

Reader 2 zum Seminar

JESU VERKÜNDIGUNG VON DER KÖNIGSHERRSCHAFT GOTTES

Inhalt

Vorlesung:

Voraussetzungen für die Behandlung des Themas
Die eschatologische Verkündigung des Spätjudentums
Die Verkündigung Jesu von der basileia
Die basileia: eine spannungsvolle Wirklichkeit

Inform. Lehrgänge:

Synoptisches Problem und Erklärungsmodelle
Gleichnistheorien
Neuere Eschatologie-Theorien
Die Gerichtsbotschaft des Täufers Johannes und die Verkündigung Jesu vom Reich

Text:

Jürgen Moltrmann über "Reich Gottes"

Literatur

DIE VERKÜNDIGUNG JESU VON DER KÖNIGSHERRSCHAFT GOTTES

Voraussetzungen für die Behandlung des Themas

Wenn wir uns der Frage nach der Verkündigung der Königsherrschaft Gottes durch den geschichtlichen Jesus zuwenden, treten wir mit derlei Bemühungen in eine Diskussion ein, die seit dem Zeitalter der Aufklärung nicht mehr abgerissen ist (N.A.Dahl, KuD I, S. 105 ff : dort kurze Darstellung). Diese Diskussion führte zu gewissen Ergebnissen, viele Fragen blieben offen. Beides, das bislang Unstrittige wie das Strittige, soll im folgenden von vornherein berücksichtigt werden. Das weithin Unstrittige setze ich einfach voraus, das Strittige steht unausgesprochen im Mittelpunkt. Damit will ich verhindern, daß wir uns in der Fülle der Aspekte und Problemstellungen, die das Thema aufwirft, verlieren.

OBJEKTIVITÄT DER EVANGELIEN ODER DOGMATISCHE INTERESSEN ?

Als weitestgehend unangezweifelt werden bis heute die Forschungsergebnisse eines W.Wrede (z.B.: Das Messiasgeheimnis) und K.L.Schmidt (vor allem in: Der Rahmen der Geschichte Jesu) anzusehen sein, die aufwiesen, daß die Evangelisten weniger von dem Bemühen um historische Objektivität als vielmehr von "dogmatischen" Interessen geleitet waren; daß die Predigt Jesu in der uns überlieferten Form und die Ereignisabfolgen in den Evangelien Resultate eines theologisch motivierten Redaktionsprozesses sind, durch den z.B. ursprünglich unverbundene Logien und Erzähleinheiten zu größeren Abläufen und Zusammenhängen verbunden wurden. Das heißt: Evangelien sind absichtsvoll strukturiert auf uns gekommen.

SITZ IM LEBEN

Seit Wellhausen gilt der sog. Sitz im Leben als eigentliches Gestaltungsprinzip der Jesus-überlieferung. Die Formgeschichte versuchte deutlich zu machen, daß in den Evangelien überwiegend nur solche Tradition aufbewahrt ist, die in den Urgemeinden eine "Funktion" hatte. Das heißt: die Evangelien sind eher Quellen für urgemeindliches Bewußtsein und Leben als Quellen für das Leben Jesu. Und: Jesus ist uns als "Kerygma", das durch Ostern konstituiert wurde (Ebeling, ZThK 56, S. 14 ff), überliefert (J.M. Robinson, Kerygma u.histor.Jesus, S. 51).

DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN JESUS UND KERYGMA

Umstritten blieb das Problem der Kontinuität bzw. Diskontinuität zwischen Jesu Verkündigung und dem Kerygma. Hier reichen die Anschauungen von der Feststellung,

- das Kerygma sei **keine Quelle** für Jesus (Bultmann, nach Darstellung und Wertung durch Käsemann, Das Problem d.histor.Jesus, S. 126),
- das Kerygma werde den Absichten des geschichtlichen Jesus **nicht gerecht** (z.B. E.Heitsch, Die Aporie usw., S. 208 f),
bis hin zu Anschauungen wie diesen:
- Jesu Botschaft habe ihre **Fortsetzung im Kerygma** gefunden (G.Bornkamm, Jesus v.Nazareth, S. 168 f),
- das Kerygma sei die Verkündigung **der Bedeutsamkeit** des historischen Jesus (J.M.Robinson, aaO, S. 110),
- zwischen Jesus und Kerygma bestehe eine **sachliche Beziehung** in „paradoxe Gnade“ oder „Christologie als Anrede“ (H.Braun, Sinn der nt.lichen Christologie, S. 344),
- das Verhältnis des historischen Jesus zum nachösterlichen Glauben entspreche dem eines **"Einmal"** zu einem **"Ein für alle Mal"** (Käsemann, aaO, S. 139),
- im Kerygma sei vor allem Jesu **Selbstverständnis**, das in seiner ursprünglichen Botschaft enthalten gewesen sei, festgehalten worden (E.Fuchs, Urchristliches Sakramentsverständnis, S. 41).

ECHTHEITSKRITERIEN

Trotz der Einsicht in den kerygmatischen Charakter der Evangelien ist der Versuch, Echtheitskriterien für Worte Jesu zu erarbeiten, legitim, da die Anschauung, das Kerygma stelle eine weitgehende Verfälschung der Absichten des geschichtlichen Jesus dar, weitestgehend als überholt angesehen wird (Robinson, aaO).

Käsemann hatte für eine vergleichsweise lange Zeit Echtheitskriterien gültig formuliert, indem er für den Fall „einigermaßen sicheren Boden... unter den Füßen“ verhieß, „wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat“ (Käsemann, aaO, S. 144, inhaltl. übereinstimmend z.B. H.Conzelmann, Art. Reich Gottes, Sp. 623). Freilich zeigten sich auch Imponderabilien (vgl. Robinson, aaO, S. 151).

Um eine extreme Gegenposition zu kennzeichnen: Für E. Fuchs u.a. ist es — auch bei einer Annahme einer gewissen Kontinuität zwischen Jesus und Kerygma — ziemlich unwahrscheinlich, daß uns überhaupt ein unzweifelhaft echtes Jesuswort überliefert wurde (E.Fuchs, Frage nach d. histor. Jesus, S. 392). Für diese Gruppe von Exegeten ist die wörtliche Echtheit eine relativ unwichtigere Frage neben der, worum es in Jesu Verkündigung „gegangen sein könnte“ (ders. aaO).

DAS PROBLEM PARUSIEVERZÖGERUNG

Weitgehende Übereinstimmung besteht heute hinsichtlich der Gewichtigkeit des Problems der Parusieverzögerung (vgl. O.Cullmann, Parusieverzögerung usw. S. 1 — 12; dort Literaturdarstellungen) für die Ausformung der Evangelien, wobei allerdings konkrete Einzelfragen strittig geblieben sind.

So werden z.B. innerhalb der Synoptiker verschiedene Ausprägungen und Stadien der Entwicklung im Umgang mit dem Parusieverzögerungsproblem gesehen. Nach Conzelmann (H.Conzelmann, Mitte der Zeit) stellt Lukas das Endstadium dieser Entwicklung dar: Lukas habe die urchristliche Naherwartung korrigiert, die sich nicht mehr habe durchhalten lassen (ders., aaO, S. 87 — 89), und stattdessen einen „Entwurf von der gegliederten Kontinuität der Heilsgeschichte nach Gottes Plan“ (ders., aaO, S. 127) geliefert. Freilich blieben auch solche Theoreme nicht unbestritten (Bartsch, Wachet aber usw., S. 14 ff).

Einen anderen Aspekt brachte z.B. A.Strobel (Untersuchungen usw., 1961) in diese Diskussion ein; er konnte nachweisen, daß das Problem der endzeitlichen Heilserwartung schon im Alten Testament und auch sonst in jüdischem Schrifttum häufig von vornherein mit dem Motiv der Verzögerung verbunden war — was als Lösung zu übernehmen dann für die Urchristenheit naheliegend gewesen sei.

Beide Ansichten — innersynoptische Entwicklung / Anlehnen an ein traditionelles Heilsverzögerungskonzept — müssen sich nicht notwendig widersprechen.

DIE STELLUNG DER JESUSVERKÜNDIGUNG ZUM JUDENTUM

Bultmann hatte die Verkündigung Jesu, die er als Voraussetzung der Theologie des Neuen Testaments und nicht als Teil derselben sieht (Bultmann, Theol. des NT, S. 1), vollständig in den Bereich des Judentums verwiesen: „In den Rahmen der jüdischen Religion gehört auch die Verkündigung Jesu“ (Urchristentum im Rahmen usw., S. 78).

Dieser Auffassung steht z.B. die Anschauung entgegen, daß Jesus „den Rahmen der jüdischen Religion“ gerade gesprengt habe durch seine Souveränität im Umgang mit der Thora und der Autorität Mose, durch seine frohmachende Botschaft von der Güte des himmlischen Vaters und der Freiheit der Kinder Gottes (Käsemann, aaO, S. 125ff).

Nach E. Stegemann (Von Kritik zur Feindschaft, S. 49) stimme die Praxis Jesu und seiner Jünger „mit einigen wesentlichen Kennzeichen religiöser Identität von Juden“ nicht überein. Bei dieser Formulierung handelt es sich m.E. um eine brauchbare Kompromißformel - angesichts z.B. der unterschiedlichen Beurteilung der Stellung Jesu zum Gesetz; soweit ich sehe, lassen sich zur Zeit drei unterschiedliche Positionen in der Beurteilung des Thora-Verhältnisses Jesu ausmachen:

- die Auffassung, Jesus habe auf die "eentlichen" Intentionen des Gesetzes ab und kritisiere lediglich die übliche Auslegungspraxis (L.Schottroff/W.Stegemann, Der Sabbat ist um des Menschen willen da, S. 60f);

- die Auffassung, Jesus "durchbreche" punktuell die Autorität der Thora (O.Betz, Art. Macht/exusia, BLNT II, S. 926);

- die Auffassung, Jesus setze eine neue Norm (G.Theißen, Urchristl.Wundergesch.).

Der BASILEIA-BEGRIFF

Seit der Veröffentlichung von "Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes" durch Joh. Weiß (1. Aufl. 1892, 2. Aufl. 1900) gilt als unbestritten, daß der Begriff basileia in der synoptischen Tradition die zentrale Rolle spielt, da er dort „in allen Schichten, von Jesus bis zur Redaktion des Mt und Lk“ (Conzelmann, Art.Reich Gottes, Sp. 914) vorkommt.

Dodd (The Parables of the Kingdom) und J.Jeremias (Die Gleichnisse Jesu) ua sehen in der basileia den durchgängigen theologischen Skopus der Gleichnisse. Und doch gibt es auch hierzu Gegenpositionen: etwa E.Fuchs hält es „für gar nicht sicher“ und sogar für „nicht einmal wahrscheinlich, daß Jesus die Gottesherrschaft verkündigt“ habe (Ges.Aufs. II, S. 392).

THEORIEN ZUR NEUTESTAMENTLICHEN ESCHATOLOGIE

Nachdem der basileia-Begriff erst einmal als **eschatologischer** wiederentdeckt worden war, entwickelten sich zahlreiche eschatologische Theorien, von denen ich — bei der Fülle des Materials — nur die m.E. wichtigsten darstellen möchte:

- "Konsequente Eschatologie": A.Schweitzer (Messianität u. Leidensgeheimnis) postulierte, es könne nur eine eschatologische oder nicht-eschatologische Erklärung für Jesu Leben und Predigt geben. Jesus zwingt nach seiner Deutung das Gottesreich herbei und kommt dabei zu Tode. Das "Messiasgeheimnis" spielt für sein Verständnis eine bedeutende Rolle: der Messias hat eine doppelte Funktion, eine gegenwärtig, eine in der Zukunft (Grundlage für Schweitzers sog. Interimsethik).

- "Verwandlungseschatologie": z.B. E.v.Dobschütz (The Eschatology usw.) setzt diesem Standpunkt Schweitzers eine Verwandlungseschatologie entgegen; Jesus habe das Reich Gottes tatsächlich gebracht, und nach seiner Auferstehung werde die Zukunft "verfügbar".

- "Realized Eschatology": C.H.Dodd (aaO) betont den Aspekt der Erfüllung, der vollen Verwirklichung (vor allem aufgrund von Gleichnis-Exegese, auch aufgrund apostolischer Predigt, vgl. Apostolic Preaching).

- "Inaugurated Eschatologie": J.A.T. Robinson versucht — aufgrund der These, daß der historische Jesus keine Parusie gelehrt haben könne —, einen Mittelweg zwischen Schweitzer und Dodd einzuschlagen (Jesus and His Coming).

- Existentiale Interpretation: Bultmann (Geschichte u. Eschatologie) interpretiert neutestamentliche Eschatologie existential, deutet Geschichte aus eschatologischem Blickwinkel (Geschichte wird sozusagen von der Eschatologie geschluckt).
- Heilsgeschichtliche Interpretation: Cullmann (Christus und die Zeit) interpretiert — z.B. mithilfe seiner freilich umstrittenen (Kritik durch Bultmann in: Heilsgesch. u. Gesch.) Unterscheidung von kairos und chronos — Eschatologie im Sinne einer Heilsgeschichte, indem er das Christentum als Mitte einer linear verstandenen Zeitauffassung sieht.
- Zwischen den Extrempositionen, die durch Exegeten bis Mitte der sechziger Jahre entfaltet wurden, gab es Versuche — z.B. durch G. Stählin (Zum Problem joh. Eschatologie) -, die faktische Struktur der neutestamentlichen Eschata (= erfüllte Eschata / Eschata, die schon Gegenwart und zugleich noch Zukunft sind / rein futurische Eschata) ernstzunehmen, das Evangelium als komplexes Ganzes zu sehen, in dem die anscheinend konkurrierenden Eschata keinen wirklichen Gegensatz darstellen, der im Zweifelsfall durch Extrapolation einer Zeitebene aufzulösen wäre.
- "Episodales Heil": G. Theißen (aaO, S. S.276) drückt die durchzuhaltende Spannung im Zusammenhang mit Mt 12,28 (= Dämonenvertreibung als Zeichen der Herrschaft Gottes) folgendermaßen aus: „Weil der negative Unheilszusammenhang schon aufgebrochen ist, kann sich episodales Heil ereignen. Weil sich episodales Heil ereignet, kann die Gegenwart des Endes schon verkündigt werden.“
- Von den systematisch-dogmatischen Verstehens- und Deutungsversuchen ragen m.E. zwei Entwürfe bes. hervor:

Proleptisches Verständnis: W. Pannenberg (Dogmat. Thesen, S. 91 ff) versucht, eine Gegenposition zur existentialen Interpretation und ihrer Geschichtslosigkeit zu markieren, und argumentiert, daß der Selbsterweis Gottes in seinen Geschichtstaten zu geschehen pflegt (so im AT). Geschichte **als** Offenbarung Gottes spreche „eine Sprache der Tatsachen“. Wenn er dann formuliert: „Die (völlige) Offenbarung findet nicht am Anfang, sondern am Ende der offenbarenden Geschichte statt“ (S.95), versteht er Geschichte als fortlaufenden Prozeß auf ein Ziel hin, als Prozeß, der über die jeweilige Wirklichkeit schon hinausweist auf eine endgültige Zukunft hin, die dann allerdings erst **wahrmachen wird, woraufhin die Historie unterwegs ist**; insofern ist Jesus bzw. die Verkündigung Jesu die proleptische Offenbarung des Geschichtsziels.

Antizipationsverständnis: Für J. Moltmann (Theologie d. Hoffnung) ist die Christusoffenbarung Verheißung dessen, was noch nicht präsent ist, „auf eine Wirklichkeit zu beziehen, die noch nicht da ist“ (S.78). Das Christusereignis wird als Verheißung akut im Widerspruch zu dem, was ist, **und** dem, was kommen soll; es ist Antizipation.

SYNOPTISCHE EVANGELIEN UND JOHANNEISCHES SCHRIFTTUM

Wenn Themen abgehandelt werden, die in etwa unserer Fragestellung entsprechen, also z.B. die Frage nach der Verkündigung des geschichtlichen Jesus, dann wird fast durchgängig ausschließlich mit synoptischen Quellen und Theorien argumentiert (E. Fuchs, Frage nach d. hist. Jesus, S. 152): Johannes scheidet aus als Quelle für die Verkündigung Jesu.

Diese Trennung möchte im Verlaufe der künftigen Gedankenentfaltung nicht so mitvollziehen. Ich begründe dies mit der — weitgehend gegen die einschlägigen Exegetenauffassungen vertretenen — These, daß die heilsgeschichtlichen und eschatologischen TENDENZEN von Synoptikern und Joh. nicht so abweichend sind, wie weitgehend behauptet wird, daß - im Gegenteil — strukturelle Übereinstimmungen beobachtet werden können, wenn man sich bemüht, danach zu suchen.

