

MICHAEL WOLTER

Theologie und Ethos im frühen Christentum

Wissenschaftliche Untersuchungen

zum Neuen Testament

236

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey

Mitherausgeber / Associate Editors
Friedrich Avemarie (Marburg)
Markus Bockmuehl (Oxford)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

236



Michael Wolter

Theologie und Ethos im frühen Christentum

Studien zu Jesus, Paulus und Lukas

Mohr Siebeck

MICHAEL WOLTER, geboren 1950; 1977 Promotion; 1977–83 Redakteur der Theologischen Realenzyklopädie (TRE); 1986 Habilitation; 1988–93 Professor für Biblische Theologie an der Universität Bayreuth; seit 1993 Professor für Neues Testament an der Universität Bonn; seit 2004 Honorarprofessor an der Theologischen Fakultät der Universität Pretoria (Südafrika).

e-ISBN PDF 978-3-16-151525-5

ISBN 978-3-16-149903-6

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

UXORI AC LIBERIS

Vorwort

Als ich Anfang der 1970er Jahre in Heidelberg studierte, meinte einer meiner dortigen theologischen Lehrer, dass es von der Gattung „Gesammelte Aufsätze“ eigentlich nur ein einziges Exemplar gäbe, dessen Publikation die wissenschaftliche Welt wirklich reicher gemacht hätte: Karl Holls „Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte“ mit den drei Bänden: „Luther“ (1921), „Der Osten“ und „Der Westen“ (jeweils 1928). Ich habe das bis heute nicht vergessen, und damit fällt natürlich ein Schatten auf das vorliegende Buch. Noch ein Stück dunkler wird dieser Schatten dadurch, dass Karl Holls Aufsatzbände seinerzeit von demselben Verlag publiziert wurden, der nun auch dieses Buch mit meinen Bemühungen um das Verständnis der Verkündigung Jesu und des Neuen Testaments das Licht der Welt erblicken lässt.

Ich möchte darum meinem Kollegen Jörg Frey aus München und Herrn Dr. Henning Ziebritzki vom Verlag Mohr Siebeck, von denen die Initiative zu dieser Publikation ausging, herzlich dafür danken, dass sie mich eingeladen und ermutigt haben, eine Sammlung mit einer Auswahl aus meinen eigenen Aufsätzen zu veröffentlichen.

Keiner der Aufsätze dieses Bandes hat dieselbe Gestalt, in der er ursprünglich publiziert wurde. Bei einigen – vor allen Dingen bei den jüngeren – handelt es sich um das, was man gewöhnlich einen „durchgesehenen und korrigierten Nachdruck“ nennt. Andere können als „zweite Auflage“ angesehen werden, weil sie durch neues Material ergänzt wurden oder weil ich sie auf Grund von Einsichten, die ich seit ihrer Erstpublikation gewonnen habe, nicht mehr unverändert lassen konnte. Den Aufsatz über „Identität und Ethos bei Paulus“ habe ich ganz neu geschrieben. In ihm habe ich nicht nur mehrere ältere Studien zusammengefasst, sondern meine Überlegungen zu dieser Thematik noch ein Stück weitergeführt. Neue Literatur habe ich nicht mechanisch ergänzt, sondern nur dort, wo es mir sinnvoll erschien. Aufs Ganze gesehen wurden die Aufsätze an vielen Stellen aufeinander abgestimmt, und zwar vor allem durch Querverweise sowie durch die Tilgung von Dubletten.

Die Verlage, in deren Publikationen die Aufsätze ursprünglich erschienen waren, haben mir die Genehmigungen zum Wiederabdruck in großzügiger Weise erteilt. Dafür möchte ich mich bei ihnen herzlich bedanken.

Für ihre Mithilfe bei den Korrekturen und bei der Anfertigung der Register bin ich erneut meinen Bonner Mitarbeitern zu ganz besonderem Dank verpflichtet: Dr. Jochen Flebbe mit Maren Bohlen, Oliver Franzmann und Leonie Stein sowie Gerd Maeggi und Nikolai Tischler. Einmal mehr war die Zusammenarbeit mit ihnen die helle Freude.

Tanja Mix hat den Band im Verlag mit großer Sorgfalt, Umsicht und Freundlichkeit betreut. Dafür möchte ich ihr an dieser Stelle ausdrücklich und herzlich danken.

Widmen möchte ich diesen Band den Menschen, die über die vielen Jahre hinweg, in denen die in ihm publizierten Aufsätze entstanden sind, ihr Leben mit mir geteilt haben. Ihnen möchte ich auf diesem Wege danken, aber ich weiß auch, dass eine solche Widmung in keinem Verhältnis zu dem steht, was ich von ihnen empfangen habe.

Bonn, am 29. Januar 2009

Michael Wolter

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Einführung	1

Jesus

1. „Was heisset nu Gottes reich?“	9
2. „Gericht“ und „Heil“ bei Jesus von Nazareth und Johannes dem Täufer	31
3. Interaktive Erzählungen. Wie aus Geschichten Gleichnisse werden, und was Jesu Gleichnisse mit ihren Hörern machen	64
4. Inscriptliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen	82

Paulus

5. Identität und Ethos bei Paulus	121
6. Der Kompromiss bei Paulus	170
7. Der Brief des sogenannten Unzuchtsünder	181
8. „Dumm und skandalös“. Die paulinische Kreuzestheologie und das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens	197
9. Der Apostel und seine Gemeinden als Teilhaber am Leidensgeschick Jesu Christi. Beobachtungen zur paulinischen Leidenstheologie	219
10. Paulus, der bekehrte Gottesfeind. Zum Verständnis von 1.Tim 1,13	241

Lukas

11. Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte	261
12. „Reich Gottes“ bei Lukas	290
13. Israels Zukunft und die Parusieverzögerung bei Lukas	311
Nachtrag 2009	333
14. Wann wurde Maria schwanger? Eine vernachlässigte Frage und ihre Bedeutung für das Verständnis der lukanischen Vorgeschichte	336
15. Die Hirten in der Weihnachtsgeschichte (Lk 2,8–20)	355
16. Prophet oder Messias? Beobachtungen zu den Christologien von Lk 24,19–27	373
17. Die Juden und die Obrigkeit bei Lukas	388
18. Apollos und die Johannesjünger von Ephesus (Apg 18,24 – 19,7)	402

Übergreifende Beiträge

19. Apokalyptik als Redeform im Neuen Testament	429
20. „Zeremonialgesetz“ vs. „Sittengesetz“. Eine Spurensuche	453
21. Die Rede von der Sünde im Neuen Testament	471
 Nachweis der Erstveröffentlichungen	 501
Register	503
1. Stellen	503
2. Namen, Orte, Sachen	528
3. Autoren	531

Einführung

1. Die in diesem Band zusammengestellten Untersuchungen sind unabhängig voneinander in einem Zeitraum von mehr als zwanzig Jahren entstanden. Der Titel, unter dem sie hier erneut und zum Teil in veränderter Gestalt publiziert werden, beschreibt jedoch mehr als nur die Eckpunkte eines weiten Rahmens, dessen Aufgabe vor allem darin bestünde, auseinanderstrebende Inhalte mehr oder weniger notdürftig zusammenzuhalten. Er soll seine Bestimmtheit darum vor allem durch den Untertitel finden. Damit ist das Problem freilich zunächst nur verschoben, denn es stellt sich natürlich umgehend die Frage, ob die Reihe „Jesus – Paulus – Lukas“ überhaupt geeignet ist, diese Bestimmtheit auch in inhaltlicher Hinsicht zur Darstellung zu bringen, oder ob sie nicht eher als eine rein formale Addition theologisch heterogener Größen fungiert oder Stationen einer historischen Entwicklung beschreibt, in der die theologischen Unterschiede und Diskontinuitäten über die Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten dominieren.

Vor diesem Hintergrund ist es darum schon Programm, dass das vorliegende Buch in seinem Titel von „Theologie“ und „frühem Christentum“ spricht und dann mit vier Beiträgen zur Verkündigung Jesu von Nazareth beginnt.¹ Hierin findet die These ihren Niederschlag, dass es zwischen der unverwechselbaren Mitte der Verkündigung Jesu von Nazareth und der christlichen Theologie nach Ostern eine ganz elementare Kontinuität gibt, die auch in diesem Band zum Ausdruck gebracht wird. Sie besteht in der Gewissheit, dass den Menschen im Wirken und im Geschick Jesu von Nazareth niemand anderer als Gott selbst begegnet und dass durch niemand anderen als durch Jesus Christus das Heil Gottes erschlossen wird.

