

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Reich Gottes** / hrsg. von Wilfried Härle  
und Reiner Preul. – Marburg : Elwert, 1999  
(Marburger Jahrbuch Theologie ; 11)  
(Marburger theologische Studien ; 53)  
ISBN 3-7708-1125-9



Zs A 60 893

11

1999

© by N. G. Elwert Verlag Marburg 1999  
Printed in Germany  
Herstellung: Schmitt, 69117 Heidelberg

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort .....	VII
Günter Meckenstock	
Einleitende Beobachtungen zum Reich-Gottes-Gedanken .....	1
Wilfried Härle	
Die Basilea-Verkündigung Jesu als implizite Gotteslehre .....	11
Walter Sparr	
Reich Gottes: Reich der Freundschaft Für eine trinitarische Bestimmung des Begriffs der Gottesherrschaft .....	31
Hartmut Rosenau	
Das Reich Gottes als Sinn der Geschichte – Grundzüge der Geschichtstheologie Tillichs .....	63
Eilert Herms	
Das Wirklichwerden des Guten: Das Kommen des Reiches Gottes Zum Verhältnis von Güterlehre und ontologischem Fundament der Ethik .....	85
Michael Welker/Michael Wolter	
Die Unscheinbarkeit des Reiches Gottes .....	103

VII; wobei I-IV in den traditionellen Bereich der Schöpfungslehre fallen, V die Versöhnungslehre umfaßt, VI das Leben in der Gemeinschaft der Glaubenden, VII die Eschatologie).

Damit ist die in der materialen Dogmatik gebotene Güterlehre – Theorie des Wirklichwerdens des Guten – abgeschlossen. Sie gibt dieses Geschehen als das – die Kooperation der leibhaften Personen einschließende – Wirklichwerden des Guten durch die Realisierung des dreifach bestimmten Schöpferwillens zu verstehen. Die Realisierung des Schöpferwillens ist das Kommen seines Reiches. Folglich ist sie: die Theorie des Kommens des Reiches Gottes.

Weil sie das ist, kann sie auch Ausblick auf das gekommene Reich sein, Ausblick auf das zukünftige Gekommensein des Reiches Gottes, das zukünftige Realisiertsein des Schöpferwillens in der vollkommenen Gemeinschaft des Schöpfers mit seinen Geschöpfen und dieser mit ihm und untereinander im ewigen Leben.

Michael Welker/Michael Wolter

## DIE UNSCHEINBARKEIT DES REICHES GOTTES<sup>1</sup>

### 1. 'Reich Gottes' in der Verkündigung Jesu I: Die intensionale Bedeutung

1.1. Daß die Metapher 'Reich Gottes' überhaupt zu einem „Zentralsymbol christlicher Hoffnung“<sup>2</sup> werden konnte, verdankt sich ohne Zweifel der Tatsache, daß sie ausweislich des Zeugnisses der synoptischen Evangelien im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu von Nazareth stand. Mit Ausnahme der in Qumran und Masada entdeckten sog. 'Sabbatpferlieder'<sup>3</sup> gibt es weder in den biblischen noch in den übrigen Schriften des frühen Judentums einen Text- oder Überlieferungszusammenhang, in dem die Rede von Gott als König, von seinem königlichen Herrschen und von seinem königlichen Reich in vergleichbarer Dichte belegt wäre. Dies darf jedoch nicht zu falschen Schlüssen verleiten, denn diese Metaphorik ist nicht nur bereits in vorexilischen Texten belegt (allerdings nicht vor der mittleren Königszeit)<sup>4</sup> und wird dann von Deuterocesaja an<sup>5</sup> zu einem geläufigen Bestandteil der sprachlichen Explikationen der Hoffnung auf ein eschatologisches Heilshandeln Gottes an Israel.<sup>6</sup> Wenn wir die einschlägigen Texte nun nicht – wie es O. Camponovo in seinem Standardwerk unternommen hat<sup>7</sup> – lediglich unter einer *redaktionsgeschichtlichen* Perspektive untersuchen, sondern *traditionsgeschichtlich* danach fragen, ob sich mit diesem Heilskonzept bestimmte überindividuelle, d.h. intertextuell aufweisbare semanti-

<sup>1</sup> Der folgende Beitrag nimmt Ausführungen aus den Antrittsvorlesungen der Autoren auf, die beide die Reich-Gottes-Thematik zum Gegenstand hatten: M. Welker, *Das Reich Gottes*, *EvTh* 52 (1992) 497-512 und M. Wolter, „Was heisset nu Gottes reich?“, *ZNW* 86 (1995) 5-19. Es wird hier der Versuch unternommen, die von diesen beiden Aufsätzen ausgehenden Impulse miteinander ins Gespräch zu bringen und fortzuschreiben.

<sup>2</sup> Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde. Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Neukirchen-Vluyn 21989, 95.

<sup>3</sup> 4Q400-407; 11Q17; 0QshirShab Ms.Masada (Text mit engl. Übers.: C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition*, Atlanta 1985 [HSt 27]). Diese Texte sind aller Wahrscheinlichkeit nach außerhalb der Gemeinschaft von Qumran entstanden und wurden von ihr zu liturgischem Gebrauch übernommen (vgl. C. Newsom, 'Sectually Explicit' Literature from Qumran, in: W.H. Propp/B. Halpern/D.N. Freedman (Ed.), *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, Winona Lake 1990, 167-187: 179ff).

<sup>4</sup> Num 23,21; Dtn 33,5,26; Jes 6,5; Vgl. dazu vor allem W.H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, Berlin 21966 (BZAW 80); N. Lohfink, *Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen*, in: J. Schreiner (Hg.), *Unterwegs zur Kirche*, Freiburg u.a. 1987 (QD 110) 33-86; E. Zenger, *Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes. II. Altes Testament*, *TRE* 15 [1986] 176-189: 177ff.

<sup>5</sup> Vgl. Jes 41,21; 43,14f; 44,6-8; 52,1-10.

<sup>6</sup> Vgl. die Zusammenstellung der Texte bei O. Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, Fribourg/Göttingen 1984 (OBO 58) sowie die Darstellungen von M. Lattke, *Zur jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der „Königsherrschaft Gottes*, in: *Gegenwart und kommendes Reich. Schülergabe für Anton Vögle*, Stuttgart 1975, 9-25; A. Lindemann, *Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes. IV. Neues Testament und spätantikes Judentum*, *TRE* 15 (1986) 196-218: 196-200; J.J. Collins, *The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha*, in: W. Willis (Ed.), *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, Peabody MA 1987, 81-95.

<sup>7</sup> Vgl. die Formulierung des methodischen Ansatzes a.a.O. (s. Anm. 6) 2.

sche Merkmale verbinden<sup>8</sup>, stellt sich recht schnell heraus, daß Jesu Rede vom Reich Gottes ein königstheologisches Grundwissen voraussetzt, dem eine kohärente und relativ präzise beschreibbare signifikative Bedeutung zukommt.

