

Emil Kula

Das Reich Gottes im Alten und Neuen Testament : (eine systematische Darstellung nach Ursprung, Erscheinungsform, Bereich und Ziel) : I Teil : Vorbemerkungen

Collectanea Theologica 20/1, 83-109

1939

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DAS REICH GOTTES IM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT.

(Eine systematische Darstellung nach Ursprung, Erscheinungsform,
Bereich und Ziel).

I TEIL.

VORBEMERKUNGEN.

1. Philosophische Begriffsbestimmung des Gottesreiches.

a) Der Begriff des Gottesreiches.

Der Begriff Gottesreich bezeichnet objektiv den Gegenstand, der Begriff Gottesherrschaft subjektiv die Herrschertätigkeit Gottes.

Der Begriff des Gottesreiches stellt eine Relation vor: Gott — Schöpfung. Es ist dies das Verhältnis des Herrschers zum Beherrschten. In diesem weitesten Sinne fassen wir die Herrschaft Gottes als ein Verhältnis Gottes zur Schöpfung.

Gott steht der Welt nicht im Sinne des metaphysischen Dualismus gegenüber. Der Dualismus schliesst eine Herrschaft Gottes in der Gegenwart aus, indem er beiden Prinzipien gleiche Dauer und Potenz zuschreibt, wengleich von verschiedener Intensität, somit doch von ungleicher Dauer inbetreff der künftigen Behauptung ihrer Herrschaft. Der Dualismus verschiebt die entgeltige Herrschaft Gottes in die Endzeit, nach errungenem Sieg des guten Prinzipes über das böse. Eine Unterscheidung zwischen einem extremen und gemässigten Dualismus ist für unsere Untersuchung belanglos. Sowohl der parsische und manichäische extreme metaphysische Dualismus, wie auch der

Pessimismus Schopenhauers und Eduard v. Hartmanns führen zu gleichen Ergebnissen. Ebenso wenig wird Stuart Mill's Lehre von der Unfügbarkeit des Weltstoffes und der dadurch entstandenen Einschränkung des guten Prinzips dem Begriff einer richtigen Relation Gottes und der Schöpfung gerecht.

Zu den gleichen falschen Folgerungen führt der Pantheismus in allen seinen Erscheinungsformen.

Der Pantheismus, der Gott als das *ἐν καὶ πᾶν* im Sinne einer einzigen Substanz annimmt und die Welt als deren Seinsweise, als Erscheinung oder Modifikation bezeichnet, führt zum Akosmismus, denn er benimmt der Herrschaft Gottes jeden realen Gegenstand.

Der Pantheismus als Evolutionismus, Emanatismus und Explikationismus entrückt die Welt dem Herrschaftsbereiche Gottes, indem er die Schöpfung irgendwie mit dem Wesen des Schöpfers identifiziert.

Der Antipode des Dualismus, der Monismus, führt zum selben unmöglichen Ergebnis, da er als Immanentismus und Evolutionismus in gleicher Linie mit dem Pantheismus Welt und Weltgrund als eine Wesenseinheit fasst.

Ebenso wenig wie die vorgenannten Lehren, vermag der Deismus den Begriff der Gottesherrschaft richtig zu erfassen. Er leugnet zwar nicht den Gegenstand der Gottesherrschaft, verneint aber die Tätigkeit der Herrschaft Gottes, indem er den Schöpfer von dessen Schöpfung sich zurückziehen lässt.

Die Folgerung des Dualismus ist ein „streitender Gott“, die Folgerung des Pantheismus und des Monismus ein „sich beherrschender Gott“ und die Folgerung des Deismus ein „ruhender Gott“. Wollten wir noch aus dem „Gott im Erlebnis“ des Modernismus den Schluss ziehen, kämen wir zu einem im Erleben „erwachenden Gott“.

Keines der eben genannten Systeme kann dem Begriff der Gottesherrschaft gerecht werden. Für diese Systeme besteht geradezu die Notwendigkeit den Begriff des Gottesreiches zu eliminieren.

Die christliche Weltanschauung, philosophisch in der philosophia perennis zusammengefasst, wird dem Begriff der Gottesherrschaft voll und ganz gerecht, da sie in gleicher Weise Gottes Immanenz im Geschöpfe wie seine Transzendenz betont.

b) Begründung und Gegenstand des Gottesreiches.

Gottes Herrschaft ist in der aktiven Schöpfung begründet, die ein Ausfluss der Allmacht Gottes ist. Somit ist die *relatio*, die der Begriff der Gottesherrschaft oder des Gottesreiches im weitesten Sinne des Wortes darstellt diese: der allmächtige Gott beherrscht seine von ihm ins Dasein gerufene Schöpfung ohne Einschränkung. Das ist auch die Lehre der alt- und neutestamentlichen Offenbarungsreligion.

Die philos. Beweise für die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer Schöpfung und Offenbarung glauben wir uns an dieser Stelle ersparen zu dürfen, ebenso die Unterscheidung zwischen *creatio intensiva* und *extensiva* und *prima* und *secunda*. Den Schriftbeweis führen wir ohne Rücksicht auf die subtilen philosophischen Unterscheidungen.

Über die Möglichkeit der Schöpfung geben die Offenbarungsschriften beider Testamente klares Zeugnis: Job 42, 2: *Scio, quia omnia potes*. Mth. 19, 26: *apud homines hoc impossibile est: apud Deum autem omniaabilia sunt*. Mc. 14, 36: *omnia tibiabilia sunt*. Lc. 1, 37: *quia non erit impossibile apud Deum omne verbum*¹⁾.

Die Tatsache der Schöpfung wird neben vielen anderen Stellen ausgesprochen in Ps. 148, 5: *ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt*. Als Grund der Welterschöpfung wird von der Schrift die Allmacht Gottes angeführt. Sie wird gleichzeitig als Urmacht (*potentia a se*) und als Übermacht aufgefasst. Das erstere bezeugt 1 Tim 6, 16: *solus potens — qui solus habet immortalitatem*²⁾. Der Charakter der Übermacht ergibt sich aus der Art und Weise wie die Allmacht auf blossen Willensbefehl hin wirkt³⁾. Allmacht und Herrschaft Gottes unterscheiden sich begrifflich voneinander wie Grund und Folge. Den Grund bezeichnet gut das lateinische *omnipotens* (Weish. 18,

¹⁾ Abgesehen von den 5 Unmöglichkeiten: a) Kontradiktorisches, b) das Geschehene ungeschehen zu machen, c) Sünden, d) alles, was dem Wesen Gottes und seinen Attributen widerspricht, e) freie Ratschlüsse rückgängig machen; s. Pohle-Gierens, Dogmatik, Paderborn 1936, I 219.

²⁾ Vgl. Pohle-Gierens I, 218 f.

³⁾ Pohle-Gierens, Ebda.

15) — παντοδύναμος, die Folge das griechische παντοκράτωρ. Cyrill v. Jerusalem sagt in seiner 8 Katechese: παντοκράτωρ ἐστὶν ὁ πάντων κρατῶν¹⁾).

Der Begriff der Allherrschaft Gottes schliesst wiederum ein: das Eigentumsrecht, dominium proprietatis und das Regierungsrecht, dominium iurisdictionis. Der Begriff des Eigentumsrechtes bezieht sich auf die gesamte Schöpfung. Ps. 23, 1: Domini est terra et plenitudo eius, orbis terrarum et universi, qui habitant in eo²⁾). Das dominium iurisdictionis bezeugt jedesmal der Titel דָּוָד, dominus. Ausserdem 1 Tim. 6, 15: rex regum et Dominus dominantium. Dasselbe bezeugt Esther 13, 9: Domine rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita et non est, qui possit tuae resistere voluntati. Ebenso Offb. 5, 13: Sediti... et gloria et potestas (κράτος) in saecula saeculorum. Das gleiche drückt aus Ps. 144, 13: regnum tuum omnium saeculorum. Bei 1 Tim. 1, 17: βασιλεὺς τῶν αἰώνων³⁾).

In Bezug auf dualistische, pantheistische, monistische und und deistische Anschauungen schliessen die Offenbarungsschriften jeden Zweifel aus.

Als wollte die Schrift die Auffassung des Dualismus ausdrücklich ausschliessen, bezeugt sie wiederholt die ausschliessliche Herrschaft Gottes über seine Schöpfung. So in Dt 32, 39: videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me: ego occidam, et ego vivere faciam: percutiam, et ego sanabo, et non est qui de manu mea possit eruere. Schön sagt Gierens⁴⁾: „Als hätte Gott der Herr schon zum voraus auf den Dualismus Bezug nehmen wollen, lehrt er durch den Mund des Isaias 45, 6, 7: „Ich, der Herr, und kein anderer, bin es, der da bildet das Licht und macht die Finsternis, der da macht den Frieden und schafft das Böse; ich, der Herr, mache alles das“.