¹ Das gilt vor allem im Kontext der Diskussion, die in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts im Gefolge jener Sätze geführt wurde, mit denen Rudolf Bultmann seine Theologie des Neuen Testaments eröffnet hat: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst. Denn die Theologie des NT besteht in der Entfaltung der Gedanken, in denen der christliche Glaube sich seines Gegenstandes, seines Grundes und seiner Konsequenzen versichert. Christlichen Glauben aber gibt es erst, seit es ein christliches Kerygma gibt, d.h. ein Kerygma, das Jesus Christus als Gottes eschatologische Heilstat verkündigt, und zwar Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen. ... Erst mit dem Kerygma der Urgemeinde also beginnt das theologische Denken, beginnt die Theologie des NT“ (R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958⁶1968, 1f).

In diesem Sinne können Verkündigung und Wirken Jesu von Nazareth nur dann sachgerecht verstanden werden, wenn man sie als untrennbaren Bestandteil seiner Selbstausslegung wahrnimmt: dass nämlich durch ihn Gott selbst in authentischer Weise repräsentiert wird, dass das verheißene eschatische Heilshandeln Gottes durch ihn und sein Wirken in Israel die Menschen erreicht hat und dass das Ergehen im Endgericht davon abhängt, wie sich die Menschen diesem Anspruch gegenüber verhalten haben.

Diese Selbstausslegung Jesu von Nazareth kehrt bei Paulus dann vor allem in der Weise wieder, wie er von dem durch ihn verkündigten Evangelium spricht: Er nennt es einerseits „Evangelium Gottes“ (Röm 1,1; 15,16; 2.Kor 11,7; 1.Thess 2,2.8.9) und andererseits „Evangelium Christi“ (Röm 15,19; 1.Kor 9,12; 2.Kor 2,12; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Phil 1,27a; 1.Thess 3,2), und es ist doch immer ein und dasselbe Evangelium. Die Unverwechselbarkeit des Anspruchs Jesu von Nazareth und die Unverwechselbarkeit des paulinischen Evangeliums entsprechen darum einander: Letzteres ist immer nur insofern „Evangelium Christi“, als es vom Heilshandeln Gottes an Jesus Christus spricht, und es ist immer nur insofern „Evangelium Gottes“, als es die Erschließung von Gottes Heil durch *Jesus Christus* verkündet. Dem entspricht dann auch der Doppelaspekt des paulinischen Glaubensverständnisses: Der Inhalt des „christlichen Glaubens“ (bei Paulus: der πίστις Χριστοῦ) besteht in nichts anderem als darin, dass *Gott* durch *Jesus Christus* zum Heil der Menschen gehandelt hat und dass durch *Jesus Christus* das Heil Gottes erschlossen wird. Die *Christus-Gewissheit* des Glaubens ist insofern stets durch seine *Gottes-Gewissheit* qualifiziert – und umgekehrt.

Dass auch Lukas in dieser Kontinuität steht, wird in seinem Doppelwerk auf Schritt und Tritt greifbar²: In seiner Jesuserzählung sowie in ihren apostelgeschichtlichen Zusammenfassungen stellt er immer wieder heraus, dass Gott durch Jesus an Israel zum Heil handelt bzw. gehandelt hat³, und derselbe Gedanke kommt natürlich auch dort zum Ausdruck, wo Lukas die *Christus-Verkündigung* der Zeugen als *Reich-Gottes-Verkündigung* charakterisiert (Apg 8,12; 19,8/10; 20,21/25; 28,23.31). Nicht anders als bei Paulus verschränken sich darum auch im lukanischen Glaubensverständnis *Christus-Gewissheit* und *Gottes-Gewissheit*: Wenn Lukas davon spricht, dass Menschen auf Grund der *Christus-Verkündigung* der Zeugen „glauben“⁴, so ist damit nichts anderes gemeint, als dass sie in Jesus denjenigen wahrnehmen,

² Vgl. dazu die zusammenfassende Darstellung in meinem Kommentar (M. WOLTER, Das Lukasevangelium [HNT 5], Tübingen 2008, 31–33) sowie die Einzelnachweise zu den dort genannten Texten.

³ In Lk 1,16f.76 wird das Kommen *Gottes* angekündigt. Diese Ankündigung wird dann so erfüllt, dass es *Jesus* ist, der tatsächlich kommt (s. auch Lk 5,17–26; 7,16; 8,39; 9,43a; 18,43; Apg 2,22; 3,26; 10,36–38; 13,23).

⁴ Z.B. in Apg 3,16; 4,4; 5,14; 8,12; 10,43; 11,17; 13,12; 14,23; 16,15.31; 18,8; 20,21; 24,24; 26,18.

durch den Gott an seinem Volk zum Heil gehandelt hat. Und wenn man schließlich die Reihe von Jesus über Paulus bis hin zu Lukas im Zusammenhang anschaut, wird offenkundig, dass Lukas die christologischen Heilskonzepte der beiden anderen miteinander verknüpft: Während einerseits Jesu Selbstaussage als Offenbarer von Gottes Heil sich auf sein Reden und Tun bezog sowie andererseits Paulus das Heilshandeln Gottes in Jesu Tod und Auferstehung in den Vordergrund stellte und das irdische Wirken Jesu theologisch ungedeutet ließ, ist für Lukas charakteristisch, dass er beides miteinander verknüpft: Das irdische Wirken Jesu sowie sein Tod und seine Auferstehung sind untrennbar zusammengehörige Bestandteile eines nach Gottes Plan und in Erfüllung der Schrift ablaufenden Gesamtgeschehens, zu dem ebenfalls – und auch in dieser Hinsicht ist die Anknüpfung an die paulinische Theologie des Evangeliums unübersehbar – die nachösterliche Christusverkündigung gehört.

Im Blick auf die eingangs formulierte Frage nach der Kohärenz des Ganzen, kann man darum sagen, dass die durch den Untertitel vorgenommenen Zuordnungen der Einzelbeiträge dieses Bandes als Stationen auf einem exegetischen Weg verstanden werden wollen, in dem die theologischen Kontinuitäten zwischen Jesus, Paulus und Lukas immer deutlichere Konturen gewinnen.

Darüber hinaus kann der theologische Zusammenhang, der hier erkennbar wird, vielleicht aber auch dazu beitragen, das Profil der lukanischen Geschichtstheologie als eine nachträgliche Reflexion der paulinischen Missions-theologie zu verstehen und damit den theologischen Zusammenhang zwischen Paulus und Lukas wieder deutlicher hervortreten zu lassen.⁵ Dass Lukas und Paulus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts überhaupt theologisch gegeneinandergestellt werden konnten – jedenfalls von zahlreichen und bedeutenden protestantischen deutschen Neutestamentlern⁶ –, dürfte ein unmittelbarer Reflex des zeitgeschichtlichen Kontextes gewesen sein, in dem sich in Deutschland die theologische Interpretation des Neuen Testaments nach dem Ende des Dritten Reiches vorfand. Sie war bestimmt durch die Erfahrung des Kirchenkampfes und das Zusammenbrechen überkommener kultureller Gewissheiten, und dazu gehörte sicher nicht zuletzt auch die Erkenntnis des moralischen Versagens der Kirchen. Es ist darum leicht nachvollziehbar, dass man nach der bedrückenden Erfahrung einer zwölfjährigen Unheilsgeschichte mit einer (Traditions-)Theologie wie der lukanischen, der es um den Aufweis von heilsgeschichtlicher Kontinuität ging, nicht mehr viel

⁵ Vgl. dazu jetzt auch den Sammelband *Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres*, hg. v. D. Marguerat (BETHL), Leuven 2009.

⁶ Vgl. hierzu die Darstellung bei W.G. KÜMMEL, Lukas in der Anklage der heutigen Theologie (1970/1972), in: *Das Lukasevangelium*, hg. v. G. Braumann (WdF 280), Darmstadt 1974, 416–436.

anfangen konnte, während die paulinische (Bekehrungs-)Theologie, die ihre Mitte in der theologischen Bearbeitung eines fundamentalen theologischen Paradigmenwechsels hatte, weitaus besser in den damaligen kulturellen Kontext passte und darum auch sehr viel plausibler war.

