

Die Gottesherrschaft

als Thema neutestamentlicher Theologie

Neutestamentliche Mastervorlesung im Sommersemester 2014

Vorlesungsplan

1. Einführung		
10. 4.	1.1	Gottesherrschaft – Biblisches Schlüsselwort und heutiges Fremdwort
	1.2	Ziel und Methode der Vorlesung
17. 4.	1.3.	Gottesherrschaft im Alten Testament und im frühen Judentum Dimensionen einer Begriffsbildung
2. Die Verkündigung Jesu im Spiegel der Synoptiker		
24. 4.	2.1	Die Nähe der Gottesherrschaft Die Grundbotschaft Jesu
8. 5.	2.2	Die Bilder der Gottesherrschaft Die Gleichnisse Jesu als metaphorische Theologie
15. 5.	2.3	Der Anspruch der Gottesherrschaft Ethik und Spiritualität der Nachfolge
22. 5.	2.4	Die Zukunft der Gottesherrschaft Die apokalyptischen Visionen Jesu
3. Die Verkündigung Jesu im Spiegel des Johannesevangeliums		
5. 6.	3.1	Das Reich Gottes als Raum der Erwartung Jesus im Gespräch mit Nikodemus (Joh 3)
	3.2	Das ewige Leben in Zukunft und Gegenwart Die johanneische Transposition der Basileia

4.	Die Gottesherrschaft im Spiegel der Apostelgeschichte	
26. 6.	4.1 .	Diskussionen über Gottes Reich Die Gottesherrschaft in der Auferstehungserfahrung (Apg 1)
	4.2	Die Botschaft vom Gottesreich auf dem Weg der Mission Die Gottesherrschaft in der Verkündigung der Apostel
5.	Die Gottesherrschaft im Spiegel paulinischer Theologie	
3. 7.	5.1	Die Gottesherrschaft als Inbegriff des Eschaton Die Briefe des Apostels Paulus
	5.2	Die Gottesherrschaft als Geheimnis Die Briefe der Paulusschule
6.	Die Gottesherrschaft im Spiegel der Johannesoffenbarung	
10. 7.	6.1.	Die eschatologische Gottesmacht
	6.2	Das tausendjährige Reich (Offb 20,1-6)
7.	Auswertung	
17. 7.	7.1	Gottesherrschaft im Wortschatz der Theologie
.	7.2	Gottesherrschaft in Unterricht und Katechese heute

Die Gottesherrschaft. Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Nach der synoptischen Tradition ist die Herrschaft Gottes das zentrale Thema der Verkündigung Jesu. Es wurzelt in der Prophetie und Weisheit Israels; es gewinnt in der frühjüdischen Apokalyptik an Gewicht; es wird Jesus als Schlüsselwort jüdischer Hoffnung aufgegriffen und in seiner Verkündigung neu interpretiert: vor allem durch Gleichnisse und prophetische Visionen, aber auch durch Streit- und Schulgespräche. Durch die Passion gerät es in eine tiefe Krise, wird aber von Jesus im Abendmahlssaal durch den Verweis auf seinen Tod und seine Auferstehung akzentuiert. Für das Gottesbild und das Selbstbild Jesu ist die Herrschaft Gottes von entscheidender Bedeutung.

Im Johannesevangelium und in der neutestamentlichen Briefliteratur spielt das Wort nur eine Nebenrolle. Erst in der Johannesoffenbarung rückt es ins Zentrum. Die Gründe für diese Verschiebungen und die angesichts des allgemeinen Trends desto auffälligeren Belege bedürfen einer sorgfältigen exegetischen Analyse und theologischen Interpretation.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung verbindet einen historisch-kritischen mit einem kanonischen Methodenansatz, um die theologische Reichweite eines zentralen Begriffs Jesu zu ermessen. Das Interesse gilt sowohl der Verkündigung Jesu selbst als auch ihrer Wirkung und Transformation in der urchristlichen Theologie. Beides wird in einer Hermeneutik der Erinnerung aufeinander bezogen, die darauf aus ist, die Vergegenwärtigung einer bestimmten Vergangenheit als kreative Gestaltung zu interpretieren.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz, die semantischen Potentiale des Leitwortes „Gottesherrschaft“ unter genetischen und kommunikativen Gesichtspunkten differenziert zu bestimmen und aus ihrer Situierung in der Geschichte der Jesusbewegung und des Urchristentums für die gegenwärtige Vermittlung in Unterricht, Katechese und Predigt zu erschließen.

Die Prüfungsleistungen

Die Vorlesung kann im MTh für M7 oder M 8 gebucht werden.

Sie gehört im MEd zu M D (Jesus Christus)

Die Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

Mittwoch 12-13 und Donnerstag 13-14 Uhr in GA 6/151.

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de

Der Kontakt

Universitätsstraße 150 GA 6/150 (Sekretariat Elisabeth Koch)

D-44780 Bochum

0049 (0) 234 32-22403

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

Literaturhinweise

(zusammengestellt von Phillippe Van den Heede)

1. Übergreifende Darstellungen

- Blanchard, Yves-Marie et al., Évangile et règne de Dieu, in: Cahiers évangiles 84 (1993).
- Burchard, Christoph, Jesus für die Welt. Über das Verhältnis von Reich Gottes und Mission, in: ders., Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments (WUNTI/107), Tübingen 1998, 51-64.
- Camponovo, Oddo, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften, OBO 58, Freiburg (CH) u. Göttingen 1984.
- Ernst, Hanspeter, Reich Gottes im rabbinischen Judentum. Gegenwärtig in Israel und zukünftig in der Welt, in: BiKi 62/2 (2007), 109-112.
- Grandy, Andreas, Die Weisheit der Gottesherrschaft. Eine Untersuchung zur jesuanischen Synthese von traditioneller und apokalyptischer Weisheit, Göttingen 2012.
- Hengel, Martin - Schwemer, Anna Maria, Königsherrschaft Gottes und früher Kult, in: ders., Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI (WUNT.1 234), Tübingen 2008, 467-487.
- Horsley, Richard A., Jesus und imperiale Herrschaft - damals und heute. Ein Versuch, Jesu Botschaft von der Königsherrschaft Gottes von ihrer politischen Harmlosigkeit zu befreien, in: BiKi 62/2 (2007), 89-93.
- Janowski, Bernd, Das Königtum Gottes in den Psalmen, ZThK 86 (1989), 389-454.
- Schlosser, Jacques, Le Règne de Dieu et le temps, in: J.-L. Leuba (Hg.), Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines, Paris 1994, 55-63.
- Schackenburg, Rudolf, Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie, Freiburg [u.a.] 1965.
- Vanoni, Gottfried – Bernhard Heininger, Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Th 4), Würzburg 2002
- Weder, Hans, Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum (BThSt 20), Neukirchen-Vluyn, 1993.
- Zenger, Erich, Herrschaft Gottes/Reich Gottes II, in: TRE 15 (1986), 176-189.

2. Die synoptische Tradition

- Dautzenberg, Gerhard, Mk 4,1-34 als Belehrung über das Reich Gottes. Beobachtungen zum Gleichniskapitel, in: ders., Studien zur Theologie der Jesustradition (SBAB.NT 19), Stuttgart 1995, 188-221.
- Dechow, Jens, Gottessohn und Herrschaft Gottes. Der Theozentrismus des Markusevangeliums (WMANT 86), Neukirchen-Vluyn 2000.
- Ebner, Martin, Face to face-Widerstand im Sinn der Gottesherrschaft. Jesu Wahrnehmung seines sozialen Umfeldes im Spiegel seiner Beispielgeschichten, in: EChr 1/3 (2010), 406-440.
- Feldmeier, Reinhard, Die Alternative des Allmächtigen - Gottes Herrschaft und menschliches Handeln in der Bergpredigt, in: ZNT 6/1 (2003), 34-42.

- Hauser, Michael, Die Herrschaft Gottes im Markusevangelium (EHS.T 647), Frankfurt am Main 1998.
- Hengel, Martin, Der Finger und die Herrschaft Gottes in Lk 11,20, in: ders., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V (WUNT.1 211), Tübingen 2007, 644-663.
- Kosch, Daniel, Die Gottesherrschaft im Zeichen des Widerspruchs. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Lk 16,16/Mt 11,12f bei Jesus, Q und Lukas (EHS.T 257), Frankfurt am Main 1985.
- Die Gottesherrschaft erreicht das Jetzt. Eine Annäherung an Mk 1,15 und Lk 11,2 par Mt 6,10, in: BiKi 62/2 (2007), 85-88.
- Mell, Ulrich, Die Zeit der Gottesherrschaft. Zur Allegorie und zum Gleichnis von Markus 4,1-9 (BWANT 144), Stuttgart 1998.
- Merkel, Helmut, Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, in: M. Hengel, - A.M. Schwemer, Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT.1 55), Tübingen 1991, 119-161.
- Merklein, Helmut, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, FzB 34, Würzburg 1981.
- Merklein, Helmut, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze, SBS 111, Stuttgart 1983.
- Meurer, Hermann-Josef, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricoeurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols "Gottesherrschaft/Reich Gottes" (BBB 111), Bodenheim, 1997.
- Mussner, Franz, Jesu Ansage der Nähe der eschatologischen Gottesherrschaft nach Markus 1,14.15. Ein Beitrag der modernen Sprachwissenschaft zur Exegese, in: ders., Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze (WUNT.1 111), Tübingen 1999, 223-244.
- Prieur, Alexander, Die Verkündigung der Gottesherrschaft. Exegetische Studien zum lukanischen Verständnis von βασιλεία τοῦ θεοῦ (WUNT.2 89), Tübingen 1996.
- Schwemer, Anna Maria, Das Kommen der Königsherrschaft Gottes in Lk 17,20f., in: A. Hultgård - S. Norin (Hgg.), Le Jour de Dieu - Der Tag Gottes. 5. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala. 11.-13. September 2006 in Uppsala (WUNT.1 245), Tübingen 2009, 107-138.
- Söding, Thomas, Das Evangelium der Gottesherrschaft. Die Verkündigung Jesu und die Sendung seiner Jünger, in: G. Augustin - K. Krämer (Hgg.), Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung (Theologie im Dialog 6), Freiburg - Basel - Wien 2011, 107-140.
- Dein Reich komme (Mt 6,9 par. Lk 11,2). Die Naherwartung Jesu, in: Ch. Breitsameter (Hg.), Hoffnung auf Vollendung. Christliche Eschatologie im Kontext der Weltreligionen (Theologie im Kontakt 19), Münster 2012, 35-65.
- Stowasser, Martin, Gottes Herrschaft. Überlegungen zur narrativen Soteriologie des Markusevangeliums, in: Patrimonium fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? FS für Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan, Roma 1997, 327-364.
- Venez, Hermann-Josef, Jesus von Nazaret: Prophet der Gottesherrschaft. Grundlegende Reich Gottes-Texte der synoptischen Evangelien, in: BiKi 62/2 (2007), 78-84.
- Zager, Werner, Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschliesslich der Q-Parallelen (BZNW 82), Berlin 1996.

Zager, Werner, Bergpredigt und Reich Gottes, Neukirchen-Vluyn 2002, 45-62.

3. Im Neuen Testament außerhalb der Synoptiker

- Bergmeier, Roland, Gottesherrschaft, Taufe und Geist. Zur Tauftradition in Joh 3, in: ders., Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament (WUNT.1 121), Tübingen 2000, 185-205.
- Campbell, Gordon, La royauté de Dieu, de l'Agneau et des siens dans l'Apocalypse de Jean, in: Revue réformée 23 (2005), <http://larevuereformee.net/articlerr/n233> (24.03.2014).
- Cothenet, Edouard, Règne de Dieu et règne du Christ dans l'Apocalypse, in: CEv 84 (1993), 57-60.
- Gourgues, Michel, The thousand-year reign (Rev. 20:1-6): terrestrial or celestial?, in: CBQ 47 (1985), 676-681.
- Hahn, Ferdinand, Die Worte von Gottes Herrschaft und Reich in Joh 3,3.5, in: ders., Studien zum Neuen Testament. Band I. Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien (WUNT.1 191), Tübingen 2006, 559-561.
- Hoppe, Rudolf, Herrschaft Gottes in nachpaulinischer Rezeption, in: M. Bär, M.-L. Hermann, Th. Söding, König und Priester - Facetten neutestamentlicher Christologie. FS Claus Peter März, Erfurt 2012, 177-190.
- Kügler, Joachim, „Meine Königsherrschaft ist nicht von dieser Welt!“ (Joh 18,36). Zur Veränderung der Gottesreich-Botschaft im Johannesevangelium», in: BiKi 62/2 (2007), 94-97.
- Neef, Heinz Dieter, Neutestamentlicher Ausblick: Gottes himmlischer Thronrat in Apk 4,1-11, in: ders. Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von sôd JHWH im Alten Testament, Stuttgart 1994, 62-67.
- Söding, Thomas, Heilig, Heilig, Heilig. Zur Politischen Theologie der Apokalypse, in: ZThK 96 (1999) 1-28.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth, Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse, NTA 7, Münster 1972.

4. Ausgewählte Jesusbücher

- Berger, K.*, Jesus, München 2004
- Betz, O.*, Was wissen wir von Jesus?, Wuppertal 1991
- Blank, J.*, Der Jesus des Evangeliums, München 1981
- Bockmuehl, M. (Hg.)*, The Cambridge companion to Jesus, Cambridge u.a. 2001
- Bornkamm, G.*, Jesus von Nazareth (UB 19), Stuttgart u.a. ¹⁵1995 (¹1956)
- Braun, H.*, Jesus – der Mann aus Nazareth und seine Zeit (1969), Stuttgart u.a. 1984
- Bultmann, R.*, Jesus (1926), Tübingen 1964
- Burchard, Chr.*, Jesus von Nazareth, in: J. Becker u.a., Die Anfänge des Christentums, Stuttgart u.a. 1987, 12-58
- Crossan, J. D.*, Der historische Jesus (engl. 1991), München 1994
- Dalman, G.*, Jesus – Jeschua, Leipzig 1922
- Dibelius, M. (- W.G. Kümmel)*, Jesus, Berlin ⁴1966 (1939)

- Dunn, J. D. G.*, Christianity in the making: Bd. 1: Jesus remembered, Grand Rapids 2003
- Ebner, M.*, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2008 (2003)
- Evans, C. A.* (Hg.), Encyclopedia of the historical Jesus, New York 2008
- Freyne, S.*, Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus-story, London 2004
- Gnilka, J.*, Jesus von Nazaret – Botschaft und Geschichte (HThK.S 3), Freiburg – Basel – Wien 1990
- Heiligenthal, R.*, Der Lebensweg Jesu von Nazareth. Eine Spurensicherung, Stuttgart u.a. 1994
- Hengel, M. - Schwemer, A.M.*, Jesus und das Judentum, Tübingen 2007
- Holtz, T.*, Jesus aus Nazaret. Was wissen wir von ihm?, Zürich u.a. 1981 (1979)
- Hoppe, R.*, Jesus. Von der Krippe an den Galgen, Stuttgart 1996
- Klausner, J.*, Jesus von Nazareth, Jerusalem ³1952 (¹1930)
- Leroy, H.*, Jesus. Überlieferung und Deutung (EdF 95), Darmstadt ³1999 (¹1978)
- Meier, J. P.*, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus (The Anchor Bible Reference Library), 4 Bde., New York 1991.1994-2004
- Nicklas, T.*, Wer war Jesus von Nazareth? Jesus im Spiegel der Evangelium, in: ders. u.a., Jesus begegnen. Zugänge zur Christologie (Theologische Module 3), Freiburg - Basel - Wien 2008,
- Perrin, N.*, Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung, Göttingen 1972 (engl. 1967)
- Puig i Tarrech, A.*, Jesús. Una biografia, Barcelona 2004 (deutsch 2012)
- Ratzinger J. – Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth I-III, Freiburg - Basel - Wien 2007-2012
- Riesner, R.*, Jesus als Lehrer (WUNT II 7), Tübingen ³1988 (¹1981)
- Ringleben, J.*, Jesus. Ein Versuch zu begreifen, Tübingen 2008
- Roloff, J.*, Jesus (Beck'sche Reihe 2142), München 2000
- Sanders, E. P.*, Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu (engl. 1993), Stuttgart 1996
- Schenke, L. u.a.*, Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen, Stuttgart u.a. 2004
- Schlosser, J.*, Jésus de Nazareth, Paris 2002
- Schottroff, L. – W. Stegemann*, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen (UB 639), Stuttgart u.a. ²1981 (¹1978)
- Schröter, J.*, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2006
- Schürmann, H.*, Jesus – Gestalt und Geheimnis, hg. v. K. Scholtissek, Paderborn 1994
- Schweizer, E.*, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments (GTB 126), Hamburg
- Söding, Th.*, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg - Basel - Wien 2012
- Stuhlmacher, P.*, Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens, Stuttgart 1988
- Theißen, G. – A. Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001 (¹1996)
- Vermes, G.*, Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien (engl. 1983), Neukirchen-Vluyn 1993
- Volken, L.*, Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum, Düsseldorf 1983
- Zeitlin, I.M.*, Jesus and the Judaism of His Time, Cambridge 1988

1. Einführung

a. Gottesherrschaft ist ein Schlüsselwort biblischer Theologie, aber ein Fremdwort heutiger Theologie. Diese Spannung ist weder exegetisch noch religionspädagogisch banal. Sie kann produktiv werden, wenn sie richtig bestimmt wird.

b. Die Vorlesung nimmt die zentrale Übersetzungsschwierigkeit als Problem auf und versucht, einen Zugang zur Lösung dadurch zu öffnen, dass die Entstehungsbedingungen, Bedeutungsdimensionen und Verständigungsmöglichkeiten des biblischen Begriffs erschlossen werden.

1.1 Gottesherrschaft – Biblisches Schlüsselwort und heutiges Fremdwort

a. Die Gottesherrschaft wird schon durch die Wortstatistik als Schlüsselwort der Verkündigung Jesu ausgewiesen, das sich im Kern nur aus alttestamentlichen wie frühjüdischen Vorgaben erklärt und auf eine kreative Übersetzung angewiesen ist.

b. Das griechische Grundwort *basileia tou theou*, das sich als Übersetzung des hebräischen *mal'kut elohim* resp. des aramäischen *mal'kuta elohim* erkennen lässt, birgt verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten.

- Basileia ist das Königtum, die Königsherrschaft oder das Königreich, abgeleitet von *basileús, König*.
 - Übersetzt man „Königtum“ steht die Institution im Vordergrund.
 - Übersetzt man „Königreich“, steht ein Territorium im Blick.
 - Übersetzt man „Königsherrschaft“, steht die Macht vor Augen.Alle drei Aspekte können einen wichtigen Aspekt betonen, bilden aber nicht das ganze Bedeutungsspektrum ab.

Das Motiv des „Königlichen“ ist ein Tribut an das antike Weltbild, in dem vielfach nicht die Demokratie, sondern die Monarchie als ideale Regierungsform galt. Das verschafft heute erhebliche Verständnisprobleme, weil die *Royals* eher in *Yellow Press* als in Nachrichtenmagazinen auftreten.

In der biblischen Theologie ist die Vorstellung vom Königtum Gottes deshalb prominent, weil sie zum Bekenntnis des einen Gottes besonders gut zu passen scheint: Monotheismus und Monarchie scheinen Hand in Hand zu gehen. Desto wichtiger ist die Entwicklung einer politischen Theologie, die den qualitativen Unterschied gegenüber dem Machtanspruch Gottes und dem Machtanspruch einklagt, den Menschen im Namen Gottes erheben.¹

- Im Blick auf eine wörtliche, aber verständliche Übersetzung scheint das Motiv „König“ verzichtbar, zumal Jesus es kaum betont. Die Wiedergabe „Königtum“ entfällt dann. Die Möglichkeiten „Reich“ und „Herrschaft“ sind beide möglich, auch wenn beide falsche Assoziationen wecken können.

Der Genitiv ist *genitivus subjectivus*: Es handelt sich um die Herrschaft, die Gott gebührt und gehört, nicht um die Herrschaft, die von ihm verliehen wird. Der Begriff „Gottesherrschaft“ ist ein *nomen actionis*: Gott richtet seine Herrschaft auf; er regiert sein Reich.

¹ Vgl. Jan Assmann, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000..

c. Die alttestamentliche und jüdische Prägung des Begriffs „Gottesherrschaft“ schafft Übersetzungsprobleme, die bereits in neutestamentlicher Zeit dort entstehen, wo das Evangelium seinen genuinen Entstehungsraum überschreitet und in die Welt der Griechen und Römer, der Perser und Syrer vordringt. Deshalb wird das Stichwort in Bilder gefasst, deren Ästhetik Faszination schafft.