Doch auch der Pantheismus und Monismus mit ihrer Behauptung von der Wesenseinheit von Schöpfer und Schöpfung scheitern an zahlreichen Offenbarungsaussprüchen. An vielen Stellen wird die Schöpfung als Gegenstand der Herrschaft Gottes als etwas aussergöttliches, wesentlich und real verschiedenes

¹⁾ zit. bei Pohle-Gierens I, 221.

²⁾ ebda.

³⁾ ebda.

⁴⁾ ebda S. 222.

bezeichnet. Sehr deutlich ist der griechische Wortlaut von Röm. 4, 17: *καλοῦντος (Θεοῦ) τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*. Aehnlich Ps. 148, 5: *ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt*. Der Paulinische Ausspruch *καλεῖν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* ist eine andere Ausdrucksform desselben Ausspruches in 2 Makk. 7, 28: *ποιεῖν ἐξ οὐκ ὄντων*, was eine Emanation, oder gar eine Wesensidentifizierung im Sinne des Pantheismus oder Monismus ausschliesst¹⁾. Ebenso deutlich spricht Gen. 1, 1: *in principio creavit Deus coelum et terram*, das Universum, alles Aussergöttliche²⁾.

Gegen die Deisten, die einen Herrschaftstitel aus der Schöpfung zugeben, brauchen wir an dieser Stelle keine Offenbarungstexte anzuführen. Wenn später von der göttlichen Vorsehung gesprochen wird, werden wir uns mit dem Deismus auseinandersetzen müssen.

Nunmehr wäre die Frage nach der ungeteilten Herrschaft Gottes zu erörtern. Die ungeteilte Herrschaft Gottes ergibt sich aus der Tatsache der nichtmittelbaren Erschaffung der Welt durch Gott. Unserer These widersprechen die Gnosis und alle aus ihr stammenden Systeme.

Die Annahme von Mitbeherrschern der Schöpfung mit Gott aus dem Titel der Mitschöpfung widerspricht nicht allein der Offenbarung, sondern selbst der Vernunft. Denn ein Geschöpf kann weder Hauptursache der Schöpfung sein, noch auch Instrumentalursache³⁾. Die Kirchenväter sehen in der *creatura creatrix* einen Widerspruch⁴⁾. Thomas von Aquin, der in seiner Jugend die Möglichkeit einer mittelbaren Schöpfung vertreten hatte, liess später diese Ansicht als unhaltbar fallen. In der Beweisführung führt er alles, was Bezug hat auf das *ens in quantum est ens*, auf die *causa universalissima* zurück, während Suarez vom Begriff der schöpferischen Tätigkeit ausgeht, welche sich ihrer Natur nach nicht auf dieses oder jenes Sein beschränken lässt, sondern alles schaffbare Sein umfasst⁵⁾.

¹⁾ Pohle-Gierens I, 431.

²⁾ Weitere Schriftstellen bei Pohle-Gierens I, 430; Weish. 7, 21; Sir. 8, 1; Job. 1, 3; Röm. 11, 36; 1 Kor. 8, 6; Kol. 1, 16; Hebr. 1, 2; 2, 10; 3, 4.

³⁾ Lehmen, Theodizee, 201 f. und 203 f.

⁴⁾ vgl. Athanasius, Or. 2 contr. Arian. n. 21; Augustinus, De gen. ad lit. IX. 15, 28 bei Pohle-Gierens I, 443.

⁵⁾ Pohle-Gierens I, 444.

Die Offenbarungsschriften heben Gottes alleinige Schöpfermacht oft hervor. Is. 44, 24: Ego sum Dominus, faciens omnia, extendens coelos solus, et nullus mecum. Aehnlich Is. 45, 12: Ego feci terram, et hominem super eam creavi ego.... 2 Esdr. 9, 6: Tu ipse, Domine, solus, tu fecisti coelum, et omnem exercitum eorum: terram, et universa quae in ea sunt: maria, et omnia quae in eis sunt: et tu vivificas omnia haec. Job 9, 8: qui extendit coelos solus, et graditur super fluctus maris. Ps. 95, 5: quoniam ipsius est mare, et ipse fecit illud. Jer. 10, 10 ff.qui enim formavit omnia, ipse est: et Israel virga hereditatis eius: Dominus exercituum nomen illi. cf. Hebr. 1, 10 ff: zitiert Ps. 101, 26 und Ps. 109, 1. Hebr. 3, 4: qui autem omnia creavit, Deus est. Offb. 4, 11:quia tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant, creata sunt.

Und wenn der Sapiaentia im A. T. und dem λόγος im N. T. eine schöpferische Tätigkeit zugeschrieben wird, dann nur im Sinne der Wesensgleichheit der göttlichen Personen, auf Grund der Perichorese. Joh. 5, 17 identifiziert die Tätigkeit Christi und des Vaters: Pater meus usque modo operatur et ego operor. Ebenso Joh. 5, 19: non potest filius a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem. Desgleichen Joh. 14, 10: a me ipso non loquor, Pater autem in me manens, ipse facit opera.

Überwältigend ist in dieser Hinsicht über die Auffassung der Schrift und der Kirche das übereinstimmende Zeugnis der Väter. Cyrill von Alexandrien, Adv. Nestor. IV, 2: „Den einzelnen Personen getrennt für sich Tätigkeiten beilegen, heisst nichts anderes, als drei getrennte und von einander verschiedene Götter aussprechen“. Athanas., Ep. 1 ad Serap., 28: „Der Vater wirkt alles durch den Logos im Hl. Geist“.

„Wenn dagegen der hl. Cyrill v. Jerusalem, die Werke Gottes nach aussen zu trennen, sie den einzelnen Personen getrennt für sich zu appropriieren und so wenigstens eine gewisse Trennung der Personen auch im immanenten Leben Gottes nahezulegen scheint, indem er dem Vater den Entwurf des Weltplanes, dem Sohne die Ausführung desselben und dem hl. Geiste die Heiligung der Kreaturen zuschreibt, so ist er wohlwollend im Sinne des Gesetzes der Appropriationen zu interpretieren, und zwar um so mehr, als er sonst diese Distinktion

doch nicht konstant durchführt (Schwane, Dogmengeschichte S. 126)¹⁾.

Unsere Ausführungen können abgeschlossen werden mit dem Axiom: *operari sequitur esse*. Die Herrschaft Gottes über die gesamte Schöpfung kommt somit der ungeteilten Dreifaltigkeit ungeteilt zu.

Ausser dem Herrschaftstitel der Welterschaffung besteht ein zweiter der Welterhaltung. Nachdem die Schöpfung von Gott absolut nicht nur im Werden, sondern auch im Sein abhängt, kann sie ohne Gott nicht im Dasein verharren²⁾. Gott ist kein Gott im Sinne der Deisten. Aus seiner positiv — aktiv — direkten Erhaltung der Welt erwächst Gott ein neuer Herrschaftstitel. Infolge ihrer absoluten Abhängigkeit ist die Schöpfung ihrem Schöpfer in allem direkt untertan — auch in ihrer Existenz.

In der Hl. Schrift ist diese Lehre klar ausgesprochen: Weish. 11, 26: *quomodo potest aliquid permanere, nisi tu voluisses, aut quod a te vocatum non esset, conservaretur?* Ps. 103, 29: *auferes spiritum eorum, et deficient et in pulverem suum revertentur*. Die Hl. Schrift fasst die Welterhaltung bald aktiv als Tragen oder zusammenhalten, bald passiv als Bestehen oder Wohnen in Gott³⁾. Hebr. 1, 2 f.: *per quem fecit et saecula, qui portansque omnia verbo virtutis suae*. Kol. 1, 16 f.: *omnia per ipsum et in ipso creata sunt... et omnia in ipso constant*. Apg. 17, 28: *in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus*. Die Kirchenväter bezeichnen die Welterhaltung als eine fortgesetzte Schöpfung. So kann auch die Herrschaft Gottes aus der Welterhaltung als eine *continuatio* der Herrschaft aus dem Schöpfungsakt angesehen werden. Abschliessend und zusammenfassend kann gesagt werden: Gottes Herrschaft über die Schöpfung ist ontologisch begründet in der Erschaffung und Erhaltung der Welt durch Gott. Andere Herrschaftstitel wie Erlösung und Endzielrichtung werden später behandelt werden.

c) Differenzierung der Gottesherrschaft.

Obwohl vom Wesen Gottes aus betrachtet die gesamte Schöpfung eindeutig der Herrschaft Gottes unterstellt ist, so

¹⁾ Pohle-Gierens I, 416.