Dass die Distanzierung der lukanischen Theologie von der paulinischen Bestandteil des Versuchs einer neuen theologischen Selbstvergewisserung gewesen ist, die nach der Krise der Jahre 1933–45 erforderlich wurde, kann man u.a. daran erkennen, dass Lukas von Philipp Vielhauer in einem sehr einflussreichen Aufsatz aus dem Jahr 1950 als Vertreter einer natürlichen Theologie dargestellt wurde und dadurch eine Position zugewiesen bekam, die durch die theologischen und kirchlichen Auseinandersetzungen der vorangegangenen Jahre diskreditiert war.⁷ In denselben Zusammenhang gehören aber auch die Verdikte, mit denen Ernst Käsemann die lukanische Theologie überaus folgenreich belegt hat: Bei Lukas habe eine *theologia gloriae* die (paulinische) *theologia crucis* „verdrängt“⁸, Lukas wolle „Garantien für die Richtigkeit und Notwendigkeit des christlichen Glaubens“ anbieten⁹, und das „Merkmal“ der Kirche sei bei ihm „die These der an Hand der Schrift nachprüfbaren historischen Kontinuität der Heilsgeschichte“¹⁰, während doch – so Käsemann an anderer Stelle – „die Einheit der Kirche ... wie das Evangelium ... von den Ungesicherten und Angefochtenen ... bekannt (wird), sofern sie die das Evangelium Hörenden und Glaubenden sind“¹¹.

Auf jeden Fall wird an solchen Äußerungen aber auch erkennbar, dass die Wissenschaft vom Neuen Testament ihrem Wesen nach ein hermeneutisches Projekt ist und dass sie darum nichts anderes sein kann als eine kirchliche Wissenschaft. Diese Einsicht kann die Möglichkeit eröffnen, in der lukanischen Theologie gerade auch diejenigen Elemente wieder wahrzunehmen, in denen sie als authentische Fortschreibung paulinischer Theologie erkennbar wird: in der theologischen Bearbeitung des christlich-jüdischen Trennungsprozesses, die Lukas mit einem Engagement betreibt, das um nichts geringer ist als das paulinische. Dieser Aspekt des lukanischen Doppelwerks

⁷ PH. VIELHAUER, Zum „Paulinismus“ der Apostelgeschichte, EvTh 10 (1950/51) 1–15 = ders., Aufsätze zum Neuen Testament (TB 31), München 1965, 9–27. – Vgl. dazu P. MATUSKA, Natürliche Theologie in politischer Verstrickung. Die „Deutschen Christen“ und die theologische Erklärung von Barmen, Hamburg 2005.

⁸ E. KÄSEMANN, Amt und Gemeinde im Neuen Testament (1949), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 109–134, hier 133 u.ö.

⁹ E. KÄSEMANN, Aus der neutestamentlichen Arbeit der letzten Jahre, VuF 1947/48 (1949/50) 195–223, hier 221.

¹⁰ E. KÄSEMANN, ebd. 132f; vgl. hierzu auch Käsemanns Selbstdarstellung: Was ich als deutscher Theologe in fünfzig Jahren verlernte, in: ders., Kirchliche Konflikte I, Göttingen 1982, 233–244, hier 236f.

¹¹ E. KÄSEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I (s. Anm. 8), 214–223, hier 223.

bestimmt darum auch sicher nicht ohne Grund den überwiegenden Teil der Aufsätze des Lukasteils.

2. Einer kurzen Erläuterung bedarf darüber hinaus die Verwendung des Begriffs „Ethos“ im Titel dieses Buches. In ihm verdichtet sich eine theologische und exegetische Fragestellung, die meine Bemühungen um das Verständnis des frühen Christentums seit einigen Jahren leitet. In der Vergangenheit ist sie durch das beherrschende Interesse an der christlichen Ethik weitgehend in den Hintergrund gedrängt worden – meiner Meinung nach unberechtigterweise und zum Nachteil nicht nur des neutestamentlichen, sondern auch des interdisziplinären theologischen Diskurses. Ich gebrauche den Ethos-Begriff hier und in anderen Untersuchungen als eine wissenschaftssprachliche Kategorie, weil er einen Sachverhalt beschreibt, der auch für christliche Gemeinden konstitutiv ist, und zwar für die des 1. Jahrhunderts genauso wie für die der Gegenwart: dass nämlich keine Gemeinschaft denkbar ist, die darauf verzichten kann, ihre Identität durch einen Kanon von eindeutigen institutionalisierten Handlungen zur Anschauung zu bringen bzw. – um die Redeweise Friedrich Schleiermachers aufzunehmen – „darzustellen“¹², wenn sie ihre kognitive Identität auch als eine soziale Identität wahrnehmen will bzw. ihre Mitglieder sich als zusammengehörig erfahren wollen. Nachgegangen bin ich dieser Frage nach der Korrelation von materialer Gestalt und funktionaler Bedeutung eines Ethos in einer Reihe von Untersuchungen, die hier zum Teil zu einer einzigen Studie zusammengefasst wurden¹³, ohne dabei das Potential, das in diesem Ansatz steckt, auch nur entfernt ausschöpfen zu können. Hier ist noch viel Arbeit zu erledigen, und ich bin der festen Überzeugung, dass uns mit der Frage nach der Funktion eines Ethos für die soziale Objektivation von Identität eine analytische Kategorie von erheblicher Trennschärfe zur Verfügung steht, denn mit ihrer Hilfe können wir nicht nur diejenigen Faktoren freilegen, die für den christlich-jüdischen Trennungsprozess und für die soziale Gestaltfindung des Christentums in neutestamentlicher Zeit maßgeblich waren, sondern sie macht es auch möglich, die vielfältigen Formen der Kontextualisierung von religiöser Identität – christlicher wie nichtchristlicher – in der Gegenwart besser zu verstehen.

3. Mehrere der hier publizierten Aufsätze sind aber auch noch auf einer anderen Ebene miteinander verknüpft. Sie finden ihre Gemeinsamkeit darin, dass sie auf eine Problematik bezogen sind, die in vielen exegetischen Arbeiten nicht reflektiert wird, obwohl sie eigentlich für die wissenschaftliche Arbeit von grundlegender Bedeutung ist: die Unterscheidung zwischen quellen-sprachlichen und interpretationssprachlichen Begriffen. Die Unterbestimmt-

¹² S.u. S. 128f.

¹³ Vgl. S. 121–169 und 501.

heit dieser Unterscheidung hat zur Folge, dass interpretationssprachliche Begriffe, d.h. analytische Kategorien, die von den Interpreten der biblischen Texte gebildet werden und deren Bedeutung von *ihnen* bestimmt und diesen Begriffen zugeschrieben wird, in vielen Fällen als quellsprachliche Begriffe ausgegeben und behandelt werden. Sie werden immer so benutzt, als kämen sie mit der ihnen zugeschriebenen Bedeutung bereits in den Quellen vor. Tatsächlich sind sie jedoch Geschöpfe der Interpreten, die mit ihrer Hilfe nicht nur Interpretationen vorwegnehmen, sondern auch die Sinnstrukturen, die der Wahrnehmung und Beschreibung der sogenannten Fakten stets vorausgehen, allererst selber schaffen. Erkennbar wird dieser Vorgang vor allem im Gebrauch des Ethos-Begriffs, den ich in den ersten drei Aufsätzen des Paulusteils ohne Rücksicht auf seine quellsprachliche Bedeutung verwenden kann, weil ich ihm eine von mir selbst konstruierte Bedeutung zuschreibe und ihn ausschließlich als interpretationssprachliche analytische Kategorie benutze.

An diesem Paradigma der Reflexion auf die Differenz zwischen dem Status und der Semantik quellsprachlicher und interpretationssprachlicher Verwendung von Begriffen orientieren sich gleich die ersten beiden Aufsätze über das Reich Gottes in der Verkündigung Jesu und zur angeblichen Antithese von Gericht und Heil bei Jesus und Johannes dem Täufer. – Im Paulussteil geht es mir in dem Aufsatz über die paulinische Kreuzestheologie darum zu zeigen, dass weder „Sühne“ noch „Stellvertretung“, die bei vielen als Zentralbegriffe für die Beschreibung der Heilsbedeutung des Todes Jesu fungieren (und das bisweilen auch noch mit der Unterscheidung zwischen „exklusiver“ und „inklusive“ Stellvertretung!), biblische Begriffe sind, denn weder für den einen noch für den anderen gibt es ein quellsprachliches Äquivalent in den Texten der Bibel. – Im Lukasteil mündet der Aufsatz über Israels Zukunft und die Parusieverzögerung in eine Anfrage an die Verwendung eines unspezifischen Begriffs von „Naherwartung“ zur Beschreibung von bestimmten eschatologischen Erwartungen und Hoffnungen im lukanischen Doppelwerk. – Von den drei übergreifenden Beiträgen am Schluss sind es zwei – die Aufsätze über die Semantik des Apokalyptik-Begriffs sowie über die Herkunft und den Gebrauch des Begriffspaares „Zeremonialgesetz und Sittengesetz“ –, die die Frage nach dem Verhältnis von quellsprachlicher und interpretationssprachlicher Verwendung der Begriffe als Ausgangspunkt nehmen und für eine differenziertere Wahrnehmung der mit ihnen bezeichneten Sachverhalte fruchtbar zu machen versuchen.