Das heißt konkret: Wenn Jesus im Vaterunser zum Gebet um das Kommen von Gottes Königsherrschaft aufforderte (Lk 11,2 par. Mt 6,10) oder deren Nähe ankündigte (Mk 1,15), so konnte er bei seinen Hörern ebenso mit einer Kenntnis des Designats des Begriffs 'Reich Gottes' rechnen wie z.B. die Verfasser von AssMos 10,1 („*et tunc parebit regnum illius* [sc. *dei*“<sup>9</sup>) oder SibOr 3,47f („dann wird die βασιλεία μεγίστη des unsterblichen Königs unter den Menschen erscheinen“<sup>10</sup>) und die Beter des Qaddish („Erhoben und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen geschaffen hat, und sein Reich erstehe in eurem Leben und in naher Zeit“<sup>11</sup>). Und es ist eben dieser Sachverhalt, der die Konstitutionsbedingung der jesuanischen Rede vom Reich Gottes von derjenigen unterscheidet, die dann der christlichen Rede von ihm zugrundeliegt. Fragen wie: „Was heisset nu Gottes reich?“<sup>10</sup>, „Reich Gottes – was ist das?“<sup>11</sup> oder „Worum bittet die Christenheit ... mit den Worten: 'Dein Reich komme!'?“<sup>12</sup>, in denen 'Reich Gottes' als Gegenstandsbegriff fungiert, der auf eine semantische Profilierung durch ihn präzisierende Bestimmungsbegriffe angewiesen ist, weil er sonst unverständlich bliebe, brauchte sich in der jüdischen Umwelt Jesu niemand zu stellen, denn hier war das Intensional des Zeichenkörpers 'Reich Gottes' ein geläufiger Bestandteil der überindividuellen sprachlichen Kompetenz der jüdischen Zeitgenossen Jesu. – Es fällt darum nicht schwer, die wesentlichen Elemente der eschatologischen Erwartungen zusammenzustellen, die sich mit dem Kommen des Reiches Gottes verknüpfen<sup>13</sup>:

1.2. Von Deuterocesaja bis hin zu den in römischer Zeit entstandenen Texten ist es vor allem die Konfrontation Israels mit den Heiden, die als maßgeblicher Situationskontext für die Rede von der Königsherrschaft Gottes fungiert.<sup>14</sup> Die mit deren Kommen verbundenen Heilshoffnungen richten sich dementsprechend auf die Befreiung Israels von heidnischer Fremdherrschaft und auf seine heilvolle Restitution.<sup>15</sup> Dementsprechend geht mit der irdischen Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes ein eschatologisches Zorngericht Gottes an den Heiden und/oder ihren Herrschern einher, das entweder mir ihrer Vernichtung oder Unterwerfung unter die

<sup>8</sup> Mit dieser Frage befaßt Camponovo sich erst am Schluß seiner Arbeit (a.a.O. [s. Anm. 6] 437-446).

<sup>9</sup> Übers. C.K.Barrett/C.-J.Thornton, Texte zur Umwelt des Neuen Testaments, Tübingen 21991 (UTB 1591) Nr. 212.

<sup>10</sup> M.Luther, Der Große Katechismus (1529), WA 30/I,200,5.

<sup>11</sup> Bedeutung (s. Anm. 2) 49

<sup>12</sup> M.Welker, Das Reich Gottes, EvTh 52 (1992) 497-512: 497.

<sup>13</sup> Die folgende Darstellung basiert im wesentlichen auf der Textsammlung Camponovos (s. Anm. 6). Das Material konnte mit Hilfe seither erschienener Konkordanzen noch vermehrt werden; benutzt wurden: J.H. Charlesworth, Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls, Tübingen 1991; A.-M. Denis, Concordance Grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament, Louvain-la-Neuve 1987; ders., Concordance Latine des Pseudépigraphes d'Ancien Testament, Turnhout 1993. – Für eine ausführlichere Darstellung sei verwiesen auf: M. Wolter, „Was heisset nu Gottes reich?“, ZNW 86 (1995) 5-19: 8ff; ders., 'Reich Gottes' bei Lukas, NTS 41 (1995) 541-563: 545ff.

<sup>14</sup> Vgl. H. Merklein, Die Einzigkeit Gottes als die sachliche Grundlage der Botschaft Jesu, JBTh 2 (1987) 13-32: 15ff; Collins, Kingdom of God (s. Anm. 6) 95.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. Jes 43,14f; 52,1-10; Mi 2,12f; 4,6f; Ob 15a.17-21; Dan 2,44; PsSal 2,28-32; 1QM 12,3-16; SibOr 3,46-62.767-784; AssMos 10,1-10.

Herrschaft Israel endet<sup>16</sup> oder ihre Hinwendung zum Gott Israels zur Folge hat<sup>17</sup>. Das 'Kommen' des Reiches Gottes vollzieht sich mithin zwar in einem universalen Maßstab, hat aber eine dezidiert *israelzentrische* Ausrichtung.

Das 'Kommen' des Reiches Gottes vollzieht sich als Theophanie<sup>18</sup>, d.h. seine Erwartung verknüpft sich mit der Erwartung der unmittelbaren Präsenz Gottes selbst, der höchstens noch sein himmlisches Heer mit sich führt (vgl. Sach 14,3-5; SibOr 3,46ff). Dem entspricht, daß sich die frühjüdische Reich-Gottes-Erwartung an keiner Stelle mit der Erwartung einer messianischen Gestalt verbindet.<sup>19</sup> Die universale Aufrichtung seiner Königsherrschaft gilt vielmehr stets als das ureigene Werk Gottes selbst. Er teilt es mit niemand anderem, denn es geht ihm um die endgültige Durchsetzung seiner Einzigkeit<sup>20</sup> gegen die von den Heiden verehrten Göttern bzw. gegen die göttliche Verehrung beanspruchenden heidnischen Herrscher<sup>21</sup>.

Aus diesem Grunde überrascht es auch nicht, daß im Kontext der frühjüdischen Reich-Gottes-Erwartung immer wieder auch von Gottes Heiligkeit die Rede ist und die herrscherliche Präsenz Gottes als Anwesenheit seiner Heiligkeit beschrieben wird.<sup>22</sup> Von der Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes wird erwartet, daß sie dem bedrängten Volk und Zion-Jerusalem wieder Anteil an der Heiligkeit Jahwes gibt, indem sie aus der Gewalt der Feinde Israels befreit werden. Gottes Heiligkeit ist dann auch wieder im Tempel präsent und dort von einem geheiligten Gottesvolk erfahrbar.<sup>23</sup> Damit konvergiert, daß auch in den Theophanieaussagen und -schilderungen das Einschreiten Gottes als Erscheinung seiner Heiligkeit dargestellt wird, die alles ihr nicht Entsprechende und Widerstrebende ausschaltet.<sup>24</sup> Das semantische Feld der Rede von Gottes Heiligkeit überschneidet sich insofern mit demjenigen des Heilskonzepts von seiner Königsherrschaft, als hier wie dort das Element der *Präsenz* Gottes konstitutiv ist: Insofern die erhoffte Königsherrschaft Gottes als Erscheinen Gottes selbst erwartet wurde, ist damit zugleich die Hoffnung auf die Gegenwart von Gottes Heiligkeit ausgesagt. Mit der Durchsetzung von Gottes universaler Königsherrschaft einher geht darum die Durchsetzung seiner Heiligkeit, die seinem heiligen Volk dadurch das Heil bringt, daß sie unter ihm manifest wird. Und es ist darum vielleicht auch kein Zufall, daß im Qaddish<sup>25</sup> und im Vaterunser die Bitten, die auf die Heiligkeit des Namens Gottes und auf sein Reich bezogen sind, unmittelbar nebeneinander stehen.

Mit dem Vorstehenden ist bereits ein weiteres Element angesprochen, das für die frühjüdische Erwartung der irdischen Durchsetzung von Gottes universaler Königsherrschaft ebenfalls

<sup>16</sup> Vgl. z.B. Ob 15ff; Dan 7,27; Sach 14; PsSal 2,28-32; SibOr bei Theophilus, Autolyc. 2,36; 3,46ff.492ff.551ff; TestDan 5,10ff; AssMos 10,1ff; 1QM 6,5f; 12,13ff.

<sup>17</sup> In diesem Zusammenhang spielt dann auch das Motiv von der Zionswallfahrt der Völker eine Rolle; vgl. vor allem Sach 14,16: „Doch wer dann noch übrig bleibt von allen Völkern, die gegen Jerusalem gezogen sind, wird Jahr für Jahr hinaufziehen, um den König, den JHWH Zebaoth anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern“; s. auch Tob 13,13; 1QM 12,13f; SibOr 3,597ff.716ff.767ff.807.