EXKURS: Heilsgeschichte und Eschatologie bei Lukas und Johannes

Gerade diese beiden Evangelien möchte ich unter der genannten Fragestellung miteinander vergleichen, weil zwischen ihnen — vor allem im Blick auf die Passionstradition (so bereits H. Holtzmann, Das schriftst. Verhältnis usw., bes. S. 62ff, 155ff) — schon verschiedentlich gewisse Kongruenzen gesehen wurden, ohne daß diese Beobachtungen konsequent weitergeführt und zusammengefaßt wurden.

Heilsgeschichte

- Heilsgeschichte bei Lukas

(Unter "Heilsgeschichte" wird hier ein Handeln Gottes verstanden, sofern dieses Handeln am Menschen seinem Inhalt nach Heil ist, den Menschen in den Grundlagen seines Daseins trifft und im eminenten Sinne Geschichte ist (H.Ott, Art.Heilsgeschichte, Sp. 187). Lukas verwendet mit diegesis/Bericht (1,1) einen terminus technicus des Historikers. Nach Conzelmann (Mitte d.Zeit, bes. S. 140 + 158) zeigt die heilsgeschichtliche Struktur des Lukas einen dreifachen Aufbau:

Sie beginne mit der Zeit Israels (Luk 16,16),

werde durch die Geschichte Jesu (4,16; Apg 10,38), die die entscheidende Periode und damit die Mitte der Zeit sei, fortgesetzt,

und weitergeführt in die Zeit der Apostel und der Kirche.

Diese Periodisierung der lukanischen Heilsgeschichte darf mE nicht überbewertet werden. Nach Conzelmann bedeutet apo tote/"von da an" (16,16) eindeutig, daß es vor Jesus keine Reich-Gottes-Verkündigung gegeben habe und damit auch keine Vorgeschichte, die zur Heilszeit gehörte. Auch sollen "das Gesetz und die Propheten" mit Johannes geendet haben.

Gegen diese Darstellung sprechen aber vier Fakten:

die Beschneidung des Johannes und Jesu (1,59; 2,21—24);

in der Versuchungsgeschichte zitiert Jesus explizit aus Deut 6 — 8 als der Grundlage des Bekenntnisses zu dem einen Gott;

in 5,14 befiehlt Jesus dem geheilten Aussätzigen, sich nach der Weisung Mose (Lev 14,—32) den Priestern zu zeigen,

16,17 stellt programmatisch fest, daß auch in der Zeit Jesu wie der Kirche "kein Häkchen des Gesetzes hinfallen" werde.

So sind also "das Gesetz und die Propheten" einmal Charakteristika der ersten Periode der Heilsgeschichte, aber zugleich auch — gegen Conzelmanns Auffassung — erfüllte Verheißung und gültige Forderung in der Zeit Jesu und der Kirche.

In dieselbe Richtung weist die Tatsache, daß Lukas das Verb euangelizesthai/"verkündigen" bereits im Zusammenhang mit der Tätigkeit des Täufers gebraucht (3,18). Wenn also Lukas wohl auch verschiedene Heilsperioden sieht, so sind bei ihm die Übergänge keineswegs so scharf fixiert, wie sie Conzelmann sieht. Kritiker des Conzelmannschen Entwurfs, z.B. Flender, entnehmen aus 16,16 nur zwei heilsgeschichtliche Phasen: „Diese Zweiteilung läßt sich innerhalb der neuen Zeit (auf den geschichtlichen Ablauf gesehen) weiter beobachten" (Flender, Heil u.Geschichte, S. 113). Nach Flender werden in 16,16 die Zeit der Wirksamkeit Jesu und die Zeit der Kirche zusammengesehen (aaO, S. 112/3). „Denn die Verkündigung des Reiches Gottes geschieht durch Jesus (Lk. 4,43; 8,1; 9,11.60 u.ö.) und die Jünger (Lk. 9,2) bzw. später die Apostel (Apg. 8,12; 20,25,28,23.31 uö)" (aaOS. 113).

Eine wichtige Rolle für die Heilsgeschichte bei Lukas spielt die lukanische Einschätzung des Alten Testaments. Lukas zitiert

in Form von Anspielungen (1,13.17.32.33; 2,52; 4,26 uö),

in Form von Zitationskombinationen (1,46-55; 1,68-79; 2,29-32) oder

in Form von Kontext- und Reflexionszitation (3,4; 4,4.8.10; 7,27; 20,17 uö).

Lukas bringt Gestalten des Alten Testaments, heilsgeschichtlich bedeutsame Gestalten: z.B. Abraham wie auch die Patriarchen überhaupt werden als eschatologische Gestalten verstanden (13,28, 16,22ff), die eine "Funktion" in allen Perioden der Heilsgeschichte haben.

Damit will Lukas m.E. eine gewisse Analogie des göttlichen Handelns in Altem und Neuem Testament aufweisen. Auch die prototypische Deutung von Josef und Moses (Apg 7,9ff.20ff) läßt, wie es G.Stählin formulierte, „in allen Perioden der Heilsgeschichte ... eine durchgehende Gottesordnung erkennbar" werden (G.Stählin, Apostelgesch., S. 14).

Diese Beobachtungen unterstützen m.E. die gerade in der aktuellen Diskussion — z.B. durch M.Hengel (Der Sohn Gottes, 1975) - begonnenen Versuche, eine zum Alten Testament hin offene Theologie des Neuen Testaments zu entwerfen. Am schärfsten formulierte vielleicht Stuhlmacher diese gegenwärtige Bemühung um die Wiedergewinnung komplexer Zusammenhänge zwischen Altem und Neuem Testament, indem er das Auferstehungsbekenntnis — als Mitte neutestamentlicher Theologie — als „christologische Präzisierung des ... israelitischen Gottesbekenntnisses" (P.Stuhlmacher, Schriftauslegung usw., 1975, S. 151) zu verstehen sucht.

- Heilsgeschichte bei Johannes

Aus der Tatsache, daß dem Johevgl. ein Geschichtsbegriff (wie bei Lukas) fehlt, könnte man schließen, daß Joh. weniger Biographie bringen wollte als vielmehr die Entfaltung des Satzes "Und das Wort ward Fleisch" (1,14). Der geschichtliche Kontext, das biographische Geschehen, war ihm, da Gottes Wirklichkeit Geschichte geworden war (1,14), Mittel zur Gestaltung des Kerygmas.

Offensichtlich gibt es bei Joh keine in Epochen aufgeteilte Heilsgeschichte. Und doch: in dem Nacheinander der von Gott geplanten Heilstatsachen könnte man sicher eine Art johann. Heilsgeschichte sehen: Es ist offenbar eine Linie gezogen von der Präexistenz des Logos (1,1; 17,24) zur Sendung des Sohnes in die Welt zu deren Rettung (Joh 4,10) bis zur Erfüllung des dem Sohn aufgetragenen Werkes (19,28.30), der Erhöhung ans Kreuz und zu Gott und der schließlichen Heimholung aller durch den Erhöhten (12,32).

M.E. erfüllt Joh 3,16 die Kriterien unserer Definition von Heilsgeschichte, wobei dem finalen hina/"damit" große Bedeutung zukommt. Im Joh evgl. läuft alles wie nach einem vorgefaßten Plan Gottes ab. Jedes Geschehen hat seine bestimmte hora/"Stunde", auch Jesu Tun — und das des Teufels (2,4; 13,1; 17,1 uö); auch bei Luk hat der Teufel seine "Stunde", z.B. Luk 22,53). Auch die Verwendung von dei/"Es ist nötig" bzw. "es muß" ist m.E. in diesem Sinne zu verstehen (vgl. 3,14.30; 12,34, 20,9). In diesen Zusammenhang gehören sicher auch die alttestamentlichen Schriftzitate, die auf die Erfüllung des Geweissagten nach göttlichem thelema/"Willen" bzw. "Wollen" hinweisen, z.B. 2,17; 3,14; 12,38ff; 13,18. 19,24.28.36.37. Es ist also m.E. nicht zu leugnen, daß auch Joh auf eine erkennbare Heilsgeschichte Gottes hinweist. Freilich betont er dabei besonders die Gegenwärtigkeit der Entscheidung des Menschen. Gerade deswegen kommt aber auf die einmalige Geschichte Jesu alles an, weil alles Gegenwärtige in diese Geschichte hineingenommen ist, in der sich zugleich urbildlich das Heilsgeschehen vollzieht.

Zusammenfassung

Trotz äußerer Unterschiede stehen sich die heilsgeschichtlichen Strukturen in den beiden untersuchten Evangelien relativ nah. Beide lassen die Heilsgeschichte mit der Schöpfung beginnen: Luk. 3,38 (vgl. dagegen Matth 1,1f !); Joh 1,1: en arche/"im Anfang". Beide Evangelien zeichnen Heilstatsachen in ihrem Nacheinander auf, hinter denen eine durchgehende Gottesordnung steht. Bei beiden ist die entscheidende Heilsperiode die Jesu, in dem sich die Verheißungen erfüllen.

Eschatologie

- Eschatologie bei Lukas

Der Befund

Zunächst sei die Begrifflichkeit dargestellt. Lukas hat drei Logiensammlungen, die eschatologische Ausrichtung zeigen, und äußert schon damit ein quantitativ größeres Interesse für das eschatologische Spruchgut als die beiden anderen Synoptiker (Bartsch, aaO, S. 106): 12,13- 13,9; 17,20- 18,8; 19,11-27; 21,8-31.

Der entscheidende und zentrale eschatologische Begriff bei Lukas ist zweifelsfrei die basileia tu theu/"Königsherrschaft Gottes" (28x in Evgl. und Apg); der absolut gebrauchte Begriff basileia (5x), schließlich die Verwendung des Begriffs in Verbindung mit einem Personalpronomen (3x). „Das dem griech. basileia tu theu (ton uranon) zugrunde liegende Äquivalent ist malkuta' di JHVH in den Targumen und malkut samajim im rabbinischen Schrifttum" (K.Galling, Art.Reich Gottes, Sp. 912).

Zur Verwendung dieser Begrifflichkeit bei Lukas:

> Lukas sieht das Gottesreich in weiten Teilen seines Evgl's als gegenwärtig; hier ist präsentische Eschatologie. Zu Luk 11,20: „Hier ist die Gegenwart der Gottesherrschaft in einer Dämonenaustreibung Jesu ausgesprochen. Sein himmlischer Sieg über den Satan (10,18) ist Einbruch des Gottesreiches in diese Welt und aktualisiert sich in den Wundern Jesu" (Flender, aaO, S. 134).

Dementsprechend erhalten die Pharisäer in 17,21 auf ihre Frage nach dem Zeitpunkt des Kommens des Reiches die Antwort: „Denn siehe, die Gottesherrschaft ist mitten unter euch". Nach 22,69 hat die Herrschaft Christi im Himmel bereits begonnen und wirkt sich auf Erden z.B. durch die Weitergabe des pneuma/"des Geistes" aus. Auch Apg 2,17ff bietet insofern erfüllte Eschatologie, als Joel 3,1-5 zitiert wird: Dort ist die Rede von der Ausgießung des Gottesgeistes in der Endzeit. Die verheißenen Endereignisse sind hier also Gegenwart. "In den letzten Tagen" ist Deuteprinzip nicht nur des Pfingstgeschehens, sondern auch des Wirkens Jesu (Stählin, Apg z.St.), vgl. noch Luk 6,20; 7,28, 12,32.

> Andererseits finden sich bei Lukas Aussagen, in denen das Reich Gottes als etwas noch Ausstehendes gekennzeichnet wird, so z.B. in den Bildern vom himmlischen Mahl (14,15f) und von den anvertrauten Minen (19,11f). Das Reich wird einstmals sichtbar in Erscheinung treten (9,27). Auch in 13,28f; 14,15 und 22,16 findet sich die Aussage von der Künftigkeit der Gottesherrschaft. Hat also

einerseits die Herrschaft Christi im Himmel bereits begonnen (22,69), so bleibt doch andererseits das Ziel allen Wartens der Jüngerschaft Jesu das futurische Eschaton. Das Reich Gottes hat begonnen, auf Erden Gestalt anzunehmen - und strebt auf die Vollendung durch die Parusie zu.

> Es finden sich aber schließlich auch noch Aussagen über das Gottesreich, die von seltsam schwebendem Charakter sind. Da wird die basileia weder allein in die Gegenwart, noch allein in die Zukunft verlegt, sondern in die Nähe (10,9; 19,11; 21,31). Das Reich ist so nahe, daß einige von denen, zu denen Jesus sprach, den Tod nicht schmecken sollen (9,27; 21,32). Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang auch das Wort Jesu am Kreuz zu einem der mit ihm Gekreuzigten: „Heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (23,43), wo zwar die Zukünftigkeit der Erfüllung angedeutet wird, aber die Erfüllung auch in die unmittelbare Nähe gerückt ist (E.Ellis, Pres.a.Fut.Esch., S.35).

Lösungsversuche

Die wesentlicheren neueren Lösungsversuche der lukanischen Eschatologie setzen ein bei der Frage nach dem Ziel und Zweck des Evangeliums.

- Nach Conzelmann (Mitte d.Zeit, bes. S. 87-89) korrigiert Lukas die urchristliche Naherwartung, die sich nicht mehr durchhalten ließ. Lukas habe stattdessen, wie bereits gesagt, „einen Entwurf von der gegliederten Kontinuität der Heilsgeschichte nach Gottes Plan“ (aaO, S. 127) gebracht. Dies müsse dann einen Prozeß der Enteschatologisierung nach sich gezogen haben, um eben die Naherwartung zu korrigieren. Das Gewicht könne somit nicht mehr auf dem zukünftigen Ende liegen, sondern auf der gedehnten geschichtlichen Zwischenzeit; es gehe um die „Existenz der Gläubigen in der fortdauernden Zeit!“ (aaO, S. 87)

Indem Conzelmann das von Lukas Geschilderte historisiert, enteschatologisiert er es.

- Dieser These Conzelmanns trat alsbald Bartsch entgegen (Wachet aber usw., bes. S. 14ff), der einen anderen Ansatzpunkt für das Verständnis der lukanischen Schriften wählte. Lukas wollte laut Bartsch nicht die Naherwartung korrigieren, sondern das Mißverständnis, die Erscheinungen des Auferstandenen als die Parusie zu deuten (aaO, S. 15). Nach Bartsch „verwirft Lukas einerseits die Meinung, daß das Ende unmittelbar mit Jesu Sterben und Auferstehen gekommen sei (19,11; 21,9.12), er verwirft aber ebenso die Meinung, daß sein Kommen darum noch lange aussteht (12,45 !), er mahnt vielmehr zu stetem Erwarten des plötzlich hereinbrechenden Eschatons (9,27; 21,32.34-36)“ (aaO, S. 123).

Bringt Bartsch damit die futurischen Eschata gegenüber Conzelmann wieder zur Geltung, so würdigt er offensichtlich die Tatsache zu wenig, daß wesentliche Partien bei Lukas von dem bereits gekommenen Eschaton sprechen. Lukas hat wohl eher die endzeitlichen Heilsergebnisse schon mit Jesus beginnen, anbrechen lassen, verheißt aber ihre Vollendung für die Zukunft, die er stellenweise als nahe Zukunft oder als nicht raum-zeitliche, sondern als innere Nähe modifiziert.

- Eschatologie bei Johannes

Der Befund

Auch hier wieder zunächst ein Blick auf die Begrifflichkeit. Joh bringt eine Fülle einschlägiger eschatologischer Terminologie, Begriffe wie *zoe*/"Leben", *aionios zoe*/"ewiges Leben", *krisis*/"Gericht", *hora*/"Stunde", *eschate hemera*/"letzter Tag", *anastasis*/"Auferstehung", *basileia tu theu*/"Königsherrschaft Gottes".

Der Evangelist kann diese Begriffe miteinander kombinieren: *anastasis zoes* bzw. *kriseos*/"Auferstehung des Lebens" bzw. "des Gerichts" (5,29); oder in 11,24: *anastasis en te eschate hemera*/"Auferstehung am letzten Tag".

Die eschatologischen Begriffe können synonym verwendet werden: so sagt Joh 3,3 unter Verwendung von *basileia t.th.* inhaltlich dasselbe aus wie in 3,36 unter Zuhilfenahme des *zoe*/"Lebens"-Begriffs.

.*Zoe*/"Leben" nimmt überhaupt die zentrale Stellung innerhalb der eschatologischen Begrifflichkeit des Joh ein (3,15.16.36; 4,14.36.50.53; 5,24.25.29.39; 6, 27.35.40.