²⁾ Lehmen, Theodizee, 217.

³⁾ Pohle-Gierens I, 446.

können wir von der Schöpfung aus betrachtet doch gewisse Abstufungen und Unterschiede wahrnehmen. Wie die Schöpfung nämlich differenziert ist, so kann analog auch die Herrschaft Gottes aufgefasst werden. Anders untersteht Gott die leblose, anders die belebte, anders die belebte-unvernünftige, anders die vernünftige Schöpfung. Alles Geschaffene beherrscht Gott *exempli causa* — als Exemplarursache, *originis causa* — als Daseinsgrund, *conservationis, concursus et gubernationis causa* — als Erhaltungsgrund und *finis causa* — als Zielursache.

Alle relativ vollkommenen Geschöpfe beherrscht Gott als *causa exemplaris perfecta simpliciter*, indem er sie an seiner Vollkommenheit irgendwie teilnehmen lässt. Die Herrschaft durch seine *sapientia* in Bezug auf den Weltplan subsumieren wir unter die Exemplarursache.

Gottes Herrschaft aus der *causa originis* wurde bereits behandelt.

Gott beherrscht sein Werk auch als *causa conservationis, concursus et gubernationis*. Weil die Schöpfung, wie schon einmal betont wurde, nicht nur in ihrem Werden von Gott abhängig ist, sondern auch in ihrem Sein, darum ist eine *conservatio positiva et directa* notwendig, was nebenbei die Unhaltbarkeit des Deismus wieder einmal beleuchtet. Daraus, dass Gott erste Ursache der Welt in jeder Hinsicht und in der denkbar vollkommensten Weise ist, entspringt die gänzliche und allseitige Abhängigkeit der Welt von Gott. Die Herrschaft Gottes durch den *concursum divinum* wird davon abgeleitet, dass die Geschöpfe in vollständiger Abhängigkeit zum Schöpfer stehen, also nicht nur in ihrem Werden und Sein, sondern auch in ihrem Wirken innerlich und unmittelbar¹⁾.

Durch seine *scientia visionis* beherrscht Gott alle Gesetze der Schöpfung in allen ihren Auswirkungen, neben den Gesetzen der leblosen und der belebten unvernünftigen Natur, durch seine *scientia media* auch die *futura libera* und *futura-bilia* der vernunftbegabten Schöpfung. Gottes Herrschaft erstreckt sich weiterhin im Willen Gottes auf die Welt als dem Sekundär-objekt in aller Vollkommenheit des göttlichen Willens ohne alle Einschränkung und Potenzialität.

¹⁾ cf. Lehmen, Theodizee, S. 233.

Schliesslich beherrscht Gott seine Schöpfung als Zweckursache. Der Endzweck ist der Beweggrund zur Schöpfung. Der ist wesentlich Gott selbst. Die Nebenzwecke können diesen Endzweck nicht aufwiegen. Seiner selbst willen ist die Schöpfung da — Grund genug für eine Herrschaft. Mit Rücksicht auf die vernünftigen Geschöpfe tritt die Endursache als Herrschaftstitel noch deutlicher hervor.

Ein Unterschied soll noch hervorgehoben werden: Gottes Herrschaft über die unbelebte und belebt-unvernünftige und über die vernünftige Schöpfung. Über die unbelebte und belebt-unvernünftige Schöpfung herrscht Gott durch das notwendig wirkende Naturgesetz: *lege naturali*. Die zeitweilige Suspension der Naturgesetze durch Gott in den Wundern bestätigt die Regel, in unserem Falle unsere These. Die vernünftigen Geschöpfe und ihre freien Handlungen beherrscht Gott ausser durch die *lex naturalis* noch durch die *lex moralis*, durch die Sanktion des Sittengesetzes. Gleichwie Gott die leblose und belebt unvernünftige Natur *lege naturali* durch alle Zeit, auch nach einer tellurischen Wiedererneuerung beherrschen wird, genau so wird er seine Herrschaft über die vernünftigen Lebewesen durch seine Sanktion des Sittengesetzes über den *status viae* hinaus im *status termini* ausüben.

Während wir die Herrschaft Gottes über die Schöpfung die durch Gott als Exemplarursache, als Daseins-, Erhaltungsgrund und als Zielursache begründet ist, als die Herrschaft Gottes im weitesten Sinne des Wortes fassen möchten, wollen wir die sanktionierte Gottesherrschaft über die vernünftigen Lebewesen als Herrschaft im engeren Sinne bezeichnen. Im eigentlichen Sinne des Wortes, den wir unserer Untersuchung zugrunde legen, wollen wir die Herrschaft Gottes fassen: 1) als Herrschaft im diesseitigen theokratischen Reiche im A. T., 2) im diesseitigen Reiche der Gnade im N. T. und 3) im Reiche der endzeitlichen Herrlichkeit. Diese drei Gesichtspunkte werden die Grundlage der Hauptabschnitte unserer Abhandlung sein.

2. Ursprung, Bereich und Dauer des Gottesreiches.

a) Ursprung des Gottesreiches.

Unter Ursprung verstehen wir an dieser Stelle den zeitlichen Anfang des Gottesreiches in der Vergangenheit, unter Dauer eine etwaige Begrenztheit oder Unbegrenztheit in der Zukunft, unter Bereich die gesamte Schöpfung in allen ihren Erscheinungsformen des Seins und der Wirkungen, vom Ursprung an und fortlaufend mit der Dauer des Gottesreiches.

In seiner Schrift „De civitate Dei“ XII, 16 sagt Augustinus: „Ich wage nun freilich nicht zu sagen, Gott der Herr sei einmal nicht Herr gewesen“. Dieser Ausspruch charakterisiert das Problem: konnte Gottes wesenhafte Allmacht und Allherrschaft ohne einen realen Gegenstand sein? Dies war zweifellos der Fall, ehe noch die Welt war. Um an dieser Schwierigkeit vorbeizukommen, behaupteten einige die Ewigkeit der Schöpfung. Origenes hatte in *περὶ ἀρχῶν* I, 2 die Behauptung aufgestellt: die Welt ist anfanglos, in Hinblick auf Gottes Unveränderlichkeit, in Hinblick auf Gottes Güte, die niemals unbetätigt bleiben, auf seine Allmacht, die nie ohne Gegenstand der Herrschaft sein konnte. In der Folgezeit wiederholten die Albigenser diese Lehre, Gilbert de la Porrée, ja sogar Meister Eckhart nicht ausgenommen.

Auf Grund der Offenbarung wurde diese Anschauung von mehreren Konzilien und Synoden verurteilt. Über die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung sagt der hl. Thomas¹⁾: *mundum non semper fuisse, sola fide tenetur et demonstrative probari non potest.* In seinem Werke „De aeternitate mundi“ argumentiert er so: „Die Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung müsste entweder in einer Unzulänglichkeit der Ursache oder in einem Widerstreben oder sonstwie widerspruchsvollen Verhalten des Objektes begründet sein. Das lässt sich aber alles nicht geltend

¹⁾ Zit. bei Pohle-Gierens I, 443.

machen. Folglich gibt es keinen philosophischen Grund, der die fragliche Unmöglichkeit dartäte. Die Ursache kann nämlich nicht unzulänglich sein, da sie unendlich, allmächtig ist; das Objekt kann nicht Widerstand leisten, da es nichts ist; ein sonstiger Widerspruch ist nicht aufdeckbar, da geschaffen sein und ewig sein sich nicht begrifflich ausschliessen“.

Suarez stimmt Thomas darin zu, dass eine unveränderliche ewige Welt keinen Widerspruch einschliesst, verneint es aber von der veränderlichen Welt¹⁾. Diese Unterscheidung dürfte richtig sein; denn mit der Veränderung ist das Nacheinander, ein Zustand vorher, ein anderer nachher, also die Zeit, naturnotwendig gegeben. Zeit und Ewigkeit aber sind nicht kommensurabel, da die Zeit in der Ewigkeit nicht formell, sondern eminenterweise enthalten ist. Also kann ein Wesen, das formell in der Zeit existiert, nicht ewig sein²⁾.