<sup>18</sup> Vgl. die Schilderung der theophanie-typischen kosmischen Begleitphänomene (s. dazu A. Scriba, Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie, Göttingen 1995) in Jes 24,21-23; Sach 14,6f; AssMos 10,1-10.

<sup>19</sup> Vgl. bereits Ph. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament, München 1965 (TB 31) 55-91: 80. Obwohl diese Sicht nicht unwidersprochen geblieben ist, wird sie doch durch den eindeutigen Textbefund in dieser Hinsicht bestätigt (vgl. dazu ausführlich Wolter, „Was heisset ...“ [s. Anm. 13] 10).

<sup>20</sup> Hierin sieht H. Merklein „überhaupt das fundamentale semantische Merkmal der (eschatologischen) Gottesherrschaft“ (Einzigkeit [s. Anm. 14] 18).

<sup>21</sup> Vgl. z.B. Jes 24,21-23; 41,21; 44,6-8; Sach 14,9; PsSal 2,28-32; Tob 1,18a; äthHen 63,2-4; . auch 2.Makk 7,9; 3.Makk 1,24-29; 2,2-20.

<sup>22</sup> Dies läßt sich auch schon in vorexilischen und exilischen Texten beobachten; vgl. Ps 47,3,9; 93; 99,3f,5; Jes 6,3,5; 43,15;

<sup>23</sup> Vgl. z.B. Ob 15a.16-21; Jes 52,1-10; TestDan 5,5-13; äthHen 25,3-7; 4QFlor 1,1-6; Sib 5,492-503.

<sup>24</sup> Vgl. Sach 14; äthHen 25,3-7; AssMos 10,1-10; Sib 3,46-62.

<sup>25</sup> S.o. bei Anm. 9.

konstitutiv ist: die Benennung Zion-Jerusalems und hier namentlich des Tempels als des Ortes, an dem die Endtheophanie Gottes stattfinden und von dem aus er seine königliche Herrschaft über die gesamte Welt ausüben wird.<sup>26</sup>

Es verdient darüber hinaus festgehalten zu werden, daß die vorstehend beschriebene irdische Realität der Gottesherrschaft als solche nicht notwendig als eine transgeschichtliche eschatologische Größe galt.<sup>27</sup> Dies lassen vor allem diejenigen – in der Regel als interpretationsirrelevant, weil „uneschatologisch“, ausgeschiedenen<sup>28</sup> – Texte erkennen, die Gottes rettendes Eingreifen zugunsten Israels sowie sein strafendes Handeln an seinen und seines Volkes Feinden als empirisch wahrnehmbare Vergegenwärtigung der universalen Herrschaft Gottes qualifizieren.<sup>29</sup> Eine transgeschichtliche Eschatologisierung dieses Heilskonzepts fand vielmehr erst in dem Moment statt, als *aktuelle* Rettungshoffnungen, wie sie etwa in Jdt 9,8-14; ZusEsth C 1-10.14-23; 3.Makk 2,2-20; 6,2-15 (vgl. V.13: die Völker sollen *heute* erschrecken) erkennen lassen, ausgeschlossen schienen. Weil die Gegenwart aufgrund der sie total beherrschenden widergöttlichen Macht als eine „Bedrängnis“ erfahren wurde, „wie sie nie gewesen ist, seitdem es Menschen gibt“ (Dan 12,1; s. auch AssMos 8,1; Mk 13,19), konnte die Transformation der Königsherrschaft Gottes in irdisches Geschehen einzig von einer diese Gegenmacht grundsätzlich ausschaltenden Endtheophanie erwartet werden.

1.3. Daß auch Jesu Wirken und Verkündigung von diesem Heilskonzept mit seinem distinkten semantischen Profil bestimmt sind, leidet keinen Zweifel. Unübersehbar ist dabei vor allem die dezidiert israelzentrische Ausrichtung der Heilsbotschaft Jesu.<sup>30</sup> Elemente der Kontinuität finden sich z.B.

– in den drei ursprünglichen Seligpreisungen Lk 6,20b.21, in denen mit den „Armen“, die „hungern“ und „weinen“, dem „in Heillosigkeit und Not verstrickte(n) Volk Gottes“<sup>31</sup> das Heil der Gottesherrschaft als Umkehr seines gegenwärtigen Unheilsgeschicks in Aussicht gestellt wird,

– in der Aktualisierung der erwählungstheologisch aufgeladenen Verheißungen von Jes 26,19; 29,18; 35,5f; 61,1 in Mt 11,5 par. Lk 7,22, die Gottes eschatologisches Heilshandeln an Israel

<sup>26</sup> Vgl. Jes 24,23; 33,17-24; 52,1-10; Mi 4,7; 3.Esr 4,45f; Jdt 9,8-14; Tob 13,11; äthHen 91,13; Jub 1,28; SibOr 3,806f; 5,492-503; TgJes 24,23; 31,4; TgMi 4,7; s. auch TestDan 5,13. Möglicherweise ist dieses Element auch in Dan 2 greifbar, wenn mit dem „großen Felsen“, der die gesamte Erde erfüllt (V.35) und anschließend mit Gottes universalen Herrschaft identifiziert wird (V.44) in Anknüpfung an Jerusalemer Kulttraditionen der Tempelberg gemeint sein sollte (vgl. O.H. Steck, Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel, in: Kirche. FS Günther Bornkamm, Tübingen 1980, 53-78: 61 Anm. 33).

<sup>27</sup> Vgl. auch C. Thoma, Die gegenwärtige und kommende Herrschaft Gottes als fundamentales jüdisches Anliegen im Zeitalter Jesu, in: ders. (Hg.), Zukunft in der Gegenwart, Bern/Frankfurt a.M. 1976, 57-77, 68f; Zenger: Herrschaft Gottes (s. Anm. 4) 187,1ff.

<sup>28</sup> G. Klein, 'Reich Gottes' als biblischer Zentralbegriff, EvTh 30 (1970) 642-670: 651 Anm. 37.

<sup>29</sup> Vgl. z.B. Dan 3,32f; 4,31-34; 6,27f; 2.Makk 5,35; PsSal 2,28-32.

<sup>30</sup> Die Überlieferung enthält zwar keinen Hinweis darauf, daß Jesus von der andringenden Gottesherrschaft die Befreiung Israels von heidnischer (und das hieße konkret: römischer) Fremdherrschaft expliziert hat. Doch darf daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß Jesus die Israelzentrik der überkommenen Reich-Gottes-Erwartung aufgegeben hätte, denn auch dafür gibt es keinen Hinweis in den Texten. In der exklusiven Hinwendung Jesu zu Israel bleibt dieses Gegenüber vielmehr bleibend präsent.

<sup>31</sup> J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1993 (NTD.E 10) 35; s. auch H. Merklein, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, Stuttgart 1983 (SBS 111) 45ff.

beschreiben und mit deren Hilfe Jesus seine Hinwendung zu den Kranken und Besessenen als Repräsentanten von Israels Unheilslage deutet,

– in der Einsetzung des Zwölferkreises (Mk 3,14; s. auch Mt 19,28) als Repräsentanten des eschatologisch restituierten Gottesvolkes und schließlich auch

– in seinem Zug nach Jerusalem und der Reinigung des Tempels (Mk 11,15f), die von der Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Endtheophanie an eben diesem Ort her motiviert gewesen sein dürften.