47.51.54.57.58.68; 8, 12; 10,28; 11,25; 12,25.50, 14,19; 17,2.3.).

Dieser zentrale Begriff johann. Eschatologie steht in alter jüdischer Tradition (z.B. Dan 12,1-3, Sap 2,23; 15,3; 2Makk 7,36; äthHen 37,4; auch in Qumran-Texten: 1QSa 1,1ff; CD 3,20; 1QS 4,7).

Zur Verwendung dieser Begrifflichkeit:

Der Evgl. stellt fest, daß das Heil Gegenwart geworden ist; d.h., er bringt erfüllte, präsentische Eschatologie; z.B. "Jetzt ist das Gericht über diese Welt" (12,31); "... der ist vom Tode zum Leben durchgedrungen" (5,24). Hierher gehören auch alle jene Worte Jesu, in denen er sich mit eschatologischen Heilsgütern identifiziert, z.B.: "Ich bin die Auferstehung und das Leben" (11,25). In Jesus und in seiner Verkündigung ist die Zukunft Gegenwart geworden; die jüdische Erwartung ist erfüllt. Darauf weist auch die Tatsache hin, daß Joh (als einziger neutestamentlicher Schriftsteller) die Bezeichnung "Messias" für Jesus verwendet (1,41;

4,25). Auch Jesu Wort am Kreuz, tetelesthai/"es ist vollbracht" (19,30), deutet auf die messianische Wende hin, die eingetreten ist.

✍ Der Evgl. stellt zudem fest, daß das Heil in seiner Vollendung noch ausstehe; d.h., er bringt futurische Eschatologie. So kann z.B. die Gabe des eschatologischen Lebens als eine zukünftige bezeichnet werden (z.B. 6,57). Auch die Auferstehung bzw. Auferweckung wird stellenweise als futurischer Akt gesehen (5,29; 6,40).

✍ Schließlich finden sich bei Joh Aussagen, die zeitlich widersprüchliche Angaben in einen unmittelbaren Zusammenhang stellen, z.B.: "Die Stunde kommt und ist schon jetzt" (4,23 5,25, 16,32); "...denn ich lebe und ihr werdet auch leben" (14,19); beide Male präsentische Aussage verwoben mit futurischer. Ähnlich z.B. noch 11,25. Innerhalb solcher Aussagen bleibt zeitlich alles in der Schwebe bzw. durchdringt sich: das Heil ist hier Gegenwart, ja Vergangenheit, und Zukunft zugleich (vgl. auch 6,39f.44.54; 14,18.28).

Lösungsversuche

Es gibt grundsätzlich zwei Lösungsmöglichkeiten für das Problem johann. Eschatologie: die mystische und die eschatologische.

Die mystische Interpretation

Schweitzer (Die Mystik d.Apost.Paulus, S. 345—356) sieht im Johevgl. die Fortsetzung der von Ignatius und Justin eingeleiteten Hellenisierung der Mystik des Paulus. In dieser Mystik liegt die Erlösung ganz in der Gegenwart. Schweitzer muß die Entstehung des Johevgl. folglich hinter Ignatius und Justin ansetzen, also etwa Mitte des 2. Jhs.; dieser zeitliche Ansatz hat sich aufgrund mehrerer Schriftfunde erledigt: pap. 52 (ed. 1935) enthält bereits Teile aus Joh 18 und ist schon am Anfang des 2. Jhs. in Ägypten entstanden; Bell und Skeat veröffentlichten ebenfalls 1935 ein Evangelium, das offensichtlich eine Johann. Vorlage hatte und spätestens aus der ersten Hälfte des 2. Jhs. stammt.

Die eschatologische Interpretation

Hier können grundsätzlich zwei Stellungen bezogen werden:

Der Interpret entscheidet sich für eine Deutung, entweder für die präsentische oder die futurische. Folgerichtig muß er dann nachweisen, daß es sich bei den widersprüchlichen Partien um Einfügungen handelt, die eigentlich das Evgl. entstehen.

Oder der Interpret sieht das Johevgl. als ein harmonisches Ganzes an, in dem die gegensätzlichen Aussagen keinen wirklichen Gegensatz bilden, sondern eine bestimmte Aussageabsicht einschließen.

Der namhafteste Vertreter der ersten Gruppe ist R.Bultmann (Evgl. d.Joh., MeyerK). „Das Jetzt steht im Blick als das eschatologische Jetzt, in welchem das Licht in das Dunkel scheint, das bis dahin über die ganze Welt ausgebreitet war... Sachlich ereignet sich dieses Jetzt aber immer wieder, wo das Wort Jesu Ereignis wird" (ders., aaO, S. 286f). Zu der o.g. Spannung zwischen dem Gegenwärtigsein der Eschata und ihrem künftigen Kommen argumentiert er: „Wenn neben dem Gegenwärtigsein der hora ("Stunde") wie 5,25 auch ihr Kommen betont ist, so eben deshalb, um die gegenwärtige Stunde als die eschatologische zu charakterisieren" (aaO, S. 139). Bultmann beseitigt das Problem vollends, indem er die zahlreichen futurisch-eschatologischen Aussagen einem kirchlichen Redaktor zuschreibt: „Kirchliche Redaktion hat die realistische Eschatologie wieder in Joh. hineinkorrigiert" (NT-Theol., S. 181).

Gegen die Redaktorthese Bultmanns als Deutungsprinzip der johann. Eschatologie kann man u.a. einwenden: „Wie leicht wäre es etwa gewesen, den für jeden Leser auffälligen Satz 3,18 einfach wegzulassen! Wie leicht hätte man auch 5,24b unterdrücken können! Wie spielend wäre es doch gelungen, die 'kirchliche' Lehre von der Auferstehung der Toten in 5,25 einzutragen, indem man das kai nyn estin („und ist schon jetzt“) strich!“ (E.Ruckstuhl, Liter.Einh., S. 162).

Zur zweiten Gruppe: Mit Bultmann Theorie setzte sich G.Stählin bereits 1934 in seinem Aufsatz "Zum Problem der johanneischen Eschatologie" (S.225ff) auseinander. Hier wurde der Versuch einer Deutung unternommen, die auch Versausscheidungen verzichten kann. Stählin konstatiert bei Joh einmal erfüllte Eschata, dann solche, die zugleich Gegenwart und Zukunft sind, und schließlich rein futurische und kommt so zu dem „sehr einfach(en) und in gewissem Sinn... enttäuschend(en)" (aaO, S. 258) Ergebnis: Er sieht „Johannes auch mit seiner Eschatologie ganz schlicht eingeordnet in den Zug der Tatsachen und Gedanken des ganzen NTs"(aaO). Die präsentische Eschatologie sei lediglich stärker betont als bei den Synoptikern, doch sei der Unterschied relativ. Dieser Entwurf eines komplexen Verständnisses Johann.Eschatologie hat z.B. durch van Hartingsveld (Eschat.d.Johevgl., 1962) Würdigung erfahren.

Zusammenfassung

Beide Evangelisten, Lukas wie Johannes, haben ein starkes eschatologisches Interesse.

Beide verwenden innerhalb ihrer eschatologischen Aussagen Begriffe, die durch ihren Gebrauch im Judentum als eindeutig eschatologisch erwiesen sind.
Beide Evangelisten verwenden die in der Tradition rein futurisch gebrauchten Vorstellungen in modifizierter Form:

Das dem Judentum verheißene Heil ist in Jesus Christus Gegenwart geworden. Mit Jesus ist die "Endzeit" angebrochen.

Die Heilserwartung behält dennoch ihren zukünftigen Aspekt bei: die endgültige Vollendung steht noch aus.

Das bedeutet in gewisser Weise: das Heil ist Gegenwart und Zukunft zugleich.

Joh betont, seinen Intentionen entsprechend, stärker den gegenwärtigen Aspekt, Luk den künftigen.

Bei beiden fehlt aber nicht der Hinweis auf die zukünftige Vollendung der Gegenwart bzw. auf die gegenwärtige Verankerung der Zukunft.

Ich werde also im Zuge der weiteren Darlegungen — wo notwendig oder möglich — auch die johanneischen Intentionen in die Argumentation mit einbeziehen können aufgrund der m.E. ausreichend dargestellten strukturellen Kongruenzen.

DAS SYNOPTISCHE PROBLEM

Drei Beobachtungen ließen sich im Zuge kritischer Textforschung machen:

- daß es sicher literarische Beziehungen zwischen den drei sog. synoptischen Evangelien gibt;
- daß es darüberhinaus noch eine besondere literarische Beziehung zwischen Matth. und Luk. gibt;

- daß Mark. das Sondermaterial, das bei Matth. und Luk. aufzufinden ist, nicht hat. Aus diesen Beobachtungen entwickelte sich die Markus- und die Q-Hypothese, mit deren Entstehungsgeschichte Namen wie Wilke, Weisse, Holtzmann, Wernle und B.Weiß untrennbar verbunden sind. In etwas vereinfachter Form bedeuten diese Hypothesen: Markus bildete die gemeinsame Quelle für Matthäus und Lukas.

Darüberhinaus ergänzten Matthäus und Lukas Material aus einer ihnen beiden bekannten Quelle (Q), die Markus offenbar nicht kannte.

Trotz nie ganz auszuräumender Probleme im Detail wurden Markus-Priorität und Q-Hypothese von den bedeutendsten Formgeschichtlern (Dibelius, Bultmann) und deren Schülern aufgenommen; zwar wurde der Hypothesencharakter gelegentlich deutlich betont, aber de facto wurden bis in die Gegenwart hinein Markus-Priorität und Q-Hypothese wie Dogmen gehandelt, denen sich nur ganz vereinzelt Exegeten (z.B. Schlatter) entgegenstellten.

In den letzten Jahren wird jedoch auch im deutschen Sprachraum — z.B. im angelsächsischen waren die genannten Hypothesen immer umstritten geblieben — im Blick auf die Quellenerforschung der Evangelien von einer "Wende" gesprochen (H.-H.Stoldt, Geschichte u.Kritik d.Markus-Hypothese, Infragestellung von Q neuerdings auch durch G.Schille, D.vorsynopt.Judenchristentum; auch: E.Güttgemanns, Offene Fragen usw.; oder E.Bammel, Das Ende von Q).

Zunehmend werden die geschichtlichen Zwänge im Entstehungsfeld der Markus-Hypothese gesehen; die Vorliebe für Markus läßt sich in der Tat historisch verstehen: im Zuge der Abwehr gegen die sog. Zweite Tübinger Schule und speziell D.F.Strauß' "Leben Jesu", ließ die „Tatsache, daß das Markusevangelium nicht belastet war durch mythologische oder legendäre Geburtsgeschichten oder durch Auferstehungsberichte, ... es jenen Forschern eine akzeptablere Basis für die historische Forschung abgeben als sowohl das Matthäus- wie das Lukasevangelium" (W.R.Farmer, Kritik d.Markus-Hypothese, S. 173).

In neueren Arbeiten (z.B. R.H.Füller, Neuere Diskussion usw., S. 129 ff; hier auch reichlich Lit.) werden mit m.E. erheblicher Beweiskraft andere Prioritäten gesehen (z.B.: zuerst schrieb Matth, danach Luk und zuletzt — beide Evangelien reduktionistisch und konzentrierend benutzend — Mark).

Auf jeden Fall ist die synoptische Frage wieder in Bewegung, mit gleichem Recht baut sich Hypothese gegen Hypothese auf, und mit dem neuerlichen Wanken der Markus-Hypothese ist dem z.T. simplifizierenden Umgang mit neutestamentlichen Texten ein Stück weit gewehrt, z.B. dem Abqualifizieren diverser Textpassagen als "redaktionelle Glossen", "sekundäre Einschübe" usw. Ein neues Umgehen und Wahrnehmen der Evangelientexte in den exegetischen Disziplinen könnte damit eingeleitet worden sein.

Die eschatologische Verkündigung des Spätjudentums

Handelt es sich auch vielleicht bei Mark 1,15 um eine Stilisierung der Urgemeinde oder des Evangelisten (so E.Fuchs, Ges.Aufs. II, S. 392), so ist hier dennoch „der Tenor der für Jesus typischen Predigt von der nahen Basileia... in diesem unechten Wort völlig richtig getroffen“ (H.Braun, Radikal.II, S.2, Nam.9, ebenso Bultmann, Urchristentum im Rahmen usw., S. 84: Mark 1,15 sei eine kurze Zusammenfassung der Predigt Jesu). Die Motive der Verkündigung Jesu wären demnach

1. *peplerotai ho kairos* / "die Zeit ist erfüllt", und
 2. *engiken he basileia tu theu* / "genähert hat sich die Königsherrschaft Gottes"; *metanoeite* / "verändert den Sinn" und *pisteuete* / "glaubt" wären dann die Folgen und Forderungen, die aus der eschatologischen Verkündigung Jesu resultieren. Die Erfüllung der Zeit und die Nähe der Gottesherrschaft fallen sachlich zusammen, sind aber augenscheinlich streng zeitliche Motive, die die Naherwartung als die Form der Hoffnung Jesu nahelegen (E.Grässer, Probl.d.Parusieverzögerung, S. 16).
- Die beiden in Mark 1,15 genannten Motive eignen sich m.E. zunächst einmal für einen Vergleich mit analogen oder ähnlichen Motiven der jüdischen Hoffnung vor oder parallel zu Jesus. Eine theologische Wertung ist an dieser Stelle nicht beabsichtigt.

1. MOTIV: DIE ERFÜLLUNG DER ZEIT

Hier ist der Punkt fixiert, von dem nicht klar ist, ob er das Weltende oder eine Äonenwende bedeutet.

Der Ruf "Die Zeit ist erfüllt !" ist uralt. Schon die Priester des assyrischen Königs Assurbanipal (668 — 626 v.Chr.), der als Bringer eines neuen, heilen Zeitalters verehrt wurde, riefen diese Worte aus, wie der religionsgeschichtliche Vergleich zeigt. „Kinder singen, die Frauen gebären leicht, die Kranken genesen, die Greise hüpfen, die Hungrigen werden gesättigt und die Kranken bekleidet“ (beide Zitate aus E.Zehren, Der gehenkte Gott). Letzteres sind die Zeichen der neuen Zeit. Die "Erfüllung der Zeit" ist vermutlich von Anfang an mit einer Art Messiasidee verbunden. Solche und ähnliche Vorstellungen drangen früh in das Alte Testament ein und fanden dort ihren Niederschlag — sei es in Gestalt der Messiasidee, deren nichtisraelitischer Ursprung seit langem behauptet wird (Bousset-Greßmann, Religion dJudentums usw., S. 222), sei es in dem Glauben an das von den Propheten für die eigene Generation oder doch für die unmittelbare Zukunft erwartete Ende (Greßmann, Messias,S.14;74ff).

Unter dem Stichwort "Wiederkehr des Paradieses" weist Greßmann (ders., aaO, S. 151-164) nach, daß und inwiefern die Propheten Israels für die Endzeit, die sie ankündigten, eine Wiederholung der Urzeit erwarteten: Natur und Menschen sollen gleichsam eine Rückverwandlung in den paradiesischen Zustand erleben (ders., aaO, S. 155; vgl. Jes 25,8; 65,20 uö), vollkommene Sündlosigkeit werde herrschen (Jes 11,9), und das Land werde voll von der Erkenntnis Jahwes sein (Hab 2,14).

Als die "letzte Generation" und als "am Ende der Tage" lebend vermuteten sich dann z.B. die Qumranfrommen (H.Braun, Radikal.I, S. 32, Anm.1) und überhaupt die Apokalyptiker (Bousset-Greßmann, aaO, S. 321ff). Explizit finden wir die Verbindung des Motivs der Erfüllung der Zeit mit der Messiasidee z.B. in der Baruch-Apokalypse, wo von der Erfüllung der „Zeit der Ankunft des Messias“ die Rede ist (III§8,9, nach Violet, S. 246). Hier ist freilich zu beachten, daß im dortigen Zusammenhang die Erfüllung der Zeit durchaus kein Hoffnungsgut der Gegenwart, sondern angekündigtes Hoffnungsgut der Zukunft ist.

