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse und insbesondere zur Solidarität mit den Schwachen und Ausgegrenzten im Sinne einer „vorrangigen Option für die Armen“^[30] verpflichte.

Hier berührt sich „Öffentliche Theologie“ durchaus mit Spielarten der Befreiungstheologie. So betont etwa Dorothee Sölle ^{GND}: „Es gibt theologisch bei ihnen [scil. den Armen; M. H.] zu lernen und zu entdecken, aber vor allem haben sie einen Zug eines Reiches Gottes anders und tiefer als wir erfasst, das ist die Freude. Vielleicht können wir am meisten aus ihren Festen, ihren Liedern, ihrer Lebenshingabe lernen, um vielleicht einmal wieder Kirche zu werden, die die Nähe Gottes zu den Menschen ausdrückt als Freude.“^[31] Es ist freilich durchaus auch unter den Vertreter*innen einer

„Öffentlichen Theologie“ strittig, ob diese der Reich Gottes-Orientierung hinreichend Rechnung trage. Noch kurz vor seinem Tod hat etwa Jürgen Moltmann ^{GND} die zunehmend ekklesiologische Ausrichtung der „Öffentlichen Theologie“ moniert: „Öffentliche Theologie kann nicht die Kirche zum Zentrum haben, sondern nur das universale Reich und die Herrlichkeit Gottes [...]. Die Kirche ist ein geschichtlicher Vorläufer und eine partikulare Antizipation der universalen göttlichen Zukunft der Menschheit und der Erde. [...] Ohne eine Eschatologie des Reiches Gottes keine ‚öffentliche Theologie‘ der Kirche!“ ^[32]

3.3. Das Reich Gottes in güterethischen Konzeptionen der Gegenwart

In Fortschreibung vor allem der teleologischen Traditionslinie (2.3.) entwickeln in der Gegenwart verschiedene Theolog*innen u. a. in der Tradition Schleiermachers ^{GND} unter Berufung auf das Reich Gottes als höchstes Gut eine dezidiert güterethische Perspektive, die auf diese Weise nach dem erstrebenswerten Ziel menschlichen Handelns fragt. Eine Aufnahme güterethischer Argumentation findet sich etwa bei Wolfhart Pannenberg ^{GND}, demzufolge das höchste Gut mit Schleiermacher in der Gottesgemeinschaft im Reich Gottes besteht. Es sei „der Ort der Vollendung der Gemeinschaft der Menschen durch wahrhaftige Gerechtigkeit und durch den darauf begründeten Friedenszustand“. ^[33] Eine Begründungsfunktion für das moralische Handeln spricht Pannenberg dem Reich Gottes allerdings nur auf individueller und nicht struktureller gesellschaftlicher Ebene zu. Dort stellt er es vielmehr unter Hybrisverdacht. Nur das individuelle Verhalten werde durch die Nähe des Gottesreiches inspiriert und motiviert, da nur das Individuum zum Wohlwollen bzw. zur Liebe und damit zur Teilhabe an der Gottesherrschaft fähig sei. ^[34]

Einen anderen Typus güterethischer Argumentation entwickelt Eilert Herms ^{GND}, der die „Prozessstruktur des Wirklichwerdens des Guten“ ^[35] als „Theorie des Kommens des Reiches Gottes“ ^[36] versteht. Diese Prozessstruktur wird bei Herms dogmatisch, genauer: schöpfungstheologisch beschrieben und als *conditio humana* verstanden, aus der wiederum Handlungsziele abgeleitet werden. Herms denkt nicht vom Kommen des Reiches Gottes aus, sondern schöpfungstheologisch von der Frage nach dem ontologischen Fundament der Ethik her, also einer als Grundgegebenheit vorausgesetzte Bestimmung des Menschen, von der ausgehend die Güterlehre als Lehre vom vollendeten Guten entwickelt wird. So wie Pannenbergs ^{GND} individuelle moralische Orientierung am Reich Gottes Fragen nach der ontologischen Setzung aufwirft, gilt dies auch für die von Herms vorausgesetzte Grundgegebenheit. Als tragfähiges Fundament für eine Ethik, allzumal eine Sozialethik, dürften solche anthropologischen Prämissen fragwürdig sein.

4. Schlussbemerkung

Im Blick auf die verschiedenen Typen und Positionen, die überblicksartig dargestellt wurden, fragt man sich ob und unter welchen Bedingungen einer Ethik in christlicher Perspektive die Berücksichtigung der Reich Gottes-Botschaft möglich ist, „die sowohl die Pluralität innerhalb der Christenheit wie den faktischen Pluralismus in modernen Gemeinwesen respektieren, ohne beliebig zu werden, die die Sehnsucht nach Gottes Reich aufnehmen, ohne die Realität der Sünde schwärmerisch zu verkennen, und die menschliche Subjektivität zur Geltung zu bringen vermögen, ohne in Hybris zu verfallen.“ ^[37] Allenthalben wurden die Schwierigkeiten der ethischen Verarbeitung sichtbar, die gewiss nicht unerheblich aus dem Gegenstand selbst resultieren, nämlich dem Reich Gottes, mit dem man als adventlich Kommendem nicht fertig werden kann und das sich im Übrigen in seiner Dynamik auch nicht „feststellen“ lässt. ^[38] Ihm in menschlichem Handeln angemessen zu begegnen, kann man wohl nur, indem man beides nicht unterlässt, nämlich – wie Christoph Blumhardt ^{GND} und mit ihm u. a. auch Karl Barth ^{GND} und Jürgen Moltmann ^{GND} betonen – zu warten und zu eilen. Diese 2Petr 3,13f. folgende Formel vom „Warten und Eilen“ drückt in angemessener Weise die durch das Kommen des Reiches Gottes erzeugte Spannung im christlichen Glauben aus, die sowohl das geduldige Warten auf Gottes Handeln als auch das Entgegen-eilen auf sein kommendes Reich zu vereint.