Klaren Bescheid über die nichtewige Dauer der Schöpfung gibt die Offenbarung³⁾. „Wollte man die Frage durch blosse Vernunftgründe entscheiden“, bemerkt Lehmen⁴⁾, „so müsste man vor allem unterscheiden zwischen dem Weltganzen, oder der Welt als geordnetem, einheitlichen Ganzen, und dem Weltstoff, oder dem Stoff, aus dem die Welt gebildet ist. Als einheitliches Ganze genommen, hat die Welt ohne Zweifel einen Anfang; denn sie ist durch unzählige substanzielle und akzidentelle Veränderungen und die gegenseitige Einwirkung der Körper bedingt und schliesst mithin notwendig eine Aufeinanderfolge ein. Was aber eine Aufeinanderfolge hat, muss notwendig einen Anfang haben; eine anfanglose Aufeinanderfolge gibt es nicht. Will man also untersuchen, ob die Welt vielleicht von Ewigkeit existiere, so muss man die Frage nach der Dauer des Weltganzen ausscheiden und die Untersuchung auf die Dauer des Weltstoffes beschränken“. Diese Frage kann nicht a posteriori entschieden werden, sondern a priori. Es fragt sich, ob der Weltstoff von Ewigkeit her sein, oder in der Zeit erschaffen werden müsste. „Da der Stoff aber unmöglich von Ewigkeit in

1) Pohle-Gierens I, 443 f.

2) Pohle-Gierens I, 444.

3) Pohle-Gierens I, 440.

4) Lehmen, Theodizee, Freiburg 1923, 207.

Bewegung sein kann, weil Bewegung eine Veränderung ist, diese aber notwendig einen Anfang hat, so hätten wir uns den ewigen Stoff, wenn es einen solchen gäbe, notwendig als eine tote, starre und absolut träge Masse zu denken. Nun lässt es sich aber kaum begreifen, dass Gott den Stoff erschaffen habe, um ihn eine Ewigkeit hindurch in absoluter Untätigkeit zu lassen und ihm erst in der Zeit Bewegung mitzuteilen, während es doch nächster Zweck eines jeden Wesens ist, sich seiner Natur gemäss zu betätigen und zu wirken. Obgleich wir auf diesen Grund hin nicht behaupten wollen, dass ein ewiger Stoff eine absolute Unmöglichkeit sei, so wird man doch zugestehen müssen, dass die Unmöglichkeit einer ewigen Existenz des Stoffes einen sehr geringen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich habe. Wir können uns somit darauf beschränken, der von einigen aufgestellten Behauptung entgegen zu treten, der Stoff existiere notwendig von Ewigkeit her¹⁾.

Die notwendige Erschaffung des Weltstoffes von Ewigkeit her kann nicht bewiesen werden. „Für Gott könnte eine zeitliche Schöpfung unmöglich erscheinen nur wegen seines von Ewigkeit gefassten Beschlusses, die Welt zu erschaffen; allein der ewige Wille Gottes, die Welt zu erschaffen, ist nicht notwendig der Wille, sie von Ewigkeit zu erschaffen, auch die Geschöpfe fordern kein ewiges Dasein, denn da die Existenz der endlichen Wesen ausser ihrer Wesenheit liegt, so kann sie immer nur eine kontingente sein; ist aber für die Geschöpfe als solche die Existenz überhaupt nicht notwendig, dann kann sie erst recht nicht als eine ewige für sie notwendig sein“²⁾.

Gestützt auf Aristoteles versuchten einige durch die Annahme einer ewigen, anfanglosen Zeit der Schwierigkeit auszuweichen. Aristoteles³⁾ argumentiert: „Vor jedem bestimmten Zeitpunkt gibt es ein Früheres; sonst liesse sich ja nicht sagen, dass etwas früher sei als die Welt; das Frühere und Spätere, das Vorher und Nachher sind aber Zeiteile; folglich gab es vor jedem absehbaren Zeitpunkt schon eine Zeit, und somit ist die Zeit immer, ohne jemals angefangen zu haben“. Dieser Beweis

1) Lehmen, Theodizee, 207.

2) ebda S. 207 f.

3) Zit. bei Lehmen, Theodizee, 209.

beinhaltet eine Verwechslung der „Zeiteile“ der imaginären und der wirklichen Zeit. Dieselbe Verwechslung macht Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft¹⁾.

Die Zeit als die Zahl der Bewegung in ihrer Aufeinanderfolge²⁾ fassend, können wir sagen: Die Zeit existiert durch die Aufeinanderfolge der Veränderung in der Schöpfung, also mit der Schöpfung. Die Zeit ist nicht früher als die Schöpfung. Die Schöpfung ist nicht ein Ding a se, sondern ab alio, also nicht anfanglos, sondern beginnend. Somit ist der Augenblick des Werdens der Schöpfung gleichzeitig der Augenblick des Werdens der Zeit und nachdem das Werden der Schöpfung auch die Verwirklichung des realen Grundes der Gottesherrschaft. Da nach Menschenart gesprochen jede Herrschaft einen realen beherrschten Gegenstand voraussetzt, können wir den Beginn der Gottesherrschaft zu Beginn der Schöpfung als dem realen Gegenstand der Herrschaft Gottes ansehen.

Dass Gott vor der realen Existenz der Schöpfung nicht Herr gewesen ist, können wir nicht behaupten, denn der Antritt der Herrschaft über die real gewordene Schöpfung würde eine Veränderung in Gott beinhalten. In einem für uns unfassbaren und unaussprechlichen Sinne war Gott auch vor der Realisierung der Schöpfung Herr; die Idee der Schöpfung war in Gott existent. Auch das Vorhandensein der Idee der Schöpfung in Gottes Schöpfungsplan schliesst eine Art Herrschaft ein. Gott beherrschte die Schöpfung, bevor sie ward, in seiner Idee dadurch, dass er ihr durch diese Idee ihre Seinsform verliehen hat. Eine Annahme von ewigen Kreisläufen irgend einer Schöpfung zur Rettung der Herrschaft Gottes vor der Existenz der jetzigen Schöpfung im Sinne der Neuplatoniker glauben wir nicht erst erörtern zu müssen³⁾. Die Zuhilfenahme des Begriffes „von jeher“ durch Augustinus ändert nichts am Problem⁴⁾.

Die obigen Untersuchungen bezogen sich auf den zeitlichen Ursprung der Gottesherrschaft überhaupt. Der Anfang des Gottesreiches im theokratischen Reiche im A. T., im Reiche der Gnade

1) Lehmen, Theodizee, 209 f.

2) Aristoteles, zit. bei Lehmen, Kosmologie, Freiburg 1920, 175.

3) Cf. dazu Augustinus, De civ. Dei, X. 31.

4) Augustinus, De civ. Dei, XII. 16.

im N. T. und im Reiche der endzeitlichen Herrlichkeit kommt an zuständiger Stelle zur Sprache.

b) Bereich der Herrschaft Gottes.

Um den Bereich des Gottesreiches darzutun, kann umfassend gesagt werden: Den Gegenstand der Gottesherrschaft bildet alles aussergöttliche Sein. Dabei sind Bereich und Gegenstand kongruente Begriffe. Es scheint somit Gott mit Rücksicht auf die beschränkte Schöpfung nur eine beschränkte Herrschaft auszuüben. Denn seine *potentia regnandi*, die gleich ist der *potentia creandi*, also unendlich, kann durch die gegenwärtige Schöpfung nicht erschöpft werden; ebenso durch keine andere Schöpfung, denn schon der Begriff des aussergöttlichen Seins schliesst immer eine Beschränktheit ein. Eine seinem Wesen adäquate Schöpfung kann Gott nicht hervorbringen; das hiesse einen zweiten vollkommenen Gott schaffen. Dann wäre sein Herrschaftsbereich seiner Herrschaftsmöglichkeit gleichförmig. Doch das ist ein Unding.

Zur früheren Feststellung zurückkehrend, können wir sagen, dass seine Herrschaft durch die Schöpfung nicht insofern begrenzt ist, als wäre Gott einer grösseren und ausgedehnteren Herrschaft nicht mehr fähig, sondern in dem Sinne, als alles, was von Gott sein Dasein hat, und das ist alles ausser Gott Existente, seiner Herrschaft unterworfen ist.

Augustinus bemüht sich die logische Reihenfolge der Vollkommenheitsgrade aller im Reiche Gottes im weitesten Sinne enthaltenen Geschöpfe aufzustellen, indem er sagt¹⁾: „Unter den Wesen nämlich, die irgendwie Dasein haben und nicht sind was Gott ist, von dem sie erschaffen sind, stehen die mit Leben begabten über den leblosen, das will sagen: die, die Zeugungs- oder auch bloss Strebevermögen haben, über denen, die dieser Triebe entbehren; und unter den Lebewesen stehen die sinnbegabten über den sinnentbehrenden, wie die Tiere über den Bäumen; und unter den sinnbegabten stehen die Vernunftwesen über den vernunftlosen, wie die Menschen über den Tieren; und unter

¹⁾ Augustinus, De civ. Dei, XI. 16.

den Vernunftwesen stehen die unsterblichen über den sterblichen, wie die Engel über den Menschen. Diese Überordnung beruht auf der natürlichen Rangordnung“. Bei den vernünftigen Wesen darf die Herrschaft Gottes nicht auf die durch den Gnadenstand mit Gott verbundenen Geschöpfe beschränkt werden. Auch die durch die Sünde von Gott abgekehrten Menschen in *statu viae* und *termini*, sowie die verdammten Engel befinden sich im Herrschaftsbereich Gottes. Es darf nicht übersehen werden, dass wir auch hier noch den Begriff des Gottesreiches zunächst im weitesten Sinn gebraucht haben. Im Gottesreich im eigentlichen Sinne¹⁾ haben die beiden letztgenannten Gruppen selbstverständlich keinen Raum.