2. MOTIV: DIE BASILEIA GOTTES

Unter *basileia tu theu* ist nach jüdischem Verständnis kein eigentliches Reich, also kein Herrschaftsgebiet, sondern das Königsein und Königtum Gottes gemeint (K.G.Kühn in ThW I, S. 570), was offensichtlich auch für das Neue Testament gilt (K.L.Schmidt inThW I, S. 582). Die eschatologische Königsherrschaft Gottes spielt innerhalb des Alten Testaments vor allem in den Psalmen eine gewisse Rolle (z.B. Ps 103,19; 145,11-13; wohl auch in den sog. Thronbesteigungspsalmen). Hier bedeutet die Gottesherrschaft Sicherheit gegenüber den Mächten des Chaos, die den Bestand der Welt bedrohen, und den Sieg über die Feinde Israels. Hier bereits haben wir also kosmologische Hoffnung, kombiniert mit national-politischer. Ähnlich bei Deuterojesaja. Doch „...die Erwartung des Reichs ist älter als Jesaja, und ihr Ursprung verliert sich im Dunkel der frühesten Geschichte“ (W.Nigg,Ew.Reich, S. 10).

Schon für Zarathustra ist die Reichserwartung belegt (ders., aaO, S. 12); er erwartet es zu seinen Lebzeiten. „Zarathustra unterscheidet zwei Reiche, das Reich des Lichtes und das Reich der Finsternis, die miteinander im harten Kampfe liegen. Das Reich Gottes wird sich in dem unmittelbar bevorstehenden Endkampf vollenden" (Lommel-Zitat bei Nigg, aaO, S. 12).

In der Apokalyptik erscheint die Königsherrschaft Gottes als die endgültige Ablösung der tyrannischen Weltreiche (z.B. Dan 2,44; 7,14.18.22.27; das dort gemeinte Reich gehört aber offenbar noch in den alten Aon, vgl. Galling, aaO, Sp. 913; weitere Stellen siehe bei J.Weiß, aaO, S. 19-26).

In rabbinischer Literatur findet sich der Begriff der Gottesherrschaft fast ausschließlich innerhalb von Gebeten, nämlich zum einen als Ausdruck der Bereitschaft, „das Joch des Gotteskönigtums auf sich zu nehmen" (Kühn, aaO, S.571), zum andern als Bitte um das "Offenbarwerden des Königtums Gottes" (ders., aaO, S.572). In den Qumrantexten findet sich die Gottesherrschaft explizit nicht, wenn auch z.B. die Kriegerrolle (6,6; 12,7) ihren Inhalt meint: Sie tritt in Kraft, wenn der endzeitliche Sieg errungen ist. In 1QS b4,26 ist übrigens eine durchaus räumlich gedachte Größe im Blick.

ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Wenn an dieser Stelle kurz ein Zwischenfazit gezogen werden kann, muß festgestellt werden, daß der Begriff "Gottesherrschaft" o.a. eigentlich recht selten im Alten Testament und in der Apokalyptik auftaucht, daß er in den Qumrantexten völlig fehlt und bei den Rabbinen sowohl selten (ders., aaO, S. 571) als auch fast ausschließlich formelhaft gebraucht wird.

Auch im urchristlichen Bereich ist der Begriff literarisch selten, z.B. bei Paulus. Gerade diese Beobachtungen lassen das bereits erwähnte Käsemannsche Echtheitskriterium für den basileia-Begriff in Anschlag bringen: demnach müßte die Verkündigung cjer Gottesherrschaft eng zur Botschaft Jesu gehört haben (gegen Fuchs u.a.). Johannes der Täufer scheint jedoch mit der Gottesherrschaftsverkündigung, verbunden mit dem Bußruf, in aller eschatologischen Dringlichkeit aufgetreten zu sein. Er war auch ganz durch die Naherwartung bestimmt (Matth 3,7—12). Formal war seine Verkündigung die Jesu: die Nähe der Gottesherrschaft als Motiv für die Buße (= Sündenbekenntnis; vgl. E.Fuchs, Sakram.verstndn., S. 325). Seine Taufe ist ein eschatologisches Bußsakrament: Ausdruck der Umkehr und Zusage der Rettung vor dem Gericht (P. Vielhauer, Art. Joh.d.Täufer, Sp. 805). Die Synoptiker sehen in der Taufe Jesu durch Johannes die Voraussetzung für Jesu Auftreten — trotz der „verschiedenartigen Verzeichnungen, die sich Gestalt und Botschaft Johannes des Täufers im Neuen Testament gefallen lassen müssen" (O.Böcher, Joh.d.Täufer usw., S. 57). Formale Analogien zwischen Jesu Verkündigung und der des Täufers — als eines „apokalyptisch bestimmten, Buße und Feuergericht predigenden Propheten des antiken Judentums" (ders.,aaO) — liegen auf der Hand.

Festzuhalten bleibt, daß die basileia keine geographische Markierung bedeutet, kein Herrschaftsgebiet, sondern eine umfassende Wirklichkeitsansage ist. Jesus verkündigt das KÖNIGSEIN GOTTES, das Königtum, die Königswürde Gottes. Er predigt: Gott ist König. Sein Tun bestätigt seine Rede — und Ostern bestätigt ihn. Davon handeln die Evangelien. Jesus sagt, **daß** Gott König ist, und er sagt ferner, **wie** Gott König ist. Nicht, daß er das Königsein Gottes behauptet, ist das Neue an Jesu Reden. Zum Bekenntnis des Judentums gehörte seit langem: „Der Herr ist der wahrhaftige Gott, der lebendige Gott, der ewige König" (Jer 10,10). Gott ist der Souverän, der als Schöpfer am Anfang aller Welt- und Menschenwirklichkeit steht (Jer 33,7) und als Richter an deren Ende (Jer 25,31).

Israels Glaube bekommt also in Jesu Verkündigung keinen gänzlich neuen Inhalt, aber neuen Anhalt: daß Gott der liebevolle, väterliche Souverän ist, ist die Mitte seiner offenbarenden Kundgaben. Diese zentrale Aussage bleibt nicht im allgemeinen; sie wird entfaltet in Jesu Dasein. Und dies in einer apokalyptisch durchsetzten Situation, in der auch die Allerfrömmsten Heilsgeschichte nur noch als etwas Zurückliegendes denken konnten, in der für sie Zukunft und Ende praktisch zusammenfielen. Der alte Glaube trug nicht mehr so wie früher. Die traurige Wirklichkeit bot keinen Anhaltspunkt mehr für Gottes Heilshandeln. Dementsprechend konnten die verschiedenen apokalyptischen Bewegungen und Gruppen vor Jesus und zeitgleich mit ihm keine sozialen, keine sozialgestalterischen Kräfte freisetzen, konnten weder missionarische noch diakonische noch institutionalisierende Energien entwickeln: zu all dem hätte es der Gewißheit der Zukunft, der Dauer bedurft. Wer glaubt, daß er morgen vor Gottes Richterstuhl steht, entwirft

heute keine allgemeine Ethik mehr und entwickelt keine Werbestrategie mehr: um zu überzeugen, genügt es, auf die mißlichen Verhältnisse hinzuweisen.

Die Verkündigung Jesu von der basileia

DIE VARIATIONEN DER BASILEIA

Am weitaus häufigsten wird in den Evangelien das zentrale Motiv der Verkündigung Jesu als "Königtum Gottes", als "Königsherrschaft Gottes" o.a. ausgesprochen. Im Matthäusevangelium steht stattdessen aber recht konsequent (mit Ausnahme von 12,28; 19,24, 21,31; 21,43) "Königreich der Himmel" (ton uranon), meist übersetzt als "Himmelreich". Der Genetiv "...der Himmel" hat Tradition: Er ist im Judentum die alte Umschreibung des Gottesnamens.

Zweimal findet sich bei Matth "das Königtum des" bzw. "meines Vaters" (13,43; 26, 29), zweimal auch "das Königtum des Menschensohnes" (13,41; 16,28), eine Formulierung, die Parallelen in apokalyptischer Literatur hat. Singulär ist "das Königtum unseres Vaters David" in Mark 11,10: wahrscheinlich eine Anspielung auf eine Messiaslegende, die sich um die Davidsgestalt rankt (M.Weise, Art.Messias II, Sp.902). Basileia plus Personalpronomen kann sich auf Gott (z.B. Matth 6,10) wie auch auf Jesus beziehen (z.B. Luk 22,30), wobei letzterer Bezug bereits nachösterlichen Glauben voraussetzen dürfte. Schließlich kommt basileia auch absolut vor (z.B. Matth 6,33), z.T. mit anderen Begriffen zum Hendiadyon verbunden und so interpretiert.

Bei den Synoptikern ist die basileia durchgängig nicht mit erläuternden Adjektiven versehen (im Gegensatz zur Briefliteratur, z.B. Hebr 12,28: „...weil wir empfangen ein unbeweglich Reich“). Ausnahmen bilden nur das Attribut in Mark 11,10 (das kommende Reich) und die Hinzufügung "en dynamē" — "in Kraft" in Mark 9,1. Dynamis ist Wesensart, Eigen-Art Gottes (vgl. Matth 22,29) und Kennzeichen des Handelns Jesu (vgl. Matth 13,58). So weist auch die Verbindung von basileia und dynamis darauf hin, daß Gottes Königtum nicht als statische Größe, sondern als machtvoll wirkendes Gottes zu verstehen ist.

ENTSPRECHUNGSBEGRIFFE

Wenn manche Aussagen mit den Parallelstellen bei anderen Evangelisten verglichen werden, fällt auf, daß das, was der eine Evangelist mit basileia sagt, bei einem anderen durch einen anderslautenden Begriff ersetzt ist. Offensichtlich gab es für die basileia Synonyme, z.B. den Begriff "Leben/zoe; vgl. Matth 18,9 mit Mark 9,47. "Leben" hat im Judentum eine lange Tradition als eschatol. Heilsbegriff (z.B. Dan 12,1-3; Sap 2,23; 15,3 u.ö.) und spielt im übrigen — s.o. — im JohEvgl. etwa die Rolle, die die basileia bei den Synoptikern hat.

Ein anderer Entsprechungsbegriff ist die "doxa"/"Herrlichkeit", vgl. Mark 10,37 mit Matth 20,21. Die "Herrlichkeit"/doxa, kann im Neuen Testament auch für andere maßgebliche Begriffe Äquivalent sein, z.B. in Rom 8,29f für "Bild", "Ebenbild (Gottes)". Doxa muß vom hebr. kabod (= eigentlich "Lichtglanz") abgeleitet, werden, wurde im Judentum als "göttliche Wesens- und Wirkungsart" (J.Jervell, Imago Dei, S. 175) und als Merkmal der Urzeit verstanden, stellt also eine Beziehung zur Schöpfungstradition (P) her.

Weitere basileia-Äquivalente sind: die gnosis/"Erkenntnis" (vgl. Luk 11,52 mit Matth 23,13), die "Wiedergeburt" (vgl. Matth 19,28 mit Luk 22,30), die "Gerechtigkeit" (in Matth 6,33 mit basileia zum Hendiadyon verbunden; die Gerechtigkeit ist im Alten Testament und im Spätjudentum primär Heilshandeln Gottes, das zu menschlichem Entsprechungshandeln herausfordert), und auch die "Freude" dürfte, wie aus dem Zusammenhang in Matth 25,21.23 hervorgeht, ein Äquivalent für basileia sein.

Alle diese Entsprechungsbegriffe sind zum einen **traditionell-eschatologisch**, zum ändern enthalten sie durchgängig einen **anthropologischen** Aspekt:

- So ist doxa/Herrlichkeit — übrigens nicht nur Äquivalent für basileia und eikon/Bild bzw. Ebenbild, sondern auch für "Gerechtigkeit" — „nicht ausschließlich physisch--naturalistisch, sondern physisch-moralisch zu verstehen" (ders., aaO; dort auch Belege für Bedeutung "Gerechtigkeit"). Ein überaus komplexer Begriff ist doxa/Herrlichkeit auch insofern, als er sowohl einen ontologisch-statischen Aspekt enthält (Status des Menschen = Ebenbild Gottes) als auch einen ethisch-dynamischen: Jesus will, daß der Mensch als das handelt, was er eigentlich ist, nämlich Ebenbild Gottes.
- Oder zum zoe/Leben-Begriff ist festzustellen, daß bereits im Alten Testament naturalistisch/vitales, kultisches und schließlich eschatologisches Verständnis von

"Leben" verschmelzen (H.-G.Link, Art. zoe, S.839ff). Im 5. Mosebuch kulminiert dieses Verständnis: beim Bundeserneuerungsfest wird die Kultgemeinde vor die Wahl gestellt zwischen Leben und Tod, wobei das Leben und das "Gute" identisch sind (5.Mose 30,1 ff; bes. V.15). Auch in der prophetischen Tradition wird das natürliche Leben mit dem Bundesverständnis gekoppelt (z.B. Hes 3,18ff; 14,20), und einige Psalmen tun dann den Schritt über das naturalistische und ethische und kultisch-bundesgemäße Verständnis hinaus: "Leben" wird zur Hoffnung über das Ende des natürlichen Lebens hinaus (z.B. Ps. 73). „Absolut unmagisch und unmythologisch wuchs hier eine Zuversicht, die sich allein aus der Gewißheit der Unzerstörbarkeit einer Lebensgemeinschaft ergab die Gott angeboten hatte" (G.von Rad, "Gerechtigkeit und Leben" usw., S. 245). In Jesu Verkündigung kommt es zur äußersten eschatologischen Konkretisierung dieses Lebensverständnisses. Die im 5. Buch Mose von Israel geforderte Entscheidung zwischen Leben und Tod ist z.B. in Jesu Gleichnis vom Endgericht vollzogen: die "alten" Kriterien werden allerdings bei Jesus überlagert durch den Aspekt des Daseins für andere, das als diakonia/"Dienst" (Matth 25,44) an dem Menschensohn/König (Matth 25,31. 34) verstanden wird. Es ist der diakonische Aspekt, durch den Jesus die "Leben"-Tradition bereichert. "Das Gute" wird so durch Jesus unmißverständlich definiert.

DIE BILDER VON DER BASILEIA

Die Bilder sind ziemlich einheitlich:

- es sind primär Bilder eines Mahles und des Weintrinkens (Luk 22,30;13,29; Mark 14,25; Matth 8,11;Luk 14,15),
- in der Gesellschaft von Abraham, Isaak und Jakob (Matth 8,11) sowie der Propheten (Luk 13,28).
- Die Jünger sitzen auf Thronen und richten Israel (Luk 22,30).

Alle diese Bilder sind traditionell eschatologisch (1QS VI,4f = die Qumrangemeinde feierte eschatologische Mahlzeiten, die das himmlische Mahl symbolisch vorwegnahmen, bei denen Wein und Brot gesegnet wurden; überhaupt ist der Wein schon im Alten Testament Kennzeichen der eschatologischen Heilszeit: Ps 75,8; Jes 27,2 uö). Hier ist das eschatologische Regieren der Nachfolger Jesu anvisiert (ähnliches gilt für die Sektenfrommen, vgl. Braun, Radikal. II, S.24, Anm.9), ein Gesichtspunkt, der nach weitverbreiteter Ansicht erst in der Urgemeinde herausgebildet wurde (Bultmann (SynTrad, S. 171).

VERBEN, DIE DIE VERKÜNDIGUNG DER BASILEIA BESCHREIBEN

Es gibt mehrere griech. Verben, bedeutungsähnlich, aber nicht bedeutungsgleich, die die Verkündigung Jesu kennzeichnen. Der Akzent kann sozusagen auf der Heroldsfunktion liegen: "ausrufen", "proklamieren", z.B. Matth 4,23 (oft auch kombiniert mit dem pädagogischen Akzent des "Lehrens"); oder das betreffende griechische Verb nimmt stärker Bezug auf den Inhalt (und weniger auf die Person, die verkündigt): z.B. "das Evangelium verkündigen", "die gute Nachricht bringen", "eine Freudenbotschaft verkündigen", z.B. Luk 4,43; es kann auch ganz einfach heißen: „von der basileia sagen" bzw. "erzählen", z.B. Luk 9,11 (hier steht der narrative Aspekt im Vordergrund, das Erzählerische: Jesus kann einfach eine Geschichte erzählen, um basileia zu verkündigen).

Entsprechend differenziert wird die **Annahme** der Jesus-Verkündigung in den Evangelien geschildert: etwa mit Hilfe des Verbs "hören", z.B. Matth 13,19; zu dem einfachen Hören treten Verben, die stärker c o g n i t i v e Vorgänge mit einbeziehen: "wahrnehmen", "einsehen" (Matth 13,19) oder Vorstellungen wie "erkennen", "verstehen", "wissen" (z.B. Luk 21,31).

Die verschiedenen Verben legen die Vermutung nahe, daß es für Jesu Verkündigung keine einzig spezifische Form gab, sondern eher eine situative, und daß Jesus seine "Rolle" nicht festschrieb — etwa als "Lehrer" oder "Prediger" oder "Botschafter" usw.