Weiterführende Literatur

Heuser, Stefan, Art. Reich Gottes, in: Evangelisches Soziallexikon (⁹2016), 1296–1300.

Mühling, Markus, Systematische Theologie: Ethik. Eine christliche Theorie vorzuziehenden Handelns, Göttingen 2012, 156–182.

Thomas, Günter, Reich Gottes. Die Geduld der Hoffnung nach dem Ende der großen Utopie, in: Link-Wieczorek, Ulrike (Hrsg.), Reich Gottes und Weltgestaltung. Überlegungen für eine Theologie im 21. Jahrhundert, Neukirchen-Vluyn 2013, 14–34.

Einzelnachweise

- ¹ Schlegel, Friedrich, Athenäum-Fragmente 222, zit. nach Honecker, Martin, Grundriß der Sozialethik, Berlin/Boston 1995, 33f.
- ² Tertullian, Marc 4,33.
- ³ Vgl. Origenes, Matthäus Tom. XIV,9 (Migne: Patrol. Gr. 13, 1197).
- ⁴ Vgl. Calvin, Johannes, Inst. (1559), III,7–9.
- ⁵ Vgl. Schmidt, Heinrich, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt, hrsg. von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh ⁹1979, 240–243.
- ⁶ Barth, Karl, Der Christ in der Gesellschaft, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921 (Karl Barth GA 48/III), in Verbindung mit Friedrich-Wilhelm Marquardt, hrsg. von Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, 546–598, 593.
- ⁷ Barth, Christ, 593.
- ⁸ Barth, Christ, 595.
- ⁹ Barth, Christ, 587.
- ¹⁰ Silber, Stefan, Postkoloniale Theologie. Eine Einführung, Tübingen 2021, 87.
- ¹¹ Weiße, Wolfram, Reich Gottes (Ökumenische Studienhefte 6/Bensheimer Hefte 83), Göttingen 1997, 64.
- ¹² Vgl. zum Ursprung der *civitates*: Augustinus, De civitate Dei, XI–XIV; zur Entwicklung derselben: a. a. O., XV–XVIII; zum Ende: a. a. O., XIX–XXI.
- ¹³ Vgl. vor allem Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523), in: WA 11, 229–281.
- ¹⁴ Vgl. Huber, Wolfgang, „Eigengesetzlichkeit“ und „Lehre von den zwei Reichen“, in: ders., Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung (NBST 4), Neukirchen-Vluyn ²1985, 53–70.
- ¹⁵ Vgl. Barth, Karl, Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde (ThSt 104), Zürich ⁴1989, 65ff. (Ziff. 14).
- ¹⁶ Vgl. Joachim von Fiore, Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti I–IV, hrsg. von E. Randolph Daniel, Philadelphia 1983, II trac. I cap. 4; IV cap. 33; V cap. 84 (leicht zugänglich in: Ritter, Adolf Martin et al. [Hrsg.], KTGG II: Mittelalter, Neukirchen-Vluyn ⁸2014, 136–138).
- ¹⁷ Vgl. Lessing, Gotthold Ephraim, Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: Gotthold Ephraim Lessing Werke. Bd. 8: Theologiekritische Schriften III / Philosophische Schriften, hrsg. von Herbert G. Göpfert, München 1979, 489–510, 508 (§ 85f.).
- ¹⁸ Vgl. Schleiermacher, Friedrich D. E., Über den Begriff des höchsten Gutes. Erste Abhandlung (1827), in: Akademievorträge I/11. Kritische Gesamtausgabe, Berlin et al. 2002, 535–553; Zweite Abhandlung (1830), in: a. a.

O., 657–677.