1.2 Ziel und Methode der Vorlesung

a. Die Vorlesung erschließt das Alte Testament nicht als Vorgeschichte, sondern als Gesprächspartner und das Judentum nicht als Kontrast, sondern als Kontext Jesu wie des frühen Christentums.

b. Die Vorlesung konzentriert sich auf die Verkündigung Jesu, wie sie von den synoptischen Evangelien widergespiegelt wird. Sie unterscheidet methodisch die Perspektiven der Evangelisten und fragt im Blick auf Jesus nach Konvergenzen wie Divergenzen.

c. Die Vorlesung verfolgt in verschiedenen Richtungen, wie die Reich-Gottes-Botschaft relativiert (Johannes, Paulustradition) und revitalisiert wird (Johannesoffenbarung). Sie markiert die Anknüpfungspunkte für kommunikative Strategien, die in ihren Stärken und Grenzen Modellcharakter haben.

d. Die Vorlesung ist darauf aus, den theologischen Mehrwert des Reichgotteskonzeptes zu bestimmen und mit seiner pädagogischen wie katechetischen Konkretisierung zu vermitteln.

1.3 Gottesherrschaft im Alten Testament und im frühen Judentum Dimensionen einer Begriffsbildung

a. Zur Zeit Jesu war „Gottesherrschaft“ kein Fremdwort, sondern ein theologischer Schlüsselbegriff für die größte Hoffnung auf vollendete Befreiung und vollkommene Erlösung für Israel oder doch wenigstens seine Frommen. Der Begriff war nicht unumstritten, aber er stand im Raum und rief nach einer Konkretion im Streit der Interpretationen. In den Evangelien kann man an drei Stellen besonders gut erkennen, dass die Vorgabe des Alten Testaments und des Frühjudentums im Neuen Testament bekannt ist und genutzt wird.

1. Jesus setzt den Evangelien zufolge ohne weiteres die Verständlichkeit des Begriffs voraus.
2. Menschen, die Jesus begegnen, konfrontieren ihn mit der Erwartung der Gottesherrschaft (Lk 14,15; vgl. Mk 11,1-11 parr.).

Beide Indizien zeigen, zumal im Verbund, dass der neutestamentliche Begriff der Gottesherrschaft ohne den alttestamentlichen und frühjüdischen nicht zu denken ist.

Allerdings folgt daraus nicht, dass die neutestamentliche nur eine Variante der alttestamentlichen Begriffsbildung ist. Vielmehr fragt sich, an welche Seite des durchaus breiten Begriffsspektrums das Neue Testament (von Jesus her) anknüpft) und welche neue Akzente gesetzt werden.

Ebenso darf die Prominenz des Themas im Neuen Testament nicht auf eine ähnliche Prominenz im Alten Testament schließen lassen. Die Frequenz und das Gewicht der Belege ist in der synoptischen Tradition einzigartig, so wenig das Neue Testament ohne das Alte denkbar ist und so sehr die alttestamentlichen und frühjüdischen Belege ihr eigenes Gewicht haben.

b. Uralt ist die Vorstellung, Gott selbst sei der – einzig wahre – König von Israel (Ex 15,18). Sie ist eine Konsequenz des Monotheismus (vgl. Dtn 33,5). Der Rekurs auf die Königsherrschaft Gottes kann zweifach konkretisiert werden:

- als Fundamentalkritik jeder irdischen Königsherrschaft – sei es eines nicht-israelitischen Pharaos, sei es eines israelitischen Herrschers (Ri 8,22f.; 1Sam 8,6-9; 12,12-15),
- als Legitimation des irdischen Königs, der als Sohn Gottes stellvertretend auf dem Thron Gottes sitzt (Ps 2).

Die widersprüchliche Konkretisierung zeigt ein Grundproblem der Rede vom Reich Gottes an, das Verhältnis zwischen irdischer und himmlischer Monarchie. Die theologische Leistung, mit der das Alte Testament die Lösung bringt, ist die Differenzierung zwischen Gott und König: Der irdische König ist nicht Gott; Gott regiert, indem er Menschen in seinen Dienst so stellt, so auch den irdischen König. Der weise König Salomo ist das Paradebeispiel (1Kön 3,1-15; Weish 7,1). Die Theozentrik der Reich-Gottes-Theologie, die von der Tora ausgeht, kritisiert jene Symbiose zwischen irdischer und himmlischer Macht und begründet ein Ethos der Freiheit und Gerechtigkeit, das im königlichen Volk der Gotteskinder realisiert werden soll (Ex 19,6).

Im Frühjudentum gewinnt die Königstradition eine kritische Kraft der Befreiung von heidnischen Herrschern (Test Dan 5,10-13; PsSal 17,21ff.).

c. In den Psalmen wird der Herrschaftsraum transzendiert²: Das Heiligtum ist der Ort göttlicher Gegenwart. Hier ist Gottes Königsherrschaft real: in der Präsenz seiner Heiligkeit und der Vergebung der Sünden. Wer zum Heiligtum pilgert, begegnet Gott. Daraus lässt sich kein politischer Machtanspruch des Tempels und seiner Hierarchie ableiten, aber ein Respekt vor dem Heiligen. Das priesterliche Reich-Gottes-Konzept kritisiert die Diktatur des Alltags und begründet die Hoffnung auf Gotteserfahrung im Tempel, wo die Liturgie gefeiert wird (Ps 24).

Im Frühjudentum ziehen die Sabbatlieder und die Kriegsrolle Qumrans diese Linie weiter aus (1QM 12,7f.)

d. Eine futurisch-eschatologische Transzendierung der Gottesherrschaft leistet die Apokalyptik.³ Im späten Alten Testament und im Frühjudentum gibt es eine bilderstarke Verheißung der Gottesherrschaft, die jenseits der Geschichte und des Endgerichts alle Schuld, Not und Ungerechtigkeit ein für allemal überwindet. Die Reich-Gottes-Erwartung ist mit der Auferstehungshoffnung – jedenfalls für die Gerechten verbunden – weil der Tod besiegt sein muss, wenn den Guten endgültig Heil widerfahren soll.⁴

- Die Prophetie handelt schon in ihren ältesten Expressionen vom Gericht und vom Heil Gottes. Allerdings richtet sich der Blick auf innergeschichtliche Ereignisse. Zuweilen werden die Grenzen überschritten, so in der Vision des Festmahles für alle Völker auf dem Zion, das Gott als König ausrichtet (Jes 25).
- Die eschatologische Perspektive dominiert in der Apokalyptik. Ein herausragendes alttestamentliches Beispiel liefert das Danielbuch.
 - Nach Kapitel 2 deutet Daniel mithilfe göttlicher Inspiration den Albtraum des Königs Nebukadnezar von einem Monstrum mit einem Haupt aus Gold, Armen aus Silber, einem Rumpf aus Bronze, Beinen aus Eisen und tönernen Füßen, das krachend zusammenbricht. Daniel deutet mit Bezug auf den Mythos der Weltzeitalter, die einander ablösen, bricht dann aber aus dem Zyklus aus, indem ein vollkommen neues Reich, das Reich Gottes, imaginiert wird, eine ewige Herrschaft (Dan 2,44).
 - Nach Dan 7 wird der Menschensohn erscheinen, um die Gottesherrschaft zu verwirklichen (Dan 7,13f.), die jenseits des Gerichts ewig sein wird (Dan 7,26f.) und denen offensteht, die heilig sind, weil sie Gott die Ehre geben (Dan 7,18).
 - Nach Dan 12 werden die Gerechten auferweckt.

In der jüdischen Apokalyptik kritisiert der Rekurs auf die Gottesherrschaft jede politische Theologie, die Macht für ewig haben will, und begründet eine Hoffnung auf die endgültige Rechtfertigung der leidenden Gerechten.

Im Frühjudentum wird diese apokalyptische Hoffnung in der Hand der Zeloten zum Schwert gegen die Römer und im Herzen der Gelehrten zum Grund einer Hoffnung wider alle Hoffnung mitten im geschichtlichen Desaster der Unterdrückung.

² Vgl. *Hermann Spieckermann*, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989.

³ Vgl. *Ferdinand Hahn*, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1999.

⁴ Vgl. *George W. E. Nickelsburg*, Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity, Harvard 2007.

2. Die Verkündigung Jesu im Spiegel der Synoptiker

a. Die synoptischen Evangelien sind die wichtigste Quelle für die Rekonstruktion der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Johannes tritt in einem weiteren Sinn hinzu. Alle Evangelisten sammeln diverse Traditionen, in erster Linie die Redenquelle (Q). Sie drücken den Texten aber auch ihren eigenen Stempel auf, weil sie dem Glauben an die Auferstehung Jesu verdankt sind, dessen Leben und Sterben sie ein literarisches Denkmal setzen.

Die ältere historisch-kritische Exegese hat die Evangelien wegen ihrer theologischen Interessen als Barrieren betrachtet, die man überwinden muss, um zu Jesus selbst vorzustoßen; zu diesem Zweck hat man versucht, Schichten nachösterlicher Übermalung abzutragen, um zum wahren Kern vorzudringen, den *ipsissima verba* Jesu.⁵ Dabei hat man aber mit Textmodellen gearbeitet, die anachronistisch waren, weil weder die fluiden Übergänge zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit noch die Produktion und Reproduktion, die Entstehung und Fortschreibung historiographischer wie biographischer Literatur in der Antike⁶ hinreichend berücksichtigt worden sind.

Zieht man kulturgeschichtliche Forschungen zu Mündlichkeit und Schriftlichkeit der Antike heran, scheint es eher berechtigt, die Evangelien als gewachsene, sorgfältig komponierte, gezielt arrangierte Traditionsbildung zu betrachten, die dazu führt, dass sie Filter und Verstärker der Verkündigung Jesu sind.

Eine passende Kategorie ist die „Erinnerung“⁷,

- die sich in der Bibel konstitutiv auf ein „Ereignis“ bezieht, das durch „Erzählung“ vergegenwärtigt wird,
- aber einen hohen Konstruktions- und Kreativitätswert⁸ hat, ein kommunikativer Prozess ist, der nicht nur auf eine Schriftstellerpersönlichkeit abfährt, sondern auch eine kollektive, in diesem Fall ekklesiale Identitätsbildung⁹ steuert, und auf diese Weise eine Vergangenheit vergegenwärtigt, die nicht vergeht, weil sie bleibende Bedeutung als Orientierung in der Gegenwart für die Zukunft hat – durch die Auferstehung Jesu.

Die Hermeneutik der Erinnerung lässt von der Suche nach ureigenen Jesusworten Abstand nehmen und statt dessen nach der Galerie von Jesusbildern Ausschau halten, die in den Evangelien ausgestellt werden, weil sie die Verkündigung Jesu widerspiegeln sollen. Die Echtheitsprobe wird an jedem einzelnen Bild durchgeführt, aber nicht isoliert, sondern im Vergleich, sodass wechselseitige Spiegelungen erkennbar werden, verschiedene Perspektiven und vielfarbige Reflexe.

⁵ So noch das magistrale Werk von *John P. Meier*, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus I-IV*, New York 1991-2009.

⁶ Vgl. *Richard A. Burridge*, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids – Cambridge ²2004 (1992).

⁷ Vgl. *James D. G. Dunn*, *Jesus remembered (Christianity in the making I)*, Grand Rapids 2003.

⁸ Vgl. *Jean Zumstein*, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium (ATHANT 84,)* Zürich ²2004.

⁹ Vgl. *Sandra Hübenthal*, *Weißt du noch, wie's damals war? Kulturwissenschaft: Geschichten formten Erinnerung – und umgekehrt*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 2/2014, 32f. Im Hintergrund steht *Jan Assmann*, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München ⁷2013.

b. Im Spiegel der synoptischen Evangelien gibt es kein wichtigeres Thema Jesu als die Herrschaft Gottes.

- Das Stichwort fällt 162 mal im Neuen Testament,
davon 55 x bei Matthäus (meist: „Himmelsherrschaft“),
20 x bei Markus,
45 x bei Lukas.
- Kein anderer Leitbegriff begegnet in den synoptischen Evangelien häufiger.

Allein die Wortstatistik zeigt, wo der Schwerpunkt der Verkündigung Jesu gelegen hat. (Das Wort „Kirche“ taucht in den Evangelien nur zweimal auf: Mt 16,18 und Mt 18,18).

c. Das Stichwort „Gottesherrschaft“ ist in den Evangelien nicht nur ein Schlüsselbegriff der Erinnerung an Jesus, sondern auch der Orientierung in der Gegenwart.

- Markus hält mit der Konzentration auf die Nähe der Gottesherrschaft (Mk 1,15) die eschatologische Spannung aufrecht, die andere angesichts des Jüdischen Krieges und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Zeichen einer starken Naherwartung aufgelöst haben (Mk 13).
- Matthäus unterstreicht mit dem Rekurs auf die Himmelsherrschaft den Anspruch, den Gott zum Heil der Menschen mit seinem Willen erhebt: „wie im Himmel, so auf Erden“ (Mt 6,9-13).
- Lukas nimmt das Motiv auf, um die gegenwärtige Orte der Gottesbegegnung zu markieren, die Jesus auf seinem Verkündigungsweg erschließt (und die nachösterlich durch die kirchliche Mission erschlossen werden sollen).

Die Theologie der Gottesherrschaft, die von Jesus ausgeht, hat in der synoptischen Tradition ihre Orientierungsfunktion in eschatologischer, ethischer und soteriologischer Hinsicht bewahrt – weil ein Sprachraum erschlossen worden ist, der die Verständlichkeit des Wortes konstruiert.

2.1 Die Nähe der Gottesherrschaft Die Grundbotschaft Jesu

a. Die Grundbotschaft Jesu fasst Markus zu Beginn seines Evangeliums in einem Summarium der Verkündigung Jesu zusammen, das ein Vorzeichen vor sein gesamtes Wirken setzt (Mk 1,14f.).

V. 14	Rahmen:	Verkündigung	„Evangelium Gottes“
V. 15	Inhalt:	Indikativ	Erfüllte Zeit
		Imperativ	Nahegekommene Umkehr Gottesherrschaft Glaube an das Evangelium

Die Struktur ist von theologischer Präzision.

- Der Indikativ begründet den Imperativ.
 - Es ist nicht so, dass die Gottesherrschaft nahekommmt, wenn Umkehr und Glaube entstehen.
 - Es ist vielmehr so, dass die Nähe der Gottesherrschaft Umkehr und Glaube ermöglichen und herausfordern.

Auf diese Weise wird der Primat des Handelns Gottes vor dem der Menschen festgestellt; ohne diesen Primat könnte es kein eschatologisches Heil geben.

- Die Nähe der Gottesherrschaft erfüllt die Zeit.
 - Es ist nicht so, dass Gott einem vorgegebenen Zeitschema folgt.
 - Es ist vielmehr so, dass Gott die Zeiten und Fristen bestimmt.
- Der Glaube an das Evangelium füllt die Umkehr mit Leben.
 - Es ist nicht so, dass die Umkehr nur die Vergangenheit aufarbeitet, durch Sündenbekenntnis und Sündenvergebung.
 - Es ist vielmehr so, dass sie die Zukunft antizipiert, die im Glauben an das Evangelium realisiert wird.

Der Primat des Glaubens sichert die Offenheit der Menschen für die Schöpferkraft Gottes, ohne die es kein eschatologisches Heil gäbe.

Die theologische Präzision entsteht – in der griechischen Sprachgestalt – durch die Arbeit des Evangelisten, der die Nähe der Gottesherrschaft als theologisches Zentrum der Verkündigung Jesu markiert.

b. Die Nähe der Gottesherrschaft ist nach der Aussendungsrede, die auf die Logienquelle (Q) zurückgeht, auch die Grundbotschaft der Jünger, die von Jesus (vorösterlich) ausgesendet werden (Mt 10,7 par. Lk 10,9.11). Die Doppelüberlieferung Markusevangelium – Redenquelle sichert, dass die Verkündigung Jesu selbst aufgenommen worden ist. Die Sprachgestalt zeigt, dass die Erinnerung kreativ gewesen ist: Jesu Evangelium wird in den Evangelien pointiert – durch Fokussierung und Stilisierung.

2.1.1. Die Dimensionen der Nähe

a. Im Griechischen aller relevanten Belegstellen steht Perfekt. Das Perfekt bezeichnet eine in der Vergangenheit abgeschlossene Handlung, deren Wirkung gegenwärtig ist. Im Aramäischen ist dieses Tempus unbekannt. Die Übersetzung ins Griechische nötigt zu einer theologisch ambitionierten Interpretation, die den Blick für Jesus schärft.¹⁰

- Nach Mk 1,15 verkündet Jesus nicht, dass Gott, der früher fern gewesen wäre, jetzt nahegekommen sei; das wäre sublimer Markionismus.
- Nach Mk 1,15 verkündet Jesus vielmehr, dass er nahegekommen *ist* und deshalb die Gegenwart prägt.

Durch die gegenwärtige Verkündigung dessen, was Gott immer schon im Vorhinein getan *hat*, wird eine Zukunft gewonnen, die nie mehr Vergangenheit werden, sondern immer Gegenwart sein wird.

b. Fragt man nach dem „Wann“ zurück, eröffnen sich in den Evangelien mehrere Zeit-horizonte.

- Die Aussendungsreden könnten an den Aufbruch Jesu selbst zur Evangeliumsverkündigung denken lassen.
- Mk 1,15 könnte auf die Taufe Jesu (Mk 1,9ff. parr.) zurückverweisen.
- Die Taufe Jesu verweist auf die Verkündigung des Täufers Johannes zurück (Mk 1,4-8 parr.).
- Die Verkündigung des Täufers verweist auf die Prophetie Jesajas zurück (Mk 1,2f – Jes 40,3; Mal 3,1).

Die Frage lässt sich nicht alternativ beantworten, weil Gott der Herr aller Zeiten ist.

c. Neu ist nicht die Nähe Gottes und seiner Herrschaft, sondern die Verkündigung dieser Nähe. Dadurch entsteht der Kairos einer eschatologischen Gegenwart, die Vergangenheit aufschließt und alle Zukunft einschließt. Das Perfekt der Zeitansage Jesu erklärt sich auf dem eschatologischen Perfekt der Basileia.

Durch die Verkündigung des Evangeliums von der nahegekommenen Gottesherrschaft entstehen Möglichkeit wie Notwendigkeit der Umkehr und des Glaubens. Die Umkehr führt zum Glauben. Im Glauben wird die Nähe der Gottesherrschaft wahrgenommen und ernstgenommen.

d. Der Ort dieser Verkündigung ist Galiläa und wird hernach Judäa mit Jerusalem. Diese Ortswahl ist programmatisch. Während Johannes der Täufer die Menschen mit seiner Gerichtsbotschaft heraus aus ihrem Leben hinein in die Wüste und zurück an den Jordan gerufen hat, weil sie in ihrer Umkehr Gott in seinem Zorn Recht geben sollen, hat Jesus die Menschen dort aufgesucht, wo sie leben und sterben, hoffen und bangen, sündigen und leiden, helfen und glücklich sind, weil sie in ihrer Umkehr Gott in seiner Liebe Recht geben sollen. Die Logik der Zuwendung ist die Basisbewegung Gottes, die Jesus in seiner Verkündigung verkörpert.

¹⁰ Üblicherweise wird weniger dialektisch interpretiert; man redet dann vom Anbruch oder von der Vorwegnahme der Gottesherrschaft. Einen Vorstoß, die Zeitstruktur differenzierter zu betrachten, machte *Hans Weder*, Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum (BThSt 20), Neukirchen-Vluyn 1993.

2.1.2 Orte der Begegnung

a. Unter dem Vorzeichen von Mk 1,15 erschließen sich zahlreiche Orte und Wege der Begegnung mit Gott, die das Programmwort Jesu konkretisieren und die Nähe Gottes qualifizieren.

b. Eine spektakuläre Form der Vergewisserung sind die Exorzismen. Besessenheit ist ein weit verbreitetes Phänomen in der gesamten Antike. Viele Krankheiten, die heute eher psychischen Ursachen zugeschrieben werden oder beeindruckende Spontaneruptionen aufweisen, gelten als von bösen Geistern, letztlich vom Teufel verursacht, und können deshalb nur durch eine Dämonenaustreibung kuriert werden.¹¹

In Lk 11,20 par. Mt 12,28 interpretiert Jesus die Exorzismen als Zeichen der nahegekommenen Gottesherrschaft.