Die kurze Übersicht über den Sprachgebrauch, die Begriffe, die Verben, die der Verkündigung der basileia dienen, deutet bereits das breite Spektrum, die Komplexität, der mit dem basileia-Motiv verbundenen Vorstellungen und Traditionen und ihrer Weitergabe an. Hält man allerdings an irgendeiner Stelle dieses Überblicks ein und bedenkt den traditionellen Hintergrund der von Jesus gebrauchten Vorstellungen und Begriffe, wird man der Zusammenhänge und der zahllosen Querverbindungen gewahr, die das komplexe Wirklichkeitsverständnis Jesu beleuchten. Hinter der sprachlichen Vielfalt und dem Vorstellungspluralismus der Verkündigung Jesu steht eine

umfassende Identität der gemeinten Inhalte: Theologie, anthropologische, ethische, eschatologische Dimensionen kommen in einem zur Sprache.

DIE FORMEN DER BASILEIA-VERKÜNDIGUNG JESU

Signalisierte z.B. schon die Vielzahl der Verben für das Kommen und den Empfang der Gottesherrschaft das Unsystematische, ja Paradoxe, das der Verkündigung Jesu eigen gewesen sein muß — und damit auch die Weite dieser Verkündigung, die nicht festgemacht werden kann an bestimmten Vorstellungen —, so zeigt auch eine Untersuchung der Verkündigungsformen Jesu, daß es offensichtlich keine eigenständige Gattung gab, die für seine Verkündigung einzig charakteristisch wäre.

Die Worte Jesu sind uns z.T. in traditionellen, z.T. in charakteristisch abgewandelten Formen und Formelementen überliefert. Vor allem folgende Formen können unterschieden werden:

die prophetische (oder apokalyptische) Rede,
der Weisheitsspruch,
der Gesetzesspruch
und das Gleichnis.

Die prophetische (oder apokalyptische) Rede Jesu

Zur prophetischen Rede Jesu werden SELIGPREISUNGEN und WEHERUFE, WEISSAGUNGEN und MAHNREDEN gezählt. Exegetisch umstritten ist vor allem die apokalyptische Weissagung, als deren Quelle sich der geschichtliche Jesus nicht ohne weiteres aufweisen zu lassen scheint (R.Schütz, Art.Apokalyptik III, Sp.468). Seligpreisungen und Weherufe sind als Gattungen alt, wurden besonders häufig von den Propheten verwendet (z.B. Jes 30,18), kommen aber auch in Psalmen, in der Weisheitsliteratur und in Apokalypsen vor (dort auch eschatologisch ausgerichtet). Charakteristisch für die Traditionsaufnahme durch Jesus ist z.B., daß in Luk 6,20ff die Seligpreisungen, die für gewöhnlich in der 3. Person formuliert wurden, in der 2. Person erscheinen: sie werden zur **direkten Anrede**.

Der Weisheitsspruch

Für die Weisheitsworte Jesu gibt es im allgemeinen rabbinische Parallelen. Jesu Weisheitsworte ähneln grundsätzlich der im Judentum gepflegten sinnbildlichen Rede, dem maschal, z.B. Matth 6,25—34. Charakteristisch für die Traditionsaufnahme Jesu erscheint mir, daß manche Weisheitsworte eine weitere (neben der zeitlichen !), für Jesu Verkündigung typische Spannung besonders eindrücklich festhalten: die Spannung zwischen **menschlicher Passivität und Aktivität** gegenüber der basileia, die komplexe Wechselbeziehung von **Empfangen und Tun**, von **Gabe und Aufgabe** (vgl. Matth 6,33 mit dem paradoxen Tenor: "Trachtet nach der basileia" — „alles wird euch zufallen").

Der Gesetzesspruch

Im Gesetzesspruch fordert Jesus eine neue Gerechtigkeit, eine Gerechtigkeit, die die der Pharisäer und Schriftgelehrten übertreffen soll, die "besser" sein soll (z.B. Matth 5,20). Umstritten sind in der Forschung seit langem Funktion und Inhalt: so etwa, ob die von Jesus geforderte Gerechtigkeit als **Bedingung** für den Eintritt in die basileia zu verstehen sei (so Joh.Weiß, Die Predigt Jesu usw., S. 76), oder ob Jesus eine grundsätzliche Radikalisierung, eine **Verschärfung** des Gesetzes fordert (so z.B. H. Braun, Radikal. II, S. 10). Primär geht es in Jesu Gesetzworten m.E. um den besseren Gehorsam gegenüber dem geltenden Gotteswillen. Dieser Gehorsam wird durch Jesus nicht mit Hilfe apokalyptischer Drohungen begründet, sondern zunächst durch die Qualität der Gesetzesauslegung durch Jesus selbst (vgl. Matth 5,17). Das Neue liegt weniger in der Norm als vielmehr in der neuen Weise, angesichts der basileia der alten Norm zu entsprechen. Die bessere Gerechtigkeit ist m.E. das bessere Verständnis des Heilswillens Gottes. Daher fordert Jesus keine verschärfte Kasuistik, sondern das Herz des Menschen.

Daß aber so das alte Gesetz auf eine neue, andere Weise ernstgenommen wird, hat auch Bedeutung für die schon behandelte Zeit- und Traditionsproblematik: Indem Jesus jene "bessere Gerechtigkeit" aus der Kraft und Wirklichkeit der basileia vorlebt (z.B. im Lieben des Feindes, Matth 11,28ff), verbindet er den "alten Gotteswillen" mit gegenwärtiger und künftiger Wirklichkeit, "rettet" dabei das Gesetz sowohl vor kasuistischer Kälte als auch vor apokalyptischer Hitze und integriert ein Stück schwierig gewordener Tradition in seine basileia-Botschaft.

Das Gleichnis

Das Gleichnis, die parable (= entspricht dem alttestamentlichen maschal), ist die sinnbildliche Rede im weitesten Sinne. Gleichnisse entwickeln sich entweder aus Bildworten (z.B. Luk 17,7-10) oder auch aus dem einfachen Vergleich (z.B. Matth 13,44). „Für Gleichnis und Parabel... ist charakteristisch, daß zwei Phänomene miteinander verglichen werden, wobei ein aus der Bildhälfte gewonnenes Urteil auf den gemeinten Sachverhalt zu übertragen ist" (N.A.Dahl, Art.Gleichnis u.Parabel, Sp. 1617). Seit den bedeutenden Arbeiten von Charles Harold Dodd und Joachim Jeremias (Dodd, The Parables of the Kingdom; Jeremias, Die Gleichnisse Jesu) wird in der basileia der Dreh- und Angelpunkt der Gleichnisse gesehen. Es ist anzunehmen, daß auch solche Gleichnisse basileia-Gleichnisse sind, in denen das Königtum Gottes nicht ausdrücklich erwähnt wird.

Die basileia: eine spannungsvolle Wirklichkeit

Jesus geht in seiner Verkündigung zwar davon aus, daß viele seiner Zeitgenossen das nahe Ende erwarten. Aber er predigt nicht das nahe Weltende, sondern die nahe basileia. Jesu Aussagen über die basileia stehen sicher in Beziehung zu seinen Gerichtsankündigungen, zu seinem Reden vom kommenden Menschensohn und Richter, sind aber keineswegs damit identisch. In den synoptischen Evangelien redet Jesus nirgendwo so vom Gericht, daß es als nahe bevorstehend erscheinen könnte oder gar als gegenwärtig. Von der basileia spricht er ganz anders (s.o.: Zeitproblematik). Jesus spricht von der basileia vielschichtiger, komplexer als vom Gericht und vom Ende der Welt- und Menschengeschichte. Dies unterscheidet seine Verkündigung vom apokalyptischen Wirklichkeitsverständnis, auch von der Bußpredigt des Täufers Johannes. Die basileia ist keineswegs geschichtslos, hebt Geschichte nicht auf, sondern soll — im Gegenteil — zur geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen werden: was dann allerdings gerichtsrelevant ist.

Angesichts der spannungsreichen Zeit-Aspekte der basileia haben sich zahlreiche Spezial-eschatologien ausgebildet, als Entweder-Oder-Eschatologien, die allesamt problematisch und unbefriedigend sind. Nicht nur wegen der neuerlichen Widersprüche innerhalb der Theologie. Sie lösen nicht befriedigend die Frage, warum weder Jesus noch die Evangelisten die Aussagen von der gegenwärtigen, der künftigen, der nahen u.a. basileia als Widerspruch empfanden. Auch in den neuesten Entwürfen (s.o.: z.B. Moltmann, Pannenberg) bleibt ein Zuordnungsproblem zwischen einer vermeintlichen Jetzt-schon-Wirklichkeit bzw. einer Noch-nicht-Wirklichkeit und einer Dann-Wirklichkeit.

Die verschiedenen zeitlichen Ebenen der basileia werden im Neuen Testament nicht als Problem thematisiert. Sehr wohl wird demhingegen eine Spannung thematisiert, teils direkt, teils indirekt, die auch als solche behauptet wird: die Kluft zwischen Gottes Möglichkeiten und Menschenmöglichem.

- Zum einen sagt Jesus: „Bei den Menschen ist's unmöglich — aber bei Gott sind alle Dinge möglich" (Matth 19,26; Mark 10,27; 14,36; Luk 18,27).
- Zum anderen sagt er: „Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt" (Mark 9,23).

Damit ist m.E. Entscheidendes über den Sinn der basileia-Verkündigung Jesu ausgesagt: Die eigentliche, die grundsätzliche Spannung besteht zwischen dem Königsein Gottes und der Wirklichkeit der Welt und des Menschen, zu der auch Zeit und Geschichte gehören, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukunft, raum-zeitliche Differenz.

Im Glauben partizipiert der Mensch an einer grundlegend anderen Möglichkeit, als sie die Weltwirklichkeit — einschließlich ihrer zeitlichen und räumlichen Dimensionen — anbietet.

Philipp Vielhauer (Gottesreich und Menschensohn usw.) hat auf die olam-Haftigkeit, die Ewigkeitsdimension, in maßgeblichen Partien der Jesusreden hingewiesen. Die Spannung in Jesu basileia-Verkündigung besteht darin, daß die Existenz des an Zeit und Raum gebundenen Menschen, daß seine Gegenwart und seine Zukunft bestimmt sein können und sollen von Gottes in Vergangenheit und Zukunft gleich weit hineinreichender Ewigkeit (vgl. auch E.Jüngel: Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes, S. 227).

Nehmen wir noch einmal Schöpfung und Gericht als die beiden "Daten", an denen Altes und Neues Testament Gottes Königsein vor allem festmachen, dann kann gesagt werden:

> Als der Schöpfer und Richter ist Gott König; darin, daß er dies ist, ist das Wesen der basileia begründet.

> Jesus verkündet — und seine Auferstehung steht dafür —, daß dieses Königsein Gottes **wahr** ist und wesenhaft **Liebe** ist; es ist dies eine Wahrheit, die durch die Weltwirklichkeit verdunkelt wird und auch durch die wirklichkeitsimmanenten Veränderungserwartungen wie auch durch weltranszendente Enderwartungen (wie z.B. in apokalyptischen Bewegungen) verschleiert wird.

> Grundsätzlich geht es in Jesu Verkündigung um schöpfungs- und gerichtsentsprechendes Sein des Menschen. Solches Sein, wo es als Leben in und aus der basileia möglich wird, läßt jede Wirklichkeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als im Grunde nicht Gott entsprechend erscheinen.

> Zu diesen "Lernzielen des Glaubens" hin führt Jesus, indem er sich zunächst dazu bekennt, daß **er selbst** im Herrschaftsbereich des Königtums Gottes existiert: „Die basileia Gottes ist herbeigekommen..." bedeutet, streng genommen, nicht, daß Jesus die basileia bringt, sondern zunächst, daß Jesus verkündigt, **daß basileia ist — und was basileia ist**.

Ferner führt er zu diesem Lernziel dadurch, daß er etwa in seinen Gleichnissen Alltagswirklichkeit oder in seinen Gesetzesworten Gesetzeswirklichkeit, also überhaupt weltliche, menschliche Wirklichkeit, konfrontiert mit der Möglichkeit basileia-gemäßen, der Königsherrschaft Gottes gemäßen Seins.

> Die von Jesus als wahr und in Kraft stehend verkündete basileia steckt nicht als Möglichkeit **in** der Wirklichkeit, entwickelt sich auch nicht daraus. Sie ist "extern". Basileia, verstanden als Möglichkeit in und aus der gegebenen Wirklichkeit, kann nur pervertieren (vgl. Jüngel, aaO: als konservative Sanktionierung des Bestehenden oder als permanenter Revolutionsimpuls).

> Es geht in Jesu Verkündigung m.E. also nicht um die antizipatorische Vorwegnahme einer Wirklichkeit, die „noch nicht da ist" (Jürgen Moltmann), sondern um Gottes Königtum, das ist. Und nur, weil es ist, ist basileia-gemäßes Sein möglich. Weil basileia-gemäßes Sein möglich ist, und zwar gestern, heute und morgen, bedarf die basileia keiner geschichtslosen Interpretation (gegen Bultmann), kann auch in kritisch-rational zu hinterfragenden Geschichtsprozessen voll präsent sein (gegen Karl Barth).

> Von daher sind die Zeitaussagen in Jesu Verkündigung, das Gegen-, Neben- und Ineinander präsentischer und futurischer Aussagen, sachgemäß und zutreffend. Jesu Verkündigung besteht aus synthetischen pars-pro-toto-Aussagen, d.h., das Ganze kommt nicht aus dem Blick, auch wenn es von Mal zu Mal unter einem speziellen Aspekt betrachtet werden kann, auch wenn — etwa um der Begreifbarkeit willen — Eingrenzungen nötig werden. So werden auch andere Spannungsfelder in Jesu Verkündigung zu verstehen sein (z.B. die Spannung zwischen menschlicher Aktivität und Passivität gegenüber der basileia).

An zwei Beispielen soll das Gesagte inhaltlich veranschaulicht werden.

1. Die Aufforderung zum basileia-gemäßen Sein und Handeln, zu dem o.g.

"Entsprechungswesen" und "-handeln" des Menschen, kann durch Jesus in Form von **Mimesis—Elementen**, von "Nachahmungselementen", formuliert werden. Nicht im platten Sinne der Nachahmung eines Vorbildes (dieses Moment liegt wohl auch darin, deckt aber die komplexen Zusammenhänge nicht ab); Gottesmimesis ist in Jesu Verkündigung durchgängig mit dem Bild Vater—Kind verbunden: „Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist!" (Luk 6,36)

Dazu sind zwei Reflexionen notwendig:

Zum einen über "Barmherzigkeit": Luk 6,36 (und Matth 5,48) beziehen sich offensichtlich auf 3. Mose 19,2 (= „Ihr sollt heilig sein, wie ich heilig bin"). Jesus ersetzt "heilig" durch zwei Begriffe, die im Kontext seines Lebens und Verkündigens besonders aussagekräftig sind: durch "vollkommen" (so bei Matth) und "barmherzig" (bei Luk). Mit Hilfe dieser beiden Worte und der darin eingeschlossenen Inhalte interpretiert und konkretisiert Jesus "Heiligkeit", jene grundlegende "Eigenschaft" Gottes, die dieser von sich selbst aussagt, die er aber auch von den Israeliten fordert: als bundesgemäßes Entsprechungsverhalten.

Das Wort "vollkommen" hat eine anthropologische und eine eschatologische Bedeutungsdimension (R.Schippers, Art. telos ua,S.1496), die Vorstellung von künftiger Vollendung schwingt ebenso darin mit wie die Forderung nach ungeteilter Ganzheit der Person im konkreten Verhalten: eine Ganzheit, die vielleicht annähernd mit dem modernen Begriff Identität aufgefangen werden kann. Sein und Tun sollen einander entsprechen. Dieser eschatologisch-anthropologische Doppelaspekt verdient besondere Beachtung.

