

---

# Social Gospel und moderne Sozialtheologie

## Zur Bedeutung der Reich-Gottes-Vorstellung für eine gesellschaftsverändernde Diakonie<sup>1</sup>

Ralf Dziewas

---

### 1. Einleitung

Im Kontext der aktuellen Diakoniewissenschaften ist der Wunsch nach einer die Gesellschaft verändernden Theologie seit den fünfziger Jahren mit dem Namen von Heinz-Dietrich Wendland verbunden, der die Notwendigkeit einer gesellschaftlich relevanten Diakonie betonte und für das Nachdenken über diese Fragen den Begriff „Sozialtheologie“ wieder aufleben ließ.<sup>2</sup> Ihm wurde damals vor allem von Herbert Krimm, dem Leiter des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg widersprochen, der den Diakoniebegriff für das unmittelbare kirchlich gebundene Handeln reklamierte, und eine Politisierung der Diakonie befürchtete, wenn sich die Diakonie auch die Gesellschaftsgestaltung auf die Fahnen schriebe. Die sich daraus entwickelnde sog. Krimm-Wendland-Debatte<sup>3</sup> um die „gesellschaftliche Diakonie“ und Sozialtheologie endete jedoch damit, dass seit den sechziger Jahren das Engagement für eine gerechtere Gesellschaft ein fester Bestandteil des diakonischen Auftrages der Kirchen und ihrer institutionellen Diakonie geworden ist, auch wenn die Debatte um die Grenzen einer angemessenen Verwendung des Diakoniebegriffs weiterging.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Die Grundgedanken dieses Beitrages wurden ursprünglich formuliert als Antwort auf einen Vortrag von Johanna Rahner anlässlich der Jahrestagung des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises (ITA) in Erfurt am 13./14.1.2012. Deshalb erscheint dieser Beitrag auch gemeinsam mit den anderen Vorträgen dieser Tagung in: *Böttigheimer, Christoph / Dziewas, Ralf / Hailer, Martin* (Hgg.), Was dürfen wir hoffen? Eschatologie in ökumenischer Verantwortung, Leipzig 2014 [Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 94]. Um die historischen Details erweitert wurden die Überlegungen dann für einen Vortrag anlässlich des in dieser Ausgabe der ZThG dokumentierten Symposiums der Gesellschaft für freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) zum Thema: „Die Social Gospel Bewegung und ihre Rezeption – Ein vergessenes Erbe des Baptismus?“ vom 2.–4.11.2012.

<sup>2</sup> Vgl. *Wendland, Heinz-Dietrich*, Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln in der Massenwelt, 2., verbesserte und ergänzte Auflage Hamburg 1958, bes. 32 und 92; sowie *ders.*, Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart, Hamburg 1959 [SEST 5], 133–140.

<sup>3</sup> Die Texte sind zusammengefasst nachgedruckt in: *Herrmann, Volker* (Hg.), „Liturgie und Diakonie“. Zu Leben und Werk von Herbert Krimm (DWI-Info Sonderausgabe 3), Heidelberg 2003, 100–169.

<sup>4</sup> Vgl. *Herrmann, Volker*, Theologie der Diakonie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Konzeptionen – Kontroversen – Konstitutiva, in: *Herrmann, Volker / Horstmann, Martin*



In dieser von Wendland begründeten Tradition einer auch gesellschaftspolitisch engagierten Diakonie stehen die am Theologischen Seminar Elstal, der Fachhochschule des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, eingerichtete Professur für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie sowie die dortige Gründung eines Forschungsinstituts für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie. Dort wird über den Baptismus hinaus der gesamte Bereich des diakonischen Engagements im freikirchlichen Kontext wissenschaftlich erforscht und begleitet. Doch die Entwicklung einer freikirchlichen Sozialtheologie kann nicht nur an die Ergebnisse der modernen Diakoniewissenschaft anknüpfen. Sie kann auch an ein im deutschen Kontext weitgehend vergessenes Erbe baptistischer Theologie anknüpfen, nämlich Walter Rauschenbuschs Theologie des Social Gospel.

## 2. Die postmillenaristische Reich-Gottes-Theologie des Walter Rauschenbusch

Walter Rauschenbusch hat die Lehre vom Reich Gottes in den Mittelpunkt seiner Theologie gestellt. Genau vor 100 Jahren konnte er daher in seinem Buch „Christianizing the Social Order“ (1912 erschienen) sehr pointiert formulieren:

„The Kingdom of God is the first and the most essential dogma of the Christian faith. It is also the lost social ideal of Christendom. No man is a Christian in the full sense of the original discipleship until he has made the Kingdom of God the controlling purpose of his life, and no man is intellectually prepared to understand Jesus Christ until he has understood the meaning of the Kingdom of God.“<sup>5</sup>

Entscheidend ist nun natürlich, welche Vorstellung vom Reich Gottes Rauschenbusch meinte, als er dieses zum „ersten und wichtigsten Dogma des christlichen Glaubens“ erhob. Ist es ein jenseitiges oder ein diesseitiges, ein Reich dieses oder des kommenden Äons. Klassisch unterscheidet man diesbezüglich prä- und postmillenaristische Reich-Gottes-Konzepte. Während der Prämillenarismus davon ausgeht, dass sich die Wiederkunft Christi vor dem Beginn des in Offb 20 verheißenen tausendjährigen Friedensreiches ereignen wird, sieht der Postmillenarismus zunächst das Friedensreich Gottes kommen und dann die Wiederkunft des auferstandenen Christus.<sup>6</sup>

(Hgg.), Studienbuch Diakonie. Band 1: biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie, Neukirchen-Vluyn 2006, 257–271, bes. 263.

<sup>5</sup> Rauschenbusch, Walter, Christianizing the Social Order, Norwood, Mass. 1912, 49.