- Betont ist das „Ich“ Jesu – die Exorzismen sind seine Machttaten, die Gottes Herrschaft verwirklichen. Die Basileiaverkündigung ist gelebte Christologie.
- Die Macht Jesu ist die Macht Gottes. Der „Finger“ Gottes ist nur ein kleiner Teil der „Hand“ Gottes, mit der er große Taten wirkt; nach Ex 8,15 wirkt Gott mit seinem „Finger“ – sagen die ägyptischen Wahrsager – die Plagen, die den Pharaon – vergeblich – zur Einsicht bringen sollen. Matthäus spricht in der Parallele vom „Geist“ Gottes.
- Das „Wenn“ (ἐἴ) von Lk 11,20 par. Mt 12,28 bezeichnet keinen Eventualis, sondern einen Realis.
- Die griechische Zeitenfolge ist signifikant. Die Protasis (Lk 11,20a), die von den Exorzismen spricht, steht im Präsens; sie verweist auf ein Geschehen, das sich so schon häufig abgespielt hat, aber sich auch in der absehbaren Zukunft wiederholen wird. Die Apodosis (Lk 11,21b) hingegen, die vom Vorstoß der Gottesherrschaft spricht, steht im Aorist und bezeichnet einen Vorgang in der Vergangenheit.
- Lk 11,20 par. Mt 12,28 besagen also nicht, dass Jesus durch seine Exorzismen die Gottesherrschaft nahebringt, sondern umgekehrt, dass man an den Dämonenaustreibungen erkennen kann, dass sie nahegekommen ist. Der Satan ist entmachtet – und deshalb so gefährlich. Deshalb sind die Exorzismen nötig, die Jesus leicht fallen.
- Das Verb „vorstoßen“ (ἐφθασειν) kann im militärischen Bereich verwendet werden, wenn eine Front durchbrochen, oder im politischen, wenn eine Grenze überschritten wird.
Der Vorstoß, den Jesus beschreibt, zielt auf die Menschen, unter denen es Besessene gibt, Hilflosigkeit und Skepsis gegenüber Jesus – bis hin zum Vorwurf, Jesus sei mit dem Teufel im Bunde und solle sich durch ein Zeichen legitimieren (Lk 11,15f. par.).

Lk 11,20 par. Mt 12,28 besagen also, dass die Gottesherrschaft aus der jenseitigen Zukunft heraus in die diesseitige Gegenwart vorstößt. Dass dies geschehen ist, kann erkannt werden, wenn Menschen – durch Jesus – nicht mehr unter bösen Geistern leiden, sondern befreit werden.

¹¹ Einen breiten Überblick verschafft der Sammelband von A. Lange - H. Lichtenberger – K.-F. Römheld (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen 2003.

c. Eine ausdrückliche Kritik der Predigt Jesu überliefert Lukas aus seinem Sondergut mitsamt der Gegenkritik Jesu (Lk 17,20f.).

- Die Frage (V. 20a), die von Pharisäern gestellt wird, drückt eine tiefe Skepsis aus Erfahrung aus, dass Jesu Verkündigung der nahegekommenen Gottesherrschaft wahr sein könne, wo so vieles gegen sie spricht: alles Leid, alle Not, alle Schuld dieser Welt.
- Die Antwort (Lk 17,20b.21) ist dialektisch.
 - Im ersten Teil (Lk 17,20b.21a) ist die Antwort kritisch:
 - Sie setzt sich zuerst (V. 20b) von der Erwartung ab, durch Beobachtung aus Erfahrung im Rahmen der alltäglichen Weisheit könne das Kommen der Gottesherrschaft falsifiziert oder verifiziert werden. Der Grund (der hier nicht genannt wird) ist der eschatologische Charakter der Basileia. Ihr Kommen muss offenbart werden – durch Verkündigung.
 - Sie setzt sich sodann (V. 21a) von allen spektakulären Katastrophenszenarien und Glücksträumen ab, die scheinbare Eindeutigkeit garantieren, aber in Wahrheit nur Projektionen sein können, weil die Gottesherrschaft den menschlichen Weg geht; sie kommt auf leisen Sohlen daher.

Die Kritik ist grundsätzlich. Sie richtet sowohl gegen eine Banalisierung als auch gegen eine Negation der Apokalyptik.

- Im zweiten Teil ist die Antwort positiv.
 - Jesus lenkt die Aufmerksamkeit der Fragesteller auf sich selbst zurück: auf ihre Situation, aus der heraus sie ihre Frage stellen, und auf ihre Identität, die sie ihre Frage stellen lässt.
 - Jesus verortet die Gottesherrschaft bei ihnen.
 - Die älteren Ausgaben der Lutherbibel hatten „inwendig in euch“. Dann würde Jesus die Pharisäer auffordern, die Gottesherrschaft in sich selbst, in ihrem Herzen, ihrer Seele, ihrem Geist zu suchen.
 - Die 1984 revidierte Version der Lutherbibel hat hingegen – wie die Einheitsübersetzung (1979) – „mitten unter euch“. Dann würde Jesus die Pharisäer auffordern, zu erkennen, wer ihren Mittelpunkt ausmacht. Die Antwort kann nur Gott selbst sein.

In der Mitte der Fragesteller aber steht – durch die Frage – Jesus selbst. Er ist der Repräsentant der Gottesherrschaft.

Die positive Auskunft ist der Verweis auf die Präsenz Jesu selbst. Er ist der herausragende Ort der Gottesherrschaft.

Die Dialektik der Antwort spiegelt die Dialektik der Eschatologie: Zukunft und Gegenwart, Himmel und Erde, Offenheit und Verborgenheit stehen in einem unauflösbaren Wechselverhältnis.

Lk 17,20f. ist ein *hot spot* indirekter Christologie. Jesus lässt sich nur von der Gottesherrschaft her begreifen. Durch Jesus bekommt sie einen Sprecher, einen Namen, ein Gesicht.

Jesus selbst, der entscheidende Ort der Gottesherrschaft, ist Zeit seines Lebens unterwegs, um die Nähe der Gottesherrschaft dort aufzuweisen, wo sie am wenigsten zu erwarten ist: bei den Sündern, bei den Kranken und Besessenen, bei den Heiden.

2.2 Die Bilder der Gottesherrschaft

Die Gleichnisse Jesu als metaphorische Theologie

- a. Für Jesus sind Gleichnisse typisch. Er hat zwar nicht als einziger Gleichnisse erzählt, aber herausragend gut. Deshalb bilden die Gleichnisse einen Schlüssel zu seiner Verkündigung.
- b. Die Gleichnisse Jesu sind keine Bildgeschichten, die das Glück der Vollendung im Himmelreich beschreiben; sie spielen vielmehr in der Welt seiner Hörerinnen und Hörer. Jesus benutzt zwar die alttestamentlich geprägten, archetypischen Bilder des Mahles¹² und der Hochzeit¹³; aber er verzichtet auf jede Ausmalung und geht in ihnen wiederum auf die Erfahrungswelt der Menschen in Israel und darüber hinaus zurück. Der Bezug zur Gottesherrschaft wird oft direkt hergestellt, bisweilen erschließt er sich indirekt über die Kontexte und gewählten Bilder.
- c. In der älteren Exegese galten die Gleichnisse meist als Anschauungsmaterial, um komplexe Sachverhalte leichter fasslich zu machen. Heute werden die genuinen Möglichkeiten der Gleichnisse gewürdigt, Zusagen zu machen, Wirklichkeit zu erkennen und Verhalten zu ändern.

2.2.1 Die Gattung der Gleichnisse

- a. Gleichnisse sind metaphorische Erzählungen.
 - Erzählungen können
 - an ein geschichtliches Geschehen erinnern (Apg 10,34-43),
 - eine erzählte Welt entwerfen (Offb 12,1-6),
 - den Erzähler und die Hörer in eine gemeinsame Geschichte verwickeln (Apg 2,22ff.).Erzählungen sind Metaphern, wenn sie ein Bild entwerfen, das übertragen werden soll.
 - Metaphern sind sprachliche Bilder, die nicht nur Illustrationen, sondern Prädikationen sind,
 - indem sie etwas Gemeinsames zwischen dem Bildspender und dem Bildempfänger zu erkennen geben
 - und so eine Wirklichkeit aufdecken, die sonst verborgen bliebe.Metaphern sind Erzählungen, wenn das Bild eine Geschichte ist, die wie ein kurzer Film abläuft.

Metaphorische Erzählungen stellen Geschichten aus der Welt (von Menschen, Tieren und Pflanzen) als Bilder in einen Kontext, der ihnen und dem Kontext eine neue Bedeutung verleiht; der neue Kontext ist bei Jesus die Gottesherrschaft (Mk 13,34ff.: Türhüter).

¹² Jes 25,6ff. und äthHen 62,13f. sind Vorgaben, die Jesus in Gleichnissen (Lk 14,15-24 par. Mt 22,1-10; Lk 15,22f.), in Logien (Mk 2,18f. parr.; Mt 8,11f. par. Lk 7,29; 13,29; vgl. Lk 6,21 par.) und auch in seinen Festessen mit Zöllnern und Sündern (vgl. Mk 2,15ff. parr.; Lk 7,36-50; 19,1-10; vgl. Lk 15,2; Mt 11,19 par. Lk 7,34), schließlich im Letzten Abendmahl (Mk 14,22-25) aufnimmt.

¹³ Mk 2,19f. parr.; Mt 22,1-12; 25,1-13; vgl. Joh 2,1-11; 3,29; ferner Offb 19,7; 21,2.

b. Gleichnisse sind eine didaktische Erzählform.

- Gleichnisse ermöglichen Erkenntnisgewinne und Verhaltensänderungen, indem sie durch eine Erzählung von der Wirklichkeit abstrahieren, um sie aus einem neuen Blickwinkel zu zeigen (1Sam 12; Lk 7,40f.).
- Gleichnisse Jesu werben für die Gottesherrschaft, indem sie die Hörer der Botschaft in die Geschichte verstricken (Mt 13).

Die Gleichnisse entwickeln ihre didaktische, ihre werbende und parakletische Kraft im Rahmen der Basileia-Verkündigung Jesu, indem sie mit den Hoffnungen und Ängsten, den religiösen Erfahrungen und Verhärtungen, den menschlichen Stärken und Schwächen der Zuhörerinnen und Zuhörer arbeiten: Jesus zieht sie in die erzählten Geschichten hinein, um ihnen auf dem Weg über ihr alttestamentlich-jüdisch geprägtes Ethos und Glaubenswissen die Wahrheit seiner Gleichnisgeschichten nahezubringen – und dadurch ihre Augen für die Basileia zu öffnen.

c. Gleichnisse sind eine poetische Erzählform.

- Die Bild-Geschichten der Gleichnisse Jesu stammen aus den Alltags- und Festtagen seiner Hörer. Sie zeigen, dass und wie diese Geschichten auf die alles entscheidende Geschichte Gottes mit den Menschen verweisen, das Nahekommen der Gottesherrschaft.
 - Als Geschichten decken die Gleichnisse die Geschichtlichkeit der Basileia auf,
 - als Metaphern die Analogien zwischen der Schöpfung und der Vollendung.
- Indem die Gleichnisse eine Geschichte erfinden, haben sie die Freiheit, nicht einfach die vorgefundene Wirklichkeit nachzuahmen, sondern jene Realität, die im Nahekommen der Basileia begründet ist.
- Gleichnisse nutzen die theologischen Möglichkeiten des Erzählens, eine Welt zu entwerfen und sie den Hörerinnen und Hörern als ihre eigene Welt zu erschließen, in der sie Gott finden können.

Die Gleichnisse bewegen sich in und an den Grenzen eines Möglichen, die durch Gottes Handeln als Schöpfer und Versöhner geweitet werden. Die Katastrophen und die Glücksmomente, das Scheitern und Gelingen menschlichen und kosmischen Lebens, von dem die Gleichnisse handeln, werden dadurch in das Licht jenes Gottes gestellt, den Jesus verkündet.

4. Gleichnisse begegnen in verschiedenen Formen.

- Gleichnisse im engeren Sinn beschreiben typische Vorkommnisse, die immer wieder so eintreten (Mt 13,33).
- Parabeln schildern außergewöhnliche Einzelfälle, die mit Überraschungen arbeiten (Lk 16,1-8).
- Beispielerzählungen stellen Vorbilder vor Augen, die es nachzuahmen gilt, oder abschreckende Beispiele, die es zu meiden gilt (Lk 16,19-31).
- Allegorien stellen eine Parabel in ein Verhältnis zu einer anderen Erzählung, die als Subtext wesentliche Bedeutungsmomente generiert (Mt 13,24-30.36-43).

Die verschiedenen Formen der Gleichnisse entsprechen verschiedenen Aspekten der Gottesherrschaft und ihres Bezuges zur Welt der Hörerinnen und Hörer. Die Gleichnisse im engeren Sinn spiegeln die Verlässlichkeit der Verheißung, die Parabeln die Kreativität der Gottesherrschaft, die Beispielgeschichten ihr Ethos und die Allegorien den symbolischen Kosmos, den Jesu Evangelium gestaltet.

2.2.2 Die Gleichnisse im Spektrum der Verkündigung Jesu

a. Jesus nutzt eine reiche Sprache, um das Evangelium von der Herrschaft Gottes zu verkünden, die den Menschen in ihrer Welt unendlich nahegekommen ist (Mk 1,14f.).

- In Streitgesprächen disputiert Jesus, um zur Wahrheit Gottes zu finden (z.B. Mk 12,13-27).
- Im Schulgespräch lehrt Jesus, um die Konkretionen des Evangeliums vor Augen zu führen (Mk 10,1-12 parr.).
- In weisheitlichen Lehrworten sucht er Lebenserfahrungen zu formulieren, die zum Lebensglück führen sollen (z.B. Mt 6,19-34).
- In Gesetzesworten interpretiert Jesus die Tora (z.B. Mk 7,1-23), in Schriftexegese erhellt er die Theologie der Bibel Israels (z.B. Mk 12,35ff.).
- In prophetischen Visionen macht er die Zukunft der Vollendung sichtbar (z.B. Mk 13 parr.).
- In den Seligpreisungen (Lk 6,20ff. par. Mt 5,31-2) sagt er die Gegenwart des Heiles zu.

Die Gleichnisse zeichnen sich in diesem Spektrum dadurch aus, dass sie in der Welt der Hörerinnen und Hörer ansetzen, um deren Nähe zu Gott zu erhellen. Sie sind Erzählungen – nicht über, sondern von Jesus (in den Evangelien also erzählte Erzählungen Jesu).

b. Die Wortverkündigung gehört mit der Tatverkündigung zusammen.

- In seinen Machttaten setzt Jesus Zeichen der Gottesherrschaft (Lk 11,20 par. Mt 12,28).
- In der Einsetzung des Zwölferkreises veranschaulicht er seinen Anspruch auf den Glauben ganz Israels (Mk 3,13-19 parr.).
- In seinen Gastmählern nimmt Jesus die Gemeinschaft des Gottesvolkes vorweg (Mk 2,15ff. parr.).
- In seinen Pilgerreisen nach Jerusalem öffnet Jesus die Liturgie Israels für das Kommen der Gottesherrschaft.
- In seiner Tempelaktion (Mk 11,15-19 parr.) unterbricht er die Opfer, um Raum für die Gottesherrschaft zu schaffen.
- Im Letzten Abendmahl stiftet er die Feier der Eucharistie (Mk 14,22-25 parr.).

Die Taten Jesu haben insofern metaphorischen Charakter, als sie auf das kommende Reich Gottes weisen und dessen Nähe realisieren. Die Gleichnisse teilen diesen Bezug auf die Welt, haben aber die Freiheit der Fiktion, um die Dimensionen der Realität theologisch zu erschließen.

c. Die Gleichnisse haben im Spektrum der Verkündigung Jesu als metaphorische Erzählungen ein spezifisches Potential, weil sie auf kreative Interpretationen abgelegt sind: Übertragungen in die Gegenwart, die von den Hörerinnen und Hörern selbst vorgenommen werden müssen und können – unterschiedlich je nach dem Standpunkt, von dem aus sie hören (und lesen).

Literatur:

Thomas Söding, Die Verkündigung Jesu 166-185

Ruben Zimmermann u.a. (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007

2.2.3 Die Welt der Gleichnisse Jesu

a. Die Gleichnisse erzählen Alltags- und Festtagsgeschichten aus der Welt der Hörerinnen und Hörer sowie Episoden aus dem Buch der Natur, um einerseits im Glück und Unglück der Menschen einen Vorgeschmack des Kommenden zu erkennen, zu geben und in der gegenwärtigen Schöpfung eine Verheißung der Erlösung, andererseits aber aufzudecken, in welchen Situationen die Gottesherrschaft bereits gegenwärtig wird – so wie auf andere Weise in den Exorzismen (Lk 11,20 par. Mt 12,28) und durchgängig in der Gegenwart Jesu (Lk 17,20f.).

b. Die Gleichnisse Jesu sind zwar oft „extravagant“ (Paul Ricœur), weil sie die Grenze des gerade noch Wahrscheinlichen streifen, aber so wirklichkeitstreu, dass sie ein Spiegel für die Sozialgeschichte Palästinas zur Zeit Jesu sind.

- Das Gleichnis von Sämern (Mk 4,3-9 par.) spiegelt die Agrartechnik der Zeit.
- Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) spiegelt das Migrationsproblem und das Erbrecht der Zeit.
- Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16) spiegelt die soziale Misere der Tagelöhner.
- Die zahlreichen Frauenrollen in Jesu Gleichnissen (Lk 15,8ff.: Verlorener Groschen; Lk 18,1-8: Mutige Witwe; Mt 13,33: Sauerteig) spiegeln das traditionelle Geschlechterverhältnis in Palästina.

Die Realistik der Gleichnisse macht anschaulich, wie nahe die Gottesherrschaft ist und wo ihre Spuren zu suchen sind; die Extravaganz, dass Gott ins Leben einbricht, wo die Menschen es vielleicht am wenigsten erwartet haben, und Möglichkeiten schafft, auf die sie im Traum nicht zu hoffen gewagt hätten.

c. Weil sie kleine Dramen – Tragödien und Komödien (Dan Otto Via) – erzählen, machen die Gleichnisse den dynamischen Prozess des Kommens der Gottesherrschaft (Mk 1,15) deutlich, in den „Natur“-Geschichten ihre schöpferische, in den Menschen-Geschichten ihre kritische, versöhnende, verwandelnde Kraft.

2.2.4. Die Theologie der Gleichnisse Jesu

a. Die Gleichnisse Jesu erheben einen starken theologischen Anspruch. Sie erheben ihn nicht direkt, sondern indirekt. Sie sind narrative Christologie, die der narrativen Theologie Jesu Gehör verschafft. Die Gattungskritik schafft die Basis.

- b. Gleichnisse veranschaulichen und verwirklichen das Kommen der Gottesherrschaft:
- als dynamischer Prozess, der sich nicht im Zuge kultureller Evolution, sondern im Kontrast zwischen Scheitern und Gelingen (Mk 4,3-9 parr.; vgl. ThEv 9), Kleinheit und Größe (Mk 4,30ff. parr.; vgl. ThEv 20) als Aktivität Gottes (Mk 4,26-29) entwickelt,
 - als eschatologisches Ereignis der Liebe Gottes, der die Verlorenen rettet (Lk 15; vgl. 7,41ff.), und seiner Güte, die allen gerecht wird (Mt 20,1-16);
 - als Krise, in der menschliche Passivität (Lk 14,16-24 par. Mt 22,1-14; Mt 21,28-32; vgl. ThEv 64) und Aggressivität (Mk 12,1-12 parr.) von Gott verwunden und verwandelt werden,
 - als Grund einer Freude, die unbeschreiblich ist (Mt 13,45f.; vgl. ThEv 76),
 - als intensive Zeit des Wartens (Mt 13,28f. parr.; Mk 13,33-37 parr.) und der Nutzung befristeter Zeit (Mt 25,14-30 par. Lk 19,12-17), besonders zur Umkehr (Lk 13,6-9. 24-30).

Die Gleichnisse zeigen, wie nahe Gott im Leben (immer schon) gekommen ist und wie stark die Konsequenzen sind, die (jetzt) gezogen werden müssen.

- b. Gleichnisse erhellen das Gottesbild Jesu:
- Gott ist wie ein Vater – zeigt das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32);
 - Gott ist wie ein Herr – zeigt das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16);
 - Gott ist wie ein Freund – zeigt das Gleichnis vom nachts um Hilfe gebetenen Freund (Lk 11,5-8);
 - Gott ist wie ein Hirte – zeigt das Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15,4-7 par. Mt 18,12-14; vgl. ThEv 107);
 - Gott ist wie ein Richter – zeigt das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23-35) und kontrastiert das Gleichnis von der mutigen Witwe (Lk 18,1-8);
 - Gott ist wie ein Gastgeber – zeigt das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,16-24 par. Mt 22,1-14; vgl. ThEv 64).