Ähnlich komplex, weil zugleich theologisch, anthropologisch und eschatologisch gefüllt, ist der Begriff "Barmherzigkeit" (für den es im Neuen Testament mehrere gleichbedeutende Worte gibt). Immer charakterisiert Barmherzigkeit Gottes und Jesu Sein und Handeln (Mark 1,41; 6,34; 8,2 Matth 9,36; 20,34; Luk 7,13 uö), aber auch Sein und Handeln entscheidender Personen an den Wendepunkten wichtiger Gleichnisse Jesu (H.-H. Esser, Art. oiktimos ua, S.57). So im Schalksknecht-Gleichnis (Matth 18,23ff), im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Luk 15,11 ff) und im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Luk 10,25ff). In diesen Gleichnissen ist Barmherzigkeit nicht in einem abgeflachten Sinn als Gefühlsregung verstanden, sondern sie ergreift den ganzen Menschen und wird unmittelbar zur Tat, ja sie löst, z.B. in Luk 10, eine ganze Kette von Hilfeleistungen aus, wird zur planvollen Diakonie. Nun war und ist gerade das Gleichnis vom barmherzigen Samariter manchen Mißverständnissen ausgesetzt gewesen: Man hat in ihm eine "religionsfreie", allgemein-ethische Botschaft Jesu zu finden versucht oder die Gleichrangigkeit von Gottes- und Nächstenliebe darin ausgesagt geglaubt. Solche Deutungen lassen sich m.E. nicht aufrechterhalten, wenn das grundsätzlich gottbezogene, komplexe Barmherzigkeitsverständnis Jesu in Rechnung gestellt wird. Das Tun der Barmherzigkeit ist ein Tun aus dem Sein in der Barmherzigkeit, ist das Tun des Gotteswillens, das in basileia-gemäßigem Dasein zu einer menschlichen Möglichkeit wird.

Zum andern ist eine Reflexion über das Vater-Kind-Motiv vonnöten. Jesus nennt Gott seinen Vater (z.B. Matth 11,25) und auch den Vater der Seinen (z.B. Matth 6,32). Gotteskindschaft ist hier sowohl Voraussetzung als auch Ziel der Mimesis. Wird diese Beziehung nicht gesehen, verselbständigt sich der diakonische Appell (Seid barmherzig !) zur beziehungslosen Forderung. Die Aufforderung zur Gottes- oder Jesumimesis ist im ganzen Neuen Testament, nicht nur in den Evangelien, die Konkretion aus einer Gottesbeziehung, der Impuls, aus dieser Beziehung ihr entsprechende Konsequenzen im Handeln zu ziehen.

Jesumimesis-konkretisiert sich vor allem in Liebesmimesis (z.B. Luk 6,40) und Leidensmimesis, die Hingabe, die jedes Risiko einschließt, trifft den Kern neutestamentlicher Mimesis überhaupt (vgl. z.B. Matth 10,25). Liebes- und Leidensmimesis werden in den Evangelien, speziell in der Abendmahlstradition, zusammengezogen und als Diakonia, als Dienst uns zugute, charakterisiert (Luk 22,27). In Matth 20,28 wird Jesu Wirksamkeit zusammengefaßt als Dienst, verbunden mit einer Deutung des Passionsgeschehens.

Im Dienst- bzw. Diakonie-Begriff kreuzen sich die vertikale und die horizontale Dimension des basileia-gemäßen Seins insofern, als Diakonie Dienst an der Behebung komplexer Leidenslagen ist (vgl. das Gleichnis vom Endgericht, Matth 25,31ff), der sich auf Erden und zwischenmenschlich realisiert; als solcher ist dieser Dienst Gerichtskriterium (Matth 25,44), ist Mimesis des Dienens Jesu und zugleich Dienst an Jesus und in gewisser Weise Gottesdienst (Matth 25,40). Dienst an Jesus im Hilfebedürftigen läßt die "irdische" und die transzendente Ebene sich überschneiden.

2. Die Externität (s.o.) läßt sich m.E. gut veranschaulichen am exusia/"Vollmacht"-Begriff in Jesu Verkündigung und in der Urchristenheit. Der exusia-Begriff stellt z.B. die Kontinuität zwischen Missionsbefehl (Matth 28,18—20), der ein über Jesus "hinausgehendes" Handeln meint, und der Überlieferung vom Handeln Jesu her. Der Missionsbefehl gründet sich auf dieselbe Vollmacht, die als Vollmacht zum Lehren (7,29), zur Sündenvergebung (9,6.8) und zum Wunder-Tun (10,1; 21,23—27) Sein und Tun des geschichtlichen Jesus bestimmte (11,25ff).

An dieser Vollmacht beteiligte Jesus auch schon vor Ostern seine Jünger (z.B. Luk 9,1). Gerade auch diese exusia ist Teil der Möglichkeiten des Glaubens, die nicht in der Wirklichkeit begründet sind, sondern "extern", entspringt und entspricht dem Sein in und aus der basileia. An Ostern wird lediglich die Beschränkung auf Israel aufgehoben, der Auftrag wird universal, gilt für "alle Welt". Indem die Vollmacht mit der Aussendung in alle Welt verbunden wird, kann "missionarisches Leben" als sachgemäße Weiterführung der basileia-Verkündigung Jesu und als Schritt zur Realisation der basileia selbst verstanden werden.

Wenn die oben getroffene Feststellung richtig war, daß es Jesus um die Identität des Menschen, um die Entsprechung von Sein und Handeln geht, dann ist Christoph Burchard zuzustimmen, wenn er Missionsbefehl und Bergpredigt, in der Jesus diese "Identitäts-Ethik" vielleicht am eindrucklichsten vertritt, ganz nah beieinander sieht. Mit der Bergpredigt sei nämlich nicht gemeint, „daß alle Christen christliche Ethik verkündigen sollen; sie sollen sie leben und gewiß sein, daß das andere Menschen zur Anerkennung Gottes bringen wird... Sie (= die Bergpredigt) ist nicht eine Zusammenfassung der Botschaft und/oder Ethik Jesu, wie oft angenommen wird.

Ihr Thema ist enger und zugleich präzisiert: sie sagt, wie man missionarisch lebt (Formen d. Vermittig. usw., S. 335).

SYNOPTISCHES PROBLEM UND ERKLÄRUNGSMODELLE

Um ca. 150 n. Chr. trugen die Evgl. noch keine Autorennamen (Tert., Marc. IV, 2), auch die Bezeichnung "Evangelien" hatte sich noch nicht eingebürgert (Justin nannte sie z. B. Apomnemoneumata ton apostolon: "Denkwürdigkeiten der Apostel").

Die ursprüngliche Unterscheidung der verschiedenen Berichte erfolgte wahrscheinlich nach Regionen des Vorkommens und Gebrauchs (z. B. spricht Eusebius vom "Syrischen", Clemens von einem "Hebräer-Evangelium").

Mit der Kanonisierung um ca. 200 n. Chr. wurde

- a) die Zahl der "offiziellen" Evgl. auf 4 begrenzt (dem Vier-Evgl.-Kanon „muß eine förmliche Übereinkunft der Großkirche zugrundeliegen“, so W. Schmitthals), wurde
- b) die zuerst bei Irenäus erwähnte teils apostolische (Mt, Joh), teils halbapostolische (Mk, Lk) Verfasserbezeichnung eingeführt.

Angesichts von 4 gleichermaßen "anerkannten" Lebensberichten Jesu mußten von Anfang an die Abweichungen zwischen ihnen zum Problem werden (z. B. lehnten bedeutende frühkirchl. Gruppen das JohEvgl ab); sie wurden vor allem für die älteste Christentumskritik wichtig: Schon Celsus und dann vor allem Porphyrius (ca. 300 n. Chr. erschien seine Schrift "Gegen die Christen"), Hierokles u. a. argumentierten, die Widersprüche der Evgl. hinsichtlich der zeitlichen Ansetzung des Berichtsstoffes, der sachlichen Ereignisdarstellung und der Formulierung von Sprüchen und Reden zeigten die Unglaubwürdigkeit der christl. Überlieferung.

Der Prolog des später sog. Lk-Evgl. (1, 1—4) enthält eine authentische Beschreibung: „Weil bekanntlich viele den Versuch unternommen haben, einen Bericht über die unter uns geschehenen Ereignisse zu verfassen, wie sie uns von denen überliefert wurden, die von Anfang an Augenzeugen und Diener am Wort gewesen sind, hielt auch Ich es für gut, allem von Beginn an genau nachzuforschen und es dir, ehrenwerter Theophilus, der Reihe nach aufzuschreiben, damit du die Zuverlässigkeit der Lehre, in der du unterrichtet wurdest, erkennst.“

Besonders aufschlußreich: "von Beginn an" = der Verf. vermißt bei den früheren Berichten die Anfänge; "der Reihe nach" = der Verf. ordnet s. E. richtiger und schlüssiger; der Verf. setzt ZWEI Überlieferungsstufen voraus: die Augenzeugen und deren mündliche Berichte sowie, zweitens, die schriftlichen Berichte aufgrund der Augenzeugenerzählungen.

Mt, Mk und Lk heißen seit Anfang des 19. Jh.s SYNOPTIKER; zu deren Gemeinsamkeiten und Unterschieden:

Mt hat ca. 1071 Verse, davon haben ca. 600 Entsprechungen bei Mk, zugleich 320 bei Lk; ca. 230 (überwiegend Redestücke) haben nur bei Lk eine Entsprechung; ca. 240 Verse sind Mt-Sondergut.

Lk hat ca. 1150 Verse, davon rund die Hälfte Sondergut; ca. 350 sind mit Mk gemeinsam (davon 320 zugleich mit Mt); ca. 230 sind nur mit Mt gemeinsam.

Mk hat ca. 660 Verse; von ca. 30 Versen abgesehen, findet sich deren Stoff auch bei Mt und/oder Lk.

ERKLÄRUNGSMODELLE:

1. Urevangeliums-Hypothese (Annahme, daß EINE Vorform des MtEv oder MkEv den drei synoptischen Evgl. zugrunde liegt, eine verschollene "apostolische Urschrift"; so z.B. Lessing, Eichhorn, Bertholdt, Seiler, Spitta, Torrey, Masson, Gaboury u.a.).
2. Fragmenten-Hypothese (Annahme, daß die "Evangelisten" nur „Sammler und Ordner schon vorhandener Schriften“ — so Schleiermacher — sind, und zwar von je verschiedenen Kurzberichten z.B. über Jesu Geburt, seine Wunder, seine Reden, seinen Tod usw.).
3. Traditions-Hypothese (Annahme eines MÜNDLICH überlieferten "Urevangeliums"; diese Theorie betont die Freiheit der einzelnen Evangelisten von der Redaktionsgeschichte; J.G. Herder nimmt an, daß ein ursprünglich schriftlicher Aufsatz vom Leben Jesu mündlich weitergegeben wurde, und zwar so, „daß Jeder der Erzählenden frei erzähle... Keinem deselben lag also wie einem Sklaven das Joch auswendig gelernt oder vorgeschriebener Wörter auf dem Nacken“; die späteren Evangelien seien also die "Verschriftlichung" bestimmter Redeformen, Redetraditionen; ähnlich auch Gieseler, Westcott, Fiebig, Doeve, Boman u.a.).
4. Vorlagen- bzw. Benutzungs-Hypothesen (Annahme direkter Abhängigkeit einzelner Synoptiker voneinander):

Da theoretisch jedem der drei synoptischen Evgl. Priorität zukommen könnte, ergaben sich 3x5 mögliche Abhängigkeitsverhältnisse.

Lk-Priorität wird relativ selten angenommen (von Lindsey, Büsching, Vogel, Gfrörer). Mt-Priorität wird zum einen historisch abgeleitet (Mt wurde als einziges synopt. Evgl. einem Apostel zugeschrieben), zum ändern aufgrund theol. Beweisarbeit (Grotius, Bengel, Mill, Wettstein u.a.). Mk-Priorität, ja die Auffassung, das MkEv sei das "Urevangelium", wird in mannigfachster Weise vertreten (Storr, Wilke, B. Bauer, Volkmar u.v.a.).

Erheblich weiterführend war die ZWEI-QUELLEN-HYPOTHESE, die zuerst von Chr. Herm. Weisse (1801 - 1866) entfaltet wurde; er führt — bei Anerkenntnis einer Mk-Priorität — den nur Mt und Lk gemeinsamen Stoff vor allem auf eine SPRUCHSAMMLUNG zurück, die Mt und Lk zum einen unabhängig voneinander benutzt haben, zum ändern mit Sondergut angereichert haben (Mt mit weniger Sondergut, Lk mit mehr):

H.J. Holtzmann begründete diese Hypothese 1863 ausführlicher mithilfe zusätzlicher Argumente; seitdem hat sie sich weithin eingebürgert, z.T. erweitert durch eine Urm Markus-Hypothese: Annahme einer von Mt und/oder Lk benutzten, dem kanonischen MkEv vorausgehenden Fassung desselben; „Daß die Wundergeschichten bei Mt oft einen weniger mirakulösen Eindruck als bei Mk (und Lk) machen, geht nach Ansicht mancher auf einen weniger mythisierenden Urm Markus... zurück“, so Schmithals.

Für die Spruchsammlung, deren Umfang sich grundsätzlich aus den Mt und Lk über Mk hinaus gemeinsamen Stoff ergibt, hat sich die Bezeichnung "Q" durchgesetzt. Wo Mt und Lk wörtlich übereinstimmen (z.B. Lk 3,7—9par), steht der Wortlaut von Q nahezu sicher fest. Zum Inhalt von Q stellt Harnack fest, daß das, „was in den synoptischen Evangelien nach dem Vorgang des Markus die Hauptsache ist — die Vorbereitung der Passion, die auf sie bezüglichen Reden und die Passion selbst — , ... in Q vollständig gefehlt“ hat. Als Abfassungszeit von Q wird das Ende der apostolischen Generation angenommen (60 — 70 n.Chr.).

GLEICHNIS - THEORIEN

am Beispiel von Matthäus 20,1-16

> C.H. Dodd

Analog seiner "realized eschatology" interpretiert Dodd die Gleichnisse allgemein dahingehend: die Gottesherrschaft ist in Jesus da und realisiert sich „in His own ministry“ (The Parables of the Kingdom, S. 113). Das Leben Jesu war eschatologisch gestimmt und ist eine Geschichte, deren Faktizitäten sich in den Gleichnissen niederschlagen: in Matth 20,1ff ist es die Zuwendung Jesu zu den Zöllnern und Sündern, die die Güte Gottes abbildet. Der Tenor des Gleichnisses wäre also: SO GEHT ES IM REICH GOTTES ZU. Und indem Jesus ein unzweifelhaftes Bild göttlicher Großherzigkeit zeichnet, legitimiert er sein Tun, verteidigt es gegen die Angriffe der Pharisäer (aaO, S. 92).

> J. Jeremias:

Die Gleichnisse Jesu nötigen den Hörer, zu Jesus Stellung zu nehmen, fordern Reaktion heraus. Durchgängig sind die Gleichnisse von der Gewißheit sich realisierender Eschatologie erfüllt. Mit Matth 20 wolle Jesus sagen: Gott handelt wie jener Herr im Gleichnis; er gibt Zöllnern und Sündern unverdient Anteil am Heil. **SO WIRD GOTT AM JÜNGSTEN TAG AN IHNEN HANDELN.** „So gütig ist Gott, und weil Gott so ist, bin ich es auch“, wäre dann der Tenor Jesu. Und: „Wollt ihr etwa über Gottes Güte murren?“ (Gleichnisse Jesu, S. 138f).

> E. Linnemann:

Sie legt ein grundsätzliches Entsprechungshandeln zugrunde: Jesus beansprucht, mit seinem Verhalten dem Tun Gottes zu entsprechen. Er fordert seinerseits mit seinem Gleichnis auf, der Güte, die in seinem Verhalten zu Zöllnern und Sündern wirkt, zu entsprechen. Das Gleichnis lenkt die Aufmerksamkeit auf diejenigen, die der Güte bedürfen. Damit überschreitet der Mensch Schranken und Grenzen, die das Gesetz zwischen Menschen aufgerichtet hat. Wer sich darauf einläßt, der wird Jesus als den verstehen lernen, der die Gnadenzeit ausgerufen hat (Die Gleichnisse Jesu, S. 93f). Wie dem Hörer **JESU ENTSPRECHUNGSHANDELN** deutlich wird, ergibt sich aus Linnemanns "Verschränkungstheorie": Jesus kann annehmen, daß seine Zuhörer die Parabel auf sich beziehen werden, auf ihre Situation, weil er das Wertungsverhältnis aus der Wirklichkeit der Zuhörer (hier die sich um das Gesetz mühenden Pharisäer — die Gesetzesübertreter bzw. die Schwachen) ins Gleichnis transponiert hat (Ganztagsarbeiter — Arbeiter der letzten Stunde; vgl. aaO, S. 92f).