Jesus

1. „Was heisset nu Gottes reich?“*

I

„Was heisset nu Gottes reich?“ So fragt Martin Luther in seiner Erklärung der zweiten Vaterunserbitte im Großen Katechismus von 1529. „Antwort: Nichts anderes als das, was wir oben im Glauben(sbekenntnis) gehört haben: dass Gott seinen Sohn Christus, unseren Herrn, in die Welt geschickt (hat), damit er uns erlöse und frei mache von der Gewalt des Teufels und zu sich bringe und regiere als ein König der Gerechtigkeit, des Lebens und der Seligkeit, gegen Sünde, Tod und böse Gewissen ...“ – Mit der zweiten Vaterunserbitte sei darum „nichts anderes als soviel gesagt: ‚Lieber Vater, wir bitten, gib uns zuerst dein Wort, damit das Evangelium rechtschaffen in der Welt gepredigt werde; zum anderen, dass (es) auch durch den Glauben angenommen werde, in uns wirke und lebe, dass also dein Reich unter uns gehe durch das Wort und die Kraft des Heiligen Geistes‘ ...“¹

Knapp 460 Jahre später wird dieselbe Frage im Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union (EKU) über „Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde“² gestellt: „Reich Gottes – was ist das?“ (49). Trotz Luthers unzweideutiger Antwort wird hier nun in Sachen Reich Gottes ein „empfindliche(s) Lehrdefizit“ konstatiert: „Theologie und Kirche wissen nicht mit hinreichender Klarheit zu sagen, was das ist: Gottes Reich und unsere Erwartung dieses Reiches“ (44) – und mehr noch: Es ist gerade Luthers eingangs zitierte Reich-Gottes-Interpretation, die von den Autoren des Votums für dieses „Lehrdefizit“ mitverantwortlich gemacht wird (45).

Gleichzeitig stehen wir aber auch vor dem Phänomen, dass bis in die Gegenwart hinein die Metapher „Reich Gottes“ immer wieder als Etikett für politische und gesellschaftliche Utopien ganz unterschiedlicher Provenienz in Anspruch genommen wird. Ihnen allen ist gemeinsam, das sie nicht aus der Semantik dieses Begriffs selbst abgeleitet sind, sondern von außen auf ihn projiziert werden. Der Reich-Gottes-Begriff muss es sich dabei gefallen

* Überarbeitete Fassung meiner Bonner Antrittsvorlesung vom 8. Juni 1994.

¹ WA 30/I, 200,5–13.30–34 (in sprachlich leicht modernisierter Form).

² Neukirchen-Vluyn 1986 ²1989.

lassen, dass er zur Autorisierung und Legitimation *menschlicher* Wünsche und Hoffnungen instrumentalisiert wird, auch wenn viele von ihnen durchaus erstrebenswert und konsensfähig sind.

Demgegenüber hält das Votum des Theologischen Ausschusses mit Recht daran fest, „dass nicht wir darüber entscheiden, was Reich Gottes ist und bedeutet“ (50). Es will vielmehr seinerseits eine semantische Näherbestimmung auf der Grundlage der „biblischen Verheißungen“ (51) vornehmen, und dies erfolgt dann durch nichts Geringeres als durch einen eschatologischen Gesamtentwurf, in dem wir dann alles wiederfinden, was im klassischen *locus de novissimis* Rang und Namen hat (107ff): Wiederkunft Jesu Christi, Auferstehung der Toten, Jüngstes Gericht, Ewiges Leben, Neuer Himmel und Neue Erde und schließlich als „Ziel“ „die Verherrlichung des dreieinigen Gottes“ (119).

Nun ist es aber auch hier so, dass der eschatologischen Metapher „Reich Gottes“ keinerlei semantischer Eigenwert zukommt. Sie fungiert vielmehr als ein *Gegenstandsbegriff* (englisch: *topic*), der durch die Zusammenführung einer Reihe von *Bestimmungsbegriffen* (englisch: *comment*) erläutert werden muss.³ Die genannten Inhalte der christlichen Eschatologie könnten in ihrer Gesamtheit durchaus auch für sich stehen, d.h. sie sind in keiner Weise angewiesen auf ihre Einrahmung durch den Reich-Gottes-Begriff, so dass man auf ihn auch hätte verzichten können, ohne dass sich an den Inhalten der christlichen Heilshoffnung materialiter etwas geändert hätte.

Nach dem Urteil der Autoren des Votums gilt das Reich Gottes als „Zentralsymbol christlicher Hoffnung“ (95), und diese Würde verdankt es ohne Zweifel dem Sachverhalt, dass es eben diese Größe ist, die im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu von Nazareth stand. Mit Ausnahme der in Qumran und Masada entdeckten sog. „Sabbatopferlieder“⁴ 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

³ Die Terminologie orientiert sich an der Beschreibung der Prädikation als „Determinationsrelation“ durch W. KOLLER, *Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern*, Stuttgart 1975, 171: Er unterscheidet ebd. „zwischen dem Gegenstandsbegriff, von dem etwas ausgesagt wird, und dem Bestimmungsbegriff, der den Gegenstandsbegriff spezifiziert“; vgl. auch G. SELLIN, *Allegorie und „Gleichnis“* (1978), in: *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, hg. v. W. Harnisch (WdF 575), Berlin / New York 1982, 367–429, hier 387f.

⁴ 4Q400–407; 11Q17; 0QShirShab Ms. Masada (Text mit englischer Übersetzung: C. NEWSOM, *Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition* [HSS 27], Atlanta 1985); vgl. auch A. M. SCHWEMER, *Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran*, in: *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, hg. v. M. Hengel / A. M. Schwemer (WUNT 55), Tübingen 1991, 45–118.

seinem königlichen Herrschen und von seinem königlichen Reich in einer mit der synoptischen Jesusüberlieferung vergleichbaren Dichte belegt wäre.

Erheblich anders sieht die Sache aus, wenn wir den Blick auf Paulus lenken, dessen Briefen wir immerhin die ältesten literarischen Näherbestimmungen „christlicher Hoffnung“ verdanken: Innerhalb seiner Eschatologie ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ alles andere als ein „Zentralsymbol“, denn sie steht bei ihm nicht nur zahlenmäßig⁵, sondern auch sachlich am Rande. Nichts anderes gilt auch für das Johannesevangelium und die drei Johannesbriefe: In ihnen ist nur in Joh 3,3,5 vom Reich Gottes die Rede. Für Paulus und den johanneischen Kreis kann die vorstehend zitierte Formulierung des Votums darum – wenn überhaupt – nur mit starken Vorbehalten Gültigkeit beanspruchen.

Ich möchte im folgenden nun versuchen zu zeigen, dass es für diese Vorbehalte und damit auch für das vom Votum des Theologischen Ausschusses der EKU konstatierte „Lehrdefizit“ einen sachlichen Grund gibt, der durch eine Diskontinuität markiert ist, die die Reich-Gottes-Verkündigung des historischen Jesus immer dann von ihrer Verwendung im Kontext der christlichen Eschatologie trennt, wenn diese das Reich Gottes mit konkreterisierenden Näherbestimmungen versehen will.⁶

II

1. Wie gesagt: als „Zentralsymbol“ fungierte der Reich-Gottes-Begriff ohne Zweifel innerhalb der Verkündigung Jesu von Nazareth, der damit nun aber nicht ein neues Heilskonzept einführt, sondern mit diesem Begriff eine traditionsgeschichtlich vorgegebene Metapher aufgreift. Er benutzt eben diese Metapher als Interpretament, weil sie ihm – das ist die notwendige Voraussetzung dieses Interpretationsvorgangs – auf Grund ihres semantischen Profils in herausragender Weise geeignet erschien, das von Gott auf die Menschen zukommende Heil zu kennzeichnen. Der Anstoß dafür erfolgte aller Wahrscheinlichkeit nach durch die in Lk 10,18 erwähnte Vision vom

⁵ Röm 14,17; 1.Kor 4,20; 6,9f; 15,50; Gal 5,21; s. auch 1.Thess 2,12.