Cohausz²⁾ bemerkt richtig, dass wir den Herrschaftsbereich Gottes nicht allein auf unseren Planeten beschränken dürfen.

Das soeben von Augustinus angeführte Zitat spricht er nicht im Sinne unseres Zusammenhanges, daher unvollständig, so dass wir den Bereich der Gottesherrschaft noch über die „realen Dinge“ hinaus um die Naturgesetze und um die freien Entschlüsse der vernünftigen Wesen erweitern müssen. Obwohl die Naturgesetze einerseits ein Gegenstand der Herrschaft Gottes sind, da sie als solche von Gott herrühren, bilden sie andererseits ein Mittel der Herrschaft Gottes, insofern Gott durch die Naturgesetze alles natürliche Geschehen von sich abhängig macht. Beide Beziehungen stehen innerhalb des Bereiches der Gottesherrschaft.

In gleicher Weise umschliesst Gott vermittels seiner *scientia media* alle freien Entschlüsse der vernünftigen Wesen, sowohl jene der Geisterwelt in *tempore probationis*, wie die der Menschen in *statu viae*. Alle die erwähnten Gegebenheiten, die realen Dinge, die naturgesetzlich notwendigen Erscheinungen, ebenso wie die freien Willensakte der Menschen werden nicht im *status quo* verbleiben. Der Entropie zufolge, die gleichfalls naturgesetzlich bedingt ist, wird die Schöpfung (ausgenommen die reinen Geister, die sich in diesem Sinne in einem unveränderlichen Zustand befinden) in ein anderes Stadium übergehen. Mag dies

¹⁾ vgl. S. 91 unten.

²⁾ Der gottmenschliche Reich Jesu Christi: Linzer Theol. Quartalschrift 1937, S. 388.

wie immer geschehen und wie immer aussehen, auch dann wird alles aussergöttliche Sein im Herrschaftsbereiche Gottes verbleiben. Auch der Übergang der Menschen aus dem status viae in den status termini bedeutet nur eine Zustandsänderung innerhalb derselben Grenzen.

Auch die Suspension der Naturgesetze im Wunder geschieht innerhalb des Herrschaftsbereiches Gottes.

Obwohl wir in den vorigen Ausführungen selten den Begriff Gottesreich verwendeten, so bedeutet das nicht eine Verschiebung der Termini oder ein Verlassen des vorgezeichneten Weges. Gottesherrschaft und Gottesreich wurden schon eingangs als Korrelativa gefasst, beide im weitesten Sinne.

Bisher bewegten wir uns in der Sphäre des Geschöpflich-Natürlichen. Wie wir später sehen werden, tritt das Gottesreich in der Sphäre des Übernatürlichen erst recht in Erscheinung. In den Herrschaftsbereich Gottes fallen somit alle Erscheinungen der Gnadenwirkung, von der gratia mere sufficiens angefangen bis zur visio beatifica.

Dass wir die operationes divinae ad intra oder auch die ad extra, wie auch die processiones und missiones innerhalb der Trinität in den Herrschaftsbereich Gottes in unserem Sinne nicht einbeziehen können, leuchtet von selbst ein, um nicht einen pantheistischen oder monistischen sich selbst beherrschenden Gott zu konstruieren. Und überdies beschränkt sich das Gottesreich, wie bereits oben festgestellt wurde, auf das aussergöttliche Sein.

Die Offenbarungsschriften zeichnen, wenngleich nicht systematisch und erschöpfend, so doch mit klaren und erhabenen Worten den Bereich des Reiches Gottes. Alle Stellen, die sich auf die Schöpfung durch Gott beziehen, lautem in diesem Sinn. Ausserdem bestätigen viele Aussprüche der Schrift direkt den Herrschaftsbereich Gottes oder Christi. So Mtth. 5, 35: Der Himmel ist sein Thron und die Erde der Schemel seiner Füße. Ps. 102, 19 sagt: Sein (Gottes) Königtum herrscht über alles. 2. Chr. 20, 6: Du bist Herrscher über alle Reiche der Völker. Dasselbe sagt Sir. 17, 4 mit Bezug auf die Übergabe der Herrschaft Gottes an Christus: Er setzte ihn... zum Herrscher über all seinen Besitz (ein). Vgl. dazu 1. Chr. 29, 11; Ps. 102, 22. Gott ist der Herr Himmels und der Erde, Mtth. 11, 25.

Die Herrschaft Gottes gilt nicht nur allgemein dem Weltall, sie gilt unmittelbar allen einzelnen Geschöpfen, „den Vögeln des Himmels und den Fischen des Meeres“, als *partibus pro toto*: (Sir. 17, 4: 1 Mo. 1, 26; Weish. 9, 2; 10, 2).

Die Herrschaft Gottes gilt allen Völkerschaften der Erde (2 Chr. 20, 6; Ps. 144, 13).

Unter den Herrschaftsbereich Gottes fallen die Gedanken und freien Entschlüsse der Menschen. Gott ist es, der Herz und Nieren erforscht (Ps. 70, 10; Offb. 2, 23).

Aus allen Stellen, die die Engel als Boten Gottes erscheinen lassen, erschliessen wir ihre Untertänigkeit unter Gottes Herrschaft (Luc. 1, 13; 2, 10; Mtth. 1, 20 u. s. w.).

Gross an Zahl sind ferner die Stellen, die sich auf das Wirken der Gnade beziehen.

c) Dauer des Gottesreiches.

Wenn wir die Frage nach der Dauer des Gottesreiches beantworten wollen, müssen wir den Anfangs- und den Endpunkt nennen: von — bis. Über den zeitlichen Anfang wurde bereits im vorigen Abschnitt „Ursprung“ gehandelt. Ungleich leichter ist der Endzeitpunkt des Gottesreiches zu ermitteln.

Einige Exegeten setzten in Weish. 1, 14: (DEUS) *creavit enim, ut essent omnia*, das *essent* = permanerent, und schliessen auf ewige Dauer der geschöpflichen Existenzen. Das zitierte *Dictum* darf nicht isoliert betrachtet werden. Das *ut essent omnia* ist nur eine Umschreibung und Erklärung des voranstehenden *nec laetatur in perditione vivorum*, sowie des zweiten Teiles von Vers 14 *et sanabiles fecit nationes orbis terrarum*. Daraus folgt, dass sich das *ut essent omnia*, gar nicht auf *omnia*, scil. *facta* bezieht, sondern auf die *vivi*, resp. auf die *sanabiles nationes*. Statt der Umschreibung könnte es heissen: die *nationes omnes* werden oder können bestehen, weil sie *sanabiles* sind und Gott ihren Untergang nicht will (*nec laetatur*). Eine Gleichsetzung des *essent* mit *permanerent* geschieht nicht dem Sinn und dem Zusammenhang entsprechend. Es folgt aus Weish. 1, 14 nicht die Notwendigkeit einer ewigen Existenz der Schöpfung, somit auch nicht des Gottesreiches.

Wohl kann man das, was auch Gierens¹⁾ in Weish. 1, 14 sieht, in Ps. 103,5 finden: Qui fundasti terram super stabilitatem suam: non inclinabitur in saeculum saeculi.