> E. Jüngel:

Die Nähe der Gottesherrschaft ist so groß, daß sie der gleichnishaften Sprache bedarf. Die Sprachform soll dem Menschen helfen, sich auf die Nähe der Gottesherrschaft einzustellen. Die nahe Gottesherrschaft ist wirksamer Einstand, kein noch fehlender Aus-Stand mehr. Diesem Eindruck zu entsprechen: dies ist die Aufforderung, die im Gleichnis steckt. Darüber hinaus ist Jesu konkretes Verhalten **VERANSCHAULICHUNG** des geforderten Entsprechens. — Das hier zur Sprache kommende Ereignen der Güte Gottes kann nicht ohne Geschichte bleiben. Das Ereignen der Güte Gottes hat Geschichte und Worte — wie die Taten und Gleichnisse Jesu: als Geschichte der Freiheit zum Wort der Liebe (Paulus uJesus, S. 168f).

> L. Schottroff:

L. Schottroffs Auslegung hebt zunächst vor allem auf die realitätsgerechte Schilderung des damaligen Tagelöhnerelends ab, das sich in Matth widerspiegelt (jüdische und römische Quellen). Die Güte des Herrn des Weinbergs lasse die Unsolidarität der Tagelöhner, der Armen mit den noch Ärmere, manifest werden. Das Gleichnis ziele demgegenüber darauf ab, **DASS DER GÜTE GOTTES DIE SOLIDARITÄT DER MENSCHEN ZU ENTSPRECHEN HABE** (Die Güte Gottes usw., S. 71ff).

Diese Auslegungen - die Liste könnte noch lange fortgesetzt werden - sind allesamt ähnlich, aber anders. Es zeigt sich hier signifikant, daß die verschiedenen Eschatologieverständnisse weitere Implikationen haben und Fragen aufwerfen:

- Geht es primär um die Beziehung Gottes zu Jesus ? Sind Gleichnisse Ausweis, Legitimation Jesu ?
- Oder kommt darin eher die Beziehung des Menschen zu Gott allgemein zur Sprache ?
- Oder werden hier theologische und zugleich anthropologische Erfahrungswirklichkeit verbunden?
- Oder geht es um alternative Lebenspraxis angesichts des nahen (oder präsenten ?) Gottesreiches ?
- Oder geht es um die Darstellung des gesellschafts-, kultur- und menschenkritischen Anspruchs Jesu bzw. Gottes ?
- Oder sind Gleichnisse überhaupt im wesentlichen nur Sprachmittel, die wegen der menschlichen Unzulänglichkeit nötig werden ?

NEUERE ESCHATOLOGIE-THEORIEN (Ergänzungen, Kommentierungen)

> W. Pannenberg's proleptische Interpretation

Pannenberg (Dogmat. Thesen usw.) versteht Offenbarung als Geschichte. Damit versucht er, von den Engführungen K. Barths (der, z.B. in KD 1/2, 2, §§ 13—15, das Christusereignis — als Menschwerdung Gottes — jeder Analogie zu menschlich-geschichtlichen Ereignissen zu entziehen und damit das Christuszeugnis aus der Analogie kritisch zu hinterfragender Überlieferungsprozesse herauszulösen versucht hatte) und Bultmanns freizukommen. Pannenberg sieht — bes. in der Geschichtsschreibung des Alten Testaments — den Beweis dafür, daß der Selbsterweis Gottes in seinen Geschichtstaten geschieht, was natürlich nicht ohne Wort vonstatten geht, was aber das Wort relativiert. Geschichte als Offenbarung spricht eine "Sprache der Tatsachen". So verstandene Offenbarung Gottes geschieht nicht nur in der Geschichte (dies natürlich auch), sondern auch als Geschichte. Wenn er formuliert: „Die (völlige) Offenbarung findet nicht am Anfang, sondern am Ende der offenbarenden Geschichte statt“ (aaO, S. 95), dann liegt dem ein Verständnis von Geschichte als eines fortlaufenden Prozesses auf ein Ziel hin zugrunde (und der Versuch der Widerlegung eines Offenbarungsverständnisses, das Offenbarung punktuell auf das Jesus-Ereignis beschränkt). Pannenberg versteht Geschichte als Prozeß, der über die jeweilige Wirklichkeit schon hinausweist in Richtung auf eine endgültige Zukunft; und erst diese wird wahr machen, woraufhin die Historie unterwegs ist. Orientierungslos muß der Mensch in diesem Prozeß freilich nicht sein, denn Jesus ist für Pannenberg die proleptische Offenbarung des Geschichtsziels; er macht dieses Ziels gewiß.

Damit markiert Pannenberg exakt eine Gegenposition zur existentialen Interpretation und ihrer "Geschichtslosigkeit", die dem Glauben jedes Sichern-Wollen der Gewißheit abgeschnitten hatte.

> J. Moltmanns antizipatorische Interpretation

Für Moltmann (Theologie der Hoffnung) ist Christusoffenbarung selbst wiederum Verheißung dessen, was gerade noch nicht präsent ist. Offenbarung ist „auf eine Wirklichkeit zu beziehen, die noch nicht da ist“ (aaO, S. 78). Demnach wäre die basileia-Verkündigung Jesu wesenhaft Ansage einer künftigen Christusherrschaft über die geschichtliche Welt, enthielte die Ansage einer Vollendungswirklichkeit, von der her die gegenwärtigen Verhältnisse einer fundamentalen Kritik auszusetzen wären; der kommende Gott werde angesagt, der die bestehende Wirklichkeit verändern werde, weshalb der Mensch in seiner Gegenwart aufzubrechen habe zu dem hin, was kommen soll. Kritisch zurückzufragen wäre hier, ob dieses Verständnis — das Christuszeugnis wird als Verheißung akut im Widerspruch zwischen dem, was ist, und dem, was kommen soll — nicht die neutestamentliche Bezeugung der vollen Gegenwart der basileia in Jesu Diakonie allzusehr verdrängt. Moltmann vertritt ein antizipatorisches Verständnis, aber schon die Behauptung einer proleptischen Offenbarung (s.o. Pannenberg) durch den geschichtlichen Jesus würde sein ganzes Zeit- und Geschichtsverständnis in Frage stellen: Mitten in einem Prozeß, als der ja Geschichte verstanden wird, ist die Zwischendurchereignung oder die Vorwegereignung des Ziels logisch kaum möglich.

> E. Jüngels "externistische" Interpretation

Nach Jüngel (Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes) widerspricht es „dem Zeitverständnis Jesu, daß der Gottesherrschaft ein Platz innerhalb eines Zeitraumes angewiesen wird, der von einem in der Zeit existierenden Ich aus als Abstand zum Jetzt dieses Ich gemessen werden kann“ (aaO, S. 130). Die von Jesus verkündigte basileia stecke deswegen auch nicht als Möglichkeit in der Wirklichkeit, entwickle sich auch nicht daraus. Kategorien wie "schon jetzt", "noch nicht", "jetzt noch nicht ganz, aber dann" orientieren sich nach Jüngel eher an einem aristotelischen als an einem jesuanischen Wirklichkeitsverständnis (ders., Die Welt als Möglichkeit u. Wirklichkeit, S. 206ff). Basileia, verstanden als Möglichkeit in und aus der Wirklichkeit, pflege in zwei Richtungen zu pervertieren: als Sanktionierung des Bestehenden oder als Revolutionspostulat. „Der Mensch macht aus Wirklichem Wirkliches. Er verwandelt, er transformiert. So macht er Zukunft. Gott aber ist kein Transformator, sondern creator. Als solcher läßt er das Mögliche auf das Wirkliche zukommen. ...die Möglichkeit der Welt ist deren Wirklichkeit gegenüber extern. Ihre Externität ist Futurität“ (aaO, S. 227).

> L. Schottroffs/W. Stegemanns materialistische Interpretation

Nach Schottroff/Stegemann (Jesus v. Nazareth, Hoffnung der Armen) zeugen die Bilder von der Königsherrschaft Gottes u.a. von der „Fähigkeit, Utopien zu denken, ... eine schöpferische Kraft“ (aaO, S. 32). Die basileia hat eine Art Kompensationsfunktion angesichts der

gegenwärtigen „Erfahrung von Armut, Hunger und Weinen. Erhofft wird nicht nur, daß diese Not ein Ende haben wird, sondern viel mehr: volle Wiedergutmachung, voller Ausgleich des Mangels... Das Elend ist nicht eines Tages, als sei es nicht — es wird ein so strahlendes Glück kommen, wie die Not jetzt finster ist" (aaO). Die basileia: eine schöpferische Tröstungsutopie. Schottroff/Stegemann müssen differenzieren zwischen damaliger, ursprünglicher, und heutiger, übertragener Funktion der basileia-Hoffnung: „Wir können versuchen, die Hoffnungen und die Praxis dieser Jesusnachfolge auch bei uns lebendig zu machen — in unserer Sprache, in unseren Vorstellungen auszudrücken und in Handlungen, die unserer Situation entsprechen. Wir können das und müssen es sogar, denn dieser Weg (ob er sich nun als Nachfolge Jesu versteht oder nicht) ist der einzige Weg, der wegführt von dem Zynismus der Ohnmacht, mit dem man der brutalen Macht die Entscheidungen über das Leben der Menschen heute und morgen überläßt. Das könnte so aussehen: Wir hoffen darauf, daß es eine Zukunft gibt, in der der Mächtige sich nicht durchsetzt gegen den Schwachen. Daß es in alle Ewigkeit unrecht sein wird, Menschen zu gefährden, zu töten, ums Leben zu betrügen. Das nennen wir die Hoffnung auf die Herrschaft Gottes, daß man angesichts der eigenen Ohnmacht nicht hoffnungslos zu werden braucht" (aaO, S. 33f).

> G. Theißen funktionale Eschatologie

Im Rahmen der Grundannahmen Theißen (Soziologie der Jesusbewegung), —

1. die Jesusbewegung ist aus einer gesellschaftlichen Krise hervorgegangen;
2. dennoch besagt die Analyse ihrer sozialen Bedingungen nicht alles: die Jesusbewegung artikuliert auch eine Antwort auf diese Krise, und zwar eine solche, die soziologisch nicht direkt ableitbar ist —, bekommt auch die basileia-Verkündigung ihre spezielle Funktion: zum einen ist sie sozial-bedingt — „Spannungen zwischen den irdischen Herrschaftsstrukturen förderten die Sehnsucht nach der Herrschaft Gottes. Die synoptische Überlieferung thematisiert derartige Zusammenhänge im Wort vom gespaltenen Reich, das nicht in sich bestehen kann — Mk 3,24f. — ... der radikal-theokratische Traum von der Herrschaft Gottes (ist) in engem Zusammenhang mit den sozial-politischen Spannungen Palästinas zu sehen... Daß sein Sinngehalt über diese historische Situation hinausweist, sei unbestritten" (aaO, S. 73 ff).

Zum andern ist die in der basileia-Verkündigung enthaltene Antwort auf die Situation ein sozialpsychologischer Effekt: ein „Beitrag zur Aggressionsverarbeitung und -überwindung" (aaO, S. 93), Grundlage für „jene angstfreie Atmosphäre, die in den Gleichnissen so deutlich hervortritt" (aaO, S. 98).

DIE GERICHTSBOTSCHAFT DES TÄUFERS JOHANNES UND DIE VERKÜNDIGUNG JESU VON DER KÖNIGSHERRSCHAFT GOTTES

Die Jesusverkündigung hatte sicher — neben vielem anderen - einen bedeutsamen Anstoß durch die tatsächliche Begegnung mit Johannes dem Täufer, dessen Schülern, dessen Lehre. Nach E. Fuchs war insbesondere der Tod des Täufers ein Ereignis, das zur Ausformung des Selbstverständnisses Jesu erheblich beigetragen hat (vgl. Diskussion darüber bei J.M. Robinson, Kerygma usw., S. 135ff). Nach Robinson (aaO, S. 145) blickte Jesus „in der Weise auf den Täufer zurück wie später die Kirche auf ihn selbst". Die Gerichtsbotschaft des Johannes trägt sicher stark apokalyptische Züge. Verschärft stellt sich hier die Frage, ob Jesus aber nicht gerade gebrochen hat mit dem spezifisch Apokalyptischen der Täufer-Verkündigung. „Beide denken ausschließlich von Gottes Zukunft her, aber ihre Ausfüllung dieser Zukunft unterscheidet sich charakteristisch und wesentlich" (Schillebeeckx, Jesus, S. 130). Hier, in dieser Äußerung, wird die Frage nach veränderten Inhalten gestellt, die Blank (Jesus v. Nazareth, S. 104) verbindet mit der Frage nach dem Austausch gedankentragender Motive: Blank sieht, daß Jesus dieselbe Naherwartung wie Johannes nicht primär mit der GERICHTSVORSTELLUNG des Täufers verbindet (die Gerichtsaussagen Jesu stellen einen demgegenüber selbständigen Komplex dar, so J. Becker, Joh. d. Täufer u. Jesus v. Nazareth, S. 76), sondern stattdessen durch die als universales Heil verstandene basileia-Verkündigung. Durch diesen Austausch gewinnt der

Enderwartungsgedanke — durch die anders qualifizierte Füllung der basileia — als Naherwartung eine positive, nicht-apokalyptische Dimension. Der explizite Gedanke "Weltende" verbindet sich dann nur noch mit der Gerichtsansage Jesu.

Auch Schillebeeckx argumentiert m.E. überzeugend (aaO, S. 131), „daß wir (um die Besonderheit Jesu zu verstehen) die Logien von den Gerichtsaussagen Jesu und von seinem (historisch höchstwahrscheinlichen) Sprechen über den kommenden Richter-Menschensohn zwar in Korrelation mit, aber zugleich als unterschieden von seiner Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft untersuchen müssen. Diese Notwendigkeit ergibt sich schon aus der Tatsache, daß das Gericht, von dem Jesus spricht, immer rein futurisch gesehen wird — als eschatologisches Endgericht —, ohne daß diese Gerichtsverkündigung (im Gegensatz zum Täufer und zum späteren Johannesevangelium) in der synoptischen Tradition auch nur irgendeine präsentische Bedeutung erhält oder als vor der Tür stehend angesehen wird, während das Verhältnis der 'Gegenwart' und der 'Zukunft' zur nahenden Gottesherrschaft ganz anders gelagert ist und weder mit einem 'jetzt noch nicht, aber später' noch mit einem 'jetzt schon' gelöst werden kann. Dieses Verhältnis ist viel nuancierter und jeden Fall ganz anders als die 'Naherwartung' des Johannes oder die Qualifizierung der Zeitdimension von Gottes kommendem Gericht." So habe Jesus „die Gerichtsbotschaft des Johannes von möglichen apokalyptischen, imminend-zeitlichen Hintergründen befreit“ (aaO).

JÜRGEN MOLTSMANN ÜBER "REICH GOTTES"

aus: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, in: Bethel 17,1977, S. 3 ff.

Wenn wir vom Reich Gottes und seiner Herrschaft sprechen, dann blicken wir nicht auf unsere eigenen Werke und deren Erfolge. Aus der Geschichte menschlicher Leistungen entsteht allenfalls ein menschliches Reich, aber kein Reich Gottes. Auch die Kirche macht aus dieser Welt kein Reich der Herrlichkeit.

Wenn wir vom Reich Gottes und seiner Herrschaft sprechen, blicken wir aber auch nicht im Glauben in die unsichtbare Welt des Jenseits, um in diesem Jammertal einsam unser Kreuz zu tragen und unseren Dienst zu erfüllen.

Wenn wir c h r i s t l i c h vom Reich Gottes und seiner Herrschaft sprechen wollen, dann müssen wir einzig auf Jesus, und nicht auf uns selbst, allein auf seine Geschichte, und nicht auf unsere Geschichte, blicken. In der Gemeinschaft mit Jesus wird die Herrschaft Gottes zur freimachenden Kraft und sein Reich zum erfüllenden Ziel der Hoffnung. In seiner Gemeinschaft ist das Reich Gottes nicht eine Begeisterung im Kampf ums Diesseits oder eine Sehnsucht nach dem ganz anderen Jenseits.