<sup>6</sup> Vgl. Mühling, Markus, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung (UTB 2918), Göttingen 2007, 202.



| <i>Prämillenarismus</i>                                                             | <i>Postmillenarismus</i>                                                                  |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------|
| Prä... = Wiederkunft Christi <i>vor</i> dem Reich Gottes                            | Post... = Wiederkunft Christi <i>nach</i> dem Reich Gottes                                |
| Bruch zwischen Weltgeschichte und Reich Gottes (Reich Gottes = Ende der Geschichte) | Kontinuität zwischen Weltgeschichte und Reich Gottes (Reich Gottes = Ziel der Geschichte) |
| Apokalyptik                                                                         | Propheten, Evangelien                                                                     |
| Stärker jenseitige (transzendente) Reich-Gottes-Vorstellung                         | Stärker diesseitige (immanente) Reich-Gottes-Vorstellung                                  |

Der Prämillenarismus kann sich gut mit apokalyptischen Endzeiterwartungen verbinden, nach denen diese Weltzeit zunächst enden muss, bevor das Reich Gottes kommen kann. Dementsprechend ist das Reich Gottes in diesem Konzept eher ein jenseitiges Reich, das ganz anders ist als alles, was Menschen kennen, und das auch nur von Gott her erwartet werden kann. Im Gegensatz dazu sieht der Postmillenarismus das Reich Gottes als Ziel und Endpunkt dieser Weltzeit. Das Friedensreich Christi steht als Ziel am Ende der menschlich-sozialen Entwicklung, die nach dem Willen Gottes im Reich Gottes zu ihrem Ziel kommen wird. Entsprechend diesseitig ist diese Reich-Gottes-Vorstellung geprägt. Gottes Reich ist die Vollendung aller menschlichen Hoffnungen auf ein gelingendes Miteinander nach dem guten Willen Gottes.<sup>7</sup>

Walter Rauschenbuschs Reich-Gottes-Theologie ist eindeutig postmillenaristisch.<sup>8</sup> Er beruft sich für seine diesseitige, optimistische Vorstellung vom Reich Gottes auf die vorexilischen Propheten Israels, da diese, so Rauschenbusch, noch nicht von den apokalyptischen Vorstellungen der Nachexilszeit infiziert seien.

„The prophets before the Exile stood with both feet on the realities of national life. They expected the reign of Jehovah to come by an act of God, but to connect with present conditions and grow out of them.“<sup>9</sup> „They were men and dealt with men, but they focused not souls, but society. They called their coming age the Reign of Jehovah; but this reign, when set over against the power of the oppressors, meant the emancipation of the people. To speak frankly, the prophets were revolutionists.“<sup>10</sup>

Erst die apokalyptische Umdeutung der ursprünglichen prophetischen Verkündigung habe das Reich Gottes zu einem transzendenten Reich gemacht, auf das man getrost warten könne, statt es aktiv zu gestalten. Leider habe das apokalyptische Denken über lange Zeit die christliche Sicht der

<sup>7</sup> Vgl. den Beitrag von Johanna Rahner in diesem Band.

<sup>8</sup> Vgl. Jewett, Robert / Wangerin, Ole, Mission und Verführung. Amerikas religiöser Weg in vier Jahrhunderten, Göttingen 2008, 175.

<sup>9</sup> Rauschenbusch, Christianizing, 53.

<sup>10</sup> Ebd., 52.



Zukunft geprägt<sup>11</sup>, sodass die Reich-Gottes-Vorstellung ihre soziale Relevanz für die Gegenwart verloren habe. Und Rauschenbusch folgert daraus:

„I have to say that the idea of the Kingdom of God must slough off apocalypticism if it is to become the religious property of the modern world. Those who hold it must cease to put their hope in salvation by catastrophe and learn to recognize and apply the law of development in human life.“<sup>12</sup>

In diesen Worten Rauschenbuschs spürt man noch den für das Ende des 19. und den Anfang des 20. Jahrhunderts typischen gesellschaftlichen Entwicklungsoptimismus. Die Zeit der technischen und wirtschaftlichen Fortschritte ließ weltweit eine glorreiche und verheißungsvolle Zukunft erwarten. Rauschenbusch selbst hat diesen Entwicklungsoptimismus hin zum Reich Gottes u. a. von seinem theologischen Lehrer Albrecht Ritschl übernommen. „Die von Ritschl vorgetragene Interpretation des von Jesus verkündigten Gottesreichs als Ziel der geschichtsimmanenten sittlichen Menschheitsentwicklung“<sup>13</sup> bildet ganz offensichtlich den Ansatzpunkt für Rauschenbuschs Reich-Gottes-Theologie.<sup>14</sup> Wie Ritschl sieht auch Rauschenbusch in Jesus vor allem den Verkünder einer neuen Art des menschlichen Miteinanders.

„He [Jesus R. D.] never transferred the Kingdom hope from earth to heaven. The Kingdom was so much of this earth that Jesus expected to return to earth from heaven in order to set it up. [...] The purpose of all that Jesus said and did and hoped to do was always the social redemption of the entire life of the human race on earth.“<sup>15</sup>

Es ist diese Entdeckung der Weltimmanenz der Reich-Gottes-Idee der sich Rauschenbusch seit seinem Studienaufenthalt in Deutschland im Jahr 1891 verpflichtet fühlt, und so gründet er 1892 mit Gleichgesinnten die Bruderschaft des Reiches („The Brotherhood of the Kingdom“).<sup>16</sup> Und der Name ist Programm, denn im Zentrum seines gesamten Wirkens steht fortan diese Reich-Gottes-Idee.

„When the Kingdom of God dominated our Landscape, the perspective of life shifted into a new alignment. I felt a new security in my social impulses. [...] I now knew that I had history on my side. [...] It responded to all the old and all the new elements of my religious life. The saving of the poor and frail, the quickening of starved intellects, the study of the Bible, church union, political reform, the reorganization of the industrial system, international peace, – it was

<sup>11</sup> Ebd., 55.

<sup>12</sup> Ebd., 56.

<sup>13</sup> Leonhardt, Grundinformation Dogmatik, 409.

<sup>14</sup> Vgl. Oelschlägel, „Reich Gottes“ im Sozialprotestantismus der USA. Walter Rauschenbuschs „Theology for the Social Gospel“, in: Eurich, Johannes (Hg.), Diakonische Orientierungen in Praxis und Bildungsprozessen, Heidelberg 2005 [DWI-Info 37], 69–82.

<sup>15</sup> Rauschenbusch, Christianizing, 66 f.

<sup>16</sup> Zur Biographie Rauschenbuschs vgl. Evans, Christopher H., The Kingdom Is Always but Coming. A Life of Walter Rauschenbusch, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2004, darin zur Bedeutung der Brotherhood of the Kingdom für Walter Rauschenbusch bes. 103–111.



all covered by the one aim of the Reign of God on earth. That idea is necessarily as big as humanity, for it means the divine transformation of all human life.<sup>17</sup>

Die Transformation des gesamten menschlichen Lebens in eine Gesellschaft, in der Gottes Wille in allen sozialen Bezügen zur Geltung kommt, das wäre die Gegenwart des Reiches Gottes in dieser Welt. Auf dieses Ziel hin ist die Christenheit nach Rauschenbusch unterwegs, sofern sie sich in ihrer Theologie und Frömmigkeit erneuert. Dafür aber braucht es nicht nur einzelne soziale Aktivitäten und Ziele, sondern eine umfassende Erlösung des Sozialen.