Gott ist in den Gleichnissen Jesu nicht ein Gegenstand der Reflexion, aber auch nicht ein Du des Gebetes, sondern ein Bezugspunkt der Verkündigung, die seine Nähe entdecken lässt.

c. Gleichnisse sind indirekte Christologie - dadurch, dass Jesus sie mit prophetisch-messianischem Anspruch erzählt, und dadurch dass er sich und sein Wirken ins Bild setzt:

- als Sämann, der den dreißig-, sechzig-, hundertfältig fruchtbaren Samen ausbringt (Mk 4,3-9 parr.; vgl. ThEv 9),
- als „geliebter Sohn“, der, vom Vater nach Israel gesandt, umgebracht wird (Mk 12,1-12 parr.; vgl. ThEv 65),
- als Bräutigam, der zur Hochzeit kommt (Mt 25,1-13),
- als königlicher „Menschensohn“, der sich mit dem „Geringsten“ seiner „Brüder“ identifiziert (Mt 25,31-46).

Die Christologie ist indirekt, aber dadurch mindestens so tief wie die direkte, reflektiert Christologie, weil sie die Beziehung zu Gott ausleuchtet, die Intimität seines Wissens.

- d. Die Beispielerzählungen sind narrative Ethik. Sie zeigen,
- was wahre Nächstenliebe ist (Lk 10,30-37),
 - was wahre Gottesliebe ist (Lk 18,9-14),
 - welche sozialen Pflichten gegenüber den Armen bestehen (Lk 16,19-31),
 - was dummer (Lk 12,16-21; vgl. ThEv 63) und kluger (Lk 16,1-8) Umgang mit Geld ist,
 - was richtige Bescheidenheit ist (Lk 14,7-11),
 - was echte Nachfolge ist (Lk 14,28-32; Lk 17,7-10).

Die Ethik der Gleichnisse ist narrativ. Sie funktioniert nicht über Ge- und Verbote, sondern über Blickveränderungen und Übertragungen. Die Imperative, mit denen sie (nicht immer, aber manchmal) verbunden sind, bleiben deshalb grundsätzlich und offen.

2.2.5 Die Hermeneutik der Gleichnisse

a. Jesu Gleichnisse sind elementare Verkündigung und Verwirklichung der Herrschaft Gottes. Sie veranschaulichen und verwirklichen die Gottesherrschaft.

- Sie veranschaulichen nicht nur, was man präziser anders sagen könnte, sondern machen die Gottesherrschaft sichtbar;
- sie sind „Sprechakte“ (John Langtshaw Austin), die bewirken, was sie besagen – wie die Seligpreisungen, die Lossprechung und die Abendmahlsworte.

Weil sie Geschichten erzählen, fesseln sie die Zuhörerschaft, weil sie einen Vergleich ziehen, fordern sie zum Nachdenken auf.

b. Die Geschichten der Gleichnisse stammen aus dieser Welt; dass sie etwas über die Gottesherrschaft sagen können, ist keineswegs selbstverständlich.

- Gleichnisse bauen darauf, dass es eine Analogie zwischen Himmel und Erde gibt, die in der Einheit Gottes, des Schöpfers und Erlösers begründet ist.
- Gleichnisse machen eine bestimmte Beziehung zwischen Gott und Mensch klar, für deren Wahrheit Jesus mit seiner Person eintritt.

Die Gleichnisse sind auf Effekt hin erzählt; in den Wirkungen, die sie auslösen, ereignet sich das Kommen der Gottesherrschaft.

c. Die Hörer der Gleichnisse werden in den „Natur“-Gleichnissen auf ihr Vorwissen, in den Menschen-Gleichnissen meist auf ihr Ethos angesprochen. Die Gleichnisse sind so erzählt, dass es schwerfällt, sich ihrer Logik zu entziehen.

d. Die Gleichnisse sind als metaphorische Geschichten nicht beliebig, aber vielfältig zu deuten – immer in Bezug auf ihr Thema, die Gottesherrschaft, und ihren Sprecher, Jesus, aber abhängig von den Dispositionen der Hörer und von der Tradierung der Gleichnisse in neue Kontexte.

2.3 Der Anspruch der Gottesherrschaft Ethik und Spiritualität der Nachfolge

a. Die Verkündigung der Gottesherrschaft umschließt nach dem Markusevangelium ethische Forderungen – die immer mehr als Ethik sind, aber die Ethik in sich enthalten und nach Konkretisierungen suchen lassen.

- Mk 1,15: Umkehr und Glaube an das Evangelium
Umkehr: Gott in seiner Liebe Recht geben
Glaube: Jesus die Wahrheit zutrauen
- Mk 1,16-20: Nachfolge: In die Schule Jesu gehen

Umkehr – Glaube – Nachfolge ist nach Markus (und den anderen Synoptikern) eine Konsequenz. In historischer Betrachtung ist zu differenzieren, weil Jesus alle zu Umkehr und Glaube, aber nur einige zur Nachfolge berufen hat. Bei Markus wird aber die Nachfolge (in einem übertragenen Sinn) für Berufung aller Christen.

b. Folgt man nach der prinzipiellen Eröffnung dem Markusevangelium, werden von Jesus weite Felder des all- und festtäglichen Lebens als paradigmatische Konkretionen vorgestellt: Kranke heilen (Mk 1,40-45 u.ö.), Sünden vergeben (Mk 2,1-12), Ausgrenzte integrieren (Mk 2,13-17), Fasten (Mk 2,18-22), den Sabbat „um des Menschen willen“ feiern (Mk 2,23 – 3,6), das Herz reinigen (Mk 7,1-23), die Ehe nicht brechen (Mk 10,1-12), Kinder lieben (Mk 10,13-16), Caritas üben (Mk 10,17-31), Steuern zahlen (Mk 12,13-17).

c. In den anderen Evangelien kommen weitere Themenfelder hinzu, besonders durch die Feldrede (Lk 6) resp. die Bergpredigt (Mt 5-7): Versöhnung, Schwören, Gewaltlosigkeit, Feindesliebe.

2.3.1 Prinzipienfragen

a. Der Basileia-Verkündigung Jesu hat genuin eine ethische Dimension.

- Die Herrschaft Gottes bleibt nicht abstrakt, sondern wird konkret: in der Äußerung seines Willens, der Gehorsam heischt. Sowohl das persönliche als auch das soziale Leben sind betroffen. Die soziale Dimension ist für die Politik offen, konzentriert sich aber unter den obwaltenden Bedingungen auf die Jüngergemeinde inmitten Israels. Die Ethik Jesu expliziert den Anspruch der Herrschaft Gottes.
- Die Herrschaft Gottes verschafft der Liebe Gottes Geltung. Der Anspruch auf Gehorsam, der im Namen Gottes laut wird, zielt auf die Verwirklichung seiner Barmherzigkeit. Die Liebe ist mehr als Moral, aber sie ist ihre Quelle.

Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28-34 parr.) bringt die Ethik Jesu auf den Punkt – nach Matthäus aber auch die Goldene Regel in ihrer positiven Form (Mt 7,12).

- Die Goldene Regel bezeichnet den denkbar weitesten Horizont humaner Ethik, der durch die Reich-Gottes-Ethik nicht begrenzt oder zementiert, sondern im Gegenteil transzendiert wird.
- Das Doppelgebot führt ins Zentrum alttestamentlicher Theologie, das durch die Reich Gottes-Ethik nicht verschoben oder ausgelöscht, sondern markiert und in seiner Reichweite erweitert wird.

Beides hängt zusammen, weil die Gottesherrschaft den Monotheismus konkretisiert.

c. Die ethischen Positionen des Neuen Testaments lassen sich nur auf der Basis des Alten Testaments im Kontext des Judentums verstehen:

- des Gesetzes, das Gottesvolk und seinen Mitgliedern eine Lebensordnung gibt;
- der Prophetie, die Gottes Gerechtigkeit hier und jetzt einklagt,
- und der Weisheit, die Erfahrungswissen sammelt, um Orientierungswissen weiterzugeben.

Durch die Reich-Gottes-Botschaft werden weder Gesetz noch Prophetie oder Weisheit obsolet, sondern sie werden aktualisiert und transformiert.

- Das Neue Testament revolutioniert mit der Reich-Gottes-Botschaft und ihren Konsequenzen die alttestamentliche Individualethik, weil es die Gottesebenbildlichkeit des Menschen einerseits durch den Glauben an Jesus Christus soziologisch qualifiziert und andererseits mit der Hoffnung auf das ewige Leben Sozialethik. Beides wird aber im Neuen Testament und schon in der Jesustradition nicht als Ablösung, sondern als Erfüllung der Theologie Israels gesehen.
- Das Neue Testament revolutioniert mit der Reich-Gottes-Botschaft und ihren Konsequenzen die alttestamentliche Sozialethik, weil es die Einheit von Gesetz, Volk und Land radikal transformiert: Das Wort Gottes gilt allen Völkern in der ganzen Welt. Aus neutestamentlicher Sicht wird dadurch eingelöst, was der theologische Sinn des Gesetzes, der Erwählung und der Landgabe ist. Die Folgen für die Sozialethik sind dramatisch: Universalität, Profanität und Pluralität werden theologisch wesentlich.

Die Aktualisierung und Transformation entspricht genau derjenigen Dynamik, die das Kommen der Gottesherrschaft freisetzt.

d. Die ethischen Positionen des Neuen Testaments etablieren keine christliche Sondermoral, sondern beanspruchen, dem Ethischen überhaupt einen Ort zu geben. Dieser Anspruch ist in der Sache begründet, auch wenn er in der Praxis notorisch defizitär bleibt.

- Die basileiatheologische Orientierung etabliert radikale Humanität, weil die Herrschaft Gottes die Herrschaft der Liebe ist. Der Glaube konkretisiert sich als Solidarität und Barmherzigkeit, weil er der Dynamik Gottes folgt, die im Glauben selbst erfahren wird. Er radikalisiert das Ethos der Humanität, indem er es transzendiert.
- Die basileiatheologische Orientierung eröffnet ethische Universalität, weil die Herrschaft Gottes global ist. Der Glaube ist gerade so positioniert, dass er seine Position reflektiert und von ihr aus andere Positionen identifiziert, um mit ihnen zu kommunizieren. Sie lässt deshalb auch Formen gelebter Menschlichkeit als Orte der Gottesbegegnung entdecken, die weit über den Jüngerkreis und Israel hinausgehen. Das
- Die basileiatheologische Orientierung verbindet Anthropologie und Kosmologie, weil das Reich Gottes eine Neuschöpfung ist, die immer schon begonnen hat. Der Glaube kann immer nur der eines Menschen sein, ist aber als Glaube nicht in dem Sinne anthropozentrisch, dass er den Menschen von der Schöpfung isolierte, sondern in dem Sinne, dass er die Möglichkeiten und die Verantwortung der Menschen zu ethischem Handeln aus seiner Relationalität ableitet, die unter schöpferischen und erlösungstheologischen Gesichtspunkten theozentrisch konstituiert ist.

2.3.2 Das Beispiel der Feindesliebe

a. Die fünfte und sechste Antithese bilden bei Matthäus den Höhepunkt der Reihe, die das Herzstück der Bergpredigt ist. Die Feindesliebe bezeichnet in größter Konsequenz den Standpunkt der Moralität, steht aber auch im Brennpunkt der Kritik.

- Ist Gewaltlosigkeit würdelos, verantwortungslos, kraftlos?
- Ist Feindesliebe unrealistisch?

Die Kritik ist alt; aber es ist gerade der Widerspruch, der Jesu Ethik inspiriert. Die antithetische Form zeigt das Potential der Kontroverse.

b. Der Blick in die Synopse zeigt im Vergleich mit Lk 6,27-36 zweierlei:

- Die antithetische Form ist – hier wie sonst – ein matthäisches Spezifikum. Sie dient der Profilierung der Ethik Jesu im Gegenüber zur Tora – unter dem Vorzeichen der Erfüllung (Mt 5,17-20).
- Bei Lukas ist Gewaltverzicht Ausdruck der Feindesliebe. Matthäus differenziert und kombiniert, um zu akzentuieren.

c. Das Gebot der Feindesliebe, tradiert über die Redenquelle (Q), ist Urgestein der Ethik Jesu. Die Stellung in der matthäischen Bergpredigt und der lukanischen Feldrede zeigt, dass im Urchristentum diese zentrale Stellung gesehen und tradiert worden ist. Paulus reflektiert sie in Röm 12,9-21. Auch im johanneischen Konzept der Bruderliebe ist sie vorausgesetzt.

d. Die Feindschaften, die Jesu Gebot anspricht, sind so paradigmatisch ausgewählt und scharf zugespitzt, dass prinzipiell jede denkbare Feindschaft im Blick stehen muss. Es geht um

- religiöse Verfolgung (Lk 6,28; Mt 5,44),
- körperliche Gewalt, selbst wenn sie demütigen soll (Lk 6,28f.; Mt 5,39),
- wirtschaftliche Ausbeutung, auch wenn sie sich den Anschein des Rechts gibt (Mt 5,40),
- politisch-militärische Unterdrückung, auch wenn sie schier übermächtig scheint (Mt 5,41).

Jede denkbare Grenze der Feindesliebe wird überschritten: der Familie und Verwandtschaft, des Freundeskreises, der Glaubensgenossen, der (mehr oder weniger) Guten, der Angehörigen des eigenen Volkes (vgl. Lk 10,25-37).

e. Die Feindesliebe zeigt sich in den gleichfalls paradigmatischen Konkretisierungen

- als Fürbitte für die Verfolger (Lk 6,28 par. Mt 5,44) und Segnen der Blasphemi-ker (Lk 6,28) – als Gegensatz zum Verfluchen und zur Bitte um ihre Vernichtung durch Gottes Strafgericht,
- als aktiver Gewaltverzicht gegenüber erlittener Übermacht (Lk 6,29; Mt 5,38-42) – als Gegensatz dazu, Unrecht mit gleicher Münze heimzuzahlen,
- als selbstlose Unterstützung der Armen, auch wenn deren Bitten lästig fällt (Lk 6,30) – als Gegensatz zum Kalkül des *do ut des*,
- als engagierter Einsatz für das Gute (Lk 6,27.33) – im Gegensatz zu einem Mitmachen wie zur Resignation.

f. Das „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (Ex 21,24) begrenzt die Vergeltung; das „Ich aber sage euch“ aktiviert zur Versöhnung. Das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe umfasst innerhalb Israel Feindesliebe (Lk 19,17f.) und weitet sie aus (Lev 19,34). Das „Ich aber sage euch“ setzt sich von einer Auslegung ab, die aus Sorge um Gottes Gerechtigkeit die Grenzen der Erlösung zu eng zieht. Dafür gibt es Beispiele in Qumran.

g. In diesen Konkretisierungen erhellt die Feindesliebe als radikalisierte Nächstenliebe (Lev 19,17f.), die im Kontext der Gottesliebe steht (Mk 12,28-34 parr.). Sie ist nicht das Einverständnis mit Sünde und Schuld, schon gar nicht schwächliches Hinnehmen von Unrecht, sondern im Gegenteil starkes, aber deshalb auch leidensfähiges Eintreten dafür, Böses durch Gutes zu überwinden (Röm 12,21).

h. Die Feindesliebe ist theologisch begründet und motiviert:

- Der theologische *Grund* ist das Handeln Gottes selbst, der als Schöpfer und Erlöser permanent Feindesliebe praktiziert (Lk 6,35; Mt 5,45; vgl. Röm 5,5ff.).
- Das theologische *Motiv* ist die Nachahmung Gottes, die *imitatio Dei* (Lk 6,36; Mt 5,48), der die Verheißung ewigen Lebens gilt, des „Lohnes“, der in der Gotteskindschaft besteht.

In dieser Theozentrik ist die Feindesliebe Zustimmung zu der Liebe, mit der Gott auch die Ungerechten und Sünder liebt – ohne ihre Sünde gutzuheißen, aber auch ohne ihnen wegen ihrer Schuld seine Zuwendung zu entziehen.

i. Das Gebot der Feindesliebe ist angewandte Christologie.

- Einerseits ist es Jesus, der das Gebot – nach Matthäus im Gegensatz zur herrschenden Auslegung des atl. Liebesgebotes – der Feindesliebe aufstellt.
- Andererseits ist es Jesus, der das Gebot umfassend verwirklicht – vorbildlich in seinem Leiden, heilbringend in seiner Lebenshingabe aus reiner Liebe.

Jesus ist berechtigt, die Forderung zu erheben, weil bereit ist, die Konsequenzen zu tragen – für alle, die der Feindesliebe bedürfen oder sie nicht zu praktizieren die Kraft haben.

j. Das psychologische Problem, das Sigmund Freud scharf markiert hat, besteht darin, dass blinde Aggressionen entwickelt, wer sich moralisch überfordert. Dieses Problem lässt sich wohl nur spirituell lösen: in der Nachfolge Jesu, die auf *seiner* Kraft setzt, in den Nachfolgern das Gute zu tun.

Das ethische Problem, das Fjodor Dostojewski (Die Brüder Karamasow) Iwan in den Mund legt, lautet, dass Feindesliebe letztlich Kumpanei mit den Tätern auf Kosten der Opfer sei. Dieses Problem, das häufig nicht gesehen wird, lässt sich nur soteriologisch lösen; weil derjenige, der selbst aus reiner Liebe die Schuld der anderen ertragen und vergeben hat, das Reich Gottes als umfassende Vollendung von Gerechtigkeit, Friede und Freude (Röm 14,17) verwirklicht.

k. Das Problem der Erfüllbarkeit der Bergpredigt und speziell des Gebotes der Feindesliebe bewegt Theologie und Kirche seit ältester Zeit. Eine erhebliche Verschärfung des Problems geschieht durch eine Emotionalisierung der Feindesliebe, die aber – in der Nachfolge Jesu – eine Praxis des Glaubens aus der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist und als solche eingeübt, ausgebildet, gefestigt werden kann. Sie setzt die Suche nach dem besten Weg der Verwirklichung nicht aus, sondern ein. Sie entspricht aber darin der Gottebenbildlichkeit aller Menschen und der Gotteskindschaft der zu Erlösenden, dass sie an der Unbedingtheit der Bejahung, die Gott ihnen zuteil werden lässt, Anteil hat.

2.4 Die Zukunft der Gottesherrschaft Die apokalyptischen Visionen Jesu

a. Die Zukunftsvision, besonders die Naherwartung Jesu ist ein heißes Eisen der Theologie. Denn sie ist für Jesus charakteristisch, wie allein schon das Vaterunser zeigt. Aber sie scheint aus der Welt und durch den Lauf der Zeit diskreditiert zu sein.

b. Die Debatte über die Naherwartung Jesu muss hart geführt, aber entmythologisiert werden.

- Falls Jesus sich in der Zeit geirrt hätte, wäre das kein Argument gegen seine Gottessohnschaft, weil sonst sein wahres Menschsein unterschätzt wäre. Umgekehrt: Wer an Jesus als Christus glaubt, braucht ihm nicht Allwissenheit anzudichten.
- Dass die Zeit weitergegangen ist, spricht nicht gegen die Messianität Jesu, weil er, wenn, dann für alle Zeit und Ewigkeit der Heiland und Erlöser ist.

Die in der Exegese des 20. Jh. beliebte Trias Naherwartung – Parusieverzögerung – Heilsgeschichte ist eine wissenschaftliche Fehlkonstruktion, weil alle drei Größen gleich alt und ewig jung sind.

2.4.1 Die kurze Frist

a. Die Naherwartung Jesu zeigt sich am deutlichsten in drei Logien:

- Mk 9,1 parr. steht zwischen dem Petrusbekenntnis und der Verklärung.
- Mk 13,30 parr. ist Teil der synoptischen Endzeitrede.
- Mt 10,23 ist Sondergut des Matthäus im Kontext der Aussendungsrede.

In allen drei Worten wird die Gegenwart befristet, indem sie auf das machtvolle Kommen der Gottesherrschaft (Mk 9,1 parr.), auf die eschatologische Vollendung (Mk 13,30 parr.) und auf die Parusie des Menschensohnes (Mt 10,23) bezogen wird.

b. Alle drei Logien sind klar in der Ansage einer kurzen Frist, aber vieldeutig in der Auslegung. Diese Vieldeutigkeit zu betonen, kann nicht bedeuten, in exegetische Rabulistik zu verfallen, aber Möglichkeiten des Verstehens auszuloten, die Jahrzehnte nach der Entstehung bei der Abfassung der Evangelien leitend gewesen sein müssen und über weite Strecken die Auslegung beherrscht haben.

- Alle synoptischen Evangelisten beziehen Mk 9,1 auf die Verklärung, haben also die „einigen“ auf die drei ausgewählten Jünger bezogen und das machtvolle Kommen der Gottesherrschaft mit der Epiphanie Jesu verbunden, die nicht schon seine Parusie ist.
Man muss Mk 9,1 aus dem synoptischen Zusammenhang reißen, um eine strikte Parusieansage Jesu herauszukristallisieren – und dann klären, wer jeweils unter „denen, die hier stehen“, und was unter dem „dynamischen“ Kommen der Gottesherrschaft gemeint sind, das einige „schauen“.
- Mk 13,30 parr. kündigt das Endzeitgeschehen an, lässt aber offen, ob mit „dieser Generation“ die Alterskohorte der Zeitgenossen Jesu oder das Volk Israel (oder das Menschengeschlecht) gemeint ist.
- Mt 10,23 ist nicht unbedingt die Prognose eines unmittelbar bevorstehenden Ereignisses (sonst wäre das Wort wenige Tage, nachdem es ausgesprochen wäre, überholt gewesen), sondern eher eine skeptische Einschätzung der Missionsbemühungen unter Juden in Israel.