Viele andere Stellen sprechen deutlich von einer ewigen Herrschaft Gottes, die ihrerseits einen Gegenstand voraussetzt; so 2 Mo. 15, 18: Der Herr wird herrschen ewig und immerdar. Ps. 10, 16; Der Herr herrscht immer und in alle Ewigkeit. Von Christus sagt Luc. 1, 32: Er wird über das Haus Jakob ewiglich herrschen. Offb. 11, 15: Er (Christus) wird herrschen in alle Ewigkeit. 1 Petr. 5, 11: Ihm sei die Ehre und Herrschaft von Ewigkeit. Ebenso Offb. 1, 6.; 1 Tim. 6, 16:... welchem sei Ehre und ewige Herrschaft. Amen. Ps. 144, 13: Deine Herrschaft (ist) von Geschlecht zu Geschlecht. „Während für die geistigen Wesen sich die ethische Forderung des ewigen Fortbestandes oder der Unsterblichkeit mit einer Macht geltend macht, der sich die Weisheit, Heiligkeit und Treue Gottes nicht zu entziehen vermag“²⁾, können wir auf Grund der sicheren theologischen Lehre sagen, dass Gott tatsächlich der Welt, im ganzen wie in ihren einzelnen Teilen, niemals seinen erhaltenden Einfluss entzieht, sondern seine ganze Schöpfung vielmehr der Substanz nach in alle Ewigkeit erhalten und niemals vernichtet wird. Einen Weltuntergang im Sinne der Weltvernichtung kennt auch die Offenbarung nicht; wohl aber eine Umbildung, sei es eine tellurische oder eine andere. — Es werden somit nach der Umbildung sowohl der „neue Himmel“ wie auch die „neue Erde“ im Bereich des Gottesreiches verbleiben³⁾. Durch die Weltumbildung wird die Herrschaft Gottes nicht unterbrochen, den auch die Wiedererneuerung ist ein Ausfluss der Herrschertätigkeit Gottes. Das Reich Gottes als solches wird ewig dauern, d. i. ohne aufzuhören. Dass inzwischen die Schöpfung andere Formen annehmen wird, hat nichts zu sagen. Das Gottesreich erscheint überhaupt nicht in einer einzigen Gestalt, sondern in vielen Erscheinungsformen, die entweder eine kontinuierliche Kette bilden, ineinander greifen, oder gleichzeitig auftreten. So bleibt das Gottesreich, durch die Schöpfung als „Eigentum Gottes“ begründet, ständig bestehen. Innerhalb dieser Gestalt wechseln andere Erscheinungs-

1) Pohle-Gierens, I. 446.

2) ebda.

3) vgl. Is. 65, 17; 66, 22; Offb. 21, 1 f.; 2. Petr. 3, 13.

formen des Gottesreiches. Es erscheint als theokratisches Reich im A. T., als Reich der Gnade im N. T., als Reich der endzeitlichen Vollendung im status termini. Innerhalb dieser Formen wechseln wieder andere ab: so innerhalb des theokratischen Reiches im AT die einzelnen sich mehr und mehr vervollkommnenderen Stufen des Bundes zwischen Gott und dem auserwählten Volke, im neutestamentlichen Reiche der Gnade offenbart sich das Reich Gottes äusserlich in der Gründung der Kirche, innerlich durch die Gnadenheiligung der Seelen; ja selbst als Gegenstück des endzeitlichen Reiches der Vollendung wird das Reich Satans, wenn wir es so nennen dürfen, als Beweis der strafsanktionierten Herrschaft Gottes bestehen bleiben.

Diese Erscheinungsformen haben wohl ihren Anfang und ihr Ende, wobei beide Termini nur schwer oder gar nicht zu ermitteln sind, während das Gottesreich als solches ununterbrochen in alle Ewigkeit bestehen bleibt.

Wie wir uns zu Beginn unserer Abhandlung mit dem Problem befassten, dass Gott seine Herrschaft immer betätigen müsse: was vom Beginn seiner Herrschaft galt, gilt ebenfalls von ihrem Ende; sie kann nicht unbetätigt bleiben. Die Offenbarungsschriften, die wir auszugsweise schon oben zitierten, geben davon klares Zeugnis.

3. „Gottesreich“ u. „Himmelreich“.

Wir sprachen bisher oft von der Herrschaft Gottes, wenig vom Reiche Gottes. Doch tut dies unserer Untersuchung keinen Abbruch. Die Herrschaft setzt ein Objekt voraus, und die Summe der beherrschten Objekte und der Herrschaftsakte nennen wir Reich, was auch mit Bereich wiedergegeben wurde. Dass hier nicht ein leeres Territorium in Frage kommt, ist selbstverständlich ¹⁾.

¹⁾ Vgl. dazu Dalman, Die Worte Jesu, Leipzig 1898, S. 77: „Es kann kein Zweifel darüber obwalten, dass sowohl im A. T. als in der jüdischen Literatur das auf Gott bezogene malkuth stets „Königsregiment“, niemals „Königreich“ bedeutet, wobei an das von ihm beherrschte Gebiet zu denken wäre... Ein orientalisches Reich ist heut wie im Altertum kein Staatswesen in unserem Sinne, kein irgendwie verfasstes Volk oder Land, sondern eben eine „Herrschaft“, welche einen bestimmten Bereich umspannt“. Dalman

In den heiligen Schriften beider Testamente kommen neben den Begriffen Gottesreich und Gottesherrschaft noch viele andere vor wie: Himmelreich, Reich Gottes, Reich Christi, Reich Christi und Gottes, Reich. An dieser Stelle können wir ebenso die folgenden oft vorkommenden Bezeichnungen anführen: herrliches Reich, zierliche Krone, Krone des Lebens, Seligkeit, Glückseligkeit, ewiges Leben, Leben, Buch des Lebens und ähnliche mehr. Diese Namen bezeichnen ein und denselben Gegenstand, aber nach verschiedenen Gesichtspunkten. So wollen die beiden ersten Bezeichnungen Gottesreich und Himmelreich den Ursprung und den Herrscher nennen: das Reich kommt von Gott, ist durch Gott begründet und Gott selbst führt die Herrschaft. Reich Christi besagt dasselbe von Christus. Reich Christi und Gottes deutet hin auf die Wirkgemeinschaft von Gott Vater und Gott Sohn im selben Reiche und auf die Übergabe der Herrschaft an Christus aus dem Titel der Erlösung. Himmelreich besagt den himmlischen Ursprung, nicht selten deutet es auf den Himmel hin als unser Ziel. (Vielfach ist aber gerade dieser Ausdruck sprachlich bedingt; vgl. weiter unten). Der Ausdruck herrliches Reich will die Erhabenheit des Reiches Gottes und dessen Erstrebens — würdigkeit darlegen. Die Worte Seligkeit, Glückseligkeit, ewiges Leben und Leben schildern den Zustand des Menschen im Gottesreiche. Und schliesslich heissen die Ausdrücke zierliche Krone, Krone des Lebens und Buch des Lebens nichts anderes, als das Reich Gottes ist der Lohn für die Erfüllung des Willens Gottes als erforderliche Vorbedingung.

Von allen diesen angeführten Bezeichnungen kommen unverhältnismässig oft die beiden Ausdrücke Gottesreich und Himmelreich vor. Und um den Inhalt, bzw. um die Begründung der Verschiedenheit im Gebrauche dieser beiden Termini in den neutestamentlichen Schriften geht die Kontroverse.

Über den Gebrauch dieser zwei Ausdrücke sind sich die Exegeten nicht einig. Während die einen sich mit der Synonymität begnügen und gleich zur Tagesordnung übergehen, suchen andere den Inhalt dieser beiden Termini abzugrenzen und

nimmt im selben Zusammenhange gegen Krop Stellung (Krop, *La pensée de Jésus sur la royaume de Dieu*, 1897, 21 f.) „der in seiner Definition“ un domaine à la tête duquel se trouve un roi“, die lokale Bedeutung des Ausspruchs für die ursprüngliche“ hält.

zu unterscheiden, oder sie lassen die Verschiedenheit im Gebrauche von äusseren geschichtlichen Tatsachen abhängen.

Bartmann stellt fest, dass der fragliche Begriff bei Matth. fast stets mit „Himmelreich“ wiedergegeben wird, bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern ebenso ständig mit „Reich Gottes“. „Es sind zwei verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache... Sachlich ist diese Sprachverschiedenheit von keiner Bedeutung“. Die sprachliche Verschiedenheit mindert sich fast bis zur Übereinstimmung“, so fährt er fort, „wenn man bedenkt, dass die Juden zur Zeit Christi die Gewohnheit hatten, den Namen Gottes zu vermeiden und dafür lieber einen Ersatznamen, zumal „Himmel“, als den Ort der Wohnung Gottes einzusetzen. Christus teilte gewiss nicht diese Scheu der Juden vor dem Jahvenamen. Vielleicht aber hat er sich bisweilen dem Sprachgebrauch seiner Zeit angeschlossen. Vielleicht auch haben wir im Himmelreich eine freie Übersetzung des Evangelisten selbst“¹⁾. In seiner Schrift „Das Himmelreich und sein König“²⁾ sagt derselbe Bartmann: „ob Jesus beide Formeln abwechselnd gebrauchte oder nur eine, und ob Matthäus dann etwa aus schriftstellerischen Gründen seinen Terminus frei wählte, ist nicht sicher auszumachen. Aus der apokryphen zeitgenössischen Literatur ist zur Aufhellung des Problems nichts zu gewinnen... Wenn der zweite und dritte Evangelist den Terminus Himmelreich des ersten mit Reich Gottes wiedergeben, so folgt daraus, dass sie beide Formeln für inhaltlich gleich halten... Vielleicht war der Ausdruck ‚Himmelreich‘ volkstümlicher, weil der Jude aus bekannter Scheu, den Namen Gottes zu nennen, gerne eine Ersatzbezeichnung wählte,“ in unserem Falle also die Wohnung Gottes statt der Person. Maldonat (Comment. in quatuor Evangel. tom. I. In Matth. 3, 2) erinnert an den geistigen, transzendenten Charakter des Reiches, der durch das Wort Himmel angedeutet werde. Die heidenchristlichen Leser von Markus und Lukas waren wohl mehr für den Terminus, βασιλεία τοῦ θεοῦ vorbereitet“³⁾.

¹⁾ B. Bartmann, Das Reich Gottes in der Hl. Schrift: Bibl. Zeitfragen. Münster, 1912. S. 148.

²⁾ Paderborn, Schönigh 1904.

³⁾ B. Bartmann, Das Himmelreich und sein König. Paderborn, 1904, S. 2 f.

Denselben Standpunkt wie Bartmann vertritt L. Kösters S. J. Er bemerkt: „Wenn Matthäus statt Reich Gottes meist Himmelreich sagt, so bekundet er damit nur die spätjüdische Scheu, den Namen Gottes unmittelbar auszusprechen“. Himmel wird als ein Ersatzname für Gott gebraucht, wie sich schon aus dem Neuen¹⁾ und Alten Testament²⁾ ergibt³⁾. Sachlich bezeichnet Matthäus also genau dasselbe, wie er denn auch da, wo die Paralleltex-te Reich Gottes haben, Himmelreich schreibt. Im übrigen braucht er selber das Wort Reich Gottes im gleichen Sinne. Eine andere, noch nicht beantwortete Frage ist, warum gerade Matthäus diese Form bevorzugt: vielleicht nur deshalb, weil sein Evangelium sich an die Judenchristen wendet⁴⁾.

Entgegen der Ansicht Boussets, der den ständigen Gebrauch vom Himmelreich „vom Schriftgelehrten Matthäus in die Worte Jesu eingebracht sein“ lässt⁵⁾, behauptet Gall die Ursprünglichkeit gerade dieses Ausdruckes bei Jesus. „Jesu Reichsgotteshoffnung ist losgelöst von allem, was sie sonst an das jüdische Volk fesselte, sie ist ganz transzendent, jenseitig im vollen Sinne des Wortes. Es fesselt sie nichts mehr an diese Welt, sie ist von einer andern Welt, von der er, der Menschensohn auch kam. In diesem Sinn gebrauchte Jesus auch wohl mit Vorliebe die Bezeichnung Himmelreich (βασιλεία τῶν οὐρανῶν), wie die Überlieferung bei Matthäus zeigt, so dass man fragen könnte, ob er überhaupt den Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ gebraucht hat, und ob nicht bei Markus und Lukas, die für heidenchristliche Leser schreiben, eine Korrektur vorliegt“⁶⁾.

Derselben Auffassung vom Gebrauch des Begriffes Himmelreich schliesst sich Schnedermann an und nennt den Begriff spezifisch — jüdisch⁷⁾, oder er spricht vom entsprechenden hebräischen (im Sinne des jüdischen Ursprungs, sonst aramäischen) Ausdruck für Gottes Reich⁸⁾.

1) Mt. 5, 34; 21, 25; Lc. 15, 18; Jo. 3, 27.

2) 1 Makk. 3, 19; 4, 10; 2 Makk. 3, 15; 7, 11; 2 Chr. 32, 20.

3) vgl. Gustaf Dalman, Die Worte Jesu, Leipzig 1891, S. 167 ff.

4) L. Kösters, Die Kirche unseres Glaubens, Freiburg 1935, S. 78.

5) zit. bei Gall, a. a. o. S. 471, Anm. 3.

6) ebda, S. 471.

7) Schnedermann, a. a. o. S. 171.

8) ebda, S. 107.

Auch P. Hilarin Felder stimmt derselben Ansicht zu, wenn er sagt: „Unter der Malkuth schamaim oder Malkuth Jahve, dem Reiche Gottes oder dem Himmelreich — Himmel ist nur metonymische Bezeichnung Gottes — versteht die Hl. Schrift wie der semitische Sprachgebrauch eben die konkreten königlichen Rechte, die Gott über die Welt besitzt, die Ausübung dieser Rechte vonseiten Gottes und ihre Anerkennung vonseiten der Menschen, mithin ein Reich, das vom Himmel regiert wird und durchaus dem Himmel unterworfen sein will — eine Herrschaft, ein Königsregiment Gottes“¹⁾.

Während die zitierten Autoren die beiden einschlägigen Ausdrücke für inhaltlich gleich betrachten und ihren verschiedenen Gebrauch für gewöhnlich historisch bedingt sehen, grösstenteils durch die jüdischen Adressaten des ersten Evangeliums, will Schäfer einen inhaltlichen Unterschied zwischen beiden feststellen. Seiner Abhandlung „Das Reich Gottes im Lichte der Parabeln des Herrn“ entnehmen wir seine diesbezügliche Ansicht: „Der Ausdruck Himmelreich aber deckt sich nicht einfachhin mit Reich Gottes²⁾; vielmehr hebt er eine besondere Seite dieses Reiches hervor, nämlich die, dass es ein solches ist, das nicht der gegenwärtigen Ordnung der Dinge entstammt (Jo. 18, 36), sondern vom Himmel her als ein neues in dieselbe hineintritt; es tritt zur Welt in natürlichen und sittlichen Gegensatz (Mth. 5, 3; 19, 14; 23, 24), weil es seinem Ursprung (Christus, Jo. 3, 31), seinem Inhalt (Gnade und Wahrheit, 1 Kor. 15, 50) und seinem Endziel (ewige Glorie) nach übernatürlich ist. In diesem antithetischen Charakter des Begriffes Himmelreich liegt der Grund für die Vorliebe, mit der gerade der hl. Matthäus ihn gewählt hat; bekanntlich schrieb dieser Evangelist für die Judenchristen, und den fleischlichen Messias Hoffnungen der jüdischen Nation gegenüber kam es ihm darauf an, zu zeigen, dass das messianische Reich ein übernatürliches, geistiges sein müsse, eine Wahrheit, die ihnen eben schon der Ausdruck ihrer theologischen Schulen nahelegen könne. Es ist nämlich der Begriff Reich Got-

1) H. Felder, Jesus von Nazareth, Paderborn 1937, S. 191, oder H. Felder, Jesus Christus, Paderborn I, 1911 185.

2) „Die Ansicht Schürers, als stehe in βασιλεία τῶν οὐρανῶν das οὐρανός einfach metonymisch für Gott, der im Himmel wohnt, wird mit guten Grün-

tes sowohl, wie der Begriff Himmelreich nicht erst durch den Heiland oder die Evangelisten neu geprägt¹⁾, sondern beide Bezeichnungen sind vom Herrn herübergenommen aus den von den rabbinischen Schulen beeinflussten religiösen Anschauungen des Volkes²⁾... Der Heiland gebrauchte beide Bezeichnungen in seinen Lehren; Matthäus wählt aus dem oben berührten Grund gerade den Ausdruck Himmelreich aus; die übrigen Evangelisten, die für die Heidenchristen³⁾ schrieben, bevorzugten das Wort: Reich „Gottes“⁴⁾.

Gustaf Dalman beleuchtet das Problem vom philologischen Standpunkt und gelangt zu einem ähnlichen Ergebnis, mit Ausnahme der Bezugnahme des Begriffes Himmelreich auf die Transzendenz. Der Übersicht halber lassen wir die geistreichen Ausführungen Dalmans wörtlich folgen: „Der ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν entsprechende jüdische Ausdruck ist aramäisch: malkutha' di šemaia' hebräisch: malkuth šamaim. Dabei ist beachtenswert, dass šamaim stets artikellos ist, woraus zu ersehen, dass auch das aramäische šemaia' nur deshalb determiniert ist, weil das jüdische Aramäisch für dies Wort keine andere Form besitzt“. Es folgen Beweise aus der Mischna: Ber. II 2: malkuth šamaim Sanh. VI, 4: šem samaim der Name Gottes, u. a.; dagegen stets min hašamaim vom Himmel Sanh. X 1, Ned. X 6. Der Unterschied wird dadurch veranlasst sein, dass in der zuletzt genannten Redensart der eigentliche Sinn von šamaim noch empfunden wird, während sonst šamaim nur Ersatz für ‚Gott‘ ist.

den bekämpft von Lipsius, Jahrb. f. prot. Theol. 4, 189 ff.“ zit. bei Schäfer, a. a. o., S. 2, Anm. 2.

¹⁾ „So stellte z. B. Weiss (Neutest. Theol. S. 593) die Ansicht auf: die Bezeichnung βασιλεία τῶν οὐρανῶν statt τοῦ θεοῦ bei Mtth. sei vom Evangelisten selbst erst gebildet, als mit dem Fall Jerusalems die Hoffnung auf eine irdische Vollendung der Theokratie in Israel bereits aufgehoben war. Diese Ansicht wird von Cremer, Bibl.-theol. Wörterb. der entlichen Gräzität, Gotha, 5. Aufl. 1888, S. 190 als schlechterdings hinfällig bezeichnet. zit. bei Schäfer, a. a. O. S. 2, Anm. 8.

²⁾ Schäfer, a. a. O. S. 2:

³⁾ Dalman, a. a. O. S. 155: „Die jüdische Sorge, den ‚Vater‘ durch den Beisatz im ‚Himmel‘ als Gott stets kenntlich zu machen, konnte dem Hellenisten überflüssig erscheinen“.

⁴⁾ ebda, S. 3.

Wenn *malkutha' dišemaia'* sonst nichts anderes ist als Gottesherrschaft, so folgt daraus noch nicht, dass jeder Gedanke daran erloschen gewesen sein müsste, dass man dabei die Wohnstätte Gottes statt des daselbst Thronenden nannte. Schimeon ben Lakisch (um 260 n. Chr.) hat der himmlischen Regierung (*malkuth šamaim* die irdische Regierung) *malkuth haareç* gegenüber gestellt (Ber. R. 9.). Ihm ist also, Himmel' hier die Wohnstätte Gottes... Dagegen nennt Jochanan ben Zakkaj (um 80 n. Chr.) das Joch des himmlischen Regiments *'ol malkuth šamaim* neben dem Joche von Fleisch und Blut *'ol basar wadam* und stellt somit Gott dem Menschen gegenüber. Der Unterschied in der Auffassung ist aber von geringer Bedeutung, weil in jedem Falle die himmlische Herrschaft im Unterschied von der irdischen nichts anderes ist als die Gottesherrschaft im Unterschied von allem menschlichen Regiment. Auf die Herkunft und das Wesen der Gottesherrschaft wird dabei nicht weiter reflektiert. Nur der Unbekanntheit mit jüdischer Anspruchsweise ist es zuzuschreiben, dass es noch immer vorwiegend üblich ist, in ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν einen Hinweis auf die Transzendenz der so bezeichneten Grösse zu sehen. Nicht die βασιλεία wird durch diesen Ausdruck als transzendent bezeichnet, sondern der βασιλεύς; ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ist die Herrschaft des transzendenten Gottes. Am allerwenigsten hat das pluralische *šamaim*, *šamaia'* wozu es keinen Singular gibt, etwas mit der Siebenzahl der Himmel zu tun. Ein Hellenist konnte ja wohl mit dem griechischen οἱ οὐρανοὶ einen derartigen Gedanken verknüpfen, aber deshalb ist dies für Matthäus, der nichts derartiges andeutet, nicht ohne weiteres anzunehmen. Ein Zeugnis für den von Jesus mit τῶν οὐρανῶν verbundenen Sinn haben wir auch in dem von Markus und Lukas ausschliesslich angewandten Ersatze τοῦ θεοῦ. Die Evangelisten haben offenbar beides für gleichbedeutend gehalten, und da sie damit die jüdische Bedeutung des Ausdruckes *malkuth šamaim* treffen, wird bei Jesus das gleiche Verständnis desselben vorausgesetzt werden dürfen. — Nach J. Weiss (Die Predigt vom Reiche Gottes, 1892, S. 9) und H. J. Holtzmann (Lehrb. der neutest. Theologie I, 191 f.) hätte Matthäus den Ausdruck nur in Jesu Mund gelegt, das ursprüngliche wäre ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Aber die modernen Missverständnisse von ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν machen es nur allzu be-

greiflich, dass Markus und Lukas heidnischen Lesern gegenüber den spezifisch jüdischen Ausdruck vermieden und sich dabei an die griechische Bibel anschlossen, welche keine Himmelsherrschaft, sondern nur eine Gottesherrschaft kennt¹⁾. Diese Rede-weise ist auch die der Targume, welche *malkuth daia* i setzen, wo²⁾ der hebräische Text davon redet, dass Jhvh König ist. Jesus wird den volkstümlichen Ausdruck vorgezogen haben, weil auch er die³⁾ Nennung des Gottesnamens gern vermied²⁾.

Auf Seite 83 derselben Schrift weist Dalman die Behauptung Holtzmanns zurück³⁾, „als wäre Himmelreich nur ein anderer Name für⁴⁾ die Tage des Messias“.

Einen neuen Beleg für die Zulässigkeit der Annahme von dem stellvertretenden Gebrauch von Himmelreich für Gott findet Dalman bei Matth. 5, 34; 23, 22. „Der Schwur *ἐν τῷ οὐρανῷ* wird von Jesus als dem Schwure bei Gott gleichwertig angesehen. Er setzt dabei voraus, dass man absichtlich eine Gottesbezeichnung vermeidet, indem man die Thronstätte Gottes statt seiner nennt, nicht aber, dass der Himmel selbst als Gottesbezeichnung gemeint werde. Jesus betont, dass auch ein solcher Schwur ein Schwur sei, der, wenn geschehen, gehalten werden müsse (Matth. 23, 22)... Gegen die Ausdrucksweise als solche hat Jesus nichts einzuwenden“⁴⁾.

Auch Lukas 10, 20 kann als Beweis in diesem Falle angewendet werden. „Die Namen der Jünger sind angeschrieben *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (*ἐν τῷ οὐρανῷ*), d. h. die Jünger sind als solche Gott bekannt und werden nicht vergessen. Im ‚Himmel‘ steht für ‚bei Gott‘. Gemeint ist das Buch Gottes von Ex. 32, 32 f. und das Buch der Lebendigen von Ps. 69, 28 (vgl. Js. 4,3; Dan. 12, 1“⁵⁾.

Wir brachten mit Absicht eine grössere Anzahl selbst widersprechender Ansichten, um die Frage von mehreren Gesichtspunkten zu beleuchten und zugleich die noch nicht überwundenen Schwierigkeiten des Problems aufzuzeigen. Eine Anführung

¹⁾ Siehe Ps. 103, 19; 148, 11; Tob. 13, 1; Weish. 6, 5; 10, 10; Sal. Ps. 17, 4; (nicht zu übersehen ist der protest. Standpunkt des Verfassers; jedoch als Beweis für den Sprachgebrauch mögen selbst Apokryphe gelten). Dan. 3, 54.

²⁾ Dalman, a. a. O. S. 75—77.

³⁾ Lehrb. der neutest. Theol. I., 189.

⁴⁾ Dalman, S. 168 f.

⁵⁾ ebda, S. 171.

weiterer Autoren dürfte zur Lösung nicht beitragen. Wir müssen uns mit der Feststellung begnügen, dass der Ausdruck ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν *mal kuth šama'im* ein spezifisch jüdischer Begriff ist, den Matthäus mit Rücksicht auf seine jüdischen Adressaten als etwas ihnen geläufiges, ohne Sorge missverstanden zu werden, verwendet, und den wiederum Markus und Lukas gerade mit Rücksicht auf ihre heidenchristlichen Leser als diesen fremd und wenig geläufig, durch die allgemein in hellenistischen Kreisen, schon aus der LXX her bekanntere Form ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ersetzt.

Die Frage Kösters S. J., warum gerade Matthäus den Ausdruck Himmelreich gebraucht, scheint dadurch (besonders aber durch die Ausführungen Dalmans) wenigstens teilweise gelöst. Dagegen muss die andere noch nicht gestellte Frage, warum Matthäus an drei Stellen (6, 33; 12, 28; 21, 31)¹⁾ auch β. τοῦ θεοῦ gebraucht, offen bleiben, wenn man sich nicht mit der Annahme begnügen will, das dem Matthäus, dem beide Begriffe geläufig waren, im Flusse des Schreibens diese drei Gottesreich — Wendungen unterlaufen sind, zumal er auch hier sorglos sein konnte, von den Judenchristen missverstanden zu werden.

(Forsetzung folgt).

Weidenau — Bogumin Nowy

Emil Kula.

¹⁾ Im Zusammenhang damit sei noch auf folgende zwei „Nicht-Himmelreich-Stellen“ bei Matthäus verwiesen; nämlich 13, 43 und 26, 30 wo von der βασιλεία τοῦ πατρὸς die Rede ist.