Mit dem Vorstehenden ist nun aber auch schon *der* Punkt in den Blick gekommen, der Jesu Reich-Gottes-Verkündigung in Diskontinuität zu der skizzierten eschatologischen Erwartung treten läßt:

## 2. 'Reich Gottes' in der Verkündigung Jesu II: Die extensionale Bedeutung

Jesu Reich-Gottes-Verkündigung erhält ihr individuelles Profil dadurch, daß – semantisch gesagt – der Begriff 'Reich Gottes' eine Referenzbedeutung bekommt: „Wenn ich mit dem Finger/Geist Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes schon bei euch angelangt“ (Lk 11,20 par. Mt 12,28; s. auch Q 16,16; Lk 17,21). Diese Aussage gewinnt ihre Bedeutung nicht dadurch, daß in ihr die Gegenwärtigkeit des Zukünftigen behauptet wird, sondern daß es Jesu eigenes Wirken in Israel ist, das als irdisch erfahrbare Wirklichkeitsgestalt des Reiches Gottes bestimmt wird und daß Jesus damit für sich reklamiert, in seinem Auftreten die Gottesherrschaft aus ihrer himmlischen Verborgenheit herauszuführen<sup>32</sup> und damit die zerbrochene Einheit ihrer himmlischen und irdischen Wirklichkeit wiederherzustellen.

Diese „Determinationsrelation“<sup>33</sup>, die dadurch gekennzeichnet ist, daß der Begriff 'Reich Gottes' mit seiner vorstehend skizzierten intensionalen Bedeutung zum Bestimmungsbegriff für das Wirken Jesu wird, macht eine Profilierung der jesuanischen Reich-Gottes-Verkündigung nach zwei Seiten möglich:

2.1. Gegenüber der eingangs angesprochenen *christlichen* Rede vom Reich Gottes geht der Verweisungsbezug der Determinationsrelation bei Jesus genau in die umgekehrte Richtung: 'Reich Gottes' ist nicht Gegenstandsbegriff (bzw. topic oder Subjekt), sondern Bestimmungsbegriff (bzw. comment oder Prädikat): Jesus greift auf das semantische Profil des jüdischen Reich-Gottes-Konzepts zurück, um die Eigenart seines Wirkens zu bestimmen.

2.2. Damit tritt Jesus nun aber in einer ganz bestimmten Hinsicht auch in eine gar nicht zu überschätzende Diskontinuität zur *jüdischen* Reich-Gottes-Erwartung: Er versteht sein Wirken damit nicht lediglich als auf das noch ausstehende Kommen der Gottesherrschaft hingeeordnet, sondern als authentische Repräsentation der erwarteten heilvollen Präsenz Gottes in Israel. Vor dem Hintergrund, daß die Erwartung der eschatologischen Durchsetzung der Gottesherrschaft

<sup>32</sup> Im Blick ist also ein räumlicher Vorgang. Zum Ausdruck gebracht wird dies durch die Formulierung ἐφθασεν ἐπὶ (Lk 11,20 par. Mt 12,28; aram.: ܘܠ ܢܫܐ), das hier wie auch in Dan 4,24 (Theod.); TestLevi 6,11 (s. auch 1.Thess 2,16); TestAbr A 1,3 die Transformation einer bereits im Himmel bestehenden Realität in irdisches Geschehen beschreibt.

<sup>33</sup> Begriff nach W. Köller, Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern, Stuttgart 1975, 171.

untrennbar mit der Vorstellung verbunden war, daß Gott selbst und Gott allein es sein wird, der mit einer den gesamten Erdkreis erschütternden Theophanie in Jerusalem seine universale Herrschaft durchsetzen wird, wird sofort deutlich, daß Jesus insofern eine semantische Innovation der jüdischen Reich-Gottes-Erwartung vornimmt, als er eine Hoffnung zu erfüllen beansprucht, die sich in exklusiver Weise auf Gott selbst richtete.

Seine Bestätigung findet dies in dem bereits angesprochenen Logion Mt 11,5 par Lk 7,22, mit dem Jesus sein Wirken als Erfüllung prophetischer Heilsverheißungen deutet: Für die Texte, die Jesus hier aktualisiert, ist spezifisch, daß sie eben *Gottes* eschatologisches Heilshandeln an Israel beschreiben<sup>34</sup>, und die Pointe der Aussage liegt dementsprechend darin, daß Jesus die alludierten Texte auf sein Wirken in Israel bezieht: Was Israel aufgrund der prophetischen Verheißungen durch *Gottes* Handeln erwartete, wird durch *Jesu* Handeln verwirklicht.

M. Welker hat mehrfach von der „Unscheinbarkeit“ des Reiches Gottes gesprochen<sup>35</sup>, und diese Charakterisierung trifft in der Tat sehr präzise das besondere Merkmal der jesuanischen Rede vom Reich Gottes: Gegenüber der traditionellen Vorstellung, die das eschatologische Kommen des Reiches Gottes als ein Theophaniegeschehen von universalen, ja kosmischen Dimensionen erwartete<sup>36</sup>, mußte der Anspruch eines galiläischen Wanderpredigers, daß sich dieses Kommen in ein paar Heilungen und Exorzismen ereignet, ohne Zweifel hoffnungslos defizitär bleiben.

Diese semantische Innovation bedeutet nun aber nicht, daß Jesus auch in der Hinsicht in Diskontinuität zur traditionellen Reich-Gottes-Erwartung trat, daß er nun nicht mehr mit einer Endtheophanie rechnete. Dem widersprechen nicht nur sein Zug nach Jerusalem und die Tempelreinigung, sondern vor allem die Reich-Gottes-Gleichnisse im Markusevangelium und in der Logienquelle<sup>37</sup>: In ihnen geht es gerade darum, die Unscheinbarkeit des im Wirken Jesu präsenten Gottesreiches – sie wird durch die Kleinheit des Senfkorns (Mk 4,31 par.) und durch die in der Relation geringe Menge des Sauerteigs (Lk 13,21 par.) in eindeutiger Weise metaphorisch prädiert – in einen unauflösbaren Zusammenhang mit der noch ausstehenden Durchsetzung von Gottes Herrschaft zu stellen. Im Blick auf sie wird hier geradezu programmatisch zur Sprache gebracht, daß das unverwechselbare Kennzeichen der in Jesu Wirken bereits präsenten und erfahrbaren Wirklichkeit der Gottesherrschaft gerade deren Unscheinbarkeit ist, die darum auf die eschatologische Vollendung durch Gott selbst angewiesen bleibt.

Dieser Zusammenhang von Jesu Handeln in der Gegenwart und Gottes Handeln in der Zukunft kann auch die seit nunmehr mehr als 100 Jahren diskutierte Frage nach dem Verhältnis von Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu<sup>38</sup> einer plausiblen Antwort zuführen: Als eine bereits in der Gegenwart erfahrbare Wirklichkeit ist das Reich Gottes in der Unscheinbarkeit des punktuellen Wirkens Jesu präsent, was aber noch aussteht,

<sup>34</sup> Dies gilt auch für die Rezeption der Jesaja-Texte in 4Q521,8-13; vgl. dazu jetzt H. Kvalbein, *Die Wunder der Endzeit*, ZNW 88 (1997) 111-125.

<sup>35</sup> Z.B. Welker, *Reich Gottes* (s. Anm. 1) 510 u.ö.

<sup>36</sup> S.o. Anm. 18.

<sup>37</sup> Dies sind die Gleichnisse von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26-29), vom Senfkorn (Mk 4,30-32 par. Lk 13,18f; Mt 13,31f) und vom Sauerteig (Lk 13,20f par. Mt 13,33).

<sup>38</sup> Vgl. dazu den Überblick bei H. Merkel, *Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu*, in: M. Hengel/A.M. Schwemer (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, Tübingen 1991, 119-161.

ist die Endtheophanie Gottes, die die Durchsetzung seiner Herrschaft im universalen Maßstab mit sich bringen wird.