2.4.2. Der beste Moment

a. Jesus treibt keine Terminspekulation – aus Prinzip nicht, weil allein Gott, der Vater, Zeit und Stunde kennt (Mk 13,32 par. Mt 24,36). Deshalb führt es auch ins Verderben, wenn jemand aus dem Jüngerkreis anfangen wollte, neue Berechnungen anzustellen (Mk 13,33 par.). Das Gleichnis vom Türhüter (Mk 13,34ff.) ruft zur Wachsamkeit auf: Die geschenkte Zeit will genutzt sein.

b. Es gibt eine Reihe von Worten und Gesten Jesu, die Tempo machen:

- Ein Schlüsselwort Jesu ist „sofort“: „Sofort“ folgen die Jünger Jesus nach (Mk 1,16-20 par.; 2,13f. par.); „sofort“ wird das Schaf auch am Sabbat aus der Grube gezogen (Mt 12,11 par. Lk 14,5); „sofort“ rettet Jesus den sinkenden Petrus (Mt 14,31).
- Ein anderes Schlüsselwort ist „heute“: „Heute“ erfüllt sich die Schrift (Lk 4,21); „heute“ ist Unglaubliches geschehen (Lk 5,26; vgl. 13,32f.); „heute“ muss Jesus Gast des Zachäus sein (Lk 19,5.9); „heute“ braucht es das Brot, um das man beten soll und darf (Mt 6,11 par. Lk 11,3); „heute“ soll der Sohn im Weinberg arbeiten (Mt 21,28); „heute“ noch wird der reuige Schächer mit Jesus „im Paradies“ sein (Lk 23,43). „Noch in dieser Nacht“ wird der dumme Reiche sterben (Lk 12,13-21).

c. Es gibt aber auch starke retardierende Elemente.

- Die Endzeitrede Mk 13 richtet sich gegen die Unheilspropheten, die aus irdischen Katastrophen auf das Ende der Welt schließen.
- Das Gleichnis von den Talenten wird nach Lk 19,11-27 gegen eine grassierende Naherwartung erzählt (vgl. Mt 25,14-30). Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen rechnet mit längerer Wartezeit (Mt 25,1-13). Das Unkraut wird erst später vom Weizen getrennt (Mt 13,24-30.36-43), der Boden um den unfruchtbaren Feigenbaum noch einmal umgegraben (Lk 13,6-19).

d. Der Zeitbegriff Jesu ist nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ (vgl. Lk 13,31ff.). Die Kürze ist ein Gottesgeschenk (Mk 13,20). Die Fülle der Zeit ist das große Thema Jesu: Es gibt eine definitive Wende in der Zeit, weil nicht nur das Ende aller Zeit ansteht, sondern die Ewigkeit in die Zeit einbricht.

Die Zeit verstreicht in Jesu Augen nicht nur, sondern ist geschenkt; sie dauert nicht ewig, sondern ist begrenzt, ihr Jenseits ist nicht das Nichts, sondern die Ewigkeit. Sie ist deshalb nicht nur eine Dimension des Lebens und eine Grenze des Erkennens, sondern auch eine Dimension der Gotteserfahrung und eine Grenze der Uneinsichtigkeit (Lk 12,54ff.). Mit der Zeit kommt der Tod; aber der Tod hat nicht das letzte Wort, sondern der, der ihn auf sich genommen hat.

Literatur:

Th. Söding, Dein Reich komme (Mt 6,9 par. Lk 11,2). Die Naherwartung Jesu, in: Christoph Breitsameter (Hg.), Hoffnung auf Vollendung. Christliche Eschatologie im Kontext der Weltreligionen (Theologie im Kontakt 19), Münster 2012, 35-65

3. Die Verkündigung Jesu im Spiegel des Johannesevangeliums

a. Das Johannesevangelium ist theologisch hoch motiviert, aber keine narrative Einkleidung frühchristlicher Dogmatik (wie es oft gelesen wird), sondern eine gezielte Erinnerung an die Geschichte Jesu, fokussiert auf die Gottesbeziehung Jesu, seinen theologischen Anspruch und seine Heilsbedeutung. Das Johannesevangelium setzt synoptische Traditionen – wahrscheinlich auch Evangelien – voraus und bringt eigene Überlieferungen ein, die auf den „Lieblingsjünger“ zurückgeführt werden (Joh 21,24f.). Die Heimat der Tradition ist Palästina, insbesondere Jerusalem

b. Die Herrschaft Gottes ist – nur – an zwei Stellen als Thema Jesu greifbar.

- Im Dialog mit Nikodemus, dem ersten von vielen Glaubensgesprächen Jesu, ist es das erste theologische Stichwort (Joh 3,3.5) – wird dann aber in das Thema „ewiges Leben“ überführt.
- Im Prozess vor Pilatus wird die „Herrschaft“ unter dem Aspekt des – vermeintlichen – politischen Anspruchs Jesu gegen die Römer diskutiert (Joh 18,33-39).

Die Zurückhaltung erklärt sich nicht aus Opportunismus, weil die politische Brisanz in der Passionsgeschichte bei Johannes eher gesteigert wird; sie spiegelt zweierlei:

- dass die Verkündigung Jesu nicht monoton war, sondern vielfältig und von den Synoptikern auf die Basileiathematik konzentriert, von Johannes aber von einer anderen Seite aus beleuchtet wird, die mit dem Leitmotiv des ewigen Lebens auch den Synoptikern bekannt ist,
- und dass die „Gottesherrschaft“ zwar im Raum der biblischen Theologie und jüdischen Kultur verständlich und attraktiv war, aber im Raum des Hellenismus der Übersetzung bedurfte.

Die johanneische Theologie des ewigen Lebens ist eine Transformation der Reich-Gottes-Theologie Jesu auf Basis der synoptischen Tradition mit kreativen Rekonstruktionen, die durch den entwickelten Christusglauben inspiriert sind.

3.1 Das Reich Gottes als Raum der Erwartung Jesus im Gespräch mit Nikodemus (Joh 3)

a. In der Reihe der johanneischen Glaubensgespräche Jesu markiert Joh 3,1-21 einen programmatischen Anfang.

- Jesus spricht in Jerusalem.
- Er diskutiert mit einem Ratsherrn der Juden (Joh 3,1), einem Lehrer Israels (Joh 3,10).
- Er lässt das Stichwort „Gottesherrschaft“ fallen, das zentrale Wort der synoptischen Jesustradition, das später im Johannesevangelium nicht mehr begegnet, sondern durch das (aus der synoptischen Tradition gleichfalls bekannte, aber weniger betonte) Leitwort „ewiges Leben“ ersetzt wird, das in Joh 3 eingeführt wird.
- Er spricht über Geburt und Wiedergeburt (Joh 3,3.5).
- Er redet über seinen Tod und seine Auferstehung in einem alttestamentlichen Bild (Joh 3,14f.).
- Er redet von der Liebe Gottes zur Welt als dem Grundmotiv der Sendung Jesu (Joh 3,16).

b. Die Nikodemus-Geschichte, die Joh 3 erzählt, hat eine Vorgeschichte: Nikodemus macht sich zum Sprecher derer, die in Jerusalem „zum Glauben“ an den „Namen“ Jesu kommen (vgl. Joh 1,12f.), weil sie „die Zeichen sahen, die er tat“ (Joh 2,23f.). Nach Joh 2,24 hält Jesus auf Distanz, weil er um die Brüchigkeit des Wunderglaubens weiß. Joh 3,1-21 zeigt nun aber am Beispiel des Nikodemus, dass diese Distanz überwunden werden kann, indem jemand sich an Jesus wendet, weil er mehr von ihm zu wissen trachtet, und weil Jesus sich dem Gespräch nicht entzieht, sondern es führt, um einen Glauben entstehen zu lassen, der seinen Namen verdient.

Die Nikodemus-Geschichte, die in Joh 3 beginnt, endet zunächst offen. Wie Nikodemus auf Jesu Auseinandersetzung mit seiner Frage nach der Möglichkeit, neu und ewig zu leben, reagiert, wird nicht erzählt.

Im Johannesevangelium taucht Nikodemus aber zwei weitere Male auf.

- Nach Joh 7,37-52 ergreift Nikodemus im Hohen Rat, da bereits die Festnahme Jesu geplant ist (Joh 7,32), um ihn zu töten (Joh 7,1), die Partei Jesu, indem er auf Recht und Gesetz verweist (Joh 7,50ff.).
- Nach Joh 19,38-42 hilft er Joseph von Arimathäa beim Begräbnis Jesu.

Nikodemus zieht Konsequenzen; er braucht aber Zeit, die Jesus ihm gewährt. Er spricht auch kein flammendes Glaubensbekenntnis, sondern stellt sich auf die Seite Jesu, indem er dem treu bleibt, was ihn als Lehrer Israels, als Pharisäer auszeichnet: der Gehorsam gegenüber dem Gesetz; das Liebeswerk der Beerdigung Verfehmter, Vergessener, Verarmter. Der Evangelist zeichnet eine Reihe solche Glaubenswege, die nicht dogmatisch, sondern hermeneutisch sind – nicht, weil es nicht auf ein klares Christusbekenntnis ankäme, sondern weil die Offenbarung Gottes durch Jesus so klar ist.

c. Das Gespräch ist einfach gebaut, aber vom Evangelisten genau strukturiert:

Joh 3,1f.	Die erste Frage des Nikodemus <i>„Keiner kann diese Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist.“</i>
Joh 3,3	Die erste Antwort Jesu <i>„Wer nicht wiedergeboren wird, kann das Reich Gottes nicht sehen.“</i>
Joh 3,4	Die zweite Frage des Nikodemus <i>„Wie kann ein Mensch, der alt ist, geboren werden?“</i>
Joh 3,5ff.	Die zweite Antwort Jesu <i>„Wer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen.“</i>
Joh 3,9	Die dritte Frage des Nikodemus <i>„Wie kann das geschehen?“</i>
Joh 3,10-21	Die dritte Antwort Jesu
14f.	Die Kreuz-Erhöhung des Menschensohnes <i>„Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss auch der Menschensohn erhöht werden.“</i>
16	Die Liebe Gottes zur Welt <i>„Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er einen eingeborenen Sohn gegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengelht, sondern ewiges Leben hat.“</i>

3.1.1 Die Wiedergeburt aus Wasser und Geist

a. Zu Beginn des Gespräches geht Jesus zweimal auf die „Basileia“ ein.

- In Vers 3 bespricht er sie johanneisch mit dem „Sehen“,
- in Vers 5 synoptisch mit dem „Eingehen“ (Joh 3,5).

Das erste Verb ist präsentisch, das zweite futurisch-eschatologisch akzentuiert. Das ist für die johanneische Eschatologie typisch, einschließlich des Primats der Heilsgegenwart.

b. Das Stichwort knüpft an das (zu Recht unterstellte) Vorwissen des Nikodemus an. Als Jude, Lehrer und Mitglied des Synhedrion weiß er, was auf dem Spiel steht, wenn er wegen der Wunder überlegt, ob Jesus der Messias sein könne.

c. An der ersten Stelle verbindet Jesus das Sehen der Gottesherrschaft (dem Ziel einer langen Pilgerreise) mit der Wiedergeburt (Joh 3,3)¹⁴, dem Anfang eines neuen Lebens.

- Das Motiv der Wiedergeburt ist nicht im Alten Testament verankert (woraus sich das Missverständnis des Nikodemus mit erklärt, das aus dem Wortspiel mit dem griechischen *ano* folgt: oben/wieder), sondern hat weitläufige Parallelen in den Welt-Religionen¹⁵, die bis ins buddhistische Indien reichen und in nach-neutestamentlicher Zeit die Gnosis beherrschen¹⁶, durch die es bis heute vielen attraktiv scheint. Wegen der paganen Herkunft des Motivs wird in der Exegese oft bestritten, dass es überhaupt eine Rolle in Joh 3 spiele, oder es wird strikt „entmythologisiert“. Damit wird es unterschätzt. In Joh 3 wird es „getauft“.
- „Wiedergeburt“ ist ein Archetyp, der auf verschiedene Weise eine religiöse Grundwahrheit zur Sprache bringt, die auch im Licht des christlichen Offenbarungsglaubens aufleuchten kann: dass das Leben ein Geschenk Gottes ist; dass es die Möglichkeit eines neuen Anfangs gibt, der die ganze Identität bestimmt; und dass Gott diese Möglichkeit eröffnet.
- Unter den Bedingungen biblischer Theologie ist aber nicht Reinkarnation in ein zweites, drittes, viertes Leben die Aussicht, sondern die Erneuerung des gegenwärtigen Lebens, das von einmaliger Bedeutung ist.

Jesus greift nach Johannes die Rede von der Wiedergeburt auf, um die Größe der Hoffnung zu beschreiben, die sich schon gegenwärtig ereignet, wenn man zu glauben beginnt. Wiedergeburt, verstanden, wie Jesus es nach Johannes zu verstehen gibt, befreit vom Fluch der Wiederholung und der Buße durch Selbstreinigung, schenkt aber das neue Leben aus Gottes Fülle, auf das die geheime Sehnsucht der Religionen und Philosophien aus ist, die auf die Wiedergeburt setzen.

Durch das Motiv der Wiedergeburt wird der anthropologische Zugang zur Gottesherrschaft geöffnet. Das passt zur Verheißung ewigen Lebens.

¹⁴ Im Neuen Testament begegnet das Motiv noch in Mt 19,28 (Parusie), in Tit 3,5 (Taufe) und in 1Petr 1,3.23 (Erwählung).

¹⁵ Vgl. *Mircea Eliade*, Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiationstypen. Übers. von E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 1988 (engl. 1958/ frz. 1959); *R. Friedli*, Zwischen Himmel und Hölle - Die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch, Freiburg/Ue. 1986.

¹⁶ Vgl. *J. Büchli*, Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum (WUNT II/27), Tübingen 1987

- d. In Vers 5 entspricht der Wiedergeburt die Geburt „aus Wasser und Geist“.
- Die Wendung verweist auf die Taufe, auch wenn von ihr nicht explizit die Rede ist. Aber die Verbindung von Wasser und Geist ist – von der Verkündigung des Täufers Johannes an (Mk 1,4-8 parr.) – topisch.
 - Der Geist ist der Heilige Geist, der Geist Gottes: Gottes Schöpfermacht und Erlösermacht.
 - Über den Geist baut der Vers den Dualismus zum Fleisch auf, der die Notwendigkeit und Möglichkeit der Erlösung erhellt.
 - Jeder Mensch ist „Fleisch“ – so wie in Jesus Christus der ewige Logos inkarniert ist (Joh 1,14).
 - Jeder Glaubende ist Geist, weil ihm – als Wiedergeborenem – eine neue Identität eingestiftet ist.

Wer glaubt, ist nicht an biologischer und sozialer Herkunft, an Geschlecht, Religion auszurechnen, sondern nur von Gott her zu sehen und zu verstehen.

Mit dem Geist wird die Realität der Gottesherrschaft erschlossen. Durch den Bezug auf die Taufe wird die persönliche Heilshoffnung in das Leben der Kirche eingegliedert.

3.1.2 Kreuz-Erhöhung

a. Dreimal deutet Jesus nach Johannes seinen Tod als Erhöhung:

- Joh 3,14 im Schulgespräch mit Nikodemus durch den Verweis auf Num 21,8f;
- Joh 8,28 im Streitgespräch mit halb an ihn glaubenden Juden unter Zitation der Offenbarungsformel („Ich bin“);
- Joh 12,32 in der Offenbarungsrede vor Juden und Griechen unter Einbeziehung des Gerichtsmotivs.

„Erhöhung“ ist – auf der Basis von Ps 110 (vgl. Mk 12,35ff) – ein *terminus technicus* der neutestamentlichen Auferweckungstheologie (Phil 2,6-11 u.ö.). Er steht für die Anteilhabe des zur Rechten Gottes thronenden Gottessohnes an der vollendeten Macht Gottes, des Vaters.

Johannes bezieht dieses Motiv – ausschließlich – auf das Kreuz Jesu (12,34). Er hat dessen real erhöhten Ort auf Golgatha über der Erde vor Augen. Er sieht in dieser Erhöhung, die der Demütigung des Hingerichteten und der Abschreckung der anderen dient, einen verborgenen Hinweis darauf, dass im Kreuz das Heil zu finden ist und dass gerade Jesu Tod die Rettung ist.

- In Joh 3,14 hilft der Verweis auf Mose zum Verstehen. Die Stange mit der kupfernen Schlange (die an den Äskulapstab erinnert) wird zum Zeichen des Heiles (Weish 16,6): Die von giftigen Schlangen gebissenen Israeliten werden gerettet, wenn sie auf das Bild der getöteten und erhöhten Schlange blicken. So rettet der gläubige Blick auf den Gekreuzigten, der im Moment seines Sterbens den Tod besiegt, weil er der Sohn Gottes ist, durch den Gottes Liebe zur Welt sich vollendet (3,16).
- Joh 8,28 nennt die Schuldigen am Tode Jesu („ihr“) und die Glaubenserkenntnis, die vom Kreuz ausgeht: die essentielle Zugehörigkeit Jesu zum Vater („Ich bin“), die gerade in seiner radikalen Verwirklichung des Willens des Vaters besteht.
- Joh 12,32ff. deutet die Krise des Karfreitags aus: Der „Herrscher dieser Welt“, der Böse schlechthin, der „Teufel“, der Widersacher Gottes und der Menschen (14,30), wird im Moment seines scheinbar größten Triumphes besiegt (16,11), weil der Kreuzestod Jesu reine Hingabe aus der Liebe Gottes selbst ist.

Die Deutung des Todes Jesu als Erhöhung stellt ihn unter dem Aspekt des Heilswirkens Gottes als Ziel des gesamten Weges Jesu vor, der von Gott, dem Vater, in die Welt und – nur – über das Kreuz in die Vollendung führt (vgl. Joh 13,1f.; 14,1-6). Das Wegmotiv betont nicht (wie die paulinischen Kreuzestheologie) den Bruch der Passion, die Skandalösität des Kreuzestodes und die geistgewirkte Neuschöpfung der Auferweckung, sondern die Kontinuität der Heilssendung Jesu, die aus der Menschwerdung des prä-existenten Gottessohnes folgt, seiner vollkommenen Teilhabe am Gottsein Gottes selbst. Das letzte Wort Jesu nach Johannes ist nicht eine Klage (Mk 15,34 [Ps 22,2]) oder ein Vertrauensbekenntnis (Lk 23,46 [Ps 31,6]), sondern ein Verkündigungswort: „Es ist vollbracht“ (19,30). Damit ist die Realität des Leidens Jesu nicht zurückgenommen; es wird nur der Tod Jesu als Vollendung des Heilsweges Jesu deutlich zum Ausdruck gebracht.

b. Im Nikodemus-Gespräch klärt das Erhöhungsmotiv die Identität dessen, der über Geburt und Wiedergeburt, Reich Gottes und Taufe spricht.

c. Zum Thema Gottesherrschaft besteht eine enge Verbindung.

- Einerseits ist Jesus als „König der Juden“ hingerichtet worden (Joh 19,19-22).
- Andererseits ist die Erhöhung die Verleihung umfassender Macht zur (vgl. Phil 2,10f.).

Die Dialektik von Macht und Ohnmacht, die für die gesamte Sendung Jesu kennzeichnend ist, kommt durch diese Verbindung präzise zum Ausdruck.

Literatur:

Thomas Söding, Kreuzerhöhung. Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes, in: ZThK 103 (2006) 2-25

- Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur Symbolsprache des Johannesevangeliums am Beispiel des Nikodemus-Gesprächs (Joh 3,1-21), in: K. Kertelge (Hg.), Metaphorik, Mythos und Neues Testament (Quaestiones disputatae 126), Freiburg - Basel - Wien 1990, 168-219

3.2 Der König vor Gericht Der Pilatus-Prozess

a. Johannes nutzt die Pilatusszenen, um entscheidende christologische Aussagen zu treffen. Jesus führt keine neuen Themen ein, sondern steht zu dem, was er gesagt – aber bewährt es jetzt, da er bis in den Tod hinein verifiziert, dass Botschaft und Bote eins sind.

b. Ein wichtiges Thema aller neutestamentlichen Leidensgeschichten ist der Königstitel, der über dem Kreuz geschrieben steht.