„Traditional religion had many scattered social motives and impulses, but it lacked a fundamental dogma of social redemption.“<sup>18</sup>

Für Rauschenbusch hat der christliche Glaube eine volle Erlösung anzubieten, die auch alle sozialen Lebensbereiche erneuern könne. Das Christentum dürfe nicht nur eine individuelle Erlösung versprechen, die man erlangt, indem man bestimmten dogmatischen Aussagen zustimmt.<sup>19</sup> Eine Kirche, die sich als Werkzeug der Erlösung verstehe, müsse vielmehr Einfluss nehmen auf das soziale Leben ihrer Mitglieder, müsse sich dem Kampf gegen soziale Sünden und Missstände zuwenden und eine schützende Umgebung für alle schaffen.

„[...] ‚salvation‘ involves a saved environment. For a baby it means the breast and heart and love of a mother, and a father who can keep the mother in proper condition. For a workingman salvation includes a happy home, clean neighbors, a steady job, eight hours a day, a boss that treats him as a man, a labor union that is well led, the sense of doing his own best work and not being used up to give others money to burn, faith in God and in the final triumph and present power of the right, a sense of being part of a movement that is lifting his class and all mankind, and such like. Therefore the conception of salvation which is contained in the word ‚the Kingdom of God‘ is a truer and completer conception than that which is contained in the word ‚justification by faith,‘ as surely as the whole is better than a part.“<sup>20</sup>

Meines Erachtens ist dies ein schönes Beispiel dafür, wie Rauschenbusch eine diesseitige Reich-Gottes-Vorstellung entfaltet, die sich als Zielvorstellung für ein konkretes soziales Handeln eignet. Manche dieser Konkretionen erscheinen modernen Betrachtern geradezu banal, da vieles davon in einer erfolgreichen Gesellschaft der Moderne als selbstverständlich erreicht gilt. Diese Konkretionen einer diesseitigen Reich-Gottes-Vorstellung müssen aber vor dem Hintergrund des beginnenden 20. Jahrhunderts gesehen werden. Diese Formulierungen sprechen hinein in ein Amerika, in dem ein entfesselter Kapitalismus zugleich immense Vermögen und extremste

<sup>17</sup> Rauschenbusch, *Christianizing*, 93 f.

<sup>18</sup> Ebd., 96.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 114.

<sup>20</sup> Ebd., 117.



Armut hervorbringt, die ums Überleben kämpfende Arbeiterschaft um gewerkschaftliche Vertretung ihrer Rechte kämpft und die Betroffenen von der Verwirklichung einer 40-Stunden-Woche allenfalls zu träumen wagen. In dieser Situation ist das hier gezeichnete Idyll einer friedlichen, sauberen, bürgerlichen Nachbarschaft in Kombination mit einem sinnerfüllten Arbeitsleben wahrlich eine konkrete, erstrebare und inspirierende Reich-Gottes-Vorstellung.

Das bedeutet allerdings nicht, dass für Rauschenbusch das Reich Gottes allein Menschenwerk sein könne. Vor allem nachdem der Erste Weltkrieg auch in Amerika das Zutrauen in die menschliche Entwicklungsfähigkeit zum Guten in Frage stellte, hat Rauschenbusch deutlich formuliert, dass das Reich Gottes eine durch den Menschen wirkende göttliche Kraft sei, die aber in dieser Welt zu ihrem Ziel kommen müsse:

„The Kingdom of God is divine in its origin, progress, and consummation. It was initiated by Jesus Christ, in whom the prophetic spirit came to its consummation, it is sustained by the Holy Spirit, and it will be brought to its fulfillment by the power of God in his own time. [...] The establishment of the power, the righteousness in mankind is just as much a saving act of God as the salvation of an individual from his natural selfishness and moral inability.“<sup>21</sup>

Insofern ist der häufig zitierte Vorwurf von Richard Niebuhr, die Social Gospel Bewegung habe eine Strategie der Selbsterlösung oder der Rechtfertigung aus Werken gelehrt,<sup>22</sup> sicherlich unzutreffend. Um das angestrebte Ziel Reich Gottes in die Tat umzusetzen, braucht es nach Rauschenbusch vielmehr eine soziale Erweckung (social awakening)<sup>23</sup> der Christenheit, damit diese sich ganz auf die sozialen Herausforderungen des anbrechenden 20. Jahrhunderts ausrichten könne. Diese Erweckung aber werde dann dazu führen, dass alle Kraft in die Reich-Gottes-Arbeit fließe und nicht in eine individualistische Frömmigkeit.

Angeichts der Forderung einer neuen Akzentuierung der sozialen Arbeit der Kirchen muss sich Rauschenbusch jedoch gegen drei Vorwürfe besonders verteidigen: Der erste Vorwurf geht dahin, dass diese soziale Neuausrichtung des christlichen Glaubens zu einer Auflösung der Jenseitshoffnung führen werde. Der zweite Vorwurf ist, dass mit dem sozialen Engagement die Jugend der Kirche entfremdet würde und sie ihre persönliche Frömmigkeit verlieren werde. Drittens muss sich Rauschenbusch gegen den Vorwurf verteidigen, dass alle sozialistischen Ideen, wie man ja in Europa sehen könne, antichristlich und antikirchlich seien und somit eine christlich-soziale Ausrichtung des Glaubens den Feinden des Christentums in die Hände spiele.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Rauschenbusch, *Theology of the Social Gospel*, 1917 zit. nach: Landis, Benson Y., *A Rauschenbusch Reader. The Kingdom of God and the Social Gospel*, New York 1957, 116.

<sup>22</sup> Niebuhr, Richard, *The Kingdom of God in America*, New York 1937, 267.

<sup>23</sup> Z. B. Rauschenbusch, *Christianizing*, 107.

<sup>24</sup> Es ist interessant, dass man all diese Argumente auch heute noch zu hören bekommen kann, wenn man sich für mehr gesellschaftsrelevantes diakonisches Engagement in freikirchlichen Gemeinden stark macht.