Wie erkennen wir das Reich Gottes bei Jesus, und wo finden wir es mit ihm ? Wir erkennen es zuerst in der Sendung Jesu. Die Synoptiker stellen die Geschichte Jesu im Licht seiner messianischen Sendung dar. Sie stellen seine messianische Sendung im Licht seiner Verkündigung des Evangeliums dar. Seine Sendung umfaßt nach Jes. 35 und Jes. 61 das ganze Heil des verlassenen und kranken Volkes: „Blinde sehen. Lahme gehen, Taube hören, Aussätzige werden rein, Tote stehen auf — den Armen wird das Evangelium verkündet“ (Matth. 11,5; 10,8; Luk. 4,18ff). Die Sendung umfaßt Jesu ganzes Wirken sein verkündigendes, sein heilendes, sein berufendes und sammelndes Wirken. Sie hat auch für seine Jünger einen umfassenden Sinn. Alles, was in seinem Namen getan wird, ist Mission, und alle Mission ist Teilnahme an seiner Sendung. Die Trennung von Mission und Diakonie würde die Einheit spalten, aus der heraus Jesus gewirkt hat und in die hinein er seine Jünger berufen hat. Heilung der Kranken und Austreibung der Dämonen, Befreiung der Gefangenen und Erleuchtung der Blinden, Hunger nach Gerechtigkeit und Befreiung der Unterdrückten gehören in die Sendung Jesu, sind darum auch Aspekte der Mission seiner Jünger. Sie gehen zusammen mit der Verkündigung des Evangeliums an die Armen, gewinnen daraus ihre messianische Qualität. Was ist dieses Evangelium? Verstehen wir das Evangelium Jesu vom Reich vor alttestamentlichem (Jes. 52) Hintergrund, dann ist es die Ansage und Inkraftsetzung der messianischen Zeit: „Sage zu Zion: Dein Gott ist König“ (52,7). Gott ergreift seine Herrschaft über sein Volk, und weil dieses Volk im Exil, gefangen und verloren ist, ist seine Machtergreifung befreiende und erlösende Tat. Sie befreit von Menschenknechtschaft und erlöst von Gottesfinsternis. Das Evangelium ist zugleich der Ruf in die Freiheit: „Schüttle den Staub ab, mache dich los vom Joch deines Halses,

du gefangene Tochter Zion" (52,1). Wenn Gott kommt, dann wird das Unmögliche möglich: die Fesseln binden nicht mehr, man kann sie abwerfen. Die Schwäche entnervt nicht mehr, man kann seine Stärke ergreifen. Der Staub erniedrigt nicht mehr, man kann ihn abschütteln. Wo Gott König ist, da wird der Mensch zu seiner eigenen Freiheit befreit. Das Evangelium ist also in eins Ruf der Gottesherrschaft und Ruf der F r e i h e i t...

Weil das Evangelium den kommenden Gott und den befreiten Menschen verkündigt, darum beginnt mit ihm auch (nach Deuteronomus) der endzeitliche Exodus ins gelobte Land der neuen Schöpfung. Das ist der Ausgang der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Knechtschaft in die Freiheit des Reiches. Und wie der erste Exodus Israels aus Ägypten mit „Zeichen und Wundern“ begleitet war, so wird auch der zweite, der endzeitliche Exodus von „Zeichen und Wundern“ begleitet, von denen die etwas erzählen können, die sie, an diesem Exodus teilnehmend, erfahren haben: in der Geschichte Jesu, in der Geschichte der Apostel und weiter...

Wo aber finden wir das Reich Gottes mit Jesus ? Jesu Evangelium weist uns eindeutig an „die Armen“. Seine Seligpreisungen nennen sie, denen das Reich Gottes gehört. Der die Kranken heilt, die Ausgesetzten annimmt, der „Freund der Sünder und Zöllner“, zeigt überdeutlich, wo das Reich Gottes zu finden ist: nicht oben an den Spitzen der Gesellschaft, wo die Reichen, Gesunden und Tüchtigen sich selbst seligpreisen, sondern unten im Dunkel, das niemand kennt. Jesus erfährt die menschliche Gesellschaft sozusagen von ihrem untersten Ende her (Chr. Blumhardt).

Krankheit markiert die gebrechliche Konstitution des Menschen. Vom Anfang des Wirkens Jesu bis zum Ende treten Menschen mit allen nur erdenklichen Krankheiten vor Jesus auf, vom Fieber bis zur Blindheit, von der Lähmung bis zum Aussatz. In Jesu Nähe finden wir das ganze Elend des Menschen. Die Besessenen, Krüppel, Lahmen, Blinden, Hungrigen, Schuldbeladenen kommen aus den dunklen Winkeln der Gesellschaft, in die sie verbannt worden waren, in denen sie sich aus Angst versteckt hatten, zum Vorschein, weil sie das Leben merken, das Jesus durch seine Liebe um sich verbreitet. Sie erkennen ihn als den Messias, weil er ihre Hoffnung wird. Nicht sie kommen in das Reich Gottes, — das Reich Gottes kommt zu ihnen in der Gestalt des Menschensohns, der sie annimmt. Was bedeutet das ?

1. Das Reich Gottes beginnt in dieser Welt mit Jesus bei den Armen, Kranken und Ausgesetzten. Das Neue Testament spricht im Blick auf die Gegensätze einer Welt von Gesunden — Kranken, Gerechten — Sündern, Reichen — Armen, Pharisäern — Zöllnern, einseitig: die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, — da ist mehr Freude über einen Sünder, der umkehrt, als über 99 Gerechte, — der arme Lazarus kommt in Abrahams Schoß, der Reiche in die Hölle, — der Zöllner ging gerechtfertigt in sein Haus. Aber in einer einseitig unmenschlichen Welt kann auch das Rettende nur einseitig vertreten werden.

2. Werden die Armen, Kranken, Verachteten selig gepriesen, dann sind sie nicht Objekte christlicher Wohltätigkeit, Mildtätigkeit und Liebe. Sie sind dann zuerst „Reichsgenossen“ (Matth. 5,3) und „Brüder“ des Menschensohns, der die Welt richten wird (Matth. 25). Sie müssen zuerst in dieser ihrer Würde respektiert werden. Sie sind Subjekte im Reich Gottes, nicht Objekte unseres Mitleids. Vor jeder Hilfe kommt die Gemeinschaft, und vor jeder Fürsorge steht die Freundschaft.

Wir finden das Reich Gottes mit Jesus, wenn wir in die Gemeinschaft der Armen, Kranken Traurigen, Schuldigen eintreten, sie als Reichsgenossen anerkennen und von ihnen als Brüder angenommen werden. Das aber bedeutet im gleichen Atemzug Abkehr von den Reichen und Gesunden, Kritik an den Selbstzufriedenen und Selbstgerechten: Die Abkehr und Kritik bedeuten aber im Kern Selbstverleugnung.

Was ist das Reich Gottes bei Jesus und den Kranken ? Wie das alte Wort „Heiland“ sagt, bringt Jesus den Armen, Kranken und Schuldigen das Reich Gottes als ihre Heilung. Wer mit Vollmacht die Heilszeit ausruft, der heilt auch die Wunden des Zorns... Dabei gehören der Vorgang und sein Ergebnis, das Handeln und seine Wirkung untrennbar zusammen. Heil ist konkret Heilung, und Heilung ist konkret das Ergebnis von Heilen. Der Heiland bringt das Heil nicht anders als durch sein heilendes Handeln. In seiner messianischen Mission gehören Evangelisation und Diakonie in eine Front zusammen: Es beginnt das neue Leben in der Nähe Gottes, die das ganze Leben und Streben erfährt. Darum darf man hier nicht wieder die alten metaphysischen Unterscheidungen einführen, wie „Zeit - Ewigkeit, Wohl - Heil, Tat - Wort, Staat - Kirche, Vernunft

- Glaube", um das Heil platonisch zu vergeistigen. „Heute ist deinem Haus Heil widerfährt' ! Wer hier wieder trennt, der trennt, was Gott zusammengefügt und heil gemacht hat. Es gibt keine „äußeren Nöte", die rein „äußerlich" wären. „Der Leib gehört dem Herrn, und der Herr gehört dem Leibe" (1.Kor.6,13). Heilwerden, d.h. ja, daß Getrenntes, Gespaltenes und dadurch Gestörtes wieder „ganz" und „zurecht" gebracht wird. Das gilt sowohl für ein gestörtes Gottesverhältnis, wie für ein gestörtes Selbstverhältnis, wie für gestörte Sozialverhältnisse. Über das Heil kann man deshalb nur ganzheitlich denken, und Heilen verlangt nach ganzheitlichem Handeln... Wer das spaltende, isolierende und abstrahierende Denken in seinem Kopf nicht überwindet, kann auch in der Praxis das Elend der Trennung nicht überwinden...

Wenn das „Reich Gottes nahe herbeigekommen ist", sammelt sich das Volk Gottes. Es sammelt sich in Gemeinden, die zum Subjekt ihrer eigenen Geschichte mit Gott werden. Wer die Gesellschaft im Horizont des Reiches Gottes sieht, der sieht zu, daß das Volk zum Subjekt seiner eigenen Geschichte wird und mit der Last der Verantwortung für seine Kranken und Behinderten auch das Glück seiner Freiheit in der Gemeinschaft mit ihnen behält...

Zitierte Literatur

- E. Bammel, Das Ende von Q, in: Verborum Veritas, FS f. G.Stählin, 1970, S. 39 ff
- K. Barth, Kirchliche Dogmatik 1/2,2, 1948
- H.W. Bartsch, Wachtet aber zu jeder Zeit ! Entwurf einer Auslegung des Lukasevgl ,1963
- J. Becker, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, 1972
- K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu Bd. I, WMANT 40, 1972
- O. Betz, Art. Macht/dynamis, BLNT II, S. 922 ff.
- J. Blank, Jesus von Nazareth, 1972
- O. Böcher, Johannes der Täufer in der neutestamentlichen Überlieferung, in: Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in bibl. Sicht, FS f. A.Köberle, 1978, S. 45 ff.
- G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, 1956
- G. Bornkamm, Der Lohngedanke im Neuen Testament, Bensheimer Hefte 15, 1961
- W. Bousset/H.Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 1926
- W. Brandt, Der Dienst Jesu, in: H.Krimm (Hg.), Das diakonische Amt der Kirche, 2. Aufl. 1965 S. 15 ff.
- H. Braun, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, ZThK 54, 1957, S. 341 ff.
- H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus I + II, BHTh 24, 1957
- R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT NF.12, 2. Aufl. 1931
- R. Bultmann, Heilsgeschichte und Geschichte, ThLZ 73, 1948
- R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, 1949
- R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, MeyerK 2.Abtig., 11. Aufl. 1950
- R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, 1957
- R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl. 1961
- C. Burchard, Formen der Vermittlung christlichen Glaubens im Neuen Testament, EvTh 4 1978, S. 313 ff.
- H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, BHTh 17, 1954
- H. Conzelmann, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, ZThK 54, 1957
- H. Conzelmann, Art. Reich Gottes I,2.Im NT, RGG 3. Aufl., Bd. V, Sp. 914 ff.
- O. Cullmann, Christus und die Zeit, 1945
- O. Cullmann, Parusieverzögerung und Urchristentum, ThLZ 83, Sp. 1—12
- N.A. Dahl, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem, KuD I, 1955, S. 104 ff.
- M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl. 1933
- E.v.Dobschütz, The Eschatology of the Gospels, 1910
- C.H. Dodd, The Apostolic Preaching and its Development, 1936
- C.H. Dodd, The Parables of the Kingdom, 1956
- G. Ebeling, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, ZThK 56 Bh.1, 1959, S. 14 - 30
- E. Ellis, Present and Future Eschatology in Luke, NTSt XII, 1965, S. 27 ff.
- H.-H. Eßer, Art. oikirmos ua, BLNT I, 1967, S. 55 ff.
- W.R. Farmer, Kritik der Markushypothese (Miscellen), ThZ 3, 1978, S. 173 ff.

P. Fiebig, Die Gleichnisse Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters, 1912

H. Flender, Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas, 1965

E. Fuchs, Hermeneutik, 1954

E. Fuchs, Das urchristliche Sakramentsverständnis, in: Schriftenreihe der kirchlichtheologischen Sozietät in Württemberg, Heft 8, 1958

E. Fuchs, Zur Frage nach dem historischen Jesus, Gesammelte Aufsätze II, 1960

K. Gallig, Art. Reich Gottes I. Im Judentum, RGG 3. Aufl., Bd. V, 1961, Sp. 912

D. Gewalt, Der "Barmherzige Samariter", EvTh 5, 1978, S. 403 ff.

E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, BZNW 22, 1957

H. Greßmann, Der Messias, FRLANT 43, 1925

E. Güttgemanns, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl. 1971

L. van Hartingsveldt, Die Eschatologie des Johannesevangeliums, 1962

E. Heitsch, Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik, ZThK 53, 1956, S. 192 ff.

M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, NTS 18, 1971/72, 5. 15 ff.

M. Hengel, Der Sohn Gottes, 1975

A. Hollweg, Gruppe — Gesellschaft — Diakonie, 1976

H. Holtzmann, Das schriftstellerische Verhältnis des Johannes zu den Synoptikern, ZWTh 12, 1869

J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, AThANT VI, 2. Aufl. 1953

J. Jervell, Imago Dei, FRLANT NF. 58, 1960

E. Jüngel, Paulus und Jesus, 1964

E. Jüngel, Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes, in: ders.. Unterwegs zur Sache, 1972, S. 126 ff.

E. Jüngel, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, in: ders.. Unterwegs zur Sache, 1972, S. 206 ff.

E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51, 1954, S. 125 ff.

K.G. Kühn, Art. basileus C., ThW I, 1933, S. 570 ff.

H.-G. Link, Art. zoe, BLNT U/1, S. 839 ff.

E. Linnemann, Die Gleichnisse Jesu, 1964

D. Lührmann, Die Redaktion der Logienquelle, WMANT 33, 1969

J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 8. Aufl. 1969

J. Moltmann, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, Bethel 17, 1977, S. 3 ff.

W. Nigg, Das ewige Reich, 1944

H. Ott, Art. Heilsgeschichte, RGG 3. Aufl., Bd. III, 1959, Sp. 187

IV. Pannenberg, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte, KuD Bh. 14, 1970, S. 91 ff.

P. Parker, Luke and the Fourth Evangelist, NTSt IX, 1962/63

G. von Rad, "Gerechtigkeit und Leben" in der Kultsprache der Psalmen, ThB 8, 2. Aufl. 1958, S. 225 ff.

J.A.T. Robinson, Jesus and His Coming, 1957

J.M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus, 1960

J.M. Robinson, The Formal Structure of Jesus' Message, in: Current Issues in New Testament Interpretation, FS f. O. Piper, 1962

J. Roloff, Das Kerygma und der irdische Jesus, 1970

E. Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums, StudFrib NF.3, 1951

M. Saebo, Art. Esra/Estraschriften, TRE 10, 1982, S. 374 ff.

G. Schille, Das vorsynoptische Judentum, 1970

E. Schillebeeckx, Jesus, 2. Aufl. 1974

R. Schippers, Art. telos ua, BLNT U/2, 1971, S. 1491 ff.

K.L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919

K.L. Schmidt, Art. basileia. Im hellenistischen Judentum, ThW I, 1933, S. 573 ff.

R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, 3. Aufl. 1963

L. Schottroff, Die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, in: W. Schottroff/W. Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, 2 NT, 1979, S. 71 ff.

L. Schottroff/W. Stegemann, Jesus von Nazareth — Hoffnung der Armen, Urban TB

Bd. 639, 1978

L.Schottroff/W.Stegemann, Der Sabbat ist um des Menschen willen da. Auslegung von Markus 2,23-28, in: W.Schottroff/W.Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, 12 NT, S. 58 ff.

R Schütz, Art. Apokalyptik III. Altchristliche Apokalyptik, RGG 3. Aufl., Bd. I, Sp. 467ff.

A.Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, 1901

A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 1930

H. Seibert, Jesu Verkündigung vom Königtum Gottes, HbZDK II, 1979, S. 53 ff.

G. Stählin, Zum Problem der johanneischen Eschatologie, ZNW 33, 1934, S. 225 ff.

G. Stählin, Die Apostelgeschichte, NTD 5, 1962

E. Stegemann, Von Kritik zur Feindschaft. Eine Auslegung von Markus 2,1 — 3,6, in:

W.Schottroff/W.Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, 2 NT, 1979, S. 39 ff.

H.-H. Stoldt, Geschichte und Kritik der Markus-Hypothese, 1977

A. Strobel, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem, in: Supplements to Novum Testamentum II, 1961

P. Stuhlmacher, Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie, 1975

G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, StNT 8, 1974

G. Theißen, Soziologie der Jesusbewegung, ThExh 194, 1978

H.E. Tödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, 1959

P. Vielhauer, Art. Johannes der Täufer, RGG 3. Aufl., Bd. IM, Sp. 804 ff.

P. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in FS f. G. Dehn, 1957, 5.51 ff.

B. Violet, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt, GCS 1924

H. Vonhoff, Geschichte der Barmherzigkeit, 1987

M. Weise, Art. Messias II Im AT und älteren Judentum, RGG 3. Aufl., Bd. IV, Sp. 902 ff.

J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl. 1900

J. Weiß Die drei älteren Evangelien, in: ders. (Hg.) Die Schriften des Neuen Testaments, Bd.1, 1907, 5.31 ff.

J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, VI, 1899

W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901

E. Zehren, Der gehenkte Gott, 1959