### 3. „Endtheophanie Gottes“ und „kommendes Reich Gottes“: die komplementäre Eschatologie

Den neutestamentlichen Aussagen über die „Endtheophanie Gottes“ ist gemeinsam, daß sie ein Ereignis ins Auge fassen, daß jenseits aller geschichtlichen Zeiten liegt, weil es alle geschichtlichen Zeiten betrifft. Bilder wie die vom Menschensohn, der mit den Engeln zum Gericht kommt, wollen nicht einfach phantasievoll eine letzte Epoche oder die letzte Episode der Menschheit auf dieser Erde erfassen. Die bildhaften Vorstellungen des Neuen Testaments sind vielmehr gezielte Provokationen, die dazu nötigen, alle Konzeptionen von Welt, Wirklichkeit und Zukunft – auch alle Konzeptionen von Welt, Wirklichkeit und Zukunft, die nur Generalisierungen bestimmter eingespielter Vorstellungen von Welt und Zeitlichkeit sind – zu problematisieren und zu transzendieren. Diese eschatologischen Texte sprechen davon, daß der Menschensohn mit den Auserwählten und mit den Engeln kommt – worunter die biblischen Überlieferungen die Repräsentanten von Gemeinden, Nationen oder Epochen verstehen. Nicht nur die Repräsentanten *einer* bestimmten Zeit und Weltgegend, sondern die aller Zeiten und Weltgegenden werden zusammengeführt. Mk 13 formuliert dies so, daß der Menschensohn *alle* Auserwählten sammeln wird – nicht nur von einem Ende der Erde bis zum anderen, sondern „vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels“ (Mk 13,27). Dieser transgeschichtlichen endzeitlichen Rationalität entsprechen die mehr oder weniger dramatischen Schilderungen des Vergehens oder Fliehens von Himmel und Erde in der Johannes-Apokalyse und in anderen Überlieferungen. Denn die eschatologische Aufbringung und Zusammenbringung der Fülle der Zeiten und der Fülle der Wirklichkeiten muß notwendigerweise die geschöpfliche und geschichtliche Textur der Welt auflösen und transformieren.

Die epochenübergreifenden Visionen vom kommenden Menschensohn und die gezielte Aufhebung der natürlichen Bedingungen irdischer Erfahrung wären nun – zumindest in unserem Kontext – nicht sonderlich tröstlich und aufschlußreich, wenn sie die einzigen Perspektiven religiöser Eschatologie blieben. Sie wären kaum mehr als Produkte einer Vorstellungskraft, die sich zwar dem Krötenrealismus dieser Welt und dem Epochen- und Generationenegoismus entgegenzustemmen versucht, der man aber die letztliche Hilflosigkeit des Phantastischen bescheinigen müßte. Die totalisierende Eschatologie allein würde nur Produkte einer Vorstellungskraft liefern, die sich mit den Figuren der Engel als Repräsentanten der Gemeinden, Epochen und Völker sowie mit diversen Szenarien kosmischer und geschichtlicher Katastrophen an Vorstellungen transgeschichtlicher eschatologischer Universalität herantastet, die aber trotz ihrer inneren Logizität in vieler Hinsicht verstiegen, notorisch verschwommen und praktisch unfruchtbar bleiben müssen.

Aufschlußreich und Orientierung gebend wird die Eschatologie in den biblischen Überlieferungen, weil derselbe Sachverhalt des eschatologischen Gerichts sozusagen noch einmal, nun aber individuen-, weltgegend- und epochenrelativ gedacht wird.<sup>39</sup> Gehen wir nicht nur eschatologisch „aufs Ganze“, bleiben wir in raumzeitlichen Perspektiven bzw. in Sequenzen solcher

<sup>39</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlicher Welker, *Reich Gottes* (s. Anm. 1).

Perspektiven, so stoßen wir auf die richtende, rettende und regierende Wirksamkeit Gottes im „Kommen des Reiches Gottes“ in bestimmter Raumzeit, auf das richtende und rettende Wirken Gottes in der dynamischen Gegenwart des Auferstandenen, in der Kraft des Heiligen Geistes, im Glauben, in der Liebe und in anderen geistlichen Formen. Hier wird das göttliche Wirken als graduelle Erschließung der Wahrheit und Gerechtigkeit und als Bewahrung des dieser Wahrheit und Gerechtigkeit entsprechenden Lebens verstanden.<sup>40</sup> Diese „Verdoppelung“ der Perspektive, diese eschatologische Komplementarität, ist nicht ein intellektueller Kunstgriff, sondern Resultat einer radikalen christologischen Konzentration, die im Glauben an den Auferstandenen zugleich das im „Gedächtnis“ gegenwärtige Leben des historischen Jesus und die Erwartung des kommenden Herrn verbindet. Und diese christologische Konzentration ist systematisch- und praktisch-theologisch ungemein folgenreich. Wird sie klar wahrgenommen, so beseitigt sie eine Fülle von Aporien.

*Exkurs: Die Aporien: Wo ist das Reich Gottes zu verorten?*

Systematisch betrachtet, lassen sich fast alle systematisch-theologischen Theorien des Reiches Gottes als verschiedene Antworten auf drei Fragen zurückführen. Diesen Fragen liegt je ein Dual zugrunde. Erstens: „Ist das Reich Gottes gegenwärtig oder zukünftig?“ Zweitens: „Ist das Reich Gottes immanent oder transzendent?“ Drittens: „Ist das Reich Gottes eine innersubjektive Größe („inwendig in euch“, wie Luther formuliert) oder äußerlich wahrnehmbar? Zukünftig – gegenwärtig, immanent – transzendent, innerlich – äußerlich. Die meisten der denkbaren Kombinationen sind kirchen- und kulturgeschichtlich wirksam geworden.<sup>41</sup>

In den systematischen Kombinationen und Konstellationen muß nicht jeweils jede Alternative entschieden werden. So lautet etwa eine Kombination, die – bis in ihre säkularisierten Formen in Linkshegelianismus und Neomarxismus hinein – großen moralischen und politischen Einfluß gewonnen hat: Das Reich Gottes ist immanent und äußerlich, und es ist sowohl zukünftig als auch gegenwärtig. Es war auch möglich, einzelne Duale ganz zu ignorieren, wie in der abstrakt-eschatologischen Haltung, die besagt: Das Reich Gottes ist transzendent und zukünftig – doch weder innerlich noch äußerlich.

Solche Überlegungen mögen wie theologische Glasperlenspiele anmuten. Doch tatsächlich haben die verschiedenen Reich-Gottes-Vorstellungen (die miteinander konfliktieren oder einander sogar ausschließen können) zu verschiedenen Zeiten menschliche Gemüter ergriffen und ganze Kulturen tief geprägt. Sie haben nicht nur die Frömmigkeit, sondern auch die Selbst- und Weltwahrnehmung der Christen und deren Lebensgestaltung beeinflusst. Sie haben nicht nur kirchliche Ordnungen, sondern religiöse und säkulare Moralen, politische Ideologien sowie Geschichtsschreibung und Prophetien bestimmt.

<sup>40</sup> M. Welker, *Resurrection and Eternal Life. The Canonic Memory of the Resurrected Christ, His Reality, and His Glory*, in: J. Polkinghorne/M. Welker (Ed.), *Science and the Ends of God: Theology and Science on Eschatology*, Harrisburg 2000.

<sup>41</sup> Klein, *Reich Gottes* (s. Anm. 28), hat mit den Dualen „diesseitig-jenseitig“ und „gegenwärtig-zukünftig“ eine Kreuztabelle erstellt und die vier Positionen wie folgt beschrieben: Die „orthodoxe Auffassung“ bestimme das Reich Gottes als jenseitig und zukünftig, die neuere Eschatologie, vor allem dürfte Jürgen Moltmanns Theologie der Hoffnung gemeint sein, sehe es als diesseitig und zukünftig an, Herbert Braun betrachte es als diesseitig und gegenwärtig, während es für Klein selbst jenseitig und gegenwärtig ist.