⁶ Luther und das Votum des Theologischen Ausschusses sprechen durchgängig vom „Reich Gottes“. Demgegenüber wird in neuerer Zeit häufig der Begriff „Gottesherrschaft“ bzw. „Königsherrschaft Gottes“ bevorzugt, weil damit der „dynamische Charakter des Begriffs besser zum Ausdruck“ komme als durch das „eher statische ‚Reich‘ mit seiner räumlichen Konnotation“ (H. MERKLEIN, Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft [SBS 111], Stuttgart ²1984, 39). Weil hieraus keine starre Alternative konstruiert werden darf (jede „Herrschaft“ impliziert einen räumlichen Herrschaftsbereich, und jedes „Reich“ ist durch eine dynamische Herrschaft konstituiert), werde ich im folgenden beide Bezeichnungen nebeneinander verwenden (vgl. auch J. C. O'NEILL, The Kingdom of God, NT 35 [1993] 130–141, hier 130–132).

Sturz des Satans aus dem Himmel, der von Jesus natürlich nicht als Grund, sondern – darauf hat Erich Grässer mit Recht insistiert⁷ – als „Folge“ des Anbruchs der eschatischen⁸ Heilszeit gedeutet wurde.

Insofern Jesus nun aus dem Inventar möglicher Deutekategorien zur Kennzeichnung dieser Heilszeit die Vorstellung vom eschatischen Herrschaftsantritt Gottes aufbietet und in den Mittelpunkt seiner Verkündigung stellt, hat dies ganz bestimmte Konsequenzen und Voraussetzungen: Fragen wie: „Was heisset nu Gottes reich“?, oder: „Reich Gottes – was ist das?“, oder: „Worum bittet die Christenheit ... mit den Worten: ‚Dein Reich komme!‘?“⁹, in denen „Reich Gottes“ als Gegenstandsbegriff fungiert, der auf eine semantische Profilierung durch ihn erläuternde Bestimmungsbegriffe angewiesen ist, weil er als solcher unverständlich ist, brauchte sich in der jüdischen Umwelt Jesu niemand zu stellen, denn hier war der Inhalt des Begriffs „Reich Gottes“ ein geläufiger Bestandteil der sprachlichen Kompetenz aller Menschen. Das heißt konkret: Wenn Jesus im Vaterunser zum Gebet um das Kommen von Gottes Königsherrschaft aufforderte (Lk 11,2 par. Mt 6,10), so konnte er ebenso damit rechnen, dass seine Hörer wussten, was mit „Reich Gottes“ gemeint war, wie z.B. die Verfasser von AssMos 10,1 (*et tunc parebit regnum illius [sc. dei]*) oder von OrSib 3,47–48 („dann wird die βασιλεία μεγίστη des unsterblichen Königs unter den Menschen erscheinen“) und die Beter des Qaddish („Groß gemacht und geheiligt werden soll sein großer Name in der Welt, die er geschaffen hat nach seinem Willen, und er bringe zur Herrschaft sein Königtum zu euren Lebzeiten und in euren Tagen und zu Lebzeiten des ganzen Hauses Israel in Eile und in naher Zeit“)¹⁰.

„Reich Gottes“ fungiert in der jesuanischen Verkündigung nicht wie bei Luther und im Votum des Theologischen Ausschusses der EKU als Gegenstandsbegriff, sondern als Bestimmungsbegriff. Dieses Unterscheidungsmerkmal halte ich für schlechterdings fundamental, und es kann darum auch eine Interpretationsgrundlage abgeben, die ein ganzes Stück weit trägt: Die Verwendung des Reich-Gottes-Begriffs als Bestimmungsbegriff setzt dann näm-

⁷ E. GRÄSSER, Die Naherwartung Jesu (SBS 61), Stuttgart 1973, 64.

⁸ Das Adjektiv „eschatisch“ verwende ich hier und im Folgenden, um endzeitliche Ereignisse und Zustände (also die sog. „letzten Dinge“) zu bezeichnen (s. auch W. HÄRLE, Dogmatik, Berlin / New York 1995, 605 Anm. 8). Demgegenüber beschränke ich den Gebrauch des Adjektivs „eschatologisch“ auf Sachverhalte, die das *Reden* oder *Denken* über die letzten Dinge betreffen. Diese sprachliche Präzisierung entspricht also der Unterscheidung zwischen „pneumatisch“ und „pneumatologisch“, „ontisch“ und „ontologisch“ usw.

⁹ M. WELKER, Das Reich Gottes, EvTh 52 (1992) 497–512, hier 497.

¹⁰ Das Qaddish ist erst in spätantiker Zeit entstanden (vgl. A. LEHNARDT, Qaddish [TSAJ 87], Tübingen 2002, 297ff; C. LEONHARD, Art. Vaterunser II, TRE 34 [2002] 512–515, hier 513), so dass das Vaterunser nicht von ihm abhängig sein kann. Man wird darum lediglich annehmen können, dass beide Gebete dieselben Wurzeln in der jüdischen Gebetsprache des 1. Jahrhunderts haben.

lich nicht nur traditionsgeschichtliche Konstanz, sondern auch die Bestimmtheit der semantischen Konnotationen voraus, die mit diesem Heilskonzept, das von Jesus verwendet wurde, verknüpft sind. Sie stellen Jesu Reich-Gottes-Verkündigung damit nicht nur in eine traditionsgeschichtliche Kontinuität, sondern auch in ein sachliches Einverständnis mit dem semantischen Profil der jüdischen Reich-Gottes-Erwartung, ohne die es eben nicht in der genannten Weise als Bestimmungsbegriff hätte fungieren können.

Wenn wir wissen wollen, was in der Verkündigung Jesu denn „nu Gottes reich (heisset)“, sind wir darum zunächst an die Reich-Gottes-Erwartung des frühen Judentums gewiesen. Wir müssen danach fragen, inwieweit sich in denjenigen jüdischen Texten, die von Gott als König und von seiner königlichen Herrschaft sprechen, semantische Merkmale von traditionsgeschichtlicher Konstanz nachweisen lassen.¹¹

2. Die metaphorische Rede von Gott als König oder von seiner Herrschaft als einer königlichen Herrschaft ist im Alten Testament bereits in vorexilischen Texten belegt, jedoch nicht vor der mittleren Königszeit¹². Es wird dann von Deuterocesaja an¹³ zu einem geläufigen Bestandteil des Ausdrucks der Hoffnung auf ein eschatisches Heilshandeln Gottes an Israel. Unbeschadet aller Nuancierungen im Einzelnen können wir als organisierendes Zentrum der frühjüdischen Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes schlagwortartig zwei Elemente benennen, die ganz eng zusammengehören: Gottes Herrschaft ist universal, und sie ist israelzentrisch:

Dass Gottes Königsherrschaft zeitlich und räumlich universal ist, insofern sie sich bereits in der Überwindung des Chaos erwies¹⁴ sowie Himmel und Erde umgreift, gehört demnach genauso zum königstheologischen Grundwissen Israels wie die Gewissheit, dass Gottes universale Herrschaft

¹¹ Die folgende Darstellung basiert im Wesentlichen auf der Textsammlung von O. CAMPONOVO, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO 58), Fribourg/Göttingen 1984. Das Material konnte mit Hilfe seither erschienener Konkordanzen und elektronischer Hilfsmittel noch vermehrt werden. Unter den Darstellungen sind außerdem hervorzuheben: M. LATTKE, *Zur jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der „Königsherrschaft Gottes“*, in: *Gegenwart und kommendes Reich*. Schülergabe für Anton Vögtle, Stuttgart 1975, 9–25; A. LINDEMANN, *Art. Herrschaft Gottes / Reich Gottes. IV. Neues Testament und spätantikes Judentum*, TRE 15 (1986) 196–218, hier 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 1987, 81–95.

¹² Num 23,21; Dtn 33,5,26; Jes 6,5. Vgl. dazu vor allem W. H. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel* (BZAW 80), Berlin ²1966; N. LOHFINK, *Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen*, in: *Unterwegs zur Kirche*, hg. v. J. Schreiner (QD 110), Freiburg u.a. 1987, 33–86; E. ZENGER, *Art. Herrschaft Gottes / Reich Gottes. II. Altes Testament*, TRE 15 (1986) 176–189, hier 177ff.

¹³ Vgl. Jes 41,21; 43,14f; 44,6–8; 52,1–10.

¹⁴ Vgl. B. JANOWSKI, *Das Königtum Gottes in den Psalmen*, ZThK 86 (1989) 389–454.

in der Bewahrung von Israels heilvoller Integrität erfahren wird. Im Tempel als dem Ort der Überschneidung von himmlischer und irdischer Welt findet sie ihre kultische Vergegenwärtigung.¹⁵ Seinen exemplarischen Ausdruck findet dieses Grundwissen in der Endgestalt von Ps 29, in dessen ersten und letzten Versen es heißt: (V. 1–2.9b–11)¹⁶:

„Gebt JHWH, ihr Göttersöhne,
 gebt JHWH Ehre und Macht.
 Gebt JHWH seines Namens Ehre,
 fallt nieder vor JHWH in heiliger Majestät!

...

In seinem Palast rufen die Seinen alle: Ehre!
 JHWH thront über der Flut,
 König JHWH throne auf immer!
 JHWH gebe seinem Volke Kraft,
 JHWH segne sein Volk mit Frieden!¹⁶

Von Deuterocesaja bis zu den Texten aus römischer Zeit findet dieses Heilskonzept seine literarische Realisierung fast ausschließlich innerhalb eines ganz spezifischen Situationskontextes, nämlich im Zusammenhang der Erfahrung Israels von Unheil, das von seiner Konfrontation mit der Herrschaft fremder Völker und ihrer Machthaber ausgeht.¹⁷ Dass hiergegen gerade Gottes königliche Herrschaft als Gegenkonzept aufgeboten wird, ist insofern plausibel, als die heidnische Fremdherrschaft über Israel den universalen Herrschaftsanspruch Gottes und damit seine Einzigkeit in Frage stellen musste.¹⁸ In diesem Sinne ist das Heilskonzept der Königsherrschaft Gottes in fast allen Texten aus dieser Zeit – über die Ausnahmen werden wir gleich noch sprechen – bezogen auf die Situation des von den Heiden bedrängten und unterdrückten Gottesvolkes. Die mit ihm verknüpften Heilserwartungen richten sich dementsprechend darauf, dass Israel in seiner Gesamtheit wieder in den heilvollen Status versetzt wird, der ihm als

¹⁵ Vgl. H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987; SCHWEMER, Gott als König (s. Anm. 4), 58ff.

¹⁶ Übers. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart (s. Anm. 15), 165f.

¹⁷ H. MERKLEIN, Die Einzigkeit Gottes als die sachliche Grundlage der Botschaft Jesu, JBTh 2 (1987) 13–32, hier 15ff; COLLINS, Kingdom of God (s. Anm. 11), 95.

¹⁸ Vgl. MERKLEIN, Einzigkeit (s. Anm. 17), 16ff. – Während bei DtrJes dieses Merkmal gegen die fremden Götter gewendet wird, sind es in den Texten aus hellenistisch-römischer Zeit vor allem die fremden Herrscher, die den Gegenpart spielen (vgl. z.B. Dan 3,31–33; 4,31–34; 2.Makk 7,9; 3.Makk 2,2.21ff; 6,2ff; PsSal 2,28–32; Tob 1,18 [N]; ZusEsthC 14–26 [= Est 4,171–r]; 1QM 12,7–16; 1QGenApocr 20,12–16; SapSal 6,1–6). Hinter diesem Bezug steht wohl auch die Ausbildung der hellenistischen Königsideologie mit ihrer „zunehmenden Vergöttlichung des irdischen Beherrschers der Welt“ (M. HENGEL, Die Zeloten [AGJU 1], Leiden ²1976, 102; s. auch 103ff).

dem von Gott erwählten Eigentumsvolk zukommt.¹⁹ – Dementsprechend geht mit der irdischen Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes ein Vernichtungshandeln Gottes an den Heiden und/oder ihren Herrschern einher. Sie werden Gottes Zorn- und Vernichtungsgericht (die Schilderung erfolgt z.T. unter Aufnahme von Elementen aus der Tradition des Jahwe-Krieges²⁰) oder der Herrschaft des Gottesvolkes unterworfen²¹ bzw. wenden sich dem Gott Israels zu, wie dies z.B. Sach 14,16 unter Aufnahme des Motivs von der Zionswallfahrt schildert:

„Doch wer dann übrig bleibt von allen Völkern, die gegen Jerusalem gezogen sind, wird Jahr für Jahr hinaufziehen, um den König, den Jahwe Zebaoth anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern.“²²

Bei alledem ist aber auch deutlich: Der Universalismus der Gottesherrschaft bleibt stets ganz dezidiert israelzentrisch. Auch das Interesse an einem wie auch immer gearteten Heilsgeschick der Heiden ist in diesem Zusammenhang niemals etwas anderes als ein Aspekt des Interesses am Heilsgeschick Israels.

Das „Kommen“ des Reiches Gottes vollzieht sich immer als „Kommen“ Gottes, d.h. als Theophanie.

Vgl. in diesem Sinne vor allem: AssMos 10,1–10 („Und dann wird erscheinen seine [sc. Gottes] Herrschaft über seine gesamte Schöpfung ..., denn der höchste Gott ... wird sich erheben, und er wird öffentlich kommen [*et palam veniet*]“); Jub 1,28 („Und der Herr wird erscheinen dem Auge eines jeden, und jeder wird erkennen, dass ich der Gott Israels bin und der Vater für alle Kinder Jakobs und der König auf dem Berg Zion“; Übers. K. Berger); äthHen 25,3 (der „Thron, auf dem sich der Heilige und Große, der Herr der Herrlichkeit, der König der Welt niedersetzen wird, wenn er herabkommt“); OrSib 3,47–50 („... dann wird die βασιλεία μεγίστη des unsterblichen Königs unter den Menschen erscheinen. Es wird kommen der heilige Herrscher, der das Szepter über die ganze Erde innehaben wird in alle Ewigkeiten“).²³ Erst in der Jesusüberlieferung ist davon die Rede, dass *das Reich Gottes* „kommt“ (Mk 9,1; Lk 11,2 par. Mt 6,10; Lk 17,20; 22,18).

Die Erwartung des Reiches Gottes ist also immer mit der Erwartung der unmittelbaren Präsenz Gottes selbst verbunden, der seine im Himmel bereits

¹⁹ 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; OrSib 3,46–62.767–784; AssMos 10,1–10.

²⁰ Vgl. z.B. Sach 14; PsSal 2,28–32; OrSib bei Theophilus, Autolyc. 2,36; OrSib 3,46–62.492–503.551–561; TestDan 5,10–13; AssMos 10,1–10; 1QM 6,5f; 12,13–16.

²¹ Vgl. z.B. Ob 15–21; Dan 7,27.

²² S. auch Tob 13,13; 1QM 12,13f; OrSib 3,597–623.716–720.767–784.807.

²³ S. auch noch Jes 35,4; 40,10; 66,15; Sach 14,5ff; Ps 50,3; 96,10–13; 98; TestLevi 5,2. – Vgl. dazu auch jeweils die Schilderung der theophanie-typischen kosmischen Begleitphänomene in Jes 24,21–23; Sach 14,6f; AssMos 10,1–10; dazu: A. SCRIBA, Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie (FRLANT 167), Göttingen 1995.

präsenzte Herrschaft nun auch auf der Erde universal durchsetzt.²⁴ Gott kommt selbst (höchstens bringt er noch wie z.B. in Sach 14,5 seine Engel mit). Aus diesem Grund gilt die irdische Aufrichtung der Herrschaft Gottes auch stets als das ureigene Werk Gottes selbst.²⁵ Er teilt es mit niemand anderem, denn es geht ihm immer um die endgültige Durchsetzung seiner Einzigkeit²⁶ gegen die von den Heiden verehrten Götter bzw. gegen die Herrscher der Völker, die göttliche Verehrung beanspruchen.²⁷

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.²⁸ Von der Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes wird erwartet, dass sie dem von fremden Herrschern unterdrückten Volk und Zion-Jerusalem wieder Anteil an der Heiligkeit Jahwes gibt, indem sie sie aus der Gewalt der Feinde Israels befreit. Gottes Heiligkeit ist dann auch wieder im Tempel präsent und dort von einem geheiligten Gottesvolk erfahrbar.²⁹ Dem entspricht, dass auch in den Theophanieaussagen und -schilderungen das Einschreiten Gottes als Erscheinung seiner Heiligkeit dargestellt wird, die alles ausschaltet, was ihr nicht entspricht oder gar widerstrebt.³⁰ 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 geht darum die Durchsetzung seiner Heiligkeit einher, die seinem heiligen Volk dadurch das Heil bringt, dass sie unter ihm manifest wird. Es ist darum vielleicht auch kein Zufall, dass im Qaddish³¹ und im Vaterunser die Bitten, die auf die Heiligkeit des Namens Gottes und auf sein Reich bezogen sind, unmittelbar nebeneinander stehen.

Damit ist ein weiteres Element genannt, das für die jüdische Erwartung der irdischen Durchsetzung von Gottes universaler Königsherrschaft ebenfalls konstitutiv ist: Zion-Jerusalem und hier namentlich der Tempel als der Ort, an dem die Endtheophanie Gottes stattfinden und von dem aus er seine königliche Herrschaft über die gesamte Welt ausüben wird.³²

²⁴ Vgl. auch K. KOENEN, *Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde* (BBB 101), Weinheim 1995; J. SCHLOSSER, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus I*, Paris 1980, 261ff (bes. 269ff).

²⁵ Vgl. auch MERKLEIN, *Einzigkeit* (s. Anm. 17), 28.

²⁶ In diesem Element sieht H. MERKLEIN „überhaupt das fundamentale semantische Merkmal der (eschatologischen) Gottesherrschaft“ (*Einzigkeit* [s. Anm. 17], 18).

²⁷ Vgl. z.B. Jes 24,21–23; 41,21; 44,6–8; Sach 14,9; PsSal 2,28–32; Tob 1,18^N; äthHen 63,2–4; s. auch 2.Makk 7,9; 3.Makk 1,24–29; 2,2–20.

²⁸ Dasselbe gibt es auch schon in vorexilischen und exilischen Texten; vgl. Ps 47,3.9; 93; 99,3f.5; Jes 6,3.5; 43,15.

²⁹ Vgl. z.B. Ob 15a.16–21; Jes 52,1–10; TestDan 5,5–13; äthHen 25,3–7; 4QFlor 1,1–6; OrSib 5,492–503.

³⁰ Vgl. Sach 14; äthHen 25,3–7; AssMos 10,1–10; OrSib 3,46–62.

³¹ S.o. S. 12 mit Anm. 10.

³² Vgl. Jes 24,23; 33,17–24; 52,1–10; Mi 4,7; 3./1.Esr 4,45f; Jdt 9,8–14; Tob 13,11; äthHen

Darüber hinaus verdient festgehalten zu werden, dass die vorstehend beschriebene irdische Realität der Gottesherrschaft als solche nicht notwendig als eine eschatische Größe galt.³³ Dies lassen vor allem diejenigen – in der Regel als interpretationsirrelevant, weil „uneschatologisch“, ausgeschiedenen³⁴ – 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.³⁵ Eine Eschatologisierung dieses Heilskonzepts fand vielmehr erst in dem Moment statt, als *aktuelle* Rettungshoffnungen, wie sie etwa in Jdt 9,8–14; ZusEsthC 1–10.14–23; 3.Makk 2,2–20; 6,2–15 (vgl. V. 13: die Völker sollen *heute* erschrecken) artikuliert werden, ausgeschlossen schienen. Weil die Gegenwart auf Grund 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 endgültig ausschaltenden Endtheophanie erwartet werden.

3. Aufschlussreich ist nun aber auch, welche Komponenten *nicht* zum semantischen Feld von Gottes eschatischer Durchsetzung seiner universalen Königsherrschaft gehören bzw. nur am Rande stehen. Hier ist an erster Stelle die Messiaserwartung zu nennen. Darauf hat vor längerer Zeit schon Philipp Vielhauer hingewiesen.³⁶ Der einzige Text aus der Zeit des Zweiten Tempels, in dem die Messiaserwartung mit der Vorstellung vom Königtum Gottes verbunden wird, ist PsSal 17. Hier wird Gott als König im Unterschied zu den anderen Texten jedoch gerade in seiner himmlischen Transzendenz belassen, und der davidische Messiaskönig übt seine Herrschaft als von Gott autorisierter irdischer Vasallenkönig aus: κύριος αὐτὸς βασιλεὺς αὐτοῦ („Der Herr selbst ist sein König“; 17,34), und: κύριος αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι („Der Herr selbst ist unser König für immer und ewig“; 17,46).³⁷ – Für alle anderen Texte gilt, dass dort, wo mit Gottes escha-

91,13; Jub 1,28; OrSib 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 das Standbild zerstört (V. 34) und dann zu einem großen Berg wird, der die gesamte Erde erfüllt (V. 35), und danach mit Gottes universaler 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, hier 61 Anm. 33).

³³ 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, hier 68f; ZENGER, Herrschaft Gottes (s. Anm. 12), 187,1ff.

³⁴ G. KLEIN, „Reich Gottes“ als biblischer Zentralbegriff, EvTh 30 (1970) 642–670, hier 651 Anm. 37.

³⁵ Vgl. z.B. Dan 3,32f, 4,31–34; 6,27f; 2.Makk 5,35; PsSa1 2,28–32.

³⁶ PH. VIELHAUER, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu (1957), in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament (TB 31), München 1965, 55–91, hier 80.

³⁷ Gegenüber der aggressiven Kritik von M. HENGEL und A. M. SCHWEMER, Vorwort, in: Königsherrschaft Gottes (s. Anm. 4), 1–19, hier 8 („eklatante[s] Fehlurteil“) hat Vielhauer

tischem Herrschaftsantritt in Zion-Jerusalem gerechnet wird, die Hoffnung auf das Heilshandeln eines messianischen Mittlers keine Rolle spielt.³⁸

Auch der Menschensohn von Dan 7, dem dort nach V. 14 „Macht, Würde und Herrschaft“ verliehen wird, so dass „ihm alle Völker, Nationen und Sprachen dienen müssen“, kann diese Rolle nicht übernehmen. Denn er fungiert hier nicht anders als Michael in AssMos 10,2; 1QM 17,6–8 und Melchisedek in 11QMeIch 3,II,12ff als Völkerengel Israels³⁹, d.h. als Israels himmlischer Repräsentant. Geschildert wird dementsprechend jeweils ein himmlisches Geschehen, das nach dem Grundsatz der Ergehensentsprechung den korrespondierenden irdischen Vollzug, d.h. die Einsetzung des Gottesvolkes in den ihm zukommenden Heilsstatus, notwendig nach sich zieht.

Das alles ist natürlich nicht weiter überraschend, denn oben konnte als für das Heilskonzept der Königsherrschaft Gottes charakteristisch erwiesen werden, dass für die Erwartung der Gottesherrschaft die Erwartung des Kommens und der unmittelbaren Präsenz Gottes *selbst* konstitutiv war.⁴⁰

4. Daneben gibt es aber auch noch eine ganz andere Redeweise von Gottes königlicher Herrschaft: Wir hatten gesehen, dass auf Grund der Unheilserfahrung Israels die heilvolle irdische Realität der universalen Herrschaft Gottes von seinem Volk nicht mehr wahrgenommen werden konnte. Dies hatte zur Folge, dass man die Einheit von irdischer und himmlischer Wirklichkeit der Gottesherrschaft als auseinandergebrochen ansah und ihre Wiederherstellung von der Zukunft erhoffte. Die Heilserwartung richtete sich dementsprechend darauf, dass Gottes Herrschaft aus ihrer gegenwärtigen himmlischen Verborgenheit heraustreten und ihren universalen Anspruch darin auch wieder zum Heil Israels in eine irdisch wahrnehmbare Realität transformieren werde.

jedenfalls den Textbefund auf seiner Seite. Zuzufolge 11QMelch 3, II, 12ff ist der Sieg Melchisedeks über „Belial und die Geister seines Loses“ zunächst ein rein himmlisches Geschehen, und der mit dem Geistgesalbten von Jes 61,1 identifizierte Freudenbote von Jes 52,7 wird in Zl. 18ff jedenfalls nicht auf Melchisedek gedeutet, sondern gilt als eine „prophetische Gestalt“ (O. HOFIUS, Ist Jesus der Messias? Thesen, JBTh 8 [1993] 103–129, hier 113), der die Trauernden dadurch tröstet, dass er sie „über alle Enden der Zeit belehrt“ (Zl. 20; s. auch P. J. KOBELSKI, Melchizedek und Melchireša' [CBQ.MS 10], Washington, DC 1981, 61f).

³⁸ Vgl. im übrigen auch W. BOUSSET / H. GRESSMANN, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21), Tübingen 1966, 222; K. G. KUHN, Art. βασιλεύς κτλ. C., ThWNT 1 (1933) 570–573, hier 573; J. MAIER, Zwischen den Testamenten, Würzburg 1990, 209f.

³⁹ Vgl. U. B. MÜLLER, Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes (StNT 6), Gütersloh 1972, 28ff; K. MÜLLER, Der Menschensohn im Danielzyklus, in: Jesus und der Menschensohn. FS Anton Vögtle, Freiburg u.a. 1975, 37–80, hier 68.

⁴⁰ S.o. S. 15f.

Komplementär zu der oben vorgestellten Hoffnung auf die *zukünftige irdische* Durchsetzung der Königsherrschaft gibt es nun auch noch eine schmale Schicht von Texten, in denen die Gottesherrschaft als *gegenwärtige himmlische* Größe zum Thema gemacht wird. Hier spielt das Gegenüber von Israel und den Heiden bezeichnenderweise keinerlei Rolle; wichtigstes Thema ist vielmehr die Frage, wie man Zugang zu Gottes himmlischem Königtum gewinnt, das auf der Linie von Jes 6,1ff als durch den Hofstaat der Engel gebildet angesehen wurde⁴¹: Vorbehalten ist er allein auserwählten Einzelnen, und zwar ausschließlich den Gerechten und den Reinen.

Zwei Texte scheinbar ganz unterschiedlicher Provenienz mögen dies illustrieren: Zuzfolge griechBar 11, welches Kapitel für christlich zu halten es keinen Grund gibt, wird der Visionär von einem Engel in den fünften Himmel geführt, dessen Tor aber verschlossen ist. Daraufhin wird ihm von seinem Begleiter die Auskunft zuteil: „Wir können nicht hineingehen (εισέρχασθαι), bevor Michael, der Türhüter der βασιλεία τῶν οὐρανῶν kommt. Aber warte ab, so wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen“ (V. 2). Wenig später empfängt der Erzengel die beiden und spricht zum Führer des Visionärs: „Sei ... begrüßt, unser Bruder, der du die Offenbarung denen enthüllst, die das Leben gut führen“ (V. 7). – Ganz analog wird in SapSal 10,10 Jakobs Traum von der Himmelsleiter (Gen 28,12–15) gedeutet: „Den Gerechten, der vor dem Zorn des Bruders auf der Flucht war, führte sie (die Weisheit) auf geraden Wegen. Sie zeigte ihm die βασιλεία θεοῦ und gab ihm die Erkenntnis der Heiligen (d.h. der Engel, M.W.).“⁴²

Ganz massiv ist dieses Bild vom himmlischen Königtum Gottes auch in den Qumrantexten belegt: Wegen der Verunreinigung des Jerusalemer Tempels war es in den Augen der Qumrangemeinde unmöglich geworden, Gottes Königsherrschaft im dortigen Kult irdisch zu vergegenwärtigen. An dessen Stelle steht nun die essenische Gemeinde, die zusammen mit den Engeln den himmlischen Gottesdienst im „Palast des Königtums“ (1QSb 4,25f) feiert.⁴³ Greifbar wird dies vor allem in den bereits eingangs erwähnten Sabbat-Liturgien, in denen von der Gottesherrschaft in einer Dichte die Rede ist, wie wir sie sonst nirgendwo finden. In ihrem Mittelpunkt steht der feierliche Lobpreis der königlichen Herrschaft Gottes, vor dem sich die priesterliche Festgemeinde mit den Engeln zusammenfindet.⁴⁴

⁴¹ S. auch 1.Kön 22,19 sowie die Darstellung in 4Q405 23, II, 8–11: „In the midst of the glorious appearance of scarlet, the colors of most holy spiritual light, they stand firm in their holy station before the [K]ing, spirits and garments of [purest] color in the midst of the appearance of whiteness. And this glorious spiritual substance is like fine gold work, shedding [lig]ht. And all their crafted (garments) are purely blended, an *artistry* of woven work. These are the chiefs of those wondrously arrayed for service, the chiefs of the realm of the holy ones of the King of holiness in all the heights of the sanctuaries of His glorious kingdom“ (Übers. NEWSOM, Songs of the Sabbath Sacrifice [s. Anm. 4], 333f).

⁴² Gottes himmlisches Königtum ist im Kontext von Visionsschilderungen auch dort im Blick, wo der Aufstieg des Visionärs als Annäherung an Gottes Thron beschrieben wird (vgl. u.a. 1.Kön 22,19; Ez 1,26; TestLevi 5,1; äthHen 14,18; slawHen 20–22; Apk 4,1ff).

⁴³ Vgl. dazu mit weiteren Texten H.-W. KUHN, Enderwartung und gegenwärtiges Heil (StUNT 4), Göttingen 1966, 66ff; H. LICHTENBERGER, Studien zum Menschenbild in den Qumrantexten (StUNT 15), Göttingen 1980, 224ff.

⁴⁴ In einer weiteren Untersuchung hatte C. NEWSOM „Sectually Explicit“ Literature from Qumran, in: The Hebrew Bible and Its Interpreters, ed. W. H. Propp / B. Halpern / D.

III

1. Mit dem nächsten Schritt nehmen wir in den Blick, wie Jesus von Nazareth mit diesem Heilskonzept umgeht. Aus den vorhin dargelegten Gründen müssen wir zunächst die kontinuierstiftenden Elemente in den Vordergrund stellen. Dabei ist nicht nur nicht zu übersehen, sondern geradezu mit den Händen zu greifen, dass das semantische Profil der Botschaft Jesu von der andringenden Gottesherrschaft fest in jener durch Deuterocesaja inaugurierten eschatologischen Sprachtradition verankert ist, die die universale Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes als Durchsetzung von Gottes Heilswillen gegenüber Israel zum Ausdruck brachte und dabei erwartete, dass Gottes universale Machtergreifung Israel aus seinem gegenwärtigen Unheilsstatus in einen Heilsstatus versetzt. Erkennbar wird dies z.B. in den drei ursprünglichen Seligspreisungen von Lk 6,20b.21, in denen mit den „Armen“, die „hungern“ und „weinen“, das „in seiner Gesamtheit ... in Heillosigkeit und Not verstrickte Volk Gottes“⁴⁵ angesprochen ist, dem das Heil der Gottesherrschaft bedingungslos zugesprochen wird. Auf derselben Linie liegt auch Jesu Hinwendung zu den Zöllnern und Sündern wie den Kranken und Besessenen als den Repräsentanten von Israels augenblicklicher Unheilslage. Und dass es Jesus bei alledem um die Sammlung⁴⁶ ganz Israels und seine eschatische Neukonstituierung als Heilsvolk ging, zeigt schließlich auch die Symbolhandlung der Einsetzung des Zwölferkreises (Mk 3,14) als Repräsentanten des endzeitlichen Gottesvolkes.

Auch dass Jesus am Ende seines Wirkens nach Jerusalem zog und die dortige Tempelaktion (Mk 11,15–16) lassen sich mit der jüdischen Erwartung in Einklang bringen, dass die Theophanie, die die universale Etablierung der eschatischen Gottesherrschaft einleitet, eben dort stattfindet und

N. Freedman, Winona Lake 1990, 167–187, hier 179–185) die These vertreten, dass die Sabbat-Liturgien außerhalb der Gemeinschaft von Qumran entstanden und von dieser nur zu liturgischem Gebrauch übernommen worden seien (ebd. 18 Anm. 7). Diese Annahme, die allgemeine Akzeptanz gefunden hat, wird inzwischen jedoch mit respektablem Gründen in Zweifel gezogen; vgl. H. W. M. RIETZ, Identifying Compositions and Traditions of the Qumran Community: The Songs of the Sabbath Sacrifice as a Test Case, in: Qumran Studies. New Approaches, New Questions, ed. M. Th. Davies / B. A. Strawn, Grand Rapids 2007, 29–52; B. A. STRAWN / H. W. M. RIETZ, (More) Sectarian Terminology in the Songs of the Sabbath Sacrifice: The Case of תמימי דרך, in: ebd. 53–64.

⁴⁵ J. ROLOFF, Die Kirche im Neuen Testament (NTD.E 10), Göttingen 1993, 35; vgl. auch MERKLEIN, Botschaft (s. Anm. 6), 45ff.

⁴⁶ Vgl. MERKLEIN, Botschaft (s. Anm. 6), 42 Anm. 18 mit weiterer Literatur; G. LOHFINK, Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus (1985), in: ders., Studien zum Neuen Testament (SBB 5), Stuttgart 1989, 77–90, hier 86ff; ROLOFF, Kirche (s. Anm. 45), 31ff.