

## Gottesherrschaft

### 1. Zum Sprachgebrauch im Neuen Testament

In den synoptischen Evangelien erscheint die Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes als zentrale Kategorie zur Deutung des Auftretens Jesu von Nazaret. So fasst Mk 1,15 zu Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu seine Verkündigung pointiert zusammen: „Erfüllt ist die Zeit, und nahegekommen ist die Königsherrschaft Gottes; kehrt um und vertraut auf das Evangelium“.

Hinter dem Stichwort „Königsherrschaft Gottes“ (griechisch: βασιλεία τοῦ θεοῦ) verbirgt sich eine umfassende theologische Konzeption, die in der jüdischen Kultur des 1. Jh. n.Chr. geläufig war und daher mit diesem Stichwort aufgerufen werden konnte. Es handelt sich also um eine *jüdische* Konzeption, die Jesus bei seinem Auftreten innerhalb der jüdischen Bevölkerung Palästinas anwenden konnte.

Im Neuen Testament liegt der Schwerpunkt der Begriffsverwendung auf den synoptischen Evangelien, und die Basileia-Konzeption spielt insbesondere bei der Konstruktion der Verkündigung des historischen Jesus eine große Rolle. Bei den ersten Christen scheint sie jedoch bald ihre zentrale Position verloren zu haben, wohl weil der theologische Fokus stärker auf die Person und die Bedeutung Jesu, des himmlischen Kyrios, selbst rückte. Daher begegnet der Begriff „Königsherrschaft Gottes“ im Johannesevangelium nur noch in Joh 3,3.5 und auch in den Briefen selten und eher am Rand. In der Offenbarung des Johannes wird die Vorstellung am Ende des 1. Jh. aber noch einmal wichtig.

Diskutiert wird die Frage, wie das griechische Syntagma βασιλεία τοῦ θεοῦ zu übersetzen ist. Semantisch besitzt βασιλεία sowohl einen geographisch-statischen Aspekt (Königreich), als auch einen funktional-dynamischen (Königsein, Königsherrschaft, Königtum). Bei den meisten Belegstellen der frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften überwiegt der Aspekt des Königseins Gottes bzw. seines Handelns als König, so dass ich die Übersetzung „Königsherrschaft Gottes“ präferiere. Diese ist zudem umfassender und kann den geographischen Aspekt integrieren (z.B. wenn Gottes Königsherrschaft ihren Ort im Himmel hat). Dennoch gilt es, die Bedeutung im jeweiligen Einzelfall abzuwägen. So liegt z.B. die geographische Bedeutung „Königreich“ in der Versuchungsgeschichte in Mt 4,8 vor, wo der Teufel Jesus „alle Königreiche der Welt“ zeigt.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich das Vorgehen der folgenden Darstellung. Grundlegend ist ein Überblick über die Konzeption der Königsherrschaft Gottes in ihrer theologischen und politischen Dimension, die in

der Tradition Israels (Altes Testament) fundiert ist und in frühjüdischen Schriften fortgeschrieben wurde (2.). Dann werden Funktion und Bedeutung der Konzeption in den (synoptischen) Evangelien in den Blick genommen (3.), bevor die Rückfrage nach dem historischen Jesus beleuchtet werden soll: Steht die Konzeption im Zentrum seiner Verkündigung, bildet sie die integrierende Mitte seiner Botschaft (4.)? Am Ende steht ein Ausblick auf die wenigen Belege von „Königsherrschaft Gottes“ in weiteren neutestamentlichen Schriften, wobei der Offenbarung abschließend besondere Bedeutung zukommt (5.).

## 2. Die Konzeption: der Gott Israels als König

In der Tradition Israels war die Vorstellung von Gott als König bekannt und steuerte einen wesentlichen Aspekt zum Gottesbild Israels bei. In der hebräischen Sprache des *Tanach* (christlich: des Alten oder Ersten Testaments) wird Gottes Königsein meist verbal formuliert: *malak Jhwh* (Gott ist / herrscht als König), während die sprachgeschichtlich relativ junge Abstraktbildung *malkut Jhwh* (Königsherrschaft Jhwhs) eher selten vorkommt<sup>1</sup>. Sprachlich basiert die Vorstellung auf einer Metapher aus dem politischen Bereich: Gott erscheint als antiker (Groß-)König in unermesslicher Machtfülle. Aufschlussreich für diese Konzeption sind die sogenannten Jhwh-König-Psalmen (Ps 29; 47; 93; 96–99; 145f). So liest man in Ps 93:

- 1 Der Herr ward König!  
Mit Hoheit hat er sich umkleidet,  
hat sich umkleidet der Herr, mit Macht sich umgürtet.  
Fest steht der Erdkreis und wankt nicht.  
2 Fest steht dein Thron von Anbeginn; von Ewigkeit her bist du.  
3 Einst erhoben die Fluten, o Herr, erhoben die Fluten ihre Stimme –  
wieder erheben die Fluten ihr Tosen.  
4 Hehrer als das Brausen großer Wasser,  
hehrer als die Brandung des Meeres,  
hehr ist der Herr in der Höhe.  
5 Fest und zuverlässig ist, was du bezeugt;  
deinem Hause gebührt heilige Scheu, o Herr, auf ewige Zeiten.  
(Übersetzung: Zürcher Bibel)

Als machtvoller König garantiert Gott die Ordnung der Schöpfung gegenüber den Chaoswassern. Der Thronsz Gottess befindet sich im Himmel, von wo aus Gott seine stabilisierende und ordnende Macht über das gesamte kosmische Gefüge von Himmel, Erde und Meer ausübt<sup>2</sup>. Keine Macht – weder das kosmische Chaos, noch eine politische Bedrohung – kann seiner Hoheit widerstehen. Gottes Weisung ist fest und zuverlässig und gibt sei-

1 Vgl. 1Chr 17,14; 28,5; Ps 103,19; 145,11–13. Einen Überblick bietet *Janowski*, König.

2 Beispiele sind die Thronsaalvisionen in Jes 6; 1Kön 22,19–22; Ijob 1,6–12; Dan 7,9–14. – Auswertungen der Quellen bieten z.B. *Theißen/Merz*, Jesus, 226–231; *Meier*, Jew, 237–288; *Schreiber*, Gesalbter, 41–142; *Schenke*, Botschaft, 110–116.

nem Volk Israel die Gewissheit, dem einzigen wirklich mächtigen Gott zuzugehören. Der Tempel in Jerusalem kann als irdischer Ort, der sichtbar Gottes Gegenwart bei seinem Volk verbürgt, fungieren.

Die monokratische Macht Gottes verbindet sich speziell mit seinem Heilswillen für Israel. Ps 145 preist Hoheit und Macht Gottes, des Königs (145,1–6), richtet diesen Lobpreis dann aber gezielt auf Gottes Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Güte (145,7–9); seine Herrlichkeit und ewige Herrschaft (145,10–13) kommt speziell den Bedürftigen in seinem Volk zugute:

- 14 Der Herr stützt alle, die fallen,  
und richtet alle Gebeugten auf.  
15 Aller Augen warten auf dich,  
und du gibst ihnen Speise zur rechten Zeit.  
16 Du tust deine Hand auf  
und sättigst alles, was lebt, mit Wohlgefallen.  
17 Der Herr ist gerecht auf allen seinen Wegen  
und getreu in allen seinen Werken.  
18 Der Herr ist nahe allen, die ihn anrufen,  
allen, die ihn wahrhaft anrufen.  
19 er erfüllt das Verlangen derer, die ihn fürchten,  
er hört ihr Schreien und rettet sie.  
20 Der Herr behütet alle, die ihn lieben,  
alle Frevler aber wird er vertilgen. (Übersetzung: Zürcher Bibel)

Die sozial-politische Dimension der Königsherrschaft Gottes, seine spezielle Sorge für Arme, Schwache, Kranke und Bedürftige, tritt auch in Ps 146 noch einmal deutlich hervor:

- 5 Wohl dem, dessen Hilfe der Gott Jakobs ist,  
der seine Hoffnung auf den Herrn setzt, seinen Gott,  
6 der Himmel und Erde gemacht hat  
und das Meer und alles, was in ihnen ist,  
der Treue bewahrt auf ewig,  
7 der Recht schafft den Unterdrückten,  
der den Hungrigen Brot gibt.  
Der Herr befreit die Gefangenen.  
8 Der Herr macht Blinde sehend,  
der Herr richtet die Gebeugten auf,  
der Herr liebt die Gerechten.  
9 Der Herr behütet die Fremdlinge,  
Waisen und Witwen hilft er auf,  
doch in die Irre führt er den Weg der Frevler.  
10 Der Herr ist König in Ewigkeit,  
dein Gott, Zion, von Generation zu Generation.  
(Übersetzung: Zürcher Bibel)

In frühjüdischer Zeit preisen die „Sabbatlieder“ aus Qumran Jhwh als im Himmel thronenden König, der von Engelscharen umgeben ist, die ihm fortwährend huldigen<sup>3</sup>. Seine Existenz erscheint als zeitlose Theokratie im

3 0QShirShab MsMasada; 4Q400–407; 11Q17. Zur Rekonstruktion *Newsom*, Songs.

Himmel, die sich fernab von den irdischen Verhältnissen vollzieht. Besonders am Sabbat darf die Gemeinde, die hinter diesen Liedern steht, in den Lobpreis der Engel einstimmen und nimmt in ihrem Gottesdienst an der himmlischen Liturgie teil.

In apokalyptischen Welterklärungen wird die machtvolle Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes auf Erden zu einer Erwartung an die endzeitliche Zukunft. Die Hoffnung auf Gottes heilschenkende Herrschaft in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die in den politischen und sozialen Bedrohungen Israels in der Gegenwart keine Erfüllung findet, richtet sich auf die Zukunft und verbindet sich mit einer umfassenden Verwandlung aller politischen und kosmischen Wirklichkeit, gleichsam einer „Neuschöpfung“. Gottes Herrschaft wird sich dann endgültig auch im irdisch-politischen Bereich manifestieren und die politischen Reiche und Gewalten ablösen<sup>4</sup>. Die Zukunftsbilder von Gottes Herrschaft entwerfen ein Kontrastmodell zu den negativ erfahrenen politischen Machtverhältnissen der Gegenwart und besitzen so eine politische Stoßrichtung<sup>5</sup>.