Schon in der Alten Kirche läßt sich die Verschiebung von einer Konzeption in eine mit ihr nicht vermittelbare Konstellation erkennen. Bei den Apostolischen Vätern dominiert die Lehre vom „zukünftig-jenseitigen Charakter des Reiches Gottes“<sup>42</sup>. Moralisierende Einbindungen der Reich-Gottes-Erwartung und spiritualisierende Deutungen ziehen die Reichsvorstellung in die Gegenwart. „Gegenwartig“ heißt dabei aber keineswegs sofort: äußerlich wahrnehmbare Immanenz.<sup>43</sup> Erst Euseb von Cäsarea lehrt unter dem „überwältigenden Eindruck der historischen Wende“ durch Konstantin die „Immanenz des Gottesreiches im Weltreich“<sup>44</sup>. Doch mystisches und spekulatives Denken wirkt auch dieser Konzeption entgegen. Vor allem der Zusammenbruch des Westreichs und der Fall Roms nötigen dazu, die Reichstheologie des Euseb zu verabschieden.

Allerdings ist damit nicht ein für allemal die Auffassung aufgegeben, im christlichen Imperium verwirkliche sich das Reich Gottes. Die Reformer des 11. Jahrhunderts vertraten erneut die „Überzeugung von der imperialen Realität der Gottesherrschaft“<sup>45</sup>. Das Reich Gottes ist eine immanente Größe, äußerlich wahrnehmbar und entweder schon vorhanden oder umgehend zu schaffen. Auch die an den englischen König gerichteten Aufforderungen des Reformators Martin Bucer, „einen christlichen Staat nach dem Lebensgesetz der Bürger des Christenreiches zu schaffen“<sup>46</sup>, auch das „Gottesreich zu Münster“<sup>47</sup> oder der „Versuch, während der englischen Revolution unter Oliver Cromwell ein Reich Gottes auf Erden zu errichten“<sup>48</sup>, sind ohne die Konzeption des äußerlich-immanent-gegenwärtigen Reiches Gottes unverständlich. Daß darüber hinaus die politisch mittelbar ungemein folgenreichen Ansätze des Linkshegelianismus als Säkularisate dieser Form der Reichstheologie entwickelt worden sind, ist unbestritten.

Diesen Konzeptionen wirken Theologien und Frömmigkeitsbewegungen entgegen, die betonen, daß das Reich Gottes nicht durch menschliche Erfahrung einzuholen oder daß es nur auf eine *gegen* weltliche Erfahrung bestimmte „geistliche Existenz der Christen“ bezogen sei. Innerlichkeit statt Äußerlichkeit, Transzendenz gegen Immanenz. Die Mystik und der frühe Pietismus einerseits, der bürgerliche Theismus andererseits können als Ausprägungen solcher Gegenpositionen gelten<sup>49</sup>. Im weiten Spektrum der Konfigurationen von zukünftig, transzendent und innerlich bis zu gegenwärtig, immanent und äußerlich scheint „das Reich“ ungreifbar und wohlfeil zugleich zu sein. Ist das Reich Gottes ein Spielball theologischer Meinungen, frommer oder frömmelnder Wunschvorstellungen und geschichtlicher bzw. kultureller Verschiebungen?

Beachten wir die eschatologische Komplementarität von „kommendem Reich“ und transgeschichtlicher Theophanie in der Verkündigung Jesu und in der Wirksamkeit des gegenwärtigen Auferstandenen, so lassen sich die Aporien als Erzeugnisse komplexer perspektivischer Einseitigkeiten erklären – und vermeiden.

<sup>42</sup> Bedeutung (s. Anm. 2) 76.

<sup>43</sup> Ebd. 76: „Nach Clemens von Alexandrien sind die zur Stufe von 'Gnostikern' aufgestiegenen Christen des Reiches Gottes teilhaftig“, nach Origenes ist das Reich Gottes eine gegenwärtige, „von der äußeren Realität (aber) radikal unterschiedene Wirklichkeit.“

<sup>44</sup> Ebd. 78.

<sup>45</sup> Ebd. 79.

<sup>46</sup> Ebd. unter Bezug auf M. Bucer, *De regno Christi* (1550).

<sup>47</sup> S. dazu G. Seebaß, *Reich Gottes und Apokalypik bei Thomas Müntzer*, LuJ 58 (1991) 75ff (bes. 80ff).

<sup>48</sup> Bedeutung (s. Anm. 2) 84.

<sup>49</sup> Ebd. 89.80f.84f.

## 4. Nach Ostern vom Reich Gottes reden

Das christliche Osterbekenntnis ist sich nicht nur gewiß, daß Gott Jesus von den Toten auferweckt und ihn in seine himmlische Herrlichkeit erhöht hat<sup>50</sup>, sondern es impliziert auch, daß Gott die Verkündigung des Irdischen ins Recht gesetzt hat<sup>51</sup>. Als Konsequenz für die christliche Rede vom Reich Gottes ergibt sich daraus – zunächst ganz allgemein gesagt –, daß das Profil der intensionalen Bedeutung von 'Reich Gottes' christologisch zu konturieren ist. Wir können darum nur christozentrisch vom Reich Gottes reden, denn Gott hat dem Osterbekenntnis zufolge eben *den* von den Toten auferweckt und in die Rechtsstellung des Gottessohnes eingesetzt, der den Anspruch erhob, in seinem Auftreten die eschatologische Heilswirklichkeit des Reiches Gottes authentisch zu repräsentieren.

4.1. Bereits innerhalb des Neuen Testaments wird diesem Sachverhalt in ganz unterschiedlicher Weise Rechnung getragen: So findet bereits die lukanische Rede vom Reich Gottes in der Apostelgeschichte ihre Eigenart bekanntlich darin, daß sie mit der Christusverkündigung gleichgesetzt wird.<sup>52</sup> Andere Texte sprechen von der „Königsherrschaft“ Jesu Christi<sup>53</sup> oder machen die Teilhabe am Heil der Gottesherrschaft davon abhängig, daß man in der Taufe „neu“ resp. „von oben her“ geboren wird (Joh 3,3.5). Auch daß es nunmehr der erhöhte Kyrios ist, dessen endzeitliches Kommen vom Himmel her erwartet wird, und daß dieser es ist, der für die universale Durchsetzung der Herrschaft Gottes sorgen wird (1.Kor 15,24-28), sind Indizien für die christologisierende Fortschreibung der traditionellen Erwartung des Reiches Gottes als einer zukünftigen Größe.

4.2. Die Frage nach der nachösterlichen Repräsentationsgestalt des Reiches Gottes macht zunächst die historische Distanz bewußt, denn auf Heilungen und Exorzismen, können wir in diesem Zusammenhang nicht verweisen. Sie bleiben vielmehr als Denotat der Rede vom Reich Gottes exklusiv an das Auftreten Jesu von Nazareth gebunden und sind darum für uns unerreichbar.

Richten wir diese Frage jedoch an die neutestamentlichen Verwendungszusammenhänge des Begriffs βασιλεία τοῦ θεοῦ, stoßen wir z.B. in Röm 14,1 - 15,7 auf ein Argumentationsgefüge, das vielleicht eine Antwort möglich machen kann, weil hier so etwas wie ein christliches Reich-Gottes-Ethos entwickelt wird: Im Mittelabschnitt seiner Ausführungen (14,14-18) formuliert Paulus die Proposition: οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ (14,17). Sie ist den präzeptiven Aussagen davor und danach funktional in der Weise zugeordnet, daß von ihr Verhaltensnormierung ausgeht. Der Sache nach geht es darum, daß in dem Ethoskonflikt zwischen Starken und Schwachen Paulus die beiden Gruppen dazu auffordert, auf die Durchsetzung des eigenen Standpunkts zu verzichten und die jeweils anderen nicht zu „verurteilen“ (κρίνειν; 14,3.4.10.13) bzw. zu „verachten“ (ἐξουθείνειν; 14,3.10), sondern in ihrer Eigenart „anzunehmen“ (προσλαμβάνειν; 14,1; 15,7:

<sup>50</sup> Vgl. Röm 4,24; 6,9; 8,11; 10,9; 1.Kor 6,14; 15,15; 2.Kor 4,14; Gal 1,1; Phil 2,9-11; 1.Thess 1,10; Hebr 12,2; 1.Petr 1,21 u.ö.