- Der *titulus* ist zwar rechtshistorisch nicht zweifelsfrei gesichert, aber wegen der Breite der neutestamentlichen Überlieferung wahrscheinlich. Sie ist mit dem Königstitel auch auf den kritischen Punkt des Pilatusprozesses in allen neutestamentlichen Überlieferungen bezogen.
- Die Inschrift ist, wenn historisch, dann juristisch aussagekräftig.
 - Die Inschrift dient der Anprangerung. Sie ist eine Verhöhnung; sie soll die Kreuzigung legitimieren und potentielle Verbrecher abschrecken.
 - Die Inschrift gibt den Verurteilungsgrund an und lässt in diesem Licht erkennen, dass Jesus hingerichtet wurde, weil Pilatus – wie auch immer – zu der Überzeugung gelangt war, dass Jesus ein politischer Messias, ein Aufrührer gewesen sei, der vielleicht eine Art Gottesstaat mit sich selbst als König habe gründen wollen.
- Die Inschrift ist aber in allen Evangelien ein Bekenntnis *sub contrario*.
 - „König“ ist ein Messiasitel.
 - Dass der Messias seinen Weg, die Königsherrschaft Gottes zu verkünden, am Kreuz vollendet, ist ein Strukturprinzip auch der synoptischen Evangelien.

Die Verhöhnung dient der Verkündigung, die Abschreckung begründet eine eigentümliche Anziehung. Die rechtfertigt nicht die Kreuzigung, sondern den Gekreuzigten – als den, der die Mörder erlöst.

Johannes hat dieses Motiv durch das gesamte Evangelium hindurch vorbereitet und dadurch einen Spannungsbogen aufgebaut, der die Motive verstärkt.

- Nathanaël spricht das erste Glaubensbekenntnis eines Jüngers: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, der König von Israel“ (Joh 1,49).
- Jesus entzieht sich der Menge, die ihn nach der wunderbaren Speisung zum „König“ machen will, damit er ihr immer genug Brot verschafft (Joh 6,15).
- Jesus zieht als messianischer Friedenskönig, wie Sacharja ihn geschaut hat (Sach 9,3) in Jerusalem ein (Joh 12,13.15).
- Jesus klärt mit Pilatus, worin seine königliche Macht besteht (Joh 18,33.37) – worauf der ihn freilassen will, aber am Ende doch verurteilt.
- Die Inschrift wird nach Johannes „oben am Kreuz“ befestigt (Joh 19,19) - damit jeder sie sehen kann und die Richtung markiert wird, die Jesus einschlägt. Die Inschrift ist auf Hebräisch, Griechisch und Latein – in allen wesentlichen Sprachen der Zeit (Joh 19,19).
Pilatus steht zu dem, was er geschrieben hat (Joh 19,20).

- c. Im ersten Verhör werden bereits die wesentlichen Themen angesprochen.
- Pilatus, der als Richter die Wahrheit über Jesus herausfinden und seinem Urteil zugrundelegen müsste, stellt sie als reine Machtfrage.
 - Jesus hingegen spricht von der Macht der Wahrheit.
 - Wahrheit ist im Johannesevangelium ein theologischer und zugleich soteriologischer Begriff.
 - „Wahrheit“ ist die Wirklichkeit Gottes, seine Herrlichkeit, wie sie durch seine Selbstmitteilung in Jesus Christus erkannt werden kann.
 - Gottes Wahrheit ist seine Liebe. Jesus gibt ihr ein Gesicht (Joh 14,6).
 - Deshalb führt die Wahrheit zur Freiheit (Joh 8,32).
 - Jesus ist der Zeuge der Wahrheit. Er tritt für die Wahrheit ein, indem er sie bezeugt. Er kann sie nur bezeugen, weil er sie „gesehen hat“ (Joh 3,11.32). Er bezeugt sie durch seine "Werke" (5,36): durch die „Zeichen“, die er setzt; durch die Worte, die er spricht; durch das Leiden, das er auf sich nimmt (vgl. 19,30).

Weil Jesus ganz zum Zeugen der Wahrheit, d.h. der Herrlichkeit Gottes wird, ist er der König. Seine Herrschaft resultiert aus der Macht der Wahrheit, in der sich die Faszination darstellt, die von Gottes Liebe ausgeht

Literatur:

Th. Söding, Der König am Kreuz. Politik und Religion in der Passionsgeschichte, in: Marina Bär – Markus-Liborius Hermann – Th. Söding (Hg.), König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie. FS Claus-Peter März (ETHS 44); Erfurt 2012, 89-120

4. Die Gottesherrschaft im Spiegel der Apostelgeschichte

a. Die Apostelgeschichte ist der zweite Teil des lukanischen Doppelwerks (Apg 1,1f.); der erste Band handelt von der Geschichte und der Verkündigung Jesu (Lk 1,1-4), der zweite von der Geschichte und der Verkündigung der frühesten Kirche nach dem Auftrags- und Verheißungswort Jesu (Apg 1,8).

b. Beide Teile sind programmatisch aufeinander bezogen.

- In der Darstellung Jesu wird von Anfang an die implizite Ekklesiologie Jesu betont: die Sammlung von Männern und Frauen in der Nachfolge, die Bildung der Zwölf Apostel, die Aussendung der Jünger zur Verkündigung des Evangeliums.
- In der Darstellung der frühen Mission werden zwei konvergente Linien gezeichnet.
 - Die eine Linie verpflichtet die Verkündigung der Apostel und aller Zeugen auf die Verkündigung Jesu: Seine Predigt und Lehre bleiben Maßstab und wesentlicher Gehalt aller kirchlichen Predigt und Lehre.
 - Die andere Linie weitet die jesuanische Mission, die auf Israel begrenzt geblieben ist, schrittweise über alle irdischen Grenzen hinweg aus.

Beide Linien gehören zusammen, weil die Gottesherrschaft immer konkret und universal ist: Sie findet ihren Ort im Gottesvolk Israel, aus dem Jesus selbst stammt, bezieht aber, weil sie die Herrschaft des einen Gottes ist, alle Völker ein – nicht gewaltsam, sondern friedlich.

Die lukanische Programmatik soll zeigen, dass es Jesus nicht ohne die Kirche und die Kirche nicht ohne Jesus gibt – weil Jesus es so gewollt und gefügt hat.

c. Zu den thematischen Bindegliedern gehört vor allem die Herrschaft Gottes.

- Nach Apg 1,3 ist sie *die* Erinnerung des Auferstandenen.
- Nach Apg 8,12 ist sie *der* Gegenstand des Evangeliums, das Philippus verbreitet.
- Nach Apg 14,22 ist sie *die* Verheißung für die Gläubigen.
- Nach Apg 19,8 ist sie *der* Inhalt der paulinischen Verkündigung in Ephesus.
- Nach Apg 20,25 ist sie *der* Gegenstand der gesamten paulinischen Mission, auf die er in der Abschiedsrede von Milet zurückblickt.
- Nach Apg 28.23.31 ist sie *das* Thema der paulinischen Theologie sowohl im Dialog mit den Juden als auch in der Mission des gefangenen Zeugen.

Der Bogen spannt sich von Jesus zu Paulus, von Jerusalem nach Rom und von den vierzig Tagen vor Christi Himmelfahrt bis zur gesamten Zukunft der Völkermission.

d. Die Schlüsselgestalten für die Kontinuität wie die Innovation sind die Jünger. Sie müssen selbst von der Gottesherrschaft überzeugt werden und dann die richtigen Worte finden, um sie nicht nur im jüdischen Traditionsraum, sondern in der Welt der Völker zu verkünden.

Literatur:

Michael Wolter, „Was heisset nu Gottes reich?": ZNW 86 (1995) 5-19

4.1 Diskussionen im Jüngerkreis über Gottes Reich

Die Gottesherrschaft in der Auferstehungserfahrung (Apg 1)

a. Das Stichwort „Gottesherrschaft“ (Apg 1,3), das der Auferstandene fallen lässt, löst Diskussionen im Jüngerkreis aus, die ein tiefes Missverständnis offenbaren; ohne dass Jesus Klarheit schafft, wird es nicht zu einer erfolgreichen Verkündigung kommen.

b. Diese Verkündigung ist das Ziel der Erscheinungen. Sendung und Geistbegabung zielen auf die Vergegenwärtigung der Gottesherrschaft in der Mission der Jünger.

c. Das Stichwort in Apg 1,3 ist formal charakteristisch: Der Auferstandene hat keine andere Botschaft als der Irdische (so wie die Botschaft des Irdischen schon für die Zeit nach der Auferstehung Jesu geeignet ist).

Das Stichwort in Apg 1,3 ist inhaltlich präzise: Das Reich Gottes ist das zentrale Thema der Verkündigung Jesu (Lk 4,43; 8,1; 9,11; 10,11; 13,18; 16,16) und seiner Jünger (Lk 9,2; 10,9; vgl. 9,60).

Das Stichwort in Apg 1,3 ist politisch brisant. Die Jünger fragen (Apg 1,6) nach der Aufrichtung des „Reiches für Israel“ (βασιλεία τῷ Ἰσραήλ) und verbinden das mit ihrer Naherwartung: Die verheißene Geistsendung falle mit der Vollendung der Gottesherrschaft in eins.

- Die Jünger greifen damit ein politisches Verständnis der Gottesherrschaft auf, als stände sie in der Konkurrenz irdischer Herrschaft, und verbinden es mit einer Einschränkung auf Israel.
- Im lukanischen Doppelwerk wird dadurch erstens die Erinnerung an die Verurteilung Jesu als König der Juden aus politischen Gründen aufgerufen und zweitens die Frage nach dem Verhältnis zwischen Israel und den Völkern aufgeworfen.

Jesus trifft nach dem Lukasevangelium wie nach Apg 1 die nötigen Unterscheidungen im Sinne seiner Antwort auf die Steuerfrage (Lk 20,22-25) und im Sinne seiner Zeitvorstellungen:

- dass es nicht so schnell zu einem Abbruch der irdischen Zeit kommen wird;
- dass die Nähe der Gottesherrschaft ein qualitativer Begriff ist, so dass alles daran liegt, zu zeigen, wie sie schon auf Erden zu erfahren ist;
- und dass die Zukunft der Gottesherrschaft, ihre jenseitige Vollendung ganz in der Hand Gottes steht.

Mit dem Stichwort der „Gottesherrschaft“ stellt der auferstandene Jesus nach Apg 1,3 und der anschließenden Katechese der Jünger klar:

- Die Gottesherrschaft war das zentrale Thema der Verkündigung Jesu und bleibt deshalb das zentrale Thema seiner nachösterlichen Zeugen.
- Die Gottesherrschaft ist nicht nur eine Sache, die Israel, sondern alle Welt angeht.
- Die Gottesherrschaft beendet nicht die irdische Zeit in kürzester Frist, sondern schenkt sie als Zeit der Verkündigung, die möglichst vielen Menschen die Nähe und rettende Macht Gottes aufgehen lassen kann.
- Die Gottesherrschaft steht nicht in der Konkurrenz irdischer Herrschaftssysteme, sondern macht Gottes Recht und Macht in jeder politischen Konstellation geltend.

Die Jüngerschaft wird zur Vermittlerin dieser Botschaft; sie wird aber auch der Ort, da sie in ihrer befreienden Kraft verwirklicht wird.

4.2 Die Botschaft vom Gottesreich auf dem Weg der Mission Die Gottesherrschaft in der Verkündigung der Apostel

a. Bei Philippus (Apg 8,12), Barnabas (Apg 14,22) und Paulus (Apg 14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31) wird die Gottesherrschaft an Schnittstellen der Missionsgeschichte erwähnt:

- bei der Mission der Samariter (Apg 8,1-13),
- bei der programmatischen ersten Missionsreise, die in den Synagogen ansetzt, aber auch zur Heidenmission ohne Beschneidungsforderung führt (Apg 14,23),
- bei der paulinischen Völkermission, die den jüdischen Wurzeln des Christentums folgt (Apg 19,8; 20,25; 28,31).
- bei den jüdisch-christlichen Kontroversen über Jesus und das Wort Gottes (Apg 28,23).

An diesen Schnittstellen zeigt sich die Leistungsfähigkeit des Stichwortes, die Verbindung mit Jesus herzustellen, aber auch die Notwendigkeit, Übersetzungsarbeit zu leisten.

b. Philippus verkündet laut Apg 8,12 den Samaritern alles „vom Reich Gottes und vom Namen Jesu Christi“ (εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ).

- Die Samariter sind mit den Juden geschichtlich wie religiös verwandt, aber in herzlicher Abneigung verbunden.¹⁷
- Jesus selbst hatte nach Lk 9,52-56 in Samaria mehr oder weniger erfolgreich missioniert: er hat den barmherzigen Samariter als Vorbild der Nächstenliebe hingestellt (Lk 10,25-35) und einen dankbaren Samariter, den er vom Aussatz geheilt hat, als Vorbild des Glaubens (Lk 17,11-19).
- Philippus, der zu den Sieben zählt (Apg 6,1-6), die später als „Diakone“ gelten, ergreift eine Missionsinitiative, die dem Auftragswort Jesu Apg 1,8 entspricht und später von Petrus wie Johannes abgesegnet wird (Apg 8,14-25).

Philippus kann bei den Samaritern Grundwissen von der Gottesherrschaft voraussetzen; er kann sich darauf konzentrieren, die Reichgotteserwartung mit der Person Jesu zu verbinden; ihm gelingt es dadurch, dass er seine Worte durch seine Wundertaten verifiziert – wie Jesus selbst es getan hat (Apg 8,5-8). Die Samariter haben auch durch den Magier Simon eine – wenn auch unklare – Vorstellung von einer göttlichen Präsenz in einem Menschen, der heilt (Apg 8,9ff.). Deshalb werden am Beispiel Simons (Urbild des Faust), der sich von Philippus hat taufen lassen (Apg 8,13) auch die Probleme des Verstehens ausdiskutiert, insbesondere die Loslösung von Magie und Simonie (Apg 8,18-24).

c. Paulus und Barnabas definieren den neu Getauften die Gottesherrschaft als Ziel ihres Lebens, das freilich nur auf einem schweren Weg zu erreichen ist (Apg 14,22). Die Notiz steht am Ende der ersten Missionsreise. Auf dem Rückweg konsolidieren die beiden Apostel (wie sie hier genannt werden) die neu gegründeten Gemeinde inhaltlich durch die Konzentration auf die Basileia und organisatorisch durch die Ordination von Presbytern (Apg 14,23). Die Missionsstrategie, die verfolgt worden ist, setzt immer voraus, dass der Weg zuerst in die Synagogen und erst dann, wenn dort zu viel Widerstand entsteht, über sie hinaus führt. So ist die Basileia-Theologie hermeneutisch geerdet.

¹⁷ Vgl. Jürgen Zangenberg (Hg.), SAMAREIA. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung (TANZ 15), Tübingen – Basel 1994.

d. Die paulinische Verkündigung in Ephesus wird von Lukas unter das Thema „Reich Gottes“ gestellt (Apg 19,8). Diese Kennzeichnung liegt auf der Linie von Apg 14,22. Der Ort der Basileiapredigt ist die Synagoge. Der spätere Umzug in den „Hörsaal des Tyrannus“ (Apg 19,9ff.) enthält die enge Themenangabe nicht, weil hier ein interessiertes Bildungsbürgertum in seiner eigenen Sprache angeredet werden muss. Die Gottesherrschaft ist aber nicht vergessen, sondern markiert das jüdisch-jesuanische Fundament der Pauluspredigt.

e. In der Abschiedsrede von Milet (Apg 20,27-38), die nach Lukas programmatisch ist, weil sie ein Resümee der gesamten Heidenmission zieht und das letzte Wort ist, das Paulus in Freiheit sprechen kann, werden die Presbyter von Ephesus auf den Abschied von Paulus und ihre kommenden Aufgaben eingestimmt.

- Die Gesamtrede zeigt die Zusammenhänge:
 - V. 21: „was nützt“, also zum Heil dient, weil es „Umkehr“ und „Glaube“ nahebringt,
 - V. 24: „Evangelium der Gnade“,
 - V. 25: die „Basileia,
- Das Reich Gottes ist der Inbegriff gegenwärtigen und künftigen Heiles.
- Das Reich Gottes findet seine Zeugin und seinen Ort in der Kirche, die Gott durch den Tod Jesu hat entstehen lassen (V. 28).

Die Presbyter sind haben durch Paulus die Kompetenz erworben, das Reich Gottes als zentrales Thema ihrer Katechese zu verstehen und zu vermitteln.

f. Paulus verkündet als Gefangener in Rom den Juden (Apg 28,23) und allen Interessenten (Apg 28,31) das Reich Gottes und verbindet sie mit der Lehre über Jesus Christus (κηρύσσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκω τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ).

- Nach Apg 28,23 geht Paulus im Dialog mit den Juden Roms den Weg, bei dem Thema Gottesherrschaft, das als wichtig vorausgesetzt wird, anzusetzen und von diesem Pfeiler aus die Brücke zwischen dem Gesetz des Mose und Jesus zu schlagen. Das ist zwar sachlich richtig, wie das Lukasevangelium beweist, aber nur von begrenztem Erfolg.
- Nach Apg 28,31 ist das Reich Gottes in seiner inneren Verbindung mit Jesus, dem Kyrios, Gegenstand der öffentlichen Heidenmission, zu der Paulus trotz seiner Gefangenschaft willens und in der Lage ist.

Das Leitwort Gottesherrschaft steht im letzten Satz der Apostelgeschichte, so wie es ganz zu Beginn gefallen war (Apg 1,3) und soll damit alle spätere Verkündigung prägen.

g. Das Neue der urchristlichen Basileiapredigt besteht laut Lukas darin, dass Jesus die Gottesherrschaft auf seinen Tod und seine Auferstehung hin, die österlichen Zeugen aber die Gottesherrschaft von seinem Tod und seiner Auferstehung her zur Sprache bringen. Während Jesus im Lukasevangelium Subjekt der Basileiapredigt ist, wird er in der Apostelgeschichte deren Objekt, so dass Gottesherrschaft und Christologie miteinander verbunden sind.

Die jüdischen Wurzeln müssen, können aber auch erschlossen werden – durch Konzentration auf die Botschaft Jesu. Durch diese Konzentration wird nicht nur das religiöse Repertoire der Heiden erweitert; es wird auch klar, dass ihre ureigensten Hoffnungen und Bestimmungen gerade dort erfüllt zu werden beginnen, wo Gott als derjenige anerkannt wird, als der er sich in Israel offenbart hat, eschatologisch verifiziert durch Jesus.

5. Die Gottesherrschaft im Spiegel paulinischer Theologie

a. Das große Thema der paulinischen Theologie ist nicht die Verkündigung Jesu, obwohl er auf sie an verschiedenen Stellen rekurriert (vgl. 1Kor 7), sondern Jesu Tod und Auferweckung. Die zentrale Reflexionsperspektive ist die Gerechtigkeit Gottes, die gerade darin besteht, der Gnade Gottes zum Sieg zur verhelfen, in der er die Ungerechtigkeit überwindet – im Sünder und in seiner Welt; das Medium ist der Glaube (Röm 1,16f.). Die Gottesherrschaft hat demgegenüber eine untergeordnete Bedeutung, die aber nicht marginal ist. Sie signalisiert die eschatologische Vollendung unter dem Aspekt einer endgültigen Verwandlung sowohl des Gottesvolkes als auch des Kosmos.

b. Paulus hat mit seiner Theologie Schule gemacht; nach herrschender Meinung gehören auch die Briefe an die Kolosser und die Epheser sowie die Pastoralbriefe dazu. Hier wird die Basileia unter dem Aspekt ihrer verborgenen Gegenwart thematisiert – nicht zentral und betont, aber so, dass eine Tiefenstruktur der neutestamentlichen Briefliteratur sichtbar wird, die eine Verbindung mit der Basileiatheologie Jesu schafft.

5.1 Die Gottesherrschaft als Inbegriff des Eschaton Die Briefe des Apostels Paulus

a. Aus jeweils gegebenem Anlass spielt Paulus in seinen Briefen zentrale Aspekte der jesuanischen Basileiatheologie ein, die starke Resonanzen im alttestamentlichen Traditionsraum des Judentums haben.

- In 1Thess 2,12 ist das „Reich“ zusammen mit der „Herrlichkeit“ das Ziel der Berufung durch Gott, von der es jetzt aber heißt, dass sie gezielt auch den Heiden gilt, die Paulus durch die Taufe für die Kirche gewonnen hat. Eine synoptische Sachparallele sind die Verweise auf die eschatologische Wallfahrt der Völker zum Zion in der Jesustradition (Mt 8,11f par. Lk 13,28f) – die aber noch nicht erkennen lassen, dass in der Glaubensgemeinschaft der Ort ist, da diese Zukunft bereits begonnen hat.
- In 1Kor 4,20 bringt Paulus die Evangeliumstheologie auf den Punkt; es ist eine Metareflexion, die aber genau zur Verkündigung Jesu wie auch der Apostel passt.
- In 1Kor 6,9f. findet sich eine paulinische Variation der Einlassworte, die ethische Bedingungen, die von einem langen Lasterkatalog im Stil der Zeit zusammengefasst werden, für den Zugang zum Gottesreich nennen. Eine genaue Variante hat Gal 5,21.
- In 1Kor 15,50 steht eine anthropologisch-soteriologische Variante, die auch passgenau zur Heilsverkündigung Jesu passt und sogar jüdisch formuliert ist – aber offenbar in der Erwartung, dass es verständlich ist. Sie wird in der Zusage der Auferweckung fortgeführt und einer eschatologischen Verwandlung derer, die bei der Parusie noch leben sollten.
- In Röm 14,17 formuliert Paulus die Essenz der Basileiahoffnung so, dass sie genau zu den Seligpreisungen passt.

Die wenigen, aber prägnanten Wendungen wirken wie theologische Schlagworte, die Identität herstellen, Vorkenntnisse abrufen und Verbindungen zur Jesustradition herstellen, ohne als solche gekennzeichnet zu sein.

b. In 1Kor 15 schreibt Paulus ein Kapitel fulminanter Auferstehungstheologie, das von der Leugnung der leiblichen oder endzeitlichen Auferstehung der Toten ausgeht (1Kor 15,12).

Das Auferstehungskapitel ist in drei Abschnitte gegliedert

1Kor 15,1-11	Die Basis des gemeinsamen Bekenntnisses
	1Kor 15,1-3 Die Verkündigung des Evangeliums
	1Kor 15,3-5 Das Bekenntnis des Glaubens
	1Kor 15,6-11 Die Berufung der Apostel
1Kor 15,12-34	Das „Dass“ der Auferstehung
	1Kor 15,12-19 Der Zusammenhang
	1Kor 15,20-28 Das eschatologische Szenario
	1Kor 15,29-34 Die Inkonsequenz der Korinther
1Kor 15,35-58	Das „Wie“ der Auferstehung
	1Kor 15,35-41 Die Antwort im Gleichnis
	1Kor 15,42-49 Die Antwort der Christologie
	1Kor 15,50-58 Das Geheimnis der Hoffnung

Im Zentrum aller drei Schritte steht die Christologie.

1Kor 15,3-5	Tod und Auferweckung Jesu
1Kor 15,20-28	Erhöhung Jesu und Herrschaft Gottes
1Kor 15,42-49	Adam und Christus

In 1Kor 15,20-28 begründet Paulus, weshalb in der Auferweckung Jesu die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten begründet ist. Er arbeitet das Problem auf, dass der physische Tod das definitive Ende des Lebens bedeutet.

- Basis der Lösung ist die Glaubensüberzeugung, dass Jesus „für unsere Sünden“, d.h. um sie zu vergeben, gestorben ist (1Kor 15,3). Der Sache nach entspricht dem, dass Jesus auch „für uns“ auferstanden ist (Röm 4,25) und dass er als Erhöhter „für uns“ eintritt (Röm 8,34). Das setzt 1Kor 15,20-28 ins Bild:
- „Erstling“ (1Kor 15,20) heißt jene Frucht, die als erste geerntet und Gott geweiht wird. Sie repräsentiert das Ganze, ist es aber noch nicht. Die Auferstehung Jesu von den Toten ist demnach für die allgemeine Auferstehung der Toten geschehen, die aus ihr folgen wird, ist sie aber noch nicht.
- Die Zeit zwischen der Auferstehung Jesu und der Toten ist die, in der die Christen jetzt leben. Sie folgt einer bestimmten Ordnung, die sich aus der Auferweckung Jesu ableitet.
 - Die erste Etappe ist die Auferstehung Jesu; sie ist schon geschehen (1Kor 15,23).
 - In Gegenwart besiegt der Auferstandene „jede Gewalt und jede Macht und Kraft“ (1Kor 15,24). Der Erhöhte herrscht (1Kor 15,25), weil Gott ihm alle Feinde zu Füßen legt (Ps 110 und 8,7).
 - In der Zukunft folgt die Auferstehung der Christen bei der Parusie Jesu (1Kor 15,23b). Das ist eine positive, keine exklusive Aussage.
 - Danach kommt „das Ende“ (1Kor 15,24a). Es besteht nach 1Kor 15,28 darin, dass der Sohn dem Vater die ihm vom Vater verliehene Herrschaft übereignet, damit „Gott sei alles in allem“.

Die Struktur von 1Kor 15,20-28 ist durch die Christozentrik der Eschatologie und die Patrozentrik der Soteriologie geprägt.

In 1Kor 15 werden Christologie und Basileiatheologie durch eine theozentrische Soteriologie argumentativ verbunden. Das ist im Neuen Testament einzigartig.

5.2 Die Gottesherrschaft als Geheimnis Die Briefe der Paulusschule

a. In den Briefen der Paulusschule spielt das Stichwort Gottesherrschaft eine noch geringere Rolle als bei Paulus. Aber es gewinnt eine eigene Tiefenschärfe, weil der Bezug zur Christologie transparent gemacht wird.

b. Der *Kolossierbrief* wendet sich gegen eine „Philosophie“, die von Heidenchristen die Beachtung von Speiseverboten (Kol 2,16.21), des Neumondes und des Sabbats (Kol 2,16f.) verlangt, vielleicht auch die Beschneidung (Kol 2,11). Dies steht im Zeichen nicht der pharisäischen Gesetzesobservanz, sondern des Dienstes an den „Weltelementen“ (Kol 2,8; vgl. Gal 4,3.9: wohl Feuer, Wasser, Erde, Luft), deren wechselseitige Verhältnisse nach pythagoreischer Lehre den Lauf der Welt bestimmen. Die „Philosophen“ berufen sich auf ihre „Weisheit“ (Kol 2,23), die sie in Visionen und im Kontakt mit Engeln erfahren haben (Kol 2,18). Die „Philosophie“ ist eine Art antiker Esoterik, die pagane wie jüdische Elemente aufnimmt und mit dem Christusglauben verbindet.

Vor dieser Lehre warnt der Brief. Er hält dagegen, dass den Gläubigen mit der Taufe und ihrem Leben in der Kirche schon alles geschenkt ist, was sie zum irdischen und ewigen Leben brauchen: mehr als genug. Jesus Christus ist der Herrscher des Alls; es gibt keine Konkurrenz, die er fürchten müsste (Kol 1,15-20; vgl. Phil 2,9ff.); deshalb gibt es für die Gläubigen auch keine Zusatzleistungen zum Gottesdienst in Christus.

Diese Gnadentheologie, die unverkennbar paulinisch inspiriert ist, konkretisiert der Verfasser, indem er dem Status und die Zugehörigkeit der Christen reflektiert. Hier gewinnt zweimal das Stichwort *Basileia* Bedeutung.

- In Kol 1,13 werden formelhafte Wendungen der Heilsverkündigung mit der *Basileiathematik* vertieft.
 - „Erlösung“ und „Nachlass“ resp. Vergebung sind allgemeine Verkündigungssprache, im paulinischen Traditionsraum besonders gepflegt.
 - „Anteil“ am Erbe der Heiligen ist synoptische Sprache, jüdisch unterfüttert, paulinisch transformiert.

Die Verbindung mit der *Basileiathematik* gibt diesen Stichworten individueller Soteriologie eine politische und ekklesiale Bedeutung.

Die *Basileiathematik* gewinnt durch die explizite Verbindung mit explizit christlicher Theologie eine christologische Dimension, die vorher implizit geblieben war. Wie in 1Kor 15,20-28 ist die Herrschaft Jesu bereits gegenwärtig; aber während sie dort transzendental verankert ist und auf die Gottesherrschaft finalisiert ist, ist hier gerade im Gegenteil die gottgewollte Präsenz betont.

Das Reich Gottes ist das Reich seines Sohnes, insoweit es ihm übertragen wurde. Es ist für die Gläubigen bereits Gegenwart; sie konkretisiert sich in der Kirche, die ihrerseits die Vollendung antizipiert.

Als Einleitung zum Kolosserhymnus (1,15-20) wird der kosmische Rahmen deutlich, indem sich dies vollzieht.

- In Kol 4,11 werden Judenchristen als zuverlässige Mitarbeiter am „Reich Gottes“ begrüßt. Auch hier ist der Bezug zur Kirche essentiell, ebenso der Bezug zum Judentum.

Die Gottesherrschaft ist kein eigenständiges Thema des Briefes, aber ein Bindeglied, dass die kosmische Weite und geschichtliche Tiefe des Heils darstellen lässt.

c. Im *Epheserbrief* wird der Kolosserbrief aufgenommen und fortgeschrieben. Es lässt sich keine spezifische Konfliktsituation erkennen, die ihn nötig gemacht hätte, aber das Interesse an einer Konsolidierung der von Paulus gegründeten Kirche. Sie wird zum großen Thema des Briefes. Sie ist ein Ort des Friedens für Juden und Heiden (Eph 2). In der Schlussparänese findet sich – ohne sonderliche Betonung – eine Variante der synoptischen, von Paulus adaptierten Einlassworte (Eph 5,5).

d. Im *Zweiten Thessalonicherbrief*, den viele für authentisch halten, wird komplementär zu 1Thess 2,12 formuliert: Ist dort die Berufung ins Reich Gottes die Heilsperspektive, so hier das Leiden um das Reiches Gottes willen die Kontrasterfahrung, die Mut fordert. Das Schlüsselwort passt zur eschatologischen Thematik, die gegen eine überzogene Naherwartung angeht.

e. Im *Zweiten Timotheusbrief*, der als Testament des Paulus an seinen Meisterschüler gestaltet ist, taucht das Wort zweimal auf:

- In 1Tim 4,1 steht es in einer Art Beschwörungsformel, gehört also zum festen Repertoire, und gewinnt in der Formelhaftigkeit eine christologische Prägung, die eine spätere Parallele zum Kolosserbrief zieht. Der christologische Bezug wird differenziert: Epiphanie steht für die Gegenwart, Basileia für die Zukunft.
- In 1Tim 4,18 wird vor den Schlussgrüßen die ganz persönliche Hoffnung des Apostels, der dem Tod ins Auge sieht, als Basileiaerwartung ausgedrückt – ganz nahe bei dem, was sich aus einer anthropologischen Konzentration der Verkündigung Jesu ergibt.

Timotheus ist ein Judenchrist (2Tim 1,5) – wie Paulus. Zwischen ihnen ist das Stichwort Basileia verständlich. Die christologische Färbung ist bekannt. Durch den Pastoralbrief gewinnen die heidenchristlichen Adressaten Zugang zur Sprache Jesu selbst. Sie verstehen, dass sie ihren Erlösungsglauben nicht ohne Bezug auf das Reich Gottes ausdrücken können.

6. Die Gottesherrschaft im Spiegel der Johannesoffenbarung

a. Die Johannesoffenbarung, theologisch lange (und bis heute) umstritten, greift in ihrem Schlussbild, der Vision des himmlischen Jerusalem (Offb 21-22), den Anfang der Bibel auf, das Paradies (Gen 1-2). Die Johannesoffenbarung beschreibt in der Form prophetischer Visionen, wie sich die Herrschaft Gottes in einer Welt des Todes so durchsetzt, dass in der heiligen Stadt ein neues Paradies entsteht, das allen Menschen offensteht, die Gott endgültig retten will.

b. Die Johannesoffenbarung ist – im Stil der Prophetie – eine kritische Schrift. Die johanneische Kritik zielt

- nach innen auf die Verfechter einer umstandslosen Symbiose zwischen Christentum und hellenistischer Kultur, auch wenn sie die Form des Kaiserkultes annimmt („Nikolaiten“, „Isebel“), so vor allem in den Sendschreiben (Offb 2-3),
- nach außen auf die Protagonisten einer politischen Theologie, die Polis und Imperium religiös überhöhen und deshalb Anspruch auf kultische Verehrung der Staatsgötter und des Kaisers erheben, so vor allem im Visionenzyklus (Offb 4-22).

Über die Kritik hinaus ist die Johannesoffenbarung ein Glaubenszeugnis, dass Gott durch Jesus Christus seine Verheißung wahrmacht, das Reich Gottes zu vollenden, und zwar nicht nur individuell, durch die Auferstehung der Gestorbenen, sondern auch geschichtlich und ekklesial, durch die Erschaffung eines „neuen Himmels“ und einer „neuen Erde“.

c. Die Johannesoffenbarung muss aus den Händen der Chiliasten gerettet werden, die ihr einen Zeitplan der Endereignisse ablesen wollen. Das ist eine im Ansatz verkehrte Lesart, die weder der Gattung der Apokalypse noch der Struktur des Buches gerecht wird. Im Visionszyklus schildert Johannes nicht ein Nacheinander von Ereignissen, das sich auf der Zeitachse der Weltgeschichte markieren ließe, sondern ein Ineinander von Ereignissen, das die Stärke der Erschütterungen ermisst, die entstehen, wenn Menschen göttliche Macht usurpieren und Gott inmitten dieses Unheils Heil schafft.

d. Die Gottesherrschaft ist – nach der synoptischen Tradition – (nur) in der Johannesoffenbarung wieder ein theologisches Hauptwort. Das erklärt sich aus dem ausgesprochen judenchristlichen Charakter der Schrift, die sich zu großen Teilen als eine Art Collage alttestamentlicher Prophetie und Apokalyptik zu erkennen gibt, und aus der Kritik politischer Theologie, die symbiotische Verschränkungen von Macht und Religion angreift.

6.1. Die eschatologische Gottesmacht

a. Die Basileiatheologie der Johannesoffenbarung ruht auf einer vitalen Theologie des Königtums Gottes, das gegen die Ansprüche irdischer Könige gerichtet ist.

- Dass Gott der Herr aller Herren und der König aller Könige ist (Offb 11,17; 19,6 – Dtn 10,17; Dan 2,47), wird an Jesus Christus festgemacht, dem Lamm Gottes (Offb 1,5; 17,14; 19,16; vgl. 15,3).
- Gegen dieses Königtum richten sich diejenigen, die ihrerseits Gottesmacht beanspruchen – allen voran die Königin von Babylon, die Unsterblichkeit reklamiert (Offb 18,7 – 17,2.9.12.18; 18,3.9; vgl. Jer 23,17).
- Die Alternative sind die Könige, die am Ende aller Tage ins vollendete Gottesreich einziehen (Offb 21,24).

Das Setzen auf Gottes Macht entmythologisiert die Politik. Die Anerkennung, dass Gott allein König ist, ermöglicht eine menschliche Politik.

b. In derselben Dreierstruktur entwickelt sich die Basileiatheologie der Johannesoffenbarung.

- Im Zentrum steht die kommende Königsherrschaft Gottes, an der Jesus teilhat (Offb 11,15; 12,10). Da es sich um die Herrschaft Gottes handelt, die im Himmel schon zu sehen ist, kann in der Johannesoffenbarung – analog zur Verkündigung Jesu – schon von der Vorwegnahme der Gottesherrschaft gesprochen werden (Offb 11,17), nicht als Ergebnis einer religionssoziologischen Beschreibung der Gegenwart, sondern als Erwartung eines Gebetes, das seiner Erhöhung gewiss ist.
- Antipoden sind jene Könige, die selbst Götter sein wollen und deshalb zwar den Himmel auf Erden versprechen, aber die Welt zur Hölle machen (Offb 16,10; 17,12.17.18).
- Mitstreiter Gottes sind die Heiligen, die berufen sind, Gottes Königsherrschaft zu repräsentieren (Offb 1,6; 5,10). Dies geschieht – in einer ungerechten Welt – mitten im Leid (Offb 1,9).

c. Das Reich Gottes ist für Johannes – ähnlich wie für Jesus – der Inbegriff der Heilsvollendung. Wie bei Jesus lebt die Auferstehungshoffnung auf; wie bei Jesus ist nicht nur die individuelle Lebensrettung, sondern die heilsgeschichtliche Vollendung wie die kosmische Verwandlung das Ziel.

Wie bei Jesus – und vor allem auch nach dem Johannesevangelium – hat der Rekurs auf Gottes Herrschaft politische Kraft, weil er die Hypertrophie der Macht kritisiert. Während allerdings die Jesustradition starke Ansätze für eine Sozialethik der Politik nach dem Maßstab der Gerechtigkeit liefert, vor allem nach der Bergpredigt, konzentriert sich Johannes von Patmos auf die Herrschaftskritik (die auch Jesus kennt), weil er die Gefahr sieht, dass sich die Christen in die Machtspiele einer politischen Theologie hineinziehen lassen, die dem Synkretismus zum Sieg verhelfen will, aber damit das Gottesbekenntnis aushöhlt.

6.2 Das tausendjährige Reich (Offb 20,1-6)

a. Die Vision des tausendjährigen Reiches in Offb 20,1-6 hat wesentlich zur Faszination, aber auch zur Reserve gegenüber der Johannesoffenbarung beigetragen. In der Geschichte der Auslegung stehen verschiedene Deutungen einander gegenüber, die alleamt bereits in der Antike entwickelt worden sind.

- Offb 20,1-10 beschreibe ein messianisches Zwischenreich auf der Erde zwischen der Parusie (Offb 19) und dem Weltgericht sowie der allgemeinen Auferstehung der Toten (Offb 20,11-15). Diese Deutung, die u.a. Justin, Irenäus und Tertullian vertreten haben, ist auf den Widerspruch östlicher Kirchenväter wie Clemens Alexandrinus und Origenes gestoßen (die deshalb die Johannesapokalypse abgelehnt haben).

Problem: Offb 20,11-15 beschreibt zwar das Jüngste Gericht, Offb 19 aber nicht die Parusie. Deshalb scheitert diese Theorie am Text. Sie würde auf eine Mythologisierung der Eschatologie hinauslaufen.

- Augustinus deutet in *De civitate Dei* XX,6-9 das tausendjährige Reich auf die Zeit der Kirche zwischen dem ersten und zweiten Erscheinen Christi. Das hat zu zwei unterschiedlichen Ausfaltungen geführt, die in einer Sackgasse enden:
 - Die imperiale Deutung, die nach Konstantin immer wieder vertreten wurde, sieht im christlichen Kaiserstaat das Reich des Messias, unterläuft aber dadurch gerade die Differenzierung, die Johannes vornimmt.¹⁸
 - Die chiliastische Deutung, die in den mittelalterlichen Bußbewegungen beliebt war (z.B. bei Joachim von Fiore), sieht in einer radikal erneuerten Kirche das Reich Gottes auf Erden, unterschätzt aber dabei die Größe der noch ausstehenden Hoffnung und des noch anstehenden Leidens, das gerade die Gerechten trifft.

Augustinus selbst bleibt bei der Differenzierung zwischen Reich Gottes, Imperium und Kirche, nimmt aber die eschatologisch differenzierte Zeitansage der Apokalypse ernst.

Das tausendjährige Reich ist so wenig auf der geschichtlichen Zeitachse abzubilden wie alle zuvor geschilderten Visionen; es markiert gerade die Schnittfläche zwischen der Gegenwart und der Zukunft, dem Reich Gottes und der Welt. Diese Verbindung ist immer Zukunft, solange die Zeit währt.

b. In der Architektur der Apokalypse beschreibt erst die endgültige Vernichtung des Teufels (Offb 20,7-10) mit der Auferstehung der Toten und dem Jüngsten Gericht (Offb 20,11-16) vor der Vollendung, die in der Vision des himmlischen Jerusalem (Offb 21-22) das absolute Ende und das Jenseits der Geschichte erhellt. Die Bilder in Offb 19,1 – 20,6 gehören in die Kette der vorangehenden Visionen, die die Intensivierung des Gerichtes Gottes in der Geschichte über das Böse sichtbar machen und dabei nach dem Prinzip der Steigerung angeordnet sind.

¹⁸ Die brutalste Perversion ist die Inanspruchnahme totalitärer Herrschaft durch die Nazis unter dem Label „tausendjähriges Reich“.

c. Offb 20,1-6 redet von der „ersten Auferstehung“. An ihr haben die Märtyrer und Heiligen teil, die konsequent das Christsein gelebt haben. Sie werden an der Herrschaft des Messias und am Gericht Gottes teilhaben. Das entspricht einer alten Verheißung Jesu an die Zwölf (Mt 19,28 par. Lk 22,20). Sie ist hier allerdings in die präsentische Eschatologie übersetzt. Schon jetzt sind sie im Himmel und treten in Verbindung mit denen, die auf Erden für ihren Glauben kämpfen müssen. Die „Heiligen“ sind in der Johannesoffenbarung nicht – wie bei Paulus – alle Christen, sofern sie getauft und gerechtfertigt sind, sondern die einzig wahren Christen, sofern sie den Glauben bewährt haben. An dieser Auferstehung haben die anderen Gestorbenen keinen Anteil. Sie werden auferstehen, um dann nach ihren Werken gerichtet zu werden (Offb 20,11-15).

d. Die Bindung Satans für „tausend Jahre“ (die vor Gott sind wie ein Tag) schafft den Völkern der Erde die Möglichkeit, sich unabhängig von den teuflischen Betrugsmanövern, die Offb 13 dargestellt hatte, zu bewähren, so dass sie gerecht gerichtet werden können. Offb 20,1ff. lässt sich so deuten, dass ein wesentlicher Aspekt der Realität aufgedeckt werden soll: dass nämlich die Herrschaft des Teufels zwar totalitär sein will, aber nicht kann.

Literatur:

Jörg Frey, Das apokalyptische Millennium. Zu Herkunft, Sinn und Wirkung der Millenniumsvorstellung in Offenbarung 20,4-6, in: Millennium. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrtausendwende, München 1999, 10-72, bes. 29-32

7. Auswertung

- a. Die Auswertung der Vorlesung erfolgt auf einer Metaebene, die am Gehalt und an der kommunikativen Kraft des jesuanischen Schlüsselbegriffs orientiert ist.
- b. Die Aufmerksamkeit richtet sich zuerst auf die systematische Theologie, dann auf die Religionspädagogik. In beiden Fällen werden weniger Inhalte besprochen, die diskutiert werden müssen, als Strukturen, in denen gedacht werden kann.

7.1 Gottesherrschaft im Wortschatz der Theologie

- a. In der gegenwärtigen Theologie gibt es starke Spannungen, weil die „Gottesherrschaft“ zwar vom Neuen Testament als Schlüsselbegriff etabliert ist, was mit Hilfe seiner alttestamentlichen Verwurzelung rekonstruiert werden kann; aber bis auf die Religionspädagogik und die Homiletik, die durch die biblischen Texte mit dem Wort konfrontiert werden, wenig Resonanzen auslöst.
- b. In der klassischen Dogmatik gibt es zwar den Traktat „Gott“. Aber in ihm wird vor allem die Schöpfungslehre behandelt, überdies wesentliche Eigenschaften Gottes wie seine Einzigkeit und Dreifaltigkeit, seine Allwissenheit, Allmacht und seine Allgüte. Allerdings wird auch sein Handeln in der Geschichte behandelt. Die „Gottesherrschaft“ spielt kaum eine Rolle. Das hat zwei Ursachen: 1. den klassischen Primat der Metaphysik, die kaum ein Verhältnis zur Gottesherrschaft gefunden hat, weil sie im Ansatz ungeschichtlich, überzeitlich denkt, und 2. die traditionelle Reduktion der Eschatologie auf die „letzten Dinge“ (Jüngstes Gericht, Fegefeuer, Hölle, Himmel), die keinen Zugang zur Nähe und zur Gegenwart der Gottesherrschaft öffnet. Im Kern steht die mangelnde Aufmerksamkeit für die gelebte und erzählte Christologie Jesu selbst, die Fixierung auf Glaubensformeln und Bekenntnissätze, auf Begriffe und argumentative Systeme.¹⁹ Die haben allesamt ihre prinzipielle Bedeutung – aber nur in der essentiellen Relation zu derjenigen Geschichte Jesu, in der die Basileiaverkündigung lebendig ist.
- c. Umgekehrt hat die historisch-kritische Exegese die theologische Bedeutung der Basileiaverkündigung geradezu systematisch relativiert. Die Ambivalenz zeigt sich bei Albert Schweizer: Einerseits hat er gegen den kantianischen Moralismus, wie er in der liberalen Exegese des Protestantismus reüssierte, die genuine Bedeutung der Basileia-eschatologie geltend gemacht, andererseits aber dadurch, dass er sie unter das Vorzeichen einer radikalen Naherwartung gerückt hat, relativiert, weil die Zeit über den enthusiastischen Anfang hinweggegangen sei.²⁰ Das Problem ist ein methodisches: weil durch Literarkritik die Eschatologie Jesu harmonisiert wird; das Problem ist auch ein theologisches, weil die Bezüge zwischen Himmel und Erde nicht in der engen Wechselbeziehung gesehen werden, wie sie aber für Jesus typisch ist.

¹⁹ Jürgen Werbick (Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg - Basel - Wien 2007) hat einen offenen Blick für eine Christologie, die nicht bei Tod und Auferweckung kleben bleibt, sondern die Verkündigung Jesu würdigt, gelangt aber dennoch nicht zu einem Kapitel über die Herrschaft Gottes, sondern bleibt bei Abstraktionen wie „Gottes-Räume, Gottes Zeiten, Gottes Gegenwart“ (S. 227).

²⁰ Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906. ²1913. Nachdruck hg. v. O. Merk, Tübingen ⁹1984.

d. Das Thema der Gottesherrschaft ist vor allem auf dem Wege politischer Theologie in die Systematik vorgedrungen.

- Ein erster Entdeckungsort waren die Auseinandersetzungen um Herrschaftslegitimation in der Krise der Demokratie während der Weimarer Republik. Während der Jurist Carl Schmitt²¹ menschliche Herrschaft nur als säkularisierte Gottesherrschaft nach dem Modell der Repräsentation gedacht hat, so dass die Gefahr des Totalitarismus heraufbeschworen wurde, hat der Neutestamentler und Patristiker Erik Peterson²² den eschatologischen Vorbehalt eingeklagt und die entwickelte Trinitätstheologie als Kritik jeder politischen Theologie reformuliert, da sie eine politische Repräsentation im Ansatz unterminiere.
- Ein zweiter Entdeckungsort war die Theologie der Befreiung, die mit Berufung auf Gott und seine Herrschaft die Illegitimität ungerechter Herrschaftspraktiken und -systeme angeprangert und eine Herrschaft der Gerechtigkeit eingeklagt hat.

Die politisch inspirierte Rezeption ruft zwei Grundfragen hervor:

- worin die Beziehung zu den klassischen, neutestamentlich und biblisch-theologisch orchestrierten Themen der Theologie besteht,
- und ob die ethische Dimension über eine Herrschaftskritik hinauskonkretisiert werden kann.

Diese Grundfragen können nur gelöst werden, wenn vom Neuen Testament her die Reich-Gottes-Botschaft als zentrales Nervensystem biblischer Theologie präpariert werden kann. Das setzt eine theologisch ambitionierte Exegese voraus, die sich nicht von den systematischen Voraussetzungen ihrer Methodik, sondern auch den systematischen Dimensionen der ihr anvertrauten Texte Rechenschaft ablegt.

²¹ Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (1922), München - Leipzig 1934; Der Begriff des Politischen (1932), Berlin 1963; Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970..

²² Monotheismus als politisches Problem (1935), in: ders., Theologische Trakte, hg. v. B. Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 1), Würzburg 1994, 23-81.

7.2 Gottesherrschaft in Unterricht und Katechese heute

7.2.1 Jesus als Lehrer der Gottesherrschaft im Spiegel der Evangelien

a. Jesus ist das zentrale Objekt christlicher Didaktik: In seine Lehre soll eingeführt, das Geheimnis seiner Person soll erschlossen, die Heilsbedeutung seiner Sendung soll vor Augen gestellt werden. Ohne den Bezug auf Jesus gäbe es keine christliche Religionspädagogik. Wo sie sich auf Ostern bezieht, begegnet ihr der Auferstandene als Jesus von Nazareth; wo sie die Ethik behandelt, steht die Bergpredigt vor Augen; die Hoffnung auf Vergebung und Erlösung trägt seinen Namen.

b. Im Neuen Testament wird Jesus aber auch als Subjekt christlicher Didaktik vorgestellt: Er ist Lehrer; er lehrt das Evangelium der Gottesherrschaft.

- Jesus ist nach dem Neuen Testament ein Prophet, der das Evangelium der Gottesherrschaft verkündet (Mk 1,14f.). Zu dieser Prophetie gehört die Lehre, weil das Evangelium der Wahrheit Gottes Gehör verschafft.

Alle Evangelien zeichnen Jesus in starken Farben als Lehrer. Er lehrt in Wort und Tat.

- Die Gleichnisse und die Bergpredigt, die Streitgespräche und die Jüngerkatechesen, die Schriftexegesen und Visionen Jesu werden in den Evangelien ausdrücklich als „Lehre“ qualifiziert; denn sie sollen ein Lernen stimulieren, das zum Verstehen führt (Mt 13).
- Die Heilungen und Exorzismen Jesu werden bei den Synoptikern als „Lehre“ qualifiziert (Mk 1,21-28 parr.), weil sie das Evangelium so veranschaulichen, dass eine qualifizierte Stellungnahme zum Boten und seiner Botschaft provoziert wird. Bei Jesus stimmen Worte und Taten überein.

Jesus wirkt nicht nur kraft seiner Argumente und seiner Inspiration, sondern auch durch sein Beispiel. Er ist der Lehrer, dem man folgen, und das Vorbild, das man nachahmen soll.

- „Lehrer“ ist ein christologischer Hoheitstitel. Er knüpft an die Profession Jesu an, die ihn den Rabbinen an die Seite stellt. Er ist niederschwellig, ähnlich wie „Prophet“. Er ist aber belastbar, weil er mit der Wahrheit des Evangeliums korrespondiert. Jesus ist im Neuen Testament der einzig wahre Lehrer (Mt 23.8ff.). Diese Singularität ist im Heilsgeschehen selbst begründet, der Verbindung zwischen Gott und Mensch, die in die Krise, aber durch sie zur Einheit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe geführt wird.

Praxis und Titel gehören zusammen, weil Jesus mit seiner Person für sein Wort einsteht.

c. Das Lehren ist eine charakteristische Tätigkeit Jesu, weil Gott nicht nur mit „ganzem Herzen“, „ganzer Seele“ und „voller Kraft“, sondern auch mit „vollem Verstand“ geliebt werden soll (Mk 12,30).

- Das Lehren gehört essentiell zu Jesus und seinem Evangelium; deshalb wird nicht blinder Gehorsam gefordert; vielmehr soll sehenden Auges und hörenden Ohres der Weg des Glaubens und der Nachfolge begonnen werden (Mk 12,32).
- Die „Jünger“ sind, wörtlich verstanden, die „Schüler“ Jesu. Sie sollen von ihm lernen und sich an ihm orientieren. Er ist ihr Meister, dessen Lehrlinge sie sind, und ihr Vorbild, dem sie nacheifern (Mt 11,28f.).

Die menschlichen Lehrerinnen und Lehrer stehen in der Nachfolge Jesu. Sie sind, wie die Apostel, von ihm direkt, oder wie deren Nachfolger, von den Aposteln berufen und bevollmächtigt.

- Diese menschlichen Lehrerinnen und Lehrer müssen vor allem den Primat Jesu betonen, weil sie sonst die Menschen in Abhängigkeit halten und nicht das Wort Gottes zur Geltung kommen lassen (2Kor 1,24; vgl. Tit 2,11-14).
- Sie bilden nicht nur durch ihre Worte, sondern durch ihr Vorbild, das seinerseits dem Vorbild Jesu folgt.

Beide Aspekte sind miteinander verbunden, weil Jesus der Messias ist, der sein ganzes Volk in Freiheit für die Herrschaft Gottes gewinnen will und dies nur kann, wenn er mit seiner ganzen Person hinter dem steht, was er sagt.

d. Die Relation zwischen dem Lehrer Jesu und seinen Jüngern – Schülern, die Lehrer werden – konstituiert eine Tradition intelligenter Nachfolge, aufgeklärten Glaubens und sakramentaler Kompetenz. Prägnant ist die matthäische Konzeption von der Bergpredigt (Mt 5-7) bis zur österlichen Aussendung (Mt 28,16-20). Hier bildet die Schule – in jeder historischen Gestalt – eine Schnittstelle.

Literatur:

M. Hengel – A.M. Schwemer, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 138), Tübingen 2001, 81-131

M. Reiser, Der unbequeme Jesus, Neukirchen-Vluyn 2011, 59-91.

Th. Söding, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg - Basel - Wien 2012

7.2.2 Exegese und Religionspädagogik im Gespräch

Wenn Jesus genuin Subjekt der Lehre ist und eine Nachfolge von Schülerinnen und Schülern begründet, die Lehrerinnen und Lehrer werden sollen, ist die Exegese gefragt, wie sie sich in diesen Prozess mit ihrer genuin philologischen, historischen und theologischen Kompetenz einschalten kann, und die Religionspädagogik, wie sie ihren Ort in der Tradition von Lernen und Lehren sieht.

7.2.2.1. Der Paradigmenwechsel

a. Das traditionelle Paradigma sieht vor, dass die Exegese Informationen über den Hintergrund, die Genese, die Form und die Intention biblischer Texte und den Verlauf biblischer Ereignisse liefert, die von der Religionspädagogik (mit gewisser Phasenverzögerung) aufgenommen und transformiert werden.

b. Die Religionspädagogik hat sich seit den 60ern des 20. Jh. mit der historisch-kritischen Exegese verbündet, weil sie ihrem Versprechen getraut hat, methodisch so zwischen Schrift und Tradition, Geschichte und Gedächtnis unterscheiden zu können, dass die Schülerinnen und Schüler die Möglichkeit erhalten, durch wissenschaftlich fundierte Information einen eigenen Glaubensstandpunkt zu beziehen, der nicht durch kirchliche Muster vorgegeben ist.

c. Die historisch-kritische Exegese ist seit den 90ern und verstärkt mit der Jahrtausendwende in einen Prozess der kritischen Selbstreflexion getreten, der zu substantiellen Erweiterungen des Methodenspektrums und zur Propagierung vermeintlicher oder tatsächlicher Alternativen geführt hat,

- Die neueren Methoden sind text- und kontextorientiert, wenn sie die historische Perspektive weiter offenhalten.
Die Textorientierung konkretisiert sich vor allem in Methoden narrativer und rhetorischer Analyse, die nicht darauf zielen, den Quellenwert, sondern die Machart der Texte zu eruieren und sie als Grundformen theologischer Rede zu beschreiben.
Die Kontextorientierung konkretisiert sich vor allem in Methoden traditions- und religionsgeschichtlicher Analyse, die nicht darauf zielen, Abhängigkeiten zu rekonstruieren, sondern Vergleiche zu etablieren und das theologische Profil der biblischen Texte zu beschreiben.
Die neueren Methoden sind rezeptionsorientiert, wenn sie je aktuelle Adressatinnen und Adressaten in den Blick nehmen; charakteristische Beispiele sind befreiungstheologische, feministische oder charismatische Formen von Exegese. Methodisch lassen sie sich durch eine Hermeneutik der Wirkungsgeschichte integrieren.
- Als Alternative wird oft die „kanonische Exegese“ gesehen, die den Text der Bibel in seiner Endgestalt als Grunddokument des Glaubens liest und deshalb den engen Bezügen zwischen den Testamenten, der Einheit der Heiligen Schrift und ihrem durchgängigen Gottesbezug größtes Gewicht zumisst.

d. Die historisch-kritische Exegese ist theologisch notwendig, aber nicht hinreichend; dadurch wird das Verhältnis zur Didaktik auf eine neue Basis gestellt. Die Religionspädagogik hat die neueren Ansätze erst zögerlich rezipiert, obwohl sie den veränderten Herausforderungen des Religionsunterrichts zu entsprechen vermögen.

7.2.2.2 Der Gesprächsansatz

- a. Die Integration neuerer Methoden in die Exegese erleichtert das Gespräch der Exegese mit der Religionspädagogik, weil Entdeckungen in der Welt der Texte selbst motiviert werden, die auch ohne die Kenntnis biblischer Sprachen und die chirurgische Schnittkunst diachronischer Analysen möglich sind. Kritische Diskussionen über die Texte werden dadurch nicht überflüssig, aber substantieller, weil sie durch Einblicke in die Texte gedeckt sind.
- b. Die theologische Basis eines Dialoges zwischen Exegese und Didaktik ist eine Theologie des Wortes Gottes, die dessen Gegenwart am Kriterium des biblischen Ursprungszeugnisses identifiziert und aus gegenwärtigen Glaubenserfahrungen Einsichten in die Erschließung der Textsinne gewinnt.
- c. Der Religionspädagogik stellt sich die Frage, wie sie das zentrale Postulat des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass „das Studium der Heiligen Schrift wie die Seele der ganzen Theologie“ sei (Dei Verbum 24; Optatam totius 16), in die Tat umsetzen will.

7.2.3.3 Hermeneutischer Dialog zwischen Exegese und Religionspädagogik

a. Der Exegese stellt sich die Frage, wie sie den theologischen Status der Didaktik bestimmen kann.

- Zum klassischen Methodenrepertoire gehören Studien zur Bildungslandschaft der Antike, zum Bildungsgrad der Jünger und der frühen Christen, zu didaktischen Methoden und Zielen, zu Schüler- und Lehrerrollen im Judentum und Christentum der Zeit, in griechischen und römischen Kulturen der Zeit. Die Studien zielen auf eine historisch differenzierte Beschreibung der Bildungsangebote im Urchristentum und seiner Umwelt.
- Zum neueren Methodenrepertoire gehören Studien zur erzählten und besprochenen Didaktik in den neutestamentlichen Schriften, zu Jesus als Schüler und Lehrer und den Aposteln als Schülern und Lehrern, zu Lernwegen im Glauben. Die Studien zielen auf eine theologisch differenzierte Beschreibung des Status von Bildung im Spannungsfeld von Gnade und Freiheit.

b. Die Exegese liefert keine Blaupausen für didaktische Prozesse und Theorien heute, aber Grundlagen für eine Theologie der Didaktik, die nicht nur output-, sondern prozessorientiert ist und deshalb den Beziehungen zwischen Subjekten, Institutionen und Programmen theologische Aufmerksamkeit schenkt.

Literatur

Norbert Mette – Matthias Sellmann (Hg.), Religionsunterricht als Ort der Theologie (QD 247), Freiburg - Basel - Wien 2012

e. Die Exegese kann in einer Fülle methodischer Varianten ihre klassischen Stärken ausspielen:

- Als Textwissenschaft fördert sie genaues Lesen,
- als Geschichtswissenschaft fördert sie historisches Denken mit Quellenkritik und Horzontenerweiterung,
- als theologische Wissenschaft fördert sie die eigene Urteilskraft der Schülerinnen und Schüler in der und gegenüber der Logik des Glaubens.

Im gegenwärtigen Methodenspektrum kann die Exegese neue Formen des Dialoges mit der Religionspädagogik entwickeln.

- Im canonical approach entwickelt sie ein Instrumentarium, die innere Vielfalt und dynamische Entwicklung des Schriftsinns zu identifizieren. Damit beflügelt sie eine Hermeneutik kreativer Interpretationen, die nach dem „Heute“ des Gotteswortes fragt.
- In den philologischen Methoden der narrativen Analyse wird sehr auf Fragen, Antworten, Kritiken und Repliken geachtet, die den Gang von Erzählungen bestimmen. Diese Methoden öffnen sich einer Hermeneutik des Dialoges, die das Evangelium nicht als selbstverständlich ansieht, sondern als hoch problematisch erachtet, weil es Grundfragen im Gottesbild und Selbstbild, im Ethos und Ritus, in den identitätsstiftenden Narrativen und den biographischen Dynamiken aufwirft.
- In der Neujustierung der historischen Rückfrage als Gedächtnisgeschichte wird die Kreativität der Erinnerung freigesetzt, die am Neuen Testament Maß nimmt, aber durch den Kanon nicht abgeschnitten wird. Diese Methoden öffnen sich einer Hermeneutik der Pluralität, die konsequent verschiedene Wahrnehmungs- und Rezeptionsperspektiven in die Sinnkonstruktionen einbaut.

Im Dialog mit der Religionspädagogik wird die Exegese auf den Ernstfall didaktischer Konkretion hingewiesen, der sie zu einer Rekonstruktion biblischer Lehr- und Lernprozesse ruft.

Im Dialog mit der Exegese wird der Religionspädagogik ihre theologische Verantwortung deutlich und das Sinnpotential, aus dem sie schöpfen kann.

Literatur:

Th. Söding, Neues Denken. Das Urchristentum als Bildungsreligion (Universitätsreden 30), Borchum 2010

- Gott spricht – wer hört zu? Pädagogische Woche 2008, Köln 2009

Tanja Schmid, Die Bibel als Medium religiöser Bildung : Kulturwissenschaftliche und religionspädagogische Perspektiven (Arbeiten zur Religionspädagogik 34), Göttingen 2008

Tor Vegge, Antike Bildungssysteme im Verhältnis zum frühen Christentum, in: ZNT 21,11 (2008) 17 - 26

Beate Ego / Helmut Merkel (Hg.), Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung, Tübingen 2005