Rauschenbusch entgegnet auf den Vorwurf, eine diesseitige Reich-Gottes-Vorstellung würde die Jenseitshoffnung untergraben, dass sich beides sehr wohl verbinden lasse, letztlich aber die Konzentration in diesem Leben auch dem Reich Gottes in dieser Welt gelten müsse. Die Jenseitshoffnung weise zwar über dieses Leben hinaus, entbinde aber niemanden davon, ganz für die Gegenwart da zu sein und die drängenden sozialen Herausforderungen in Angriff zu nehmen.

„This joyful religious acceptance of the present life involves no surrender of the life to come. When our work for God is done and we are tired, when our growth in God has exhausted the opportunities offered by the present life, we can lie down secure in the hope that our life will unfold in greater fullness in a new environment adapted to the garnered results of the present life. But for the present we are here. Here we must see our visions, and here we must realize them. The hope of the Kingdom of God makes this earth the theater of action, and turns the full force of religious will and daring toward the present tasks.“<sup>25</sup>

Die individuelle Hoffnung auf ein jenseitiges Leben in der Gegenwart Gottes darf nach Rauschenbusch nicht ausgespielt werden gegen die anstehenden sozialen Aufgaben. Vielmehr müsse erkannt werden, wie sehr die Christenheit in der Vergangenheit in der sozialen Frage versagt habe. Hätte die Christenheit durch ihre Geschichte hindurch die Kraft der Religion darauf gerichtet, eine wahrhaft menschliche Gesellschaft zu formen, sie könnte womöglich heute schon auf einem Niveau mit den Engeln reden.<sup>26</sup> Stattdessen habe sich die Christenheit nur auf die individuelle Erlösung konzentriert und daher nur eine private und keine soziale Moral entwickelt.<sup>27</sup>

Gegen den Vorwurf, dass das neue soziale Engagement die Jugend von der Kirche und einer persönlichen Frömmigkeit entfremde, stellt Rauschenbusch die Erfahrung, dass natürlich ein Neuaufbruch zunächst eine einseitige Begeisterung wecke, im Endeffekt durch das soziale Bemühen wieder ein Bedürfnis nach persönlicher Spiritualität wachse und sich so am Ende ein Gleichgewicht hinsichtlich individueller und sozialer Frömmigkeit einstellen werde. Die Herausforderungen der sozialen Arbeit führen also, so Rauschenbusch, letztlich zurück zu einer erneuerten persönlichen Frömmigkeit, sodass die Befürchtung, die individuelle Spiritualität könnte unter der sozialen Erweckung verdrängt werden, von der Erfahrung widerlegt werde.<sup>28</sup>

Hinsichtlich des dritten Vorwurfs, die soziale Erweckung werde nur den antichristlichen und antikirchlichen Sozialisten in die Hände spielen, verweist Rauschenbusch auf die unterschiedlichen Prägungen des euro-

<sup>25</sup> Rauschenbusch, *Christianizing*, 97.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 98.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 100: „Our religion in the past was a religion of private salvation; consequently it developed an effective private morality. It had no ideal of salvation for the organic life of society; consequently it developed no adequate public morality.“

<sup>28</sup> Ebd., 107.



päischen und des amerikanischen Sozialismus. Den Ursprung des Antiklerikalismus im europäischen Sozialismus sieht Rauschenbusch in den negativen Erfahrungen der Arbeiterklasse mit einer Kirche, die sich sozialen Fragen verschloss und sich stattdessen auf die Seite der Herrschenden und der Unterdrückten stellte.<sup>29</sup> Daher könne auch der angelsächsische Sozialismus mit seiner Kombination aus demokratischer Prägung und freikirchlicher Frömmigkeit für europäische Sozialisten geradezu schockierend wirken, wenn unter einer roten Fahne Christen mit Transparenten mitdemonstrierten: „We proclaim the Fatherhood of God and the Brotherhood of Man“ oder „Jesus Christ leads and inspires us.“<sup>30</sup> Für Rauschenbusch besteht im Jahre 1912, also fünf Jahre vor der russischen Revolution, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Kooperation zwischen einer sozial erneuerten frommen Christenheit und einer demokratisch orientierten sozialistischen Bewegung. Sozialismus und Antiklerikalismus sind für ihn keine natürlichen Verbündeten, sondern eine Reaktion auf das Versagen der Christenheit angesichts der sozialen Herausforderungen der Zeit.

Mit einer konkreten und diesseitigen Reich-Gottes-Vorstellung könne, so Rauschenbusch, der Widerspruch zwischen den Religiösen und denen, die aus anderen Überzeugungen guten Willens sind, überwunden werden. Letztlich könne so auch die Arbeiterschaft wieder zurück in die Kirche geführt werden.<sup>31</sup>

„There is so much religion even in nonreligious social work that some who had lost their conscious religion irretrievably have found it again by this new avenue. God has met them while they were at work with him in social redemption, and they have a religion again and call to a divine ministry.“<sup>32</sup>

So sieht Rauschenbusch in der christlichen Reich-Gottes-Vorstellung und ihrem Glauben an eine neue soziale Ordnung im Diesseits geradezu eine „Brutstätte der Religion“, also einen Ausgangspunkt für eine Entwicklung, in der sich eine neue Spezies von sozial engagierten Christen herausbilden und ausbreiten werde.<sup>33</sup>

### 3. Zwischen Kontinuität und Bruch – die theologische Grundsatzfrage um das Kommen des Reiches Gottes

In der biblischen Überlieferung und in den kirchlich-theologischen Traditionen der Christenheit sind, und daran knüpft ja auch Rauschenbusch an, grundsätzlich zwei unterschiedliche Verhältnisbestimmungen von Reich

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 108 f.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 109.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 118 f.

<sup>32</sup> Ebd., 122.

<sup>33</sup> Vgl. ebd.



Gottes und Welt möglich.<sup>34</sup> Einerseits lässt sich der Bruch zwischen Reich Gottes und Welt betonen, während andererseits auch ein Ineinander von Welt und Reich Gottes denkbar ist.

Die Apokalyptik lehrt, dass das Reich Gottes als von Gott neu zu schaffen-  
de Wirklichkeit erst nach der Vernichtung der bestehenden Welt und ihrer  
Zeit Realität werden kann. Die Gegenwart der Welt muss durch die Zukunft  
des Gottesreiches überwunden und beendet werden. Diese Vorstellung wird  
biblisch vor allem durch die apokalyptische Prophetenschrift Daniel im Al-  
ten und die Johannesoffenbarung im Neuen Testament verkündigt. Bruch-  
los denken im Gegenzug dazu mit den Evangelien und den Propheten weite  
Teile des Neuen und Alten Testaments den Anbruch des Reiches Gottes in  
der Gegenwart dieser Welt. Gottes Kommen beendet nicht die gegenwärtige  
Welt und ihre Zeit, sondern erfüllt, durchdringt und verwandelt sie.

Da beide Vorstellungen sich nicht einfach ausgleichen lassen, sondern aus  
verschiedenen Kontexten stammen, bleibt dem systematisch-theologischen  
Nachdenken über das Reich Gottes letztlich nur eine begründete Entschei-  
dung dafür, welches der beiden biblischen Konzepte man zum Ausgangs-  
punkt des eigenen Nachdenkens über das Reich Gottes machen will.

Für die theologische Bevorzugung einer diesseitigen Reich-Gottes-Vor-  
stellung lassen sich mehrere zentrale Gründe benennen: Jede apokalypti-  
sche Vertröstung auf ein Reich, das nicht unmittelbare Relevanz für diese  
Welt und ihre Probleme hat oder gar diese Welt und ihre Menschen der  
Gleichgültigkeit oder gar der Vernichtung überlässt, wäre ein Widerspruch  
zu der in der Menschwerdung Jesu offenbar gewordenen Liebe Gottes zu  
dieser Welt. Eine solche Verkündigung des Reiches Gottes widerspräche  
der zentralen Heilsbotschaft der biblischen Gesamtüberlieferung, selbst  
wenn sich einzelne biblische Texte aus der apokalyptischen Tradition fin-  
den, die sich in diese Richtung interpretieren lassen.

Gott erschafft diese Welt, er liebt diese Welt, wird Mensch in dieser Welt  
und wirkt durch seinen Geist an der Erneuerung und Vollendung dieser  
Welt. Er beauftragt seine Gemeinde als Leib Christi, in dieser Welt ein  
Zeugnis der Liebe und Weltzugewandtheit Gottes zu leben, und selbst die  
unter ihrer Vergänglichkeit leidende geschöpfliche Kreatur wird nach dem  
biblischen Zeugnis Anteil am Heil haben. Insofern passt eine nur jenseitige  
Reich-Gottes-Vorstellung überhaupt nicht zum Gesamtzeugnis der bib-  
lischen Botschaft.

Eine christliche Theologie, die über das Reich Gottes spricht, wird dessen  
Bedeutung für das Diesseits klar benennen müssen, will sie nicht eine im-  
plizite Jenseitsvertröstung angesichts der Probleme der Gegenwart verkün-  
den.<sup>35</sup> Zu einer Theologie, die die Liebe Gottes zur Welt glaubwürdig ent-

<sup>34</sup> Vgl. zum Folgenden *Rahner, Johanna*, „Lasst euch nicht vertrösten!“ (B. Brecht) Das  
„Reich Gottes“ als eschatologische Metapher im theologischen Disput, in: *Böttigheimer /*  
*Dziewas / Hailer* (Hgg.), Was dürfen wir hoffen?, 95–112.

<sup>35</sup> Von daher kann man *Johanna Rahners* Einschätzung, dass die „christliche Zukunftshoff-  
nung auf das Kommen des Reiches Gottes keine ‚Warteschleife‘ für den kommenden Äon



fallen will, muss ein diakonisch-sozialtheologisches Engagement für eine Veränderung dieser Welt notwendigerweise hinzutreten. Und das größte Potenzial für eine konkrete Zielbestimmung auf dem Weg zu gerechten Lebensverhältnissen und einem versöhnten Miteinander der Menschheit liegt in einer diesseitig akzentuierten Theologie des Reiches Gottes.<sup>36</sup>

#### 4. Zur eschatologischen Begründung des diakonisch-sozialtheologischen Auftrags

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus einer diesseitigen Reich-Gottes-Vorstellung für das konkrete gesellschaftlich-politische Handeln von Kirche und Gemeinde in der Gegenwart?

Ein theologisch reflektiertes Nachdenken über die Diakonie sollte soziologisch reflektiert und sozialtheologisch begründet sein. Dies ist möglich, indem man soziologisch Diakonie als Kommunikation des Erbarmens beschreibt und ihre Aufgabe sozialtheologisch darin sieht, dass die Diakonie mit ihrer Kommunikation des Erbarmens die Gesellschaft erbarmungsreicher machen soll, als sie es aus sich selbst heraus wäre.<sup>37</sup> Angesichts der dabei zu berücksichtigenden Sünde der Menschen und der Sündhaftigkeit sozialer Systeme ein Unterfangen, das sich nicht allein daraus speisen kann, dass die Diakonie gegen etwas ist. So wichtig es ist, dass die christliche Gemeinde die eigene Gesellschaft kritisch betrachtet, sie hat für eine Neugestaltung der Gesellschaft auch zu kommunizieren, wohin die Reise gehen soll. Wie sieht eine barmherzige, gerechte Gesellschaft aus, die für die Zukunft angestrebt wird?

Jede gesellschaftsrelevante Diakonie braucht letztlich eine eschatologische Perspektive, ein tragfähiges Ziel, für das sich die Mühe lohnt, gegen alle Sündhaftigkeit der Welt mit dem Mittel des Erbarmens anzukämpfen. Sie braucht eine eschatologische Perspektive, die beschreibt, wohin Gott diese Welt verwandeln will, um dann im Anschluss an die alt- und neutestamentlichen Texte systematisch-theologisch reflektiert eine gesamtgesellschaftliche Perspektive für die Welt zu entfalten.

Eine eschatologische Begründung gesellschaftsverändernder Diakonie kann, darin ist Rauschbusch Recht zu geben, zunächst einmal an der alttestamentlichen Vorstellung vom Friedensreich am Zion anknüpfen, denn die alttestamentliche Heilsperspektive ist konsequent diesseitig ausgestal-

---

[ist], sondern das überzeugte und begründete Tätigwerden auf Zukunft hin“, nur zustimmen. Zitat ebd., 110.

<sup>36</sup> Vgl. Dziewas, Ralf, Berufen zu guten Werken – Fünf Thesen zum diakonischen Auftrag einer christlichen Gemeinde, in: ThGespr 35 (2011) 131–148, bes. 144–147.

<sup>37</sup> Vgl. Dziewas, Ralf, Kommunikation des Erbarmens. Zum Proprium der Diakonie in der modernen Gesellschaft, in: ders. (Hg.), Gerechtigkeit und Gute Werke. Die Bedeutung diakonischen Handelns für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden, Neukirchen-Vluyn 2010, 93–111.



tet. Eine individuelle Auferstehungsvorstellung entwickelt sich in Israel ja erst unter der Makkabäerverfolgung im Seleukidenreich, also in der Zeit kurz vor der neutestamentlichen Zeit (z. B. 2 Makk 7, 9. 14. 36). Bis dahin galt der Scheol als Bereich, in den die Toten unwiederbringlich verschwinden. Entsprechend stark diesseitig sind alle Segens- und Heilsvorstellungen der alttestamentlichen Texte fokussiert. Auch dort, wo sie offensichtlich die Gegenwart transzendieren, sind es konkrete Bilder gelingenden Lebens, keine Jenseitsvorstellungen, die uns präsentiert werden.

So enthält die Vorstellung der Völkerwallfahrt zum Zion, die sowohl im Micha- als auch im Jesajabuch, weitestgehend wortgleich, überliefert ist, Bilder eines friedlichen Miteinanders von Völkern, die in der Realität der Leser sich noch als Feinde gegenüberstehen:

„Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen die Völker. Viele Nationen machen sich auf den Weg. Sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakobs. Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn von Zion kommt die Weisung, aus Jerusalem kommt das Wort des Herrn. Er spricht Recht im Streit vieler Völker, er weist mächtige Nationen zurecht [bis in die Ferne]. Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg. Jeder sitzt unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum und niemand schreckt ihn auf. Ja, der Mund des Herrn der Heere hat gesprochen. Denn alle Völker gehen ihren Weg, jedes ruft den Namen seines Gottes an; wir aber gehen unseren Weg im Namen Jahwes, unseres Gottes, für immer und ewig.“ (Mi 4, 1–5 / Jes 2, 2–4)

Und auch die Vorstellungen vom Friedensreich am Zion, die im Kontext der triterojesajanischen Abschnitte des Jesajabuches überliefert wurden, klingen zwar deutlich utopischer, weil sie eine umfassende Erneuerung der Schöpfung voraussetzen, aber dennoch bleiben alle konkreten Illustrationen des Gottesreiches nah an der diesseitigen Lebenswirklichkeit der ursprünglichen Hörer.

„Ja, vergessen sind die früheren Nöte, sie sind meinen Augen entschwunden. Denn schon erschaffe ich einen neuen Himmel und eine neue Erde. Man wird nicht mehr an das Frühere denken, es kommt niemand mehr in den Sinn. Nein, ihr sollt euch ohne Ende freuen und jubeln über das, was ich erschaffe. Denn ich mache aus Jerusalem Jubel und aus seinen Einwohnern Freude. Ich will über Jerusalem jubeln und mich freuen über mein Volk. Nie mehr hört man dort lautes Weinen und lautes Klagen. Dort gibt es keinen Säugling mehr, der nur wenige Tage lebt, und keinen Greis, der nicht das volle Alter erreicht; wer als Hundertjähriger stirbt, gilt noch als jung, und wer nicht hundert Jahre alt wird, gilt als verflucht. Sie werden Häuser bauen und selbst darin wohnen, sie werden Reben pflanzen und selbst ihre Früchte genießen. Sie bauen nicht, damit ein anderer in ihrem Haus wohnt, und sie pflanzen nicht, damit ein anderer die Früchte genießt. In meinem Volk werden die Menschen so alt wie die Bäume. Was meine Auserwählten mit eigenen Händen erarbeitet haben, werden sie selber



verbrauchen. Sie arbeiten nicht mehr vergebens, sie bringen nicht Kinder zur Welt für einen jähen Tod. Denn sie sind die Nachkommen der vom Herrn Gesegneten und ihre Sprösslinge zusammen mit ihnen. Schon ehe sie rufen, gebe ich Antwort, während sie noch reden, erhöere ich sie. Wolf und Lamm weiden zusammen, der Löwe frisst Stroh wie das Rind [doch die Schlange nährt sich von Staub]. Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg, spricht der Herr.“ (Jes 65, 17–25)

Auch wenn viele Vorstellungen dieses Textes eine Umgestaltung selbst der Natur von Mensch und Tier voraussetzen, handelt es sich hierbei nicht um eine Utopie, die jenseitig ortslos (u-topisch) wäre, sondern um eine Vorstellung, die in dieser Welt spielt, die konkret in und um Jerusalem gedacht ist, auf dem heiligen Berg Jahwes. Eine Hoffnung also, die ihren Platz mitten in der Welt hat, in der die ersten Leser dieser Texte lebten. Eine Perspektive, die ein neues Licht auf ihre Gegenwart warf.

Allerdings gehört zu dieser endzeitlichen Reich-Gottes-Hoffnung in der Bibel auch die Vorstellung, dass die Entwicklung hin zu diesem Friedensreich nicht allein Menschenwerk sein wird. Gott muss eingreifen, damit sein Reich Realität wird. Und in dieser Hinsicht ist dann sogar ein Anschluss an einzelne spätalttestamentlich-apokalyptische Texte mit ihrer Menschensohn-Erwartung möglich.

Es braucht zur innerweltlichen Errichtung des Gottesreiches einen Beauftragten Jahwes, der Gericht hält, damit das Recht aufgerichtet, das Unrecht überwunden und am Ende das ewige Friedensreich installiert wird.<sup>38</sup> Aber auch dieses Reich des Menschensohnes bleibt ein irdisches, ein diesseitiges Friedensreich. Auch hier in der Apokalyptik, die den Bruch am Ende der Zeiten betont, geht es um eine verwandelte und erneuerte Welt und eben nicht um ein jenseitiges Wolkenkuckucksheim. Das Reich Gottes ist kein jenseitiges, sondern ein noch nicht diesseitig verwirklichtes Reich, ein Reich, das in dieser Welt anbrechen muss, um real erlebbar zu werden.

Diese Spannung zwischen der Diesseitigkeit der Reich-Gottes-Vorstellung und dem endzeitlich-apokalyptischen, von Gott her zu initiiierenden Beginn dieses Gottesreiches prägt auch die neutestamentliche Rede vom Anbruch des Reiches Gottes, die in der Gegenwart Jesu einerseits bereits erlebbar ist, andererseits in ihrer Vollendung aber noch aussteht. So formuliert die nachösterliche Gemeinde im Blick auf Jesus die Perspektive vom anbrechenden Reich Gottes:

„Als Jesus von den Pharisäern gefragt wurde, wann das Reich Gottes komme, antwortete er: Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es an äußeren Zeichen erkennen könnte. Man kann auch nicht sagen: Seht, hier ist es!, oder: Dort ist es! Denn: Das Reich Gottes ist (schon) mitten unter euch. Er sagte zu den Jüngern: Es wird eine Zeit kommen, in der ihr euch danach seht, auch nur einen von den Tagen des Menschensohnes zu erleben; aber ihr werdet ihn

<sup>38</sup> Vgl. die Gerichtsszene mit anschließender Machtübertragung auf den Menschensohn als Repräsentanten Gottes in Dan 7, 9–14.



nicht erleben. Und wenn man zu euch sagt: Dort ist er! Hier ist er!, so geht nicht hin und lauft nicht hinterher! Denn wie der Blitz von einem Ende des Himmels bis zum andern leuchtet, so wird der Menschensohn an seinem Tag erscheinen. Vorher aber muss er vieles erleiden und von dieser Generation verworfen werden.“ (Lk 17, 20–25)

Weil die Gemeinde Jesus als den Auferstandenen bekennt, der zugleich als der erwartete Menschensohn wiederkommen wird, kann sie ein Sowohl-als-auch im Blick auf das Reich Gottes formulieren: Ja, das Reich ist bereits angebrochen, und zwar im irdischen Wirken Jesu, in seinen Wundern, seiner Predigt, seinem Leiden und Sterben, aber es steht auch noch aus, weil es noch nicht vollendet ist. Das Reich Gottes in seiner Fülle als Friedensreich bleibt noch zu erwarten und zu erhoffen. Seine verändernde Kraft im Diesseits entfaltet die Reich-Gottes-Hoffnung, indem sie daran festhält, dass derjenige, der gekommen ist, den Sündern, den Kranken und Ausgegrenzten die heilvolle Zuwendung Gottes zu bringen, auch derjenige ist, der wiederkommen wird, um Gericht zu halten, das Heil zu vollenden und das ewige Reich des Friedens aufzurichten.

Jürgen Moltmann hat diese Reich-Gottes-Vorstellung mit ihrer in Christus gegebenen Verbindung von präsentischer und futurischer Eschatologie auf die Diakonie angewandt und daraus den gemeindlich-diakonischen Auftrag abgeleitet, die Veränderung der Gesellschaft hin zum Gottesreich in Angriff zu nehmen. Die Gemeinde Jesu hat den gesellschaftspolitisch-diakonischen Auftrag, die Umgestaltung der Welt zum Reich Gottes zu wagen:

„Die Welt ist das Experimentierfeld des Reiches Gottes. Liebe kann man nur üben, wenn man jene Ordnungen abschafft, die Konkurrenz, Haß und Krieg produzieren, und die ‚neue Ordnung aller Dinge‘, den Frieden, vorwegnimmt. Diakonie ist dann nicht nur Notlinderung, Wundbehandlung und soziale Kompensation, sondern Vorwegnahme des neuen Lebens, der neuen Gemeinschaft und der freien Welt. Die Diakonie ist dann nicht nur am vorhandenen Leiden des Menschen orientiert, sondern zugleich damit am Reich Gottes, der wahren Zukunft des Menschen.“<sup>39</sup>

Diesen sozialtheologisch-politischen Auftrag hat die Diakonie aus der Perspektive einer Reich-Gottes-Theologie zu akzeptieren. Zugleich erhält sie, wenn sie sich auf eine diesseitige Reich-Gottes-Vorstellung einlässt, eine Zielbestimmung für den langen Weg der Um- und Neugestaltung der Welt. Entscheidend ist nach Moltmann dabei der Gedanke der Vorwegnahme. Das, was im Reich Gottes erhofft wird, das soll heute schon gelebt und gestaltet werden. Das, auf dessen Vollendung man nur hoffen kann, soll, auch wenn es nur bruchstückhaft, nur als Experiment, nur als Vorwegnahme gelebt werden kann, dennoch gewagt werden. Menschen können und sollen

<sup>39</sup> Moltmann, Jürgen, Zum theologischen Verständnis des diakonischen Auftrags heute, in: ders., Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen, Neukirchen-Vluyn 1984, 16–21, Zitat S. 20.



so leben, als gelte es das Reich Gottes mit menschlichen Mitteln zu verwirklichen, aber sie können den Erfolg dieser Bemühungen Gott anheim stellen, müssen also das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit nicht erzwingen. Moltmann kann daher die Christen auch als „erlöste Revolutionäre“ bezeichnen.

„Werden die Christen bewegt von der Kraft einer verwandelnden Hoffnung für die ganze Kreatur, haben sie aufgrund der Auferstehung Jesu die Gewissheit, dass Gott alles neu machen wird, so sind sie gleichsam erlöste Revolutionäre. Erlöst von der Sucht, die Versöhnung erpressen zu müssen, erlöst darum auch von den Enttäuschungen, die das bringt. Aber doch Revolutionäre, die sich selbst und ihre Welt in die kommende Verwandlung einbringen. Christentum in seiner Unmündigkeit, das ist Religion, naive Gläubigkeit, Jenseitshaltung, billiger Segen für bestehende schlechte Verhältnisse. Christentum in seiner Mündigkeit –, das ist lebendiger Glaube, das ist Auferstehungshoffnung, die zum Aufstand gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung mobilisiert und das Leiden der Liebe zum armen und unfreien Menschen auf sich nimmt.“<sup>40</sup>

Selbst wenn man diesem Zitat die Emphase der 60er-Jahre nehmen würde, bliebe doch das Wesentliche einer diesseitigen Reich-Gottes-Vorstellung sichtbar: Sie motiviert zu konkreten Veränderungen. Wird dieser Veränderungsprozess dann aber zugleich mit dem Wissen über die Unverfügbarkeit der Vollendung des Reiches verbunden, entsteht ein gelassenes, aber zugleich auch tragfähiges Engagement. Jeder positive Schritt, der aus der Hoffnung auf Gottes Reich heraus getan wird, ist ein Schritt in die richtige Richtung, der Heil wirken kann, aber kein Heil erzwingen muss. Jeder Schritt in die richtige Richtung bringt die Welt dem Reich Gottes ein Stück näher, auch wenn das Reich Gottes letztlich nicht durch Menschenhand vollendet wird.

Es ist diese Grundhaltung einer politisch relevanten, aber gelassen erlösten christlichen Gesellschaftsveränderung, die auch eine Diakonie braucht, die mit Erbarmen die Welt barmherziger gestalten will. Nicht durch Gewalt und Zwang, sondern allein durch die Macht des Erbarmens soll die Diakonie in die Sündhaftigkeit der Welt hinein Barmherzigkeit einstiften und wahrscheinlicher machen.<sup>41</sup> Und all das in einem gelassenen, aber das Reich Gottes als Ziel im Blick behaltenden, hoffnungsvollen Vorwärtsschreiten.

Wenn man in diesem Sinne den diakonisch gesellschaftspolitischen Auftrag der Christenheit zur Weltveränderung bestimmt, dann zeigt sich, dass das Erbe Rauschenbuschs gar nicht so vergessen ist, wie es scheint. Mögen die praktischen sozialtheologischen Konzepte überholt sein, an die Rauschenbusch dachte, als er vor genau 100 Jahren sein Buch „Christianizing the Social Order“ veröffentlichte, seine Betonung einer diesseitigen Reich-Gottes-Vorstellung und deren Bedeutung für ein sozial engagiertes Christentum sind aktueller denn je.

<sup>40</sup> Moltmann, Jürgen, Begegnung mit dem Atheismus, in: ders., Umkehr zur Zukunft, Gütersloh 1977, 15–25, Zitat S. 25.

<sup>41</sup> Vgl. Dziewas, Kommunikation des Erbarmens, 111.



116 Legt man die klassische Unterscheidung von individueller und universaler Eschatologie zugrunde<sup>42</sup>, so ist in den Freikirchen häufig der Schwerpunkt einseitig auf die Frage nach dem individuellen Heil der Glaubenden nach dem Tod gelegt worden. Der universale Aspekt der in Gottes Reich verheißenen Neuschöpfung und Versöhnung der Welt aber übersteigt diese Frage nach dem Heil des Einzelnen oder der Unsterblichkeit seiner Seele. Bei der Lehre vom Reich Gottes geht es um die in die Gegenwart hineinwirkende Erlösung aller Kreatur und die Verwandlung der Welt zu einem ewigen Reich des Friedens, und diese steht in den biblischen Texten zur Eschatologie deutlich im Vordergrund.<sup>43</sup>

Die christliche Verkündigung, und mit ihr die christliche Theologie, hat vielfach den Mut verloren, konkrete Bilder des Reiches Gottes zu malen. So ist unter der Hand aus einer konkreten Reich-Gottes-Vorstellung in einer versöhnten, fried- und erbarmensvollen Welt eine orts- und bildlose Utopie entstanden, die keine Relevanz für die menschlich-soziale Gegenwart hat und deshalb auch niemanden zum Gestalten der Zukunft motiviert. Aber auf das Reich Gottes kann man nicht nur warten. Auf das Reich Gottes in dieser Welt gilt es gestaltend hinzuarbeiten, gelassen, aber mit aller Kraft, weil das Vertrauen derer, die sich mühen, dem Gott gilt, der am Ende sein Reich vollenden wird.

Der Blick auf die Vollendung des Reiches Gottes befähigt zur Kritik ungerechter Strukturen und zum Widerspruch und Widerstand gegen alles, was zu mehr Unrecht, Krieg und Zerstörung führt. Am Reich Gottes ausgerichtete Leute sind daher kritische Zeitgenossen, die ihre Welt mit offenen Augen und klarem Verstand betrachten. Aber am Reich Gottes orientierte Christen sind dann auch hoffnungsvoll engagierte Zeitgenossen, die jeden Schritt begrüßen und jede Aktion unterstützen können, die zu mehr Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung führt.<sup>44</sup> Gerade weil

<sup>42</sup> Vgl. Leonhardt, *Rochus*, Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, 3., völlig neu bearbeitete Auflage Göttingen 2008, 390.

<sup>43</sup> „Wer Gottes Werk allein in der ‚Rettung der Seele‘ sieht, der wird diesen Aspekt kaum gewinnen können – die Welt ist ihm von vornherein fremd. Er hat sich aber mit einer derartigen Soteriologie und Eschatologie vom guten Willen des *Schöpfers* bereits abgekehrt. Gott hält es mit der *Welt*, mit dem ‚neuen Himmel und der neuen Erde‘ (Offb. 21, 1; vgl. Jes. 65, 17) – er hält es keineswegs bloß mit den frommen Leuten.“ (Weber, *Otto*, Grundlagen der Dogmatik. Zweiter Band, Neukirchen-Vluyn 1962, 753.)

<sup>44</sup> Und dabei brauchen Christen dann auch keine Angst zu haben vor Partnerschaften mit Gruppen, die aus anderer Motivation heraus hoffnungsvoll handeln. Vgl. Sölle, *Dorothee*, Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985, 207: „Die Art von Glauben, die sich als Widerstand ausdrückt, hat nicht unbedingt etwas mit institutionalisierter Religion zu tun. Wer sich auf einen Gottesglauben beruft, aber die Hoffnung auf das Überleben der Menschheit aufgegeben hat und bewusst oder unbewusst die Vorbereitung der Rücknahme der Schöpfung toleriert oder fördert, der glaubt nicht wirklich an Gott. Eine Gottesideologie, die nichts von Hoffnung weiß, ist kein Glaube. Wer aber Hoffnung in seiner Lebenshaltung und in seinem Handeln gemeinsam mit anderen zum Ausdruck bringt, der glaubt wirklich an Gott, wobei es nicht wichtig ist, ob jemand die religiösen Ausdrücke ‚Glauben‘ oder ‚Gott‘ benutzt oder nicht.“



die an Jesus Christus Glaubenden unter der Perspektive leben, dass Gott am Ende sein Reich vollenden wird, dass also letztendlich sich der Friede Gottes durchsetzen wird in dieser Welt, können sie unbefangen, fröhlich und ohne sich von Widerständen entmutigen zu lassen, an der Veränderung dieser Welt hin zum Reich Gottes arbeiten. Das aber ist dann eine Form der gesellschaftsverändernden Diakonie, die von der Reich-Gottes-Idee inspiriert an der Errichtung dessen mitarbeitet, worauf die Christenheit gemeinsam hofft: Dem Reich Gottes als weltumspannende, friedvolle Gemeinschaft gelingenden und erfüllten Lebens in dieser Welt.