<sup>51</sup> Vgl. 1.Tim 3,16: ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι.

<sup>52</sup> Vgl. Act 8,5/12; 19,8/10; 28,23.31; vgl. auch 20,21/25.

<sup>53</sup> 1.Kor 15,23f; Kol 1,13; 2.Tim 4,1.18; 2.Petr 1,11.

Inklusion!). Begründet wird dies dann am Schluß (15,3-7) unter Verweis auf das Vorbild Jesu Christi (V.7b: „wie auch Christus euch angenommen hat zur Herrlichkeit Gottes“).

Das paulinische Anliegen und seine Weise der Begründung berührt sich unübersehbar mit dem „Ethos der freien Selbstzurücknahme“<sup>54</sup> und dessen komplementärer Ergänzung durch die „Erfahrungen des freien Erbarmens“<sup>55</sup>: „Das Reich Gottes als zweifache Erfahrung freier Selbstzurücknahme: der Selbstzurücknahme anderer zu eigenen Gunsten und der eigenen Selbstzurücknahme zugunsten anderer“<sup>56</sup>.

Das Ethos der freien Selbstzurücknahme schließt einerseits an die Tora an. Es schließt vor allem an die Erbarmensweisungen an, die auf den Schutz der Schwächeren und auf die öffentlich erwartbare Selbstzurücknahme zugunsten der Schwächeren abstellen.<sup>57</sup> Die Absicht der Tora, den routinisierten Schutz der Schwächeren zu gewährleisten, da erst dadurch im strengen Sinne Gerechtigkeit erzielt wird, bleibt also erhalten. Zugleich aber werden die Erwartungen des Gesetzes radikalisiert.

Die Tora hatte die Selbstbegrenzung und die begrenzte freie Selbstzurücknahme zugunsten anderer festgelegt, eine Selbstzurücknahme, die mit der Fortsetzung des bisher gelebten Lebens verträglich ist: z.B. die Freilassung von Sklaven im siebten Jahr, den Verzicht auf die Ausbeutung Schwächerer, den Verzicht auf Wucherzinsen<sup>58</sup>, den Verzicht auf die Nachlese auf dem Feld zugunsten der Armen<sup>59</sup> oder die Gabe des Zehnten für die Bedürftigen<sup>60</sup>. Der Weg zum ewigen, zum gültigen Leben hingegen erfordert eine freie Selbstzurücknahme zugunsten der Armen, die durch Aufgabe des eigenen Besitzes das bisher gelebte Leben verändert. Teilhabe am Reich, ein Schatz im Himmel, Zugang zum ewigen Leben, zu einem gültigen Leben, das in keiner Zeit und in keiner Weltlage relativiert werden kann – das ist mit einer den Armen zugute kommenden freien Selbstzurücknahme verbunden, die weit über die Erwartungen der Erbarmensweisungen hinausgeht, indem sie das Leben der Barmherzigen prinzipiell verändert.

Die Absicht der Tora war es, Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis aufzurichten. Die freie Selbstzurücknahme zugunsten anderer, die den Zugang zum Reich Gottes darstellt, nimmt diese Absicht auf und radikalisiert sie. Wie die Gleichnisse vom unbarmherzigen Gläubiger und von den Arbeitern im Weinberg zeigen<sup>61</sup>, sind neben der Steigerung des Erbarmens mit den Armen auch weitere Formen der freien Selbstzurücknahme zugunsten anderer für den Zugang zum Reich Gottes und für die Teilhabe daran charakteristisch: die Vergebung von Schuld, die Entlohnung nach dem Grundbedarf der zu Entlohnenden und nicht nach deren Leistung, aber auch die Bereitschaft, sich eine mit dem Erbarmen verträgliche Gerechtigkeit gefallen zu lassen,

<sup>54</sup> Welker, Reich Gottes (s. Anm. 1) 500 u.ö.

<sup>55</sup> Ebd. 501 u.ö.

<sup>56</sup> Ebd. 502.

<sup>57</sup> Zu erwägen ist durchaus, ob der Ruf in die Nachfolge nicht auch die Intentionen der den Kult betreffenden Gesetzesbestimmungen aufnimmt und überbietet, d.h. derjenigen Bestimmungen, die die geschöpfliche und öffentlich anschlussfähige Kontaktaufnahme mit Gott zum Inhalt haben. S. dazu M. Welker, Security of Expectations. Reformulating the Theology of Law and Gospel, JR 66 (1986) 237ff; ders., Dynamiken der Rechtsentwicklung in den biblischen Überlieferungen, in: Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit, FS Werner Krawietz, Berlin 1993, 779-795.

<sup>58</sup> Vgl. z.B. die Bestimmungen des Bundesbuches in Ex 21,2ff; 22,20ff.

<sup>59</sup> Vgl. Lev 19,9f; 23,22; 24,21f.

<sup>60</sup> Vgl. dazu Dtn 14,28f; 26,12-15.

<sup>61</sup> Mt 18,23ff; 20,1ff; s. auch das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11ff) und den Zusammenhang der Vaterunser-Bitten Mt 6,10-12; Lk 11,2-4.



eine Gerechtigkeit, die Menschen, die weniger geleistet haben oder weniger leisten können, ihren Mitmenschen dennoch gleichstellt.

Ein Ethos der freien Selbstzurücknahme, das die Erbarmenstora überbietet und sich in der Vergebung von Schuld, in der leistungsunabhängigen, den Lebensunterhalt sichernden Entlohnung und in deren neidloser Anerkennung äußert – dieses Ethos, diese Fortsetzung und Überbietung der Intentionen der Tora gibt aber nur den ersten Teil der Antwort auf die Frage: Welches sind die Zugangsweisen zum „Reich Gottes“? Die von freier Selbstzurücknahme zugunsten anderer geprägte Sphäre darf nicht nur auf das *aktive* Vorgehen, auf die *praktizierte* Selbstzurücknahme hin wahrgenommen werden. Der Zugang zum Reich Gottes ist nicht weniger geprägt von *Erfahrungen des empfangenen Erbarmens*, der Vergebung oder der Entlohnung über eigenes Erwarten hinaus.<sup>62</sup> Wie das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger zeigt, kann diese Erfahrung der freien Selbstzurücknahme *anderer* zu *eigenen Gunsten* sogar das Initialereignis und die Initialwahrnehmung des Reiches Gottes sein.

Menschen, die zu ihren eigenen Gunsten die freie Selbstzurücknahme *anderer erfahren haben*, erhalten Zugang zu dem Bereich, in dem sie dieser Erfahrung dadurch entsprechen, daß sie Erbarmen und Vergebung üben und anderen Menschen die Mittel gewähren, die menschliches Leben ermöglichen. Die Bitte „Dein Reich komme!“ und die Bitte „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ sind demnach verschiedene Perspektiven auf einen Sachverhalt.

Das Reich Gottes als zweifache Erfahrung freier Selbstzurücknahme – der Selbstzurücknahme *anderer* zu *eigenen Gunsten* und der *eigenen* Selbstzurücknahme zugunsten *anderer* –, damit erst wird verständlich, warum es für den Zugang zum Reich Gottes paradigmatisch ist, wie Kinder zu werden. Das Kind ist beständig auf die Fürsorge der Menschen seiner Umgebung angewiesen. Es erfährt also anhaltend deren Selbstzurücknahme zu seinen Gunsten. Zugleich ist es prinzipiell stärker als der erwachsene Mensch zur Anpassung an seine Umgebung gezwungen. Das Kind erbringt diese Anpassung allerdings normalerweise in einer vor aller ausdrücklichen Selbstbeziehung und Entscheidung liegenden, also in naiver Weise „freien“ Selbstzurücknahme. Damit aber lebt das Kind in jeder Beziehung ungleich stärker als der erwachsene Mensch in Wechselbezügen der Selbstzurücknahme mit anderen. Beachten wir die zweifache Selbstzurücknahme, so wird ebenfalls deutlich, warum es nach Aussage der Synoptiker die an ihren Gütern hängenden Reichen schwer haben, in das Reich Gottes zu kommen.<sup>63</sup> Einerseits steht das Interesse an Erhaltung und Maximierung ihres Besitzes beständig mit dem Ethos der freien Selbstzurücknahme zugunsten *anderer* in Konflikt. Andererseits mindert der Reichtum die realen Chancen der reichen Menschen, die freie Selbstzurücknahme *anderer* zu ihren Gunsten zu erfahren. Das Reich Gottes wird ihnen schwer kenntlich.

Die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes richtet sich auf einen Machtbereich, in dem die Erfahrung der empfangenen freien Selbstzurücknahme *anderer* zu *eigenen Gunsten* und die freie Selbstzurücknahme zugunsten *anderer* Menschen beherrschend sind. Dieser Machtbereich ist keineswegs ubiquitär. Er wird auch nicht aufgrund bestimmter einzelner oder verbundener Anstrengungen *allgemein* evident. Er kann und wird den Menschen immer wieder fremd und

<sup>62</sup> Es geht nicht nur um eine Gerechtigkeit, die die spät zur Einsicht Gelangten in Ehren annimmt, sondern auch darum, daß die Ehrung erfolgt, obwohl sie nicht erhofft oder erwartet wurde.

<sup>63</sup> Vgl. Mk 10,23f; Mt 19,24; Lk 18,24f, aber auch Lk 12,16ff.

unzugänglich sein oder werden. Weshalb begegnet uns das Reich Gottes in dieser Unscheinbarkeit?<sup>64</sup>

Eine Antwort auf diese Frage kann vielleicht an der skizzierten Komplementarität der zweifachen Erfahrung der freien Selbstzurücknahme anknüpfen und einer von Paulus vorgezeichneten Linie folgen, denn es ist bei ihm ganz dezidiert die *Liebe*, die den inneren Zusammenhang zwischen diesen beiden Perspektiven herstellt und plausibel macht: Zufolge Röm 14,15 ist es – von der einen Seite her gesehen – die Rücksichtnahme auf den schwachen Bruder, die dann als Handeln *κατὰ ἀγάπην* qualifiziert und in 15,1f semantisch isotop als *μη ἐαυτοῦς ἀρέσκειν* (V.1) bzw. als *τῷ πλησίον ἀρέσκειν* (V.2) expliziert wird. Unter Rückgriff auf Ps 68,10LXX begründet Paulus dies dann damit, daß auch Christus *οὐχ ἐαυτῷ ἤρρεσεν* (15,3), d.h. unter Verweis auf das Leidensgeschick des Gottessohnes. Eben hierin findet dann auch die andere Seite der Perspektive ihren Ansatzpunkt, insofern es wiederum die Liebe ist, die als maßgebliches Interpretament der Lebenshingabe Jesu „für uns“ fungiert<sup>65</sup> und der darum als „Gesetz Christi“ (Gal 6,2)<sup>66</sup> unbedingter Verpflichtungscharakter zuwächst. In doppelter Weise wird damit die auf den Lebensgewinn des anderen ausgerichtete Liebe zum nachösterlichen Signum der Repräsentationsgestalt des Reiches Gottes in der Gegenwart. Daß gerade sie es ist, die die christozentrische Ausrichtung des semantischen Profils von 'Reich Gottes' authentisch zum Ausdruck bringt, gilt gerade auch im Blick auf seine oben aufgewiesene Unscheinbarkeit. Für eine weitere theologische Zuspitzung des inneren Zusammenhangs dieser beiden semantischen Merkmale der Wahrnehmungsform des Reiches Gottes in der Gegenwart – seiner christozentrischen Ausrichtung und seiner Unscheinbarkeit – kann man sich von Paulus auf das abgründige Geschehen des Kreuzes als den Ort verweisen lassen, an dem Gott in paradoxer Weise zum Heil aller Menschen gehandelt hat (1.Kor 1,18-25; Gal 6,14f). Es wäre dann der *λόγος τοῦ σταυροῦ* (1.Kor 1,18), als welcher die christliche Rede vom Reich Gottes ihre authentische Gestalt findet.

Darüber hinaus ist es dann aber auch der komplementäre Zusammenhang mit der „Endtheophanie Gottes“, der das „Kommen des Reiches“ konstant von allen linearen Progresskonzeptionen und Progressvorstellungen radikal zu unterscheiden nötigt. Das „Kommen des Reiches Gottes“ ist nicht mit der Selbstdurchsetzung eines Normenzusammenhangs erfaßt, der komplexe individuelle und kulturelle Entwicklungs- und Bildungsprozesse steuert. Wohl schließt es die Steuerung von Entwicklungs- und Bildungsprozessen ein, die auf die Interdependenzen von Streben nach Gerechtigkeit, Inkulturation des Schutzes der Schwachen und auf die über Kult und Bildung vermittelte Gewißheitsprüfung und Wahrheitssuche konzentriert sind. In diesem Sinne „hebt“ es die Intentionen der Tora in sich „auf“. Zugleich wird die Sensibilität für die Korruptierbarkeit selbst entsprechender hochentwickelter Moralen kultiviert und es werden religiöse Formen der Selbstkritik unter Bedingungen systemischer Verzerrung entwickelt. Dies

<sup>64</sup> Zum Versuch, diese Unscheinbarkeit mit dem Theorem „emergenter Prozesse“ zu erfassen s. Welker, Reich Gottes (s. Anm. 1).

<sup>65</sup> Vgl. z.B. Röm 5,8; 2.Kor 5,14; Gal 2,20; s. auch Eph 5,2,25; 1.Joh 3,16. Im Hintergrund steht hier die hellenistische Freundschaftsethik, die die Hingabe des Lebens für andere als Tat der Liebe ansieht (vgl. Vita Philonidis 22: [ὑπὲρ] τοῦ μάλιστα ἀγαπωμένου τῶν ἀναγκαίων ἢ τῶν φίλων παραβάλοι ἂν ἐτοιμῶς τὸν τράχηλον; s. auch Joh 15,13; 2.Kor 12,15; weitere Belege bei M.Wolter, Rechtfertigung und zukünftiges Heil, Berlin/New York 1978 (BZNW 43) 171f.

<sup>66</sup> Vgl. R.Hays, Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ, CBQ 49 (1987) 268-290; W.Schrage, Probleme paulinischer Ethik anhand von Gal 5,25 - 6,10, in: A. Vanhoye (Ed.), La foi agissant par l'amour (Galates 4,12 - 6,16), Rom 1996 (SMBen 13) 155-194, 186ff.



gelingt aber nur in der Verklammerung mit der komplementären „Endtheophanie Gottes“, die allen Versuchen der Völker, Kulturen und mächtigen Interessengruppen entgegenwirkt, das kommende Reich und seine Wirksamkeit auf ihr jeweiliges Ethos hin festzuschreiben. Die komplementäre Eschatologie von „kommendem Reich“ und „Endtheophanie Gottes“ ist damit zutiefst antiideologisch und löst – nicht anders als dies auch für den *λόγος τοῦ σταυροῦ* als den Ort der sachadäquaten Rede von der Repräsentationsgestalt des Reiches Gottes in der Gegenwart gilt – alle Konzepte von linearem Progress und vermeinter erreichter Perfektion immer wieder auf. Diesen komplementären Zusammenhang als einen christologisch begründeten durchsichtig zu machen, wäre dann die deutlich umrissene Aufgabe eines sich hieran anschließenden Forschungsprojektes.