- ¹⁹ Vgl. Kants innerhalb seiner „Religionsschrift“ (B 205; A 195) getätigte Rede vom Reich Gottes als „Ideal der durch Einführung der wahren allgemeinen Religion bewirkten moralischen, im Glauben vorausgesehenen Weltepoche, bis zu ihrer Vollendung, [...] auf die wir nur im kontinuierlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Gut [...] hinaussehen, d.i. dazu Anstalt machen können.“ Ed. Weischedel VII, 802. Dort z. T. kursiv.
- ²⁰ Ritschl, Albrecht, Unterricht in der christlichen Religion. Studienausgabe nach der 1. Aufl von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Aufl., eingel. und hrsg. von Christine Axt-Piscalar, Tübingen 2002, 13 (§ 5), 17 (§ 8), ebd.
- ²¹ Weiß, Johannes, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen ²1900, 24, 49f.
- ²² Vgl. Rauschenbusch, Walter, Die religiösen Grundlagen der sozialen Botschaft. Das Reich Gottes (1917), in: Browning, Peter D./Hofheinz, Marco (Hrsg.), Protestantische Ethik in den USA des 20. Jahrhunderts. Ein kommentierter Reader, Stuttgart 2023, 74–84.
- ²³ Diese Entwicklungslinie zieht etwa Weiße (Reich, 55–97) aus.
- ²⁴ Sölle, Dorothee, Art. Mystik, in: Gössmann, Elisabeth et al. (Hrsg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 302.
- ²⁵ Welker, Michael, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn ²2012, 215.
- ²⁶ Thomas, Günter, Reich Gottes. Die Geduld der Hoffnung nach dem Ende der großen Utopie, in: Link-Wieczorek, Ulrike (Hg.), Reich Gottes und Weltgestaltung. Überlegungen für eine Theologie im 21. Jahrhundert, Neukirchen-Vluyn 2013, 14–34, 22.
- ²⁷ Huber, Wolfgang, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998, 10 u. ö.
- ²⁸ Huber, Wolfgang, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh ³2006, 214.
- ²⁹ Bedford-Strohm, Heinrich, Öffentliche Theologie als Theologie der Hoffnung, in: Link-Wieczorek, Ulrike (Hrsg.), Reich Gottes und Weltgestaltung. Überlegungen für eine Theologie im 21. Jahrhundert, 75–83.
- ³⁰ Bedford-Strohm, Heinrich, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Höhne, Florian/Oorschot, Frederike van (Hrsg.), Grundtexte Öffentliche Theologie, Leipzig 2015, 211–226, 220.
- ³¹ Sölle, Dorothee, Gott Denken. Einführung in die Theologie, Stuttgart 1990, 199.
- ³² Moltmann, Jürgen, Politische Theologie und öffentliche Theologie, in: Evangelische Theologie 79 (4/2019), 287–290, 289f.
- ³³ Pannenberg, Wolfhart, Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven, Göttingen ²2003, 72.
- ³⁴ Vgl. Pannenberg, Grundlagen, 75.91.
- ³⁵ Herms, Eilert, Das Wirklichwerden des Guten: Das Kommen des Reiches Gottes. Zum Verhältnis von Güterlehre und ontologischem Fundament der Ethik, in: Härle, Wilfried/Preul, Reiner (Hrsg.), Reich Gottes (Marburger Jahrbuch Theologie XI), Marburg 1999, 85–102, 101.
- ³⁶ Herms, Wirklichwerden, 102.
- ³⁷ Meireis, Torsten, „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes“. Güterethik im Rahmen einer dreigliedrigen Ethik des Guten, in: Reuter, Hans-Richard/Meireis, Torsten (Hrsg.), Das Gute und die Güter. Studien zur Güterethik (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft 19), Münster 2007, 42–71, 64.
- ³⁸ Vgl. Frey, Christofer, Wege zu einer evangelischen Ethik. Eine Grundlegung, Gütersloh 2014, 397; Ulrich, Hans G., Gottes Reich. Der widerständige Trost der Verheißung, in: Maurer, Ernstpeter (Hrsg.), Grundlinien der Dogmatik, Rheinbach 2005, 287–301, 291.

Zitierweise

Hofheinz, Marco: „Reich Gottes (ethisch)“, Version 1.0, in: Onlinelexikon Systematische Theologie, ISSN 3052-685X, 10. März 2026. DOI: <https://doi.org/10.15496/publikation-117130>

Metadaten

DOI	https://doi.org/10.15496/publikation-117130
Creative Commons Lizenztyp	Attribution-NonCommercial-NoDerivs CC BY-NC-ND (4.0)
peer reviewed von	Clemens Wustmans
Artikelsammlung	Gotteslehre
Sachschlagwort	Christologie , Gesellschaft , Kirche , Politik , Staat
Index Theologicus (IxTheo)	Christologie , Gesellschaft , Kirche , Politik , Staat
Karlsruher Virtueller Katalog (KVK)	Christologie , Gesellschaft , Kirche , Politik , Staat
Personen	Alarich I. , Augustinus von Hippo , Karl Barth , Heinrich Bedford-Strohm , Christoph Blumhardt , Johannes Calvin , Johannes Coccejus , Joachim von Fiore , Johann Gerhard , Eilert Herms , Wolfgang Huber , Immanuel Kant , Martin Luther King , Kaiser Konstantin , Gotthold Ephraim Lessing , Martin Luther , Jürgen Moltmann , Origenes , Wolfhart Pannenberg , Leonhard Ragaz , Walter Rauschenbusch , Albrecht Ritschl , Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher , Dorothee Sölle , Thomas von Kempen , Johannes Weiß , Michael Welker

SCHLAGWORTE

Christologie

Gesellschaft

Kirche

Politik

Staat