So zeichnet das Danielbuch um die Mitte des 2. Jh. v.Chr. Gottes Königsherrschaft als Gegenmodell zu den politischen Reichen: „Und in den Tagen jener Könige wird der Gott des Himmels ein Königreich erstehen lassen für immer, es wird nicht untergehen, und das Königtum wird keinem anderen Volk überlassen werden. Es wird alle diese Königreiche zermalmen und ihnen ein Ende bereiten, selbst aber wird es Bestand haben bis in alle Ewigkeit“ (Dan 2,44; Übersetzung: Zürcher Bibel). Die Assumptio Mosis aus dem 1. Jh. v.Chr. erwartet das endzeitliche Erscheinen der Königsherrschaft Gottes über die ganze Schöpfung, um für Israel durch die Vernichtung des Teufels und aller politischen Feinde eine neue, unzerstörbare Heilszeit zu begründen, die einer Neuschöpfung entspricht (AssMos 10). Erwähnenswert ist noch, dass sich in manchen Schriften Gott zur Aufrichtung seiner endzeitlichen Herrschaft eines Mittlers bedient, der in seinem Auftrag und in seiner Macht Gott als König repräsentiert: Dan 7,13f nennt den „Menschensohn“, PsSal 17 den „Gesalbten“, den Messias.

Das Zukunftsbild von Gottes guter Herrschaft kann ein kritisches politisches Bewusstsein bewirken, eine kritische Wahrnehmung des Gewalt- und Unrechtspotentials seitens der politisch Mächtigen und der Fremdmächte, die Israel beherrschen; dabei dient es der Selbstvergewisserung der eigenen Identität. Es lässt sich aber auch zur Motivierung bewaffneter Aufstände nutzen, wie das Beispiel des Judas Galilaios zeigt.

Josephus berichtet, dass das Gebiet Judäa im Jahr 6 n.Chr. direkt der römischen Verwaltung unterstellt wurde und Quirinius, der römische Statthalter der Provinz Syria, eine Steuerschätzung durchführen ließ (JosAnt 18,4–6.9f.23–25; vgl. Bell 2,118; 7,253–258). Judas Galilaios forderte als jüdische Reaktion darauf eine strikte Verweigerung der Steuerzahlung und zog zur Begründung die Vorstellung von

4 Wichtige Texte sind Dan 2,44; 3,33; 4,31; 6,27; 7,14.27; äthHen 25,3–7; 45,4f; 60; 62f; 93,15–17; AssMos 10,1–10; Sib 3,46–61a; 3,556–561.616–623.767–795; TestDan 5,10–13; schon Jes 24,18–23; 25,6–9; 33,17.22.24; 52,7–9; Sach 14,3–17; Mich 4,6–8; vgl. auch PsSal 17,1–3.46. Dazu *Schreiber*, Variationen, 132–139; auch *Vanoni/Heininger*, Reich, 66–74.

5 *Stegemann*, Jesus, 314–316 versteht „Königsherrschaft Gottes“ als Kontrastbegriff.

Gottes alleiniger Königsherrschaft heran: „Fürst und Herr“, also König über Israel ist allein der Gott Israels. Aus dieser radikaltheokratischen Begründung leitete er nun direkte Folgerungen für das politische Handeln ab, denn es sei für jeden Juden eine religiöse Pflicht, aktiv und auch unter Anwendung von Waffengewalt an der Durchsetzung von Gottes Herrschaft mitzuwirken. Die Folge war das militärische Eingreifen der Römer und viel Blutvergießen unter der jüdischen Bevölkerung.

Die Streuung der Rede vom Königsein Gottes in den erhaltenen frühjüdischen Schriften zeigt, dass diese Konzeption bekannt war und einen zentralen Baustein des Gottesbildes zur Sprache brachte. Jesus und die ersten Christen konnten auf diese vertraute Konzeption zurückgreifen.

### 3. Gottesherrschaft als Erzählmotiv in den Evangelien

Das *Markusevangelium* greift die Konzeption der βασιλεία τοῦ θεοῦ aus der Jesus-Tradition auf und lässt den erzählten Jesus sein öffentliches Auftreten mit der programmatischen Ankündigung beginnen: „Erfüllt ist die Zeit, und nahegekommen ist die Königsherrschaft Gottes; kehrt um und vertraut auf das Evangelium“ (Mk 1,15). Die Gegenwart ist so als erfüllte Zeit, als Zeit des Anbruchs einer neuen Herrschaft qualifiziert, die konkret erfahrbar und nicht nur „symbolisch“ zu verstehen ist<sup>6</sup>. Die gute Königsherrschaft Gottes steht jetzt allen menschlichen Herrschaften und Machthabern gegenüber. Diesen Zeitaspekt konnotiert das Perfekt ἤγγικεν (ist nahegekommen): Die Basileia bricht jetzt auf Erden an, sie ist schon ansatzweise präsent und wahrnehmbar und wird sich bald ganz durchsetzen und verwirklichen. Daher fordert sie die zustimmende Reaktion Israels, nämlich Umkehr, d.h. ein Umdenken, und Vertrauen auf Gottes gute Botschaft, das Evangelium. Wie sich die Basileia in Jesu Wirken manifestiert, entfaltet das Markusevangelium in den wunderbaren Heilungen und Exorzismen Jesu und in seiner Lehre. Jesu Vollmacht (ἐξουσία; Mk 1,22.27; 2,10; 3,15; 11,27–33) und seine Machttaten (δυνάμεις; 6,2.5.14) gründen in Gottes Königsherrschaft und bringen diese zum Ausdruck. Das Beelzebul-Gespräch in 3,22–27 macht klar, dass in Jesu Exorzismen die Gottesherrschaft bereits die Macht des Satans zurückdrängt. Die wunderbaren Speisungen in 6,35–44 und 8,1–10 erscheinen im Licht von Ps 145,15f und Ps 146,7 als Akte der guten Gottesherrschaft – und relativieren die Wohltaten der irdischen Herrscher und Patrone.

Der Begriff „Königsherrschaft Gottes“ selbst begegnet erst wieder im Zusammenhang der Gleichnisrede Jesu. Wo es um das Verstehen der Gleichnisse geht, ist den Schülern Jesu „das Geheimnis der Königsherrschaft Gottes“ gegeben (4,11): Sie wissen, dass die Basileia mit Jesu Auftreten beginnt, können also den endzeitlichen Heilsplan Gottes verstehen – wenn sie den Weg Jesu bis zum Ende mitgehen. Die Gleichnisse vom

6 Ich verstehe die Gottesherrschaft dabei auf dem Hintergrund der jüdischen Konzeption von Gott als König (siehe 2.), nicht nur „as a symbol for the actual sphere of access to the saving presence of God, a sphere which is that of a household“ (*van Eck*, Eschatology, 72). Zur präsentischen Deutung von Mk 1,15 vgl. zuletzt *Adam*, Anfang, 112f.

Wachsen der Saat und vom Senfkorn (4,26–29.30–32) sind ausdrücklich als Vergleich markiert, mit dem das zunächst unscheinbare, aber unaufhaltsame Kommen der Basileia (4,26.30) beschrieben wird.

Im Mittelteil des Markusevangeliums fällt der Blick auch auf die zukünftige, vollendete Gottesherrschaft, deren Verwirklichung freilich nahe bevorsteht (9,1). Wer sich zu Jesu Botschaft bekennt (8,38), wer gerade gegenüber den „Kleinen“, den sozial Niedrigen, die neue Sozialordnung der Jesus-Gemeinde praktiziert (9,47), wer nicht der Gefahr des Reichtums erliegt (10,23–25), darf auf die Teilhabe an der Heilsvollendung in der Basileia hoffen. Wenn die Basileia parallel zum „ewigen) Leben“ steht (9,43.45; 10,17), ist der Zukunftsaspekt deutlich gesetzt. Auch Jesus selbst drückt beim Abschiedsmahl mit seinen Schülern sein festes Vertrauen aus, beim endzeitlichen Fest der vollendeten Basileia dabei zu sein, im Bild: in der kommenden Basileia wieder Wein zu trinken (14,25). Zurückhaltend klingt eine christologische Deutung der Gottesherrschaft an, wenn im unmittelbaren Kontext der Basileia-Aussage von 9,1 der zum endzeitlichen Gericht kommende Menschensohn genannt wird (8,38) – der freilich „in der Herrlichkeit seines Vaters“ kommt.

Gerade Kinder werden in 10,14f zu Beispielen für die Annahme der Basileia, denn Kindern eignet in der Antike die soziale Rolle der Unterordnung und des Dienens – und in dieser Haltung erfüllen sie exemplarisch die Forderung Jesu zum Statusverzicht innerhalb der Gemeinde (vgl. 10,42–45). Wenn ein Schriftgelehrter durch seine Nähe zur Basileia (12,34) und Josef von Arimatäa durch sein Warten auf die Basileia (15,43) charakterisiert werden, besitzen sie ansatzweise Offenheit und Verständnis für die Art und Weise, wie in Jesus die Gottesherrschaft anbricht: Sie verwirklicht sich im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (12,28–34) und integriert den Tod Jesu am Kreuz als letztgültigen Akt seines Dienens (15,42–46 mit 10,45).

Rückblickend begegnet die Gottesherrschaft im Markusevangelium als Basiskonzeption, mit der Gottes Wille und Handeln zum Heil Israels in der Sendung und der Vollmacht Jesu konzentriert, dabei jedoch im Blick auf ein verändertes soziales Verhalten in den Gemeinden neu gefüllt und entfaltet wird.

Im *Matthäusevangelium* wird die Vorstellung meist<sup>7</sup> in der charakteristischen Form βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Königtum der Himmel) mit etwa 50 Belegen zu einem zentralen theologischen Begriff und einem Schlüsselwort für den Inhalt der Verkündigung Jesu. „Himmel“ steht dabei metonymisch für „Gott“ und nimmt – in jüdischer Denktradition – die Majestät des im Himmel thronenden Gottes ebenso ernst wie die Erfahrung, dass Gott nicht selbst direkt auf Erden eingreift, sondern nur vermittelt. Zunächst folgt Matthäus den Spuren des Markusevangeliums. Den Programmsatz Jesu aus Mk 1,15 greift er in Mt 4,17 auf: „Kehrt um, denn nahegekommen ist das Königtum der Himmel“. Matthäus arbeitet aber stärker heraus, dass diese Botschaft im Heilsplan Gottes verankert ist, denn bereits Johannes der Täufer macht sie zum Programm seines Auftretens (Mt 3,2 in identischem Wort-

7 Ausnahmen sind Mt 12,28; 19,24; 21,31.43: βασιλεία τοῦ θεοῦ.

laut), und in 10,7 wird sie zum bleibenden Verkündigungsauftrag an die Gemeinde; sie gilt ganz Israel und nach Ostern auch den Heidenvölkern (28,19f). Auch bei Matthäus entfaltet sich das „Evangelium vom Königtum“<sup>8</sup> in der Lehre und den Wundertaten Jesu, wie das Summarium in 4,23 ausdrücklich festhält: „und er lehrte in ihren Synagogen und verkündete das Evangelium vom Königtum und heilte jede Krankheit und jedes Gebrechen“. Zusammen mit der fast gleich lautenden Wiederholung in 9,35 bildet die Aussage einen Rahmen um die Lehre Jesu in der Bergpredigt Mt 5–7 und den Wunderzyklus in Mt 8–9.

Einen eigenen Akzent setzt Matthäus, wenn er die Basileia auf die rechte Lebenspraxis der Gemeinde anwendet<sup>9</sup>. Dies geschieht besonders in der Bergpredigt, die auf das Ethos, die Lebensweise der Gemeinde zielt. So fordert Jesus in Mt 6,33 die Hörer/innen auf: „Sucht zuerst die Basileia und ihre Gerechtigkeit“. Gerechtigkeit meint die Auslegung der Tora, die Gottes guten Willen für Israel deutlich macht. Die Botschaft von der Basileia, der Heilswendung Gottes, rückt die Gerechtigkeit und damit die Auslegung der Tora in ein neues Licht. Dies ist die „bessere Gerechtigkeit“ (5,20; vgl. 3,15), die die Bergpredigt entwickelt und die sich im Handeln aus Barmherzigkeit erweist, wie es z.B. das Gleichnis vom verirrtten Schaf in 18,10–14 verdeutlicht. Wer so den Willen des Vaters tut und seiner Weisung für ein gelungenes Leben folgt, wird „hineinkommen in das Königtum der Himmel“ (7,21; vgl. 18,3f; 21,31) bzw. die Basileia „erben“ (25,34). Die Basileia wird damit zu einer lokal-statisch gedachten Heilsgröße, deren Ort der Himmel ist und in die man hineinkommen kann. Als Zielorientierung prägt sie aber bereits das Selbstverständnis und das Verhalten in der Gegenwart. Denn man kann die Basileia auch verlieren, wie das endzeitliche Gericht an den Ungerechten drastisch vor Augen führt (13,41–43.49f; 18,34f; 22,13; 25,31–46). Selbst Israel, als „Söhne der Basileia“ (8,11f) genuin dem Königtum Gottes zugehörig, kann nicht sicher sein, es nicht zu verfehlen, wie das prophetische Gerichtswort in 21,43 eindringlich einschärft. Die Basileia motiviert zur rechten Lebenspraxis.

Einen zweiten Schwerpunkt bildet die Gleichnisrede Mt 13. Zehn Gleichnisse weist Matthäus ausdrücklich als Gleichnisse für das Königtum der Himmel aus<sup>10</sup>. Die Gleichnisse transportieren die „Geheimnisse des Königtums der Himmel“ (13,11) und verkörpern das „Wort von der Basileia“ (13,19). Wenn sie – in den Bildern von Perle und Schatz (13,44.45f) die Basileia als großes, unverdienbares Heilsgeschenk qualifizieren, stellen sie deren Bedeutung vor Augen, für die kein Einsatz zu groß ist. Die bereits in der Gegenwart sichtbare Zugehörigkeit zur Basileia erweist sich als heilsentscheidend, wie die Deutung der Parabel vom Weizen und vom Unkraut, die beide bis zur Ernte wachsen dürfen (13,24–30), klarmacht: In der „Welt“ (κόσμος, 13,38) leben die „Söhne der Basileia“ und die „Söhne des Bösen“ nebeneinander; erst beim Endgericht erfolgt die Scheidung, die das Unkraut

8 Der Begriff Basileia kann also auch absolut gebraucht sein, vgl. noch Mt 24,14.

9 Dazu auch *Vanoni/Heininger*, Reich, 104f.

10 Mt 13,24–30.31f.33.44.45f.47; 18,23–35; 20,1–16; 22,2–14; 25,1–13. Im Markusevangelium waren es nur zwei.

aus dem „Königtum des Menschensohnes“ entfernt und die Gerechten im „Königtum des Vaters“ aufnimmt (13,39–43). Die Verwirklichung der Basileia bleibt der Zukunft vorbehalten, doch bereits jetzt lässt sich in der Zugehörigkeit zu ihr leben. Das „Königtum des Menschensohnes“<sup>11</sup> erweitert die Konzeption durch den erweckten und erhöhten Jesus als Repräsentanten der Basileia Gottes, dem alle Vollmacht gegeben ist (28,18). Schließlich: Als Ideal zeichnet 13,52 Schriftgelehrte, die selbst „Schüler des Königtums der Himmel“ sind und so die Tradition Israels im Licht der Basileia auslegen – wie ein Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt. Sie setzen die Basileia als neue Orientierungsgröße für das Leben der Christus-Gemeinschaft um. Wie das geht, demonstrieren die fünf großen Reden im Matthäusevangelium (neben den schon genannten die Aussendungsrede Mt 10, die Gemeindefrede Mt 18 und die Endzeitrede Mt 23). Die Vollmacht zur Auslegung der Tradition Israels ist auch gemeint, wenn in 16,19 Petrus die „Schlüssel des Königtums der Himmel“ erhält, so dass er „binden“ und „lösen“, d.h. gültig auslegen kann; in dieser Vollmacht versteht sich die Gruppe um Matthäus. Wichtig ist, dass sich die Gemeinde nicht als Realisierung der Basileia in der Welt sieht, sondern in der Erwartung der Basileia und in Orientierung an ihr lebt.

Insgesamt bildet das Königtum der Himmel bei Matthäus einen Grundbegriff für die neue Wirklichkeit Gottes, die sich mit Jesu Auftreten offenbart und als Erwartung an die Zukunft die Gegenwart prägt, da die Zugehörigkeit zu ihr in der Gegenwart über das endzeitliche Ergehen entscheidet. Als Zielgröße gibt sie den Leser/innen Orientierung für das Selbstverständnis und die Gestaltung ihres Lebens.

Im *Lukasevangelium* erscheint βασιλεία τοῦ θεοῦ als zentrale Konzeption (etwa 34 Belege), die unmittelbar mit dem Auftreten Jesu verbunden ist. Die Apostelgeschichte bindet sie in die Verkündigung über den erhöhten Christus ein (acht Belege). Der Begriff charakterisiert in Lk 16,16 die Zeit des Auftretens Jesu: „Das Gesetz und die Propheten (sind) bis Johannes, von da an wird die Königsherrschaft Gottes als Evangelium verkündet“. Dies bedeutet keinen heilsgeschichtlichen Bruch mit Israel, vielmehr findet in Jesus der endzeitliche Neuanfang Gottes mit seinem Volk Israel statt, der in Kontinuität mit der Geschichte Israels steht. Lukas interpretiert die Basileia christologisch als geschichtlich-präsentisches Phänomen, denn Jesus verkündet sie nicht nur (8,1; 9,11), sondern sie wird in seinem Wirken und Lehren selbst präsent (11,20; 14,15–24; 17,20f): In Lk 4,43, der ersten Nennung im Lukasevangelium, wird sie als Inhalt seiner Sendung ausgewiesen; in 18,28f steht sie parallel zur Nachfolge Jesu (vgl. 9,60.62). Wenn Jesus laut 4,43f die Basileia in den Synagogen Judäas verkündet, ist man an die Antrittsrede Jesu in der Synagoge von Nazaret in 4,16–30 erinnert, wo er die Heilsverheißung zugunsten der Deklassierten in Israel aus Jes 61,1f (und 58,6) als gegenwärtig in seinem Auftreten erfüllt deutet (Lk 4,21: „heute“). In 9,1f gibt Jesus die Vollmacht zur Verkündigung der Königsherrschaft

11 Mt 13,41; vgl. 16,28; 20,21. Mt 25,31–46 schildert das Weltgericht des Menschensohnes als König, der aber an das „Königtum des Vaters“ (25,34) rückgebunden bleibt.

Gottes und zur Heilung von Kranken an die Zwölf weiter und lässt sie damit sein eigenes Wirken (9,11) weiterführen. Bei der Aussendung der 72 Schüler bringt die Formulierung „nahegekommen ist die Königsherrschaft Gottes“ deren Botschaft auf den Punkt (10,9.11; greift Mk 1,15 auf); nach 10,9 ist sie dabei in Heilungen von Kranken gegenwärtig.

Daneben kann Lukas auch andere Aspekte der Basileia zur Geltung bringen, wie sie in der traditionellen Konzeption von der Königsherrschaft Gottes grundgelegt sind. So erscheint die zukünftig-vollendete Basileia in Lk 13,28f als großes Festmahl, an dem neben Abraham, Isaak, Jakob und den Propheten auch Menschen aus allen Völkern teilhaben werden. Beim letzten Mahl blickt Jesus in 22,16.18 selbst auf seine Teilnahme daran aus. In großer Nähe, noch zu Lebzeiten der gegenwärtigen Generation, sehen 9,27 und 21,31f die Basileia, doch relativiert Lukas zugleich eine kalkulierbare Naherwartung (17,20f; 19,11). Als himmlische Größe, in die man nach dem Tod individuell hineingelangen kann, fungiert die Basileia in 16,19–31 und 23,42f. An der zuletzt genannten Stelle – im unmittelbaren Kontext seines Todes! – ist freilich von der Königsherrschaft *Jesu* die Rede (23,42; vgl. auch 22,29f), womit Lukas die Vorstellung aufgreift, dass Jesus mit der Erweckung an Gottes himmlischer Herrschaft teilhat. Weil Jesus als Erhöhter im Himmel herrscht, kann er weiterhin in der christlichen Verkündigung gegenwärtig und wirksam sein. Bereits bei der Ankündigung der Geburt Jesu verheißt der Engel Jesus den Thron Davids und die ewige Königsherrschaft über Jakob, die Gott selbst ihm überträgt (1,32f).

Anders als Matthäus markiert Lukas (fast) keine Basileia-Gleichnisse. Nur die Parabel vom Gastmahl in Lk 14,15–24 stellt er unter das Thema der Gottesherrschaft und verbindet damit die für ihn typische soziale Option, denn zum Mahl der Basileia sind nach der Absage der zuerst Geladenen „Arme, Krüppel, Blinde und Lahme“ versammelt (14,21; vgl. V. 13). Bereits die Seligpreisung der Armen in 6,20 sagte gerade ihnen die Gottesherrschaft zu. Aus Mk 4,10–12 übernimmt Lk 8,9f freilich den Gedanken, dass nur die Schüler Jesu in den Gleichnissen „die Geheimnisse der Königsherrschaft Gottes“ verstehen können. In der Parabel von den zehn Minen in Lk 19,11–27 gibt der Erzähler einen Ausblick auf die Zeit, bis Jesus nach seinem Weggang in der vollendeten Königsherrschaft wiederkehren wird, und kennzeichnet sie als Zeit der Bewährung und des Einsatzes für die Basileia; dieser Einsatz ist nun – wenn zur Zeit des Lukas die Zahl der *Heidenchristen* in den Gemeinden überwiegt und diese im gesamten östlichen Mittelmeerraum leben – nicht mehr an Jerusalem als geographisches Zentrum der Heilserwartung gebunden (19,11).

Daran kann die *Apostelgeschichte* anknüpfen, wenn sie die „Königsherrschaft Gottes“ als Stichwort für die christliche Verkündigung einsetzt (Apg 19,8; 20,25), in Apg 8,12 christologisch ergänzt durch den „Namen Jesu Christi“ (vgl. 28,23.31). Die Basileia bleibt also auch nach Ostern an Christus gebunden<sup>12</sup>. Zu Beginn lenkt Apg 1,3 mit dem Stichwort βασιλεία τοῦ θεοῦ auf die zentrale Verkündigung Jesu zurück, relativiert aber sogleich in 1,6 eine auf Israel beschränkte Naherwartung. Dafür verbürgt nach 1,6–8 das

12 Dazu *Wolter*, Reich Gottes, 298–301.

Wirken des Geistes die Zeugenschaft der Schüler – die Basileia ist nun Teil der Christus-Verkündigung. Dabei bleibt der futurische Aspekt der Basileia hörbar: „wir müssen durch viele Bedrängnisse hineingehen in das Königtum Gottes“ (14,22). Die Apostelgeschichte endet in 28,23.31 mit der Verkündigung der Basileia durch Paulus in Rom, der damit bleibende Bedeutung sowohl für Israel als auch für Heidenchristen in der Gegenwart des Lukas eignet.

Im *Johannesevangelium* bleiben nur Rudimente der „Königsherrschaft Gottes“, wenn Jesus in Joh 3,3.5 im Gespräch mit Nikodemus das Sehen der Basileia bzw. Hineinkommen in die Basileia an ein Neugeborenwerden knüpft. Die Basileia tritt fast völlig zurück hinter dem christologischen Fokus auf die Gestalt Jesu selbst, an deren Annahme oder Ablehnung sich das wahre, ewige Leben des Einzelnen entscheidet (vgl. nur 3,14–19; 6,29–58) (siehe auch 5.).

#### 4. Rückfragen: der historische Jesus und die Gottesherrschaft

##### 4.1 Das Problem der historischen Rückfrage nach Jesus

Die Evangelien, die im Wesentlichen als Quellen für die Suche nach dem „historischen Jesus“ zur Verfügung stehen, sind als antike Biographien (Viten) keine Sammlungen von Archivmaterial, sondern literarisch gestaltete Erzählungen über das Leben Jesu von Nazaret. Dabei verbinden sich erinnerte Fakten aus dem Leben Jesu mit deutenden Elementen (Fiktionen), die die tiefere Bedeutung der Person Jesu und seines Auftretens beleuchten. Dieser Prozess gilt bereits für die frühe Überlieferung und dann auch für die Jesus-Viten selbst, die unterschiedlichen theologischen Leitlinien folgen und verschiedene Bilder von Jesus entwerfen. Die Suche nach dem „historischen Jesus“ bedeutet, mit den Methoden historischer Quellenkritik zwischen Fakten und Fiktionen in den Texten zu differenzieren. Dafür steht der Exegese ein ausgearbeitetes methodisches Instrumentarium zur Verfügung (Kriterien der Jesus-Forschung)<sup>13</sup>, das jedoch nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass die einzelne Exegetin und der einzelne Exeget die Instanz darstellt, die auf der Basis ihrer Einschätzung und ihres Vorverständnisses die Entscheidungen trifft. Historisches Arbeiten bleibt subjektives Arbeiten, und so ist das jeweilige Bild des historischen Jesus immer eine Konstruktion, die sich an ihrer geschichtlichen Plausibilität messen lassen muss. Zu berücksichtigen ist bei diesem Vorgehen, dass einzelne Worte oder Erzählungen aus dem literarischen Kontext der Evangelien isoliert werden, um in einem neuen, fiktiven Kontext des geschichtlichen Auftretens Jesu verortet zu werden – ein Vorgehen, das sich methodischer Kontrollierbarkeit leicht entziehen kann<sup>14</sup>. Hier kann das historische Wissen um politische, soziale, religiöse und wirt-

13 Vgl. nur *Theißen/Merz*, Jesus, 96–122; *Schreiber*, Begleiter, 189–201.

14 Auf dieses Problem weist *Stegemann*, Jesus, 299–311 hin. *Smith*, Teaching, will „Non-Rejection Context“ und „Rejection Context“ der Basileia-Botschaft Jesu unterscheiden.

schaftliche Faktoren der galiläischen und jüdischen Lebenswelt Jesu die Einschätzung leiten.

Für die Frage nach der Königsherrschaft Gottes in der Verkündigung Jesu steht vergleichsweise umfangreiches Textmaterial zur Verfügung (siehe 3.), und einige Worte und Erzählungen lassen sich als Spiegelungen des historischen Jesus plausibel machen. Die Annahme, dass die Konzeption der Gottesherrschaft die theologische Basis und die innere Mitte der Verkündigung Jesu darstellte, ist natürlich eine historische Konstruktion, die jedoch einige Plausibilität besitzt. Denn sie fügt sich in die frühjüdische Denkwelt der Zeit Jesu, kann den Textbefund in den Evangelien erklären und viele Einzeltzüge der Überlieferung integrieren. Daher hat diese Annahme in der derzeitigen Jesus-Forschung auch breite Zustimmung gefunden<sup>15</sup>. Die Bedeutung der Verkündigung von Gottes Königsherrschaft bei Jesus soll nun näher betrachtet werden.

#### 4.2 Die Gottesherrschaft bricht schon an

Die Jesus-Überlieferung enthält zwei unterschiedliche Zeitperspektiven der βασιλεία τοῦ θεοῦ. Die erste entspricht der bekannten frühjüdischen Konzeption, die die Durchsetzung der Basileia für die – in diesem Fall sehr nahe – Zukunft erwartet. Wichtige Belege, die auf den historischen Jesus zurückgehen können, lassen sich nennen: Die zweite Bitte des Vater-Gebets Jesu bringt die drängende Hoffnung zum Ausdruck: „deine Königsherrschaft komme!“ (Lk 11,2). Bei der Seligpreisung der Armen, Hungernden und Weinenden steht die Wende der negativen Lebensverhältnisse in der Basileia unmittelbar bevor (Lk 6,20f). Bilder wie die Völkerwallfahrt und das Gastmahl mit Israels Patriarchen in der Endzeit verstärken die Erwartung der Heilszukunft in Gottes Basileia (Lk 13,28f). Seine eigene Hoffnung auf die Heilsteilhabe in der Basileia drückt Jesus beim Abschiedsmahl, das seinen Tod ahnen lässt, in dem Bild aus, in der Basileia erneut Wein zu trinken (Mk 14,25).

Diesen Aussagen steht aber nun eine zweite Zeitperspektive gegenüber, die ebenfalls auf den historischen Jesus zurückgeführt werden kann und um so erstaunlicher ist, als sie im Gegensatz zur ersten zu stehen scheint: Die Gegenwart beginnt sich schon durch Gottes Königsherrschaft zu verändern! Konkrete Erfahrungen von Transformationen der Wirklichkeit zum Guten bieten die Exorzismen Jesu, die Lk 11,20 als Wirkungen der Basileia deutet: „Wenn ich aber mit dem Finger Gottes die Dämonen hinauswerfe, kam also zu euch bereits die Königsherrschaft Gottes“. Die Aoristform ἐφθασεν (kam) bezeichnet die erfolgte Ankunft der Basileia, und das Motiv vom „Finger Gottes“ erinnert an das wunderbare Handeln Jhwhs in Ex 8,15. Die Entmachtung der Dämonen, die zur Herrschaft Satans gehören, zeigt, dass die gute Herrschaft Gottes bereits Wirklichkeit ist. Mit jedem Exorzismus breitet sich die Herrschaft Gottes aus. Jesus erscheint als ihr Vermittler, in dem Gottes Macht zur Wirkung gelangt. Nach Lk 10,9 demonstrieren auch

15 Vgl. *Theissen/Merz*, Jesus, 232–241; *Schenke*, Botschaft, 116–142; *Meier*, Jew, 289–506; *Schröter*, Jesus, 196–213; *Wright*, Jesus, 198–243.463–472; *Dunn*, Jesus, 383–388.

die Heilungen Kranker die Gegenwart der Basileia. In Jesu Antwort auf den Vorwurf, Dämonen mit teuflischer Macht auszutreiben, stellt er zwei Herrschaften gegenüber: Die dämonische Macht wird von Gottes Herrschaft bereits jetzt überwunden (Mk 3,24–27). Dabei lässt sich vom einzelnen Exorzismus auf die grundsätzliche Überwindung des Bösen schließen: Wenn der „Starke“ (der Satan) bereits „gefesselt“ (entmachtet) ist, kann sein „Haus“ (der vom Dämon besetzte Mensch) „ausgeraubt“ (befreit) werden.

Jesus ging demnach davon aus, dass die Gottesherrschaft, die große Zeitenwende bereits in seinem Wirken begonnen hat. Woher er diese Gewissheit hatte, kann eine Hypothese zu erklären versuchen. In Lk 10,18 liest man die Aussage Jesu: „Ich schaute den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel herabstürzen“.

Gute Argumente sprechen für die Historizität von Lk 10,18:<sup>16</sup> (1) Das Bild verdankt sich apokalyptischem Denken und ist ganz *theologisch* ausgerichtet; es zeigt noch keine christologische Prägung. (2) Es steht in Kohärenz mit Jesu Botschaft, wenn auch in Mk 1,12f der Satan als entmachtet dargestellt ist und die Basileia schon *jetzt* als Überwindung des Bösen beginnt. (3) Möglicherweise greift auch Joh 12,31 diese Jesus-Tradition auf, so dass ein weiterer Zeuge vorläge.

Angedeutet ist eine Vision Jesu, die ein mythisches Bild verwendet, das in der apokalyptischen Denkwelt verbreitet war: Die Überwindung und der Sturz des Satans im Himmel bedeutet den Beginn der endzeitlichen Durchsetzung der Gottesherrschaft<sup>17</sup>. Sind im Himmel die Voraussetzungen schon geschaffen, kann auch auf Erden die Basileia beginnen – und sie zeigt sich in der „Herrschaft“ Jesu über die Dämonen, die Instrumente Satans. Vielleicht erlaubt die Versuchungsgeschichte in Mk 1,12f eine biographische Verortung dieser Vision Jesu. Sie demonstriert, dass der Satan keine Macht mehr über Jesus besitzt, seine Macht also – wenigstens im Einzelfall – schon gebrochen ist. Das Motiv des Tierfriedens, nach Jes 11,6–8 (vgl. 65,25; Hos 2,20; Ijob 5,22f) ein Kennzeichen der Endzeit, und das Dienen der Engel verstärken die Botschaft, dass in Jesus die Gottesherrschaft bereits Wirklichkeit geworden ist. Zeitlich steht die Erzählung zwischen Jesu Taufe durch Johannes und seinem eigenen Auftreten: Die Gotteserfahrung Jesu, die im Hintergrund stehende Vision, könnte also erklären, warum Jesus den Täuferkreis verließ und mit einer eigenen Schülergruppe in Galiläa wirkte.

Nun stehen beide Zeitperspektiven aber nicht unverbunden nebeneinander, sondern sind stringent aufeinander bezogen. Die Gleichnisse vom „Wachsen“ lassen sich als Reflexion dieser Verbindung lesen. Die Metaphorik des Wachsens der Saat, des Senfkorns und des Sauerteigs<sup>18</sup> stimmt darin überein, dass aus ganz kleinen Anfängen Großes entsteht. Sie veranschaulicht den Prozess, der mit Sicherheit von den unscheinbaren Anfängen der Basileia im Wirken Jesu zur großen Vollendung in der Zukunft führen wird. Für

16 Vgl. zuletzt *Theobald*, Satan, 188–190. Zur Bedeutung des Wortes *Theißen/Merz*, Jesus, 196–198; *Ebner*, Jesus, 100–104.107f.

17 So in AssMos 10,1; Jub 23,29; TestDan 5,10f; 1QM 6,5f; 12,7–9; 17,5–8; Offb 12,7–10.

18 Saat: Mk 4,26–29; Senfkorn: Mk 4,30–32; Mt 13,31f; Lk 13,18f; Sauerteig: Mt 13,33; Lk 13,20f.

Israel als Adressat der Botschaft gilt es, die Anfänge in ihrer endzeitlichen Bedeutung wahrzunehmen und sich für die angebrochene Basileia zu entscheiden. Die Gegenwart gewinnt dadurch eminente Bedeutung als Zeit der Entscheidung, in der Gegenwart fällt die Entscheidung über die Zukunft – in der Sprache von Mt 5,25f: Auf dem Weg zum Richter ist die Abwendung des Urteils noch möglich.

Auch das Vater-Gebet Jesu in Lk 11,2–4 zeigt eine Verschränkung der Zeitebenen: Die Bitte um das Kommen der Gottesherrschaft blickt in die Zukunft, doch die Bitten um Nahrung, Vergebung und Schutz vor Versuchung greifen existentielle Bedürfnisse der Gegenwart auf, deren Erfüllung im Umkreis Jesu bereits punktuell erfahrbar wird, deren Vollendung (als eschatologisches Festmahl, endgerichtliche Vergebung und Wegfall aller Versuchung) aber Ziel der Hoffnung bleibt. – Die Forschung versucht freilich immer wieder, die bleibende Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft der Basileia beim historischen Jesus nach einer Seite hin aufzulösen, indem sie entweder den zukünftig-eschatologischen Aspekt ablehnt und einen un-eschatologischen Jesus (non-eschatological Jesus) postuliert, oder die Basileia als noch ausstehendes Ereignis der nahen Zukunft betont<sup>19</sup>. Der skizzierte Textbefund rät nicht zu solchen Auflösungen der Spannung.

Aus den Erfahrungen veränderter Wirklichkeit, die Jesu Wirken freisetzt, wird bereits die Qualität der vollendeten Basileia sichtbar, die der traditionellen jüdischen Konzeption entspricht: die Überwindung aller kosmischen, politischen und sozialen Unheilsstrukturen. Das hat weitere Konsequenzen.

#### 4.3 Die Gottesherrschaft als (politische) Sammlung Israels

Die Gruppe der „Zwölf“ erscheint als engerer Schülerkreis Jesu, von dem in Mk 3,16–19; Mt 10,2–5; Lk 6,14–16 Namenslisten überliefert sind. Die Tatsache, dass Judas trotz seiner Verräterrolle fester Bestandteil der Listen ist, spricht für die Historizität des Zwölferkreises. Kleinere Variationen in den Namenslisten zeigen, dass bei der Inszenierung dieser Gruppe die Zwölfzahl an sich entscheidend war. Die Zwölf stehen symbolisch für die zwölf Stämme Israels, indem sie die Funktion der zwölf Stammväter, die zwölf Stämme zu repräsentieren, aufrufen. Nach jüdischer Wahrnehmung lebten zur Zeit Jesu nur noch zwei Stämme im Land Israel (Juda und Benjamin, dazu noch die Leviten), der Rest war in die Diaspora verstreut. Deren Sammlung und Restitution wurde daher als Ausweis des endzeitlichen Heilshandelns Jhwhs an seinem Volk verstanden<sup>20</sup>. Wenn Jesus die Zwölf um sich schart, demonstriert er symbolisch die vorweggenommene Wiederherstellung der politischen Einheit Israels im Kontext der Gottesherrschaft. Das Ziel der Basileia besteht in einem erneuerten, restituierten Israel. Dieser endzeitliche Israelbezug spricht auch aus der Zusage Jesu an seine Schüler, denen er das zukünftige Sitzen auf Thronen und Regieren über die zwölf Stämme Israels verheißt (Lk 22,30; Mt 19,28).

19 Phasen der Forschungsgeschichte skizzieren *Theissen/Merz*, Jesus, 223–226; neuere Literatur bei *Schreiber*, Variationen, 144. Zu Vertretern eines „non-eschatological Jesus“ vgl. kritisch auch *Frey*, Apokalyptik, 55–58.68–79.

20 Belege sind Mich 2,12; Sir 48,10; PsSal 17,26.

Die Funktion der Zwölf bei Jesus besteht also darin, prophetisches Zeichen für den Anbruch der Basileia zu sein. Sie erfüllen im Schülerkreis Jesu keine Leitungsaufgabe und sind nicht als Priester oder Amtsträger eingesetzt. Vielmehr erweisen sie die Jesus-Bewegung und die mit ihr anbrechende Gottesherrschaft als die neue Mitte Israels.

Jesu Zeitgenossen in Galiläa und Judäa konnten in der Symbolgruppe der Zwölf indirekt eine politische Aussage hören, denn Gottes Herrschaft bedeutete nicht nur die Restitution Israels, sondern auch das Ende der römischen Fremdherrschaft. Heilszeit für Israel kann die Basileia nur sein, wenn sich Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit durchsetzen und von keiner fremden Herrschaft verhindert werden. Die Entmachtung der Mächtigen ist nur noch eine Frage der Zeit. Die römische Herrschaft wird indirekt als vorläufig und endlich delegitimiert und verliert ihre universale Relevanz. Diese Relativierung bedeutet für die Jesus-Bewegung eine innere Distanz im Bewusstsein, bereits jetzt in der Königsherrschaft des eigentlichen universalen Herrschers zu leben.

In der Forschung wird das Verhältnis der Gottesherrschaft zu den herrschenden politischen Strukturen mit Schlagworten wie Utopie oder Heterotopie beschrieben<sup>21</sup>. Darin wird eine Spannung deutlich, deren konkrete politische Reichweite unterschiedlich bestimmt werden kann. In jüngerer Zeit wird der national-politische Aspekt, der in der bekannten Konzeption der Gottesherrschaft zeitgenössisch hörbar war, wieder wahrgenommen: die Wiederherstellung der staatlichen Eigenständigkeit Israels. So spricht E.P. Sanders von der Restauration des Zwölf-Stämme-Volkes Israel, die mit der Scheidung der Auserwählten von den Gottlosen einhergeht<sup>22</sup>. N.T. Wright sieht eine nationale Hoffnung für Israel, die er als Bundeserneuerung und politische Befreiung, aber nicht als gewaltsame Revolution versteht<sup>23</sup>. R.A. Horsley erkennt in der Basileia eine konkrete Frontstellung gegen die römische Besatzermacht und betont die anti-imperiale Sinnspitze und das politische Kritikpotential<sup>24</sup>.

Wichtig für die „politische“ Haltung Jesu<sup>25</sup> ist nun einerseits, dass die Überlieferung ein klares Votum Jesu zum Gewaltverzicht erkennen lässt. Das Gebot der Feindesliebe in Lk 6,27f / Mt 5,43f betrifft alle religiösen Gegner, politischen Unterdrücker und persönlichen Feinde. Feindschaft soll einseitig mit Gutem und mit sozialer Akzeptanz beantwortet werden, um das Prinzip der Vergeltung zu durchbrechen und gewalttätige Feindschaft zu überwinden. Bei der Seligpreisung der Friedensstifter in Mt 5,9 intendiert der Friedenswille Gottes die Überwindung destruktiver Gewaltstrukturen. Auf der anderen Seite bedeutet Gewaltverzicht kein passives Erdulden und keine Zustimmung zu Gewalt und Unterdrückung. Die extremen Reaktionen auf Gewalt, die Mt 5,39b–41 / Lk 6,29 fordert – das Hinhalten der anderen Wange, die freiwillige Abgabe selbst des Untergewandes, das Mitgehen einer

21 Utopie: *Beavis*, Jesus; vgl. *Moxnes*, Putting, 109f („imagined places“). Heterotopie: *Stegemann*, Jesus, 323.

22 *Sanders*, Sohn, 275–277.

23 *Wright*, Jesus, 171–174.202–209.490–493. Weitere Vertreter bei *Beavis*, Jesus, 79–81.

24 *Horsley*, Empire; *ders.*, Powers, 98–105. – Kritisch dagegen *Beavis*, Jesus, 94.

25 Zur politischen Haltung Jesu vgl. *Schreiber*, Jesus, hier besonders 183f.

zweiten Meile –, sollen die Gewalttäter provozieren. Demonstrative Selbstauslieferung und Wehrlosigkeit durchbrechen die Gewaltspirale und machen das Gewaltpotential und das Unrecht erst überdeutlich sichtbar. Die Unterdrückten ergreifen die Initiative und leisten aktiv, aber gewaltfrei Widerstand. Dadurch behalten sie ihre Würde und handeln gewaltlos als politische Subjekte.

Eine politisch subversive Semantik begegnet in Jesu Stellungnahme zur Steuerfrage und damit zur politischen Legitimität des römischen Kaisers in Mk 12,17: „Das des Caesar gebt dem Caesar und das Gottes Gott“. Versteckt klingen kritische Töne an, denn die jüdischen Hörer/innen wissen sehr wohl, was Gott zusteht – und was dann noch für den Caesar bleibt. Steuern können bezahlt werden, was das Überleben der Bevölkerung schützt, aber die Bindung an Gott schafft innere Distanz und Freiheit gegenüber der römischen Herrschaft. Diese kritische Distanz findet in der Jesus-Gruppe und ihren sozialen Strukturen nach Mk 10,42–44 gelebten Ausdruck:

Ihr wisst, dass die, die scheinbar über die Völker herrschen, (als Herren) über sie gebieten, und ihre Großen ihre Macht gegen sie gebrauchen. Nicht so aber ist es bei euch: Sondern wer immer groß werden will bei euch, sei euer Diener, und wer immer bei euch Erster sein will, sei aller Sklave.

Die Jesus-Gruppe stellt so den erfahrbaren Anfang der neuen Ordnung in der Gottesherrschaft und darin eine subversive Gegenbewegung zu den herrschenden politischen Strukturen dar<sup>26</sup>. Die Gottesherrschaft bricht sich in der Gruppe um Jesus bereits jetzt Bahn; sie findet in ihr einen konkreten gesellschaftlichen Ort und transformiert das soziale Zusammenleben.

#### 4.4 Die Gottesherrschaft als alternative Gesellschaft

Gehen wir noch einmal von der Sammlung Israels in der Königsherrschaft Gottes aus. Die Sammlung betrifft in erster Linie die Zerstreuten, Verstoßenen und Randständigen in Israel, wie die Gleichnisse vom „Verlorenen“ – vom verlorenen Schaf, vom verlorenen Geld und vom biographisch verirrtten Sohn – in Lk 15,4–24 verdeutlichen. Ziel ist die Wiedergewinnung der „Verlorenen“, für die Gott keine Bedingungen stellt, sondern selbst die Voraussetzungen schafft, weil in seiner Königsherrschaft neue Regeln gelten und eine neue Gemeinschaft entsteht. Dies bleibt im Auftreten Jesu nicht Theorie, sondern findet in seiner Gewohnheit Ausdruck, Feste zu feiern. Mahlgemeinschaften spiegeln in der Antike die soziale Struktur einer Gruppe oder Gesellschaft. Jesus hält gerade auch mit Zöllnern und Sündern, also gesellschaftlich Marginalisierten, Mahl. Diese Praxis scheint für den historischen Jesus charakteristisch gewesen zu sein, denn sie wird ihm in den Dörfern, in denen sie stattfindet, mit deutlichen Worten zum Vorwurf gemacht: „ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund von Zöllnern und Sündern“ (Lk 7,34); er „isst mit den Zöllnern und Sündern“ (Mk 2,16). In guter prophetischer Tradition hat damit das große Fest (Jes 25,6), das Hochzeits-

26 Dazu *Theißen*, Dimension.

fest (Jes 62,5; vgl. Mk 2,19) in der neuen Ordnung der Gottesherrschaft bereits begonnen, wozu alle in Israel eingeladen sind. Daher zählen zur Gruppe um Jesus auch Kranke, die er heilte und die sich ihm anschlossen (Lk 8,2; Mk 10,52; vgl. 5,18). Auch Frauen waren auffallend präsent (Mk 15,40f; Lk 8,1–3).

Genau diese Gruppe verkörpert die neue Ordnung der Gottesherrschaft. Sie stellt in ihrer Existenz eine subversive Gegen-Gesellschaft zu den herrschenden sozialen Strukturen in den Dörfern Galiläas dar. Deren soziale Ordnung eines geregelten Familien- und Erwerbslebens hat sie durch den Ausstieg Jesu und seiner Schüler aus den grundlegenden sozialen Bindungen an Familie und Dorfgemeinschaft und die Praxis einer (zumindest zeitweisen) Wanderexistenz durchbrochen<sup>27</sup>. Dieser Lebensstil wird zum prophetischen Zeichen für das feste Vertrauen auf die angebrochene Gottesherrschaft; der Verzicht auf Geldbeutel, Provianttasche, Sandalen und Stock bedeutet demonstrative Angewiesenheit (Lk 10,4). Die üblichen patriarchalen Gesellschaftsstrukturen und Autoritäten stellt Jesus in Frage, wenn er das Verhalten der religiösen Elite, der Schriftgelehrten und Pharisäer, kritisiert (Mk 12,38–40; Lk 11,39–43.52). In der Gottesherrschaft ist nur einer Lehrer und Vater aller, Gott selbst (Mt 23,8f), und folgerichtig sind alle gleichwertige Geschwister (Lk 6,41f; 17,3; Mk 3,35; 10,15.25), die Gott als „Vater“ ansprechen (Lk 6,36; 11,2.11–13; 12,30; ThEv 3,4; 99). Gerade in dieser Gruppe können dann die Außenseiter, Kranken und Unbedeutenden in Israel einen Platz finden.

Die veränderten sozialen Wertigkeiten innerhalb der Gottesherrschaft führen zu einer Option für diejenigen, die um ihre physische Existenz bangen müssen. Jesus spricht gerade den absolut Armen, Kranken, Notleidenden und denen, die extrem eingeschränkte Lebenschancen haben, die Transformation der Lebensverhältnisse zu (Lk 6,20f; 7,22). Die göttliche Herrschaft beinhaltet eine veränderte, gerechte soziale Ordnung. Diese ist in Einzelfällen in der Gruppe um Jesus schon verwirklicht, wenn z.B. der geheilte Bettler Bartimäus aufgenommen wird (Mk 10,46–52). Kritik am Reichtum, genauer am sozialen Gefälle wird laut (Mk 10,17–27; 12,38–44; Lk 16,1–31). Im Galiläa der Zeit Jesu tritt dieses Gefälle besonders in den immensen wirtschaftlichen Unterschieden zwischen wenigen Großgrundbesitzern und vielen kleinen Bauern, Pächtern und Tagelöhnern, die sich um ihre Existenz sorgen müssen, hervor<sup>28</sup>. In der Jesusbewegung erhalten die politisch und wirtschaftlich Marginalisierten eine Stimme.

Die Forschung hat verschiedene Deutungen des Textbefundes entwickelt. Dass Jesus nicht als gewaltbereiter Revolutionär auftrat, ist seit längerem anerkannt. R.A. Horsley deutet Jesus als bäuerlichen Sozialrevolutionär, der soziale Gerechtigkeit in den Dörfern Galiläas gegenüber der ökonomischen Ausbeutung durch die jüdische und

27 Zur Durchbrechung des gewohnten Dorflebens vgl. Mk 1,16–20; 3,31–35; 6,1–5; 10,28–30; Lk 9,57–62; 14,26 / Mt 10,37; auch das Wort vom Unfrieden und der Entzweiung innerhalb der Familie Lk 12,51–53 / Mt 10,34–36; ThEv 16. Dazu *Ebner*, Jesus, 145f.153–163; ferner *Moxnes*, Putting, 51–53.

28 Vgl. *Stegemann*, Jesus, 248–257; *Theissen/Merz*, Jesus, 164–167; *Ebner*, Jesus, 57–59; *Jensen*, Calls, 222f.

römische Elite anzielt, und zwar durch Solidarität der bäuerlichen Bevölkerung und Erneuerung der Familien und Dörfer, die dem Bund Gottes mit Israel entspricht<sup>29</sup>. W. Stegemann sieht die Jesusbewegung als Armenbewegung und beschreibt ihre veränderte Sozialform als „Heterotopie“<sup>30</sup>. G. Theißen prägt den Begriff der „Symbolpolitik“, mit der Jesus in symbolischen Handlungen wie z.B. Exorzismen politisch Stellung bezieht, ohne Gewalt anzuwenden. Im Jesuskreis werde ein alternatives antikes Herrscherideal, das humanen Prinzipien folgt und ohne Zwang und Unterdrückung funktioniert, auf einfache Menschen übertragen. Im Verzicht auf Gewalt und Reichtum liege ein „Abwärtstransfer von Oberschichtwerten“ vor, was eine soziale Wertrevolution bedeute<sup>31</sup>.

Jesus erwartete die Gottesherrschaft als machtvolle Durchsetzung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit für Israel allein vom Handeln Gottes her. Die Jesus-Gruppe lebt im Vorgriff auf diese transformierte Wirklichkeit und wird in ihrer sozialen Struktur, ihrer Tendenz zur Integration von Randständigen in Israel selbst zum Ort bereits begonnener Gottesherrschaft. Sie setzt Gottes Heilswillen für ganz Israel konkret um und bildet so eine alternative Gesellschaft, die zum lebendigen Ausdruck prophetischer Kritik an den herrschenden sozialen und politischen Verhältnissen wird. Die Gottesherrschaft ist nicht nur eine Chiffre für ein verändertes Gesellschaftsprogramm, mit dem sich Politik betreiben ließe, sondern basiert auf der Erwartung, dass Gott die Erneuerung ganz Israels durchsetzt. Daher ist die Feindesliebe der einfachen Leute auch keine Milde – diese würde Macht voraussetzen, über die sie nicht verfügen –, sondern Mittel zur Überwindung von Gewalt und Feindschaft. In Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft verbindet sich eine theologische Konzeption mit konkreter sozio-politischer Wirklichkeit und führt zu erfahrbaren Transformationen der üblichen Sozialstrukturen.

## 5. Ausblick: Gottesherrschaft und Herrschaft Christi

In den neutestamentlichen Briefen wird die βασιλεία τοῦ θεοῦ nur am Rande erwähnt und nicht als eigenes Thema besprochen, so dass sie lediglich als Konzeption im Hintergrund begegnet<sup>32</sup>. Dies zeigt, dass sie für die ersten Christen weitgehend an die Verkündigung Jesu gebunden bleibt. Als zukünftige Heilsgröße, mit der aber eine ethische Motivation für die Gegenwart der Christen verbunden sein kann, verwendet Paulus sie in 1Kor 6,9f; 15,50; Gal 5,19–21, wo er vom „Erben“ des Königtums Gottes spricht (vgl. später Eph 5,5; Jak 2,5). Als endgültiges Ziel der Berufung in die Christus-Gemeinde erscheint sie in 1Thess 2,12 (parallel zu δόξα). Auf ein „unerschütterliches Reich“ am Ende aller Zeiten, nach der kosmischen Neuschöpfung, der Verwandlung von Himmel und Erde, blickt später Hebr 12,26–28 aus. Die Gottesherrschaft kann aber auch direkt mit der Gegenwart verbunden werden. Röm 14,17 nennt sie als Größe, die die spezifische Qualität christ-

29 Horsley, Powers, 88–105.131–153; ders., Politics, 132–136.

30 Stegemann, Jesus, 345–348.

31 Theißen, Dimension; ders., Jesusbewegung, 248–251.

32 Dazu auch Vanoni/Heininger, Reich, 107–115.

lichen Lebens in der Gegenwart ausmacht, und 1Kor 4,20 zeigt sie als gegenwärtig in „Kraft“ (δύναμις) wirksam. In der Rede von „Mitarbeitern an der Königsherrschaft Gottes“ in Kol 4,11 wird die Basileia als gegenwärtig sichtbare Heilsgröße zur Chiffre für die christliche Verkündigung.

Die Konzeption von der Gottesherrschaft tritt zurück, weil sich das christliche Denken zusehends auf die Gestalt des Christus konzentriert. Auf der Basis des Osterereignisses entstand die Überzeugung von der Erhöhung und endzeitlichen Herrscherfunktion des Christus Jesus. Die Herrschaft des Erhöhten stellt dabei eine theologische Weiterentwicklung und Transformation der Verkündigung Jesu von der angebrochenen Gottesherrschaft dar, die unmittelbar mit seiner Person verbunden war. Als endzeitlicher Repräsentant und (himmlischer) „Vize-König“ Gottes erscheint Christus z.B. in 1Thess 1,10; Phil 2,9–11; Röm 1,3f; mit Anspielung auf Ps 110,1 („setze dich zu meiner Rechten“) in Röm 8,34; Kol 3,1; Eph 1,20f; Hebr 1,3f.

Besonders deutlich wird die Herrschaft des Erhöhten in 1Kor 15,20–28, wo Christus eine zentrale Funktion beim Ablauf der Endzeitereignisse übernimmt. Die Grundlage bildet das apokalyptische Denkmodell des Neuanfangs Gottes mit seiner Schöpfung, der Äonenwende. Der Text lautet:

20 Nun aber ist Christus erweckt worden aus Toten als Erstling der Entschlafenen.

21 Denn da durch einen Menschen der Tod (gekommen ist),  
(kam) auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten.

22 Denn wie in Adam alle sterben,  
so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden.

23 Jeder aber in der eigenen Ordnung:

Als Erstling Christus,  
danach die Christus Zugehörigen bei seiner Ankunft,

24 dann das Ende, wenn er die Königsherrschaft übergibt dem Gott und Vater,  
wenn er vernichtet hat jede Herrschaft und jede Macht und Kraft.

25 Denn er muss herrschen bis *er legt alle Feinde unter seine Füße* (Ps 110,1).

26 Als letzter Feind wird der Tod vernichtet;  
27 denn *alles unterwarf er unter seine Füße* (Ps 8,7).

Wenn er aber sagt, dass alles unterworfen ist, (dann) ist offenkundig:  
Außer dem, der ihm das alles unterwarf.

28 Wenn ihm aber das alles unterworfen wurde,  
dann wird [auch] der Sohn selbst sich unterwerfen dem, der ihm das alles unterwarf,

damit Gott sei alles in allem.

Den Ausgangspunkt bildet die Erweckung Jesu aus Toten (15,20). Daraus wächst ihm seine wesentliche soteriologische Funktion zu: Als „Erstling“ verkörpert er die begründete Hoffnung für alle Anhänger Christi auf ein Leben über den Tod hinaus (15,20–23). Das Modell, mit dem Jesu Endzeitherrschaft gedacht wird, ist das des „Messias“: Als Erhöhter fungiert er als endzeitlicher Repräsentant und Bevollmächtigter Gottes, der die Aufrichtung der endzeitlichen Herrschaft Gottes verwirklicht – hier zeitlich begrenzt, denn schließlich übergibt er die vollendete Herrschaft Gott allein (15,24–28). Das Messias-Modell bleibt also *theozentrisch* fundiert, der erhöhte Christus ist von Gott in seine Herrscherfunktion eingesetzt (vgl. Ps 110,1 in 1Kor

15,25) und wird die Vollendung der Endereignisse nach der von Gott festgesetzten Ordnung durchführen.

Daher wird auch von der βασιλεία des Christus gesprochen. Kol 1,13f verbindet die Rettung durch Gott mit der „Herrschaft seines geliebten Sohnes“, die bereits gegenwärtig die Macht der Finsternis überwindet und den „Loskauf“ von den Sünden bedeutet. Er hat bereits seit der Schöpfung, die „in ihm“ stattfand, an Gottes universaler Macht teil, und steht in besonderer Beziehung zu seiner Gemeinde (Kol 1,15–18). Die (himmlische) Herrschaft des Christus, die als Ziel der Rettung der Christus Angehörigen gedacht sein kann, kennen auch 2Thess 1,4f; 2Tim 4,1.18 und 2Petr 1,11. Dass die Christus-Herrschaft eine Funktion der Herrschaft Gottes bedeutet, dass es sich um dieselbe Herrschaft handelt, die letztlich in Gott gründet und an der Christus partizipiert, halten Formulierungen fest wie „die Herrschaft des Christus und Gottes“ (Eph 5,5; Hebr 1,8).

Das Johannesevangelium verortet das Königtum Jesu im Kontext seines irdischen Lebens – freilich mit entscheidenden Modifikationen<sup>33</sup>. Gerade auf die Passionserzählung konzentriert sich der König-Titel, so dass Jesus speziell als der Gekreuzigte König ist. Der Kreuzestitel bringt es auf den Punkt: Am Kreuz ist Jesus der „König der Juden“ (Joh 19,19). Das Verhör Jesu durch Pilatus in Joh 18,28–19,16a steht unter der Leitfrage, ob Jesus der „König der Juden“ sei (18,33). Während Pilatus Jesu Königtum in national-politischen Kategorien denkt, bricht Jesus diese Vorstellung auf: „Meine Königsherrschaft ist nicht aus dieser Welt [...]. Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, damit ich Zeugnis gebe für die Wahrheit“ (18,36f). Jesu Herrschaft ist keine weltliche Herrschaft, sondern zeigt sich in Jesu Zeugnis für die Wahrheit, d.h. in der Offenbarung Gottes in Jesus. In Jesus wird Gott selbst gegenwärtig: Jesus ist als „Logos“ Gottes Mittler (1,1–18), sein Leib ist Tempel Gottes (2,21), Jesus selbst ist Ort der Offenbarung Gottes: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (12,45).

Am Ende des 1. Jh. wird die Konzeption der Königsherrschaft Gottes in der Offenbarung des Johannes noch einmal zentral. Die Thronsaalvision in Offb 4 entwirft eine himmlische Bildwelt, in deren Mitte der Thron Gottes steht, in konzentrischen Kreisen umgeben von verschiedenen himmlischen Wesen; die Theozentrik zeigt Gott als universalen, allmächtigen König über Himmel und Erde. Offb 11,15–18 kontrastiert diese göttliche Herrschaft mit den Reichen der Welt. Der Hinauswurf des Satans aus dem Himmel in 12,7–9 erinnert an das Motiv des Satanssturzes aus der Jesus-Tradition Lk 10,18 und signalisiert den Beginn der endzeitlichen Durchsetzung von Gottes Herrschaft. Doch erst das himmlische Jerusalem in Offb 20,1–22,5 erscheint am Ende als Heilsbild für die vollendete Gottesherrschaft, in dessen Mitte Gottes Thron steht und für alle zugänglich ist. Die Vernichtung „Babylons“, der politischen und kulturellen Macht Roms, ist dann bereits geschehen (18,1–19,21), und „der Herr, Gott, der Allherrscher, hat die Königsherrschaft übernommen“ (19,6). In diese Gottesherrschaft ordnet die Bildwelt der Offenbarung nun aber die Herrschaft des erhöhten Christus ein, der zusammen mit Gott herrscht (Offb 11,15; 12,10; 21,22f; 22,1.3).

33 Dazu Kügler, Königsherrschaft.

Als himmlischer Herrscher erscheint Christus in der Epiphanie vor dem Seher Johannes in Offb 1,9–20 und in der Thronratszene in 5,1–14, in der er die Vollmacht zur Aufrichtung der Endzeit übertragen bekommt. Dazu gehört seine Funktion der „Ernte“, des endzeitlichen Gerichts (14,14–16; 19,11–21). Eine tausendjährige Herrschaft mit Christus, bevor sich Gottes Königsherrschaft endgültig vollendet, verheißt Offb 20,4.6 denen, die ihre Beziehung zu Christus treu gegenüber der römischen Kaiserverehrung durchgehalten haben. Nach 3,21 und 22,1.3 sitzt Christus mit Gott auf dem Thron. Die Herrschaft Christi ist für die Seinen bereits in der Gegenwart relevant, denn sie gehören bereits zum Herrschaftsbereich Gottes. Die Doxologie zu Beginn in Offb 1,5f fasst dies zusammen: Sie preist Christus als „Herrscher über die Könige der Erde“ (1,5; vgl. 19,16), der die Seinen in seine Herrschaft einbezieht – er „machte uns zu einer Königsherrschaft, zu Priestern für seinen Gott und Vater“ (1,6; vgl. 1,9; 5,10), und ihm eignen „Herrlichkeit und Herrschaft in alle Ewigkeit“ (1,6; vgl. 11,15).

Abschließend ist wichtig, dass die ersten Christen die βασιλεία des Christus nicht mit der Kirche identifizierten. Eine reine Zukunftshoffnung blieb sie dennoch nicht. Die Überzeugung von der endzeitlichen Herrschaft des Christus ermöglichte es den ersten Christen, von der Gegenwart Christi im Leben der Gemeinden auszugehen und von ihm her Gottes Zuwendung, Rettung und Erlösung zu erwarten. Erst die himmlische Vollmacht Christi gibt ihm die Möglichkeit, zugunsten der Seinen in der Welt zu wirken und bei ihnen gegenwärtig zu sein.

## Literatur

- Adam, J.*, „Der Anfang vom Ende“ oder „das Ende des Anfangs“? Perspektiven der markinischen Eschatologie anhand der Leidensankündigungen Jesu, in: *H.-J. Eckstein / C. Landmesser / H. Lichtenberger* (Hg.), *Eschatologie – Eschatology* (WUNT 272), Tübingen 2011, 91–124.
- Beavis, M.A.*, *Jesus and Utopia. Looking for the Kingdom of God in the Roman World*, Minneapolis 2006.
- Bohlen, M.*, Die Einlasssprüche in der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, *ZNW* 99 (2008), 167–184.
- Dunn, J.D.G.*, *Jesus Remembered* (Christianity in the Making 1), Cambridge 2003.
- Ebner, M.*, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge* (SBS 196), Stuttgart 2004.
- Eck, E. van.*, *Eschatology and Kingdom in Mark*, in: *J.G. van der Watt* (Hg.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents* (WUNT II/315), Tübingen 2011, 64–90.
- Evans, C.A.*, *Exorcisms and the Kingdom: Inaugurating the Kingdom of God and Defeating the Kingdom of Satan*, in: *D.L. Bock / R.L. Webb* (Hg.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus* (WUNT 247), Tübingen 2009, 151–179.
- Frey, J.*, Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik, in: *M. Becker / M. Ohler* (Hg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie* (WUNT II/214), Tübingen 2006, 23–94.

- Guijarro Oporto, S., Kingdom and Family in Conflict: A Contribution to the Study of the Historical Jesus, in: Social Scientific Models for Interpreting the Bible (FS B.J. Malina) (Biblical Interpretation Series 53), Leiden 2001, 210–238.
- Hengel, M. / Schwemer, A.M. (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult (WUNT 55), Tübingen 1991.
- Hochschild, R., Eschatologischer Prophet oder „Non-Eschatological Jesus“? Wissenschaftssoziologische Überlegungen zur Rezeption von Johannes Weiß: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“, in: Jesus – Gestalt und Gestaltungen (FS G. Theißen) (NTOA 100), Göttingen 2013, 411–428.
- Horsley, R.A., Jesus and the Powers. Conflict, Covenant, and the Hope of the Poor, Minneapolis 2011.
- Horsley, R.A., Jesus and the Politics of Roman Palestine, Journal for the Study of the Historical Jesus 8 (2010), 99–145.
- Horsley, R.A., Die Jesusbewegungen und die Erneuerung Israels, in: Sozialgeschichte des Christentums. Bd. 1: Die ersten Christen, hg. von R.A. Horsley, Gütersloh 2007, 37–62.
- Horsley, R.A., Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder, Minneapolis 2003.
- Janowski, B., „Ein großer König über die ganze Erde“ (Ps 47,3). Zum Königtum Gottes im Alten Testament, BiKi 62 (2007), 102–108.
- Jensen, M.H., Conflicting Calls? Family and Discipleship in Mark & Matthew in the Light of First-Century Galilean Village Life, in: E.-M. Becker / A. Runesson (Hg.), Mark and Matthew I (WUNT 271), Tübingen 2011, 205–231.
- Kügler, J., „Meine Königsherrschaft ist nicht von dieser Welt!“ (Joh 18,36). Zur Veränderung der Gottesreich-Botschaft im Johannesevangelium, BiKi 62 (2007), 94–97.
- Meier, J.P., A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. II. Mentor, Message and Miracles (AncBRL), New York 1994.
- Moxnes, H., Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom, Louisville/London 2003.
- Newsom, C.A., Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition (HSS 27), Atlanta 1985.
- Pero, C.S., Liberation from Empire. Demonic Possession and Exorcism in the Gospel of Mark (Studies in Biblical Literature 150), New York 2013.
- Robinson, J.M., Jesus' „Rhetoric“: The Rise and Fall of „The Kingdom of God“, in: Handbook for the Study of the Historical Jesus, Vol. 4: Individual Studies, hg. von T. Holmén / S.E. Porter, Leiden 2011, 3201–3220.
- Sanders, E.P., Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu, Stuttgart 1996.
- Schenke, L., Die Botschaft vom kommenden „Reich Gottes“, in: ders. u.a., Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 106–147.
- Schreiber, S., Der politische Jesus. Die Jesusbewegung zwischen Gottesherrschaft und Imperium Romanum, MThZ 64 (2013), 174–194.
- Schreiber, S., Begleiter durch das Neue Testament, Ostfildern <sup>3</sup>2014.
- Schreiber, S., Apokalyptische Variationen über ein Leben nach dem Tod. Zu einem Aspekt der Basileia-Verkündigung Jesu, in: M. Labahn / M. Lang (Hg.), Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 24), Leipzig 2007, 129–156.
- Schreiber, S., Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin / New York 2000.
- Schröter, J., Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Biblische Gestalten 15), Leipzig <sup>4</sup>2012.

- Smith, B.D.*, Jesus' Twofold Teaching about the Kingdom of God, Sheffield 2009.
- Söding, T.*, „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe ...“ (Lk 11,20). Die Exorzismen im Rahmen der Basileia-Verkündigung Jesu, in: *A. Lange / H. Lichtenberger / K.F.D. Römbold* (Hg.), Die Dämonen – Demons, Tübingen 2003, 519–549.
- Stegemann, W.*, Jesus und seine Zeit (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart 2010.
- Theißen, G.*, Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004.
- Theißen, G.*, Die politische Dimension des Wirkens Jesu, in: *W. Stegemann / B.J. Malina / G. Theißen* (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 112–122.
- Theißen, G. / Merz, A.*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2011.
- Theobald, M.*, „Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“. Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18–20, BZ 49 (2005), 174–190.
- Vanoni, G. / Heininger, B.*, Das Reich Gottes (NEB Themen 4), Würzburg 2002.
- Viviano, B.T.*, The Kingdom of God in the New Testament, in: *ders.*, Trinity – Kingdom – Church (NTOA 48), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2001, 137–184.
- Wolter, M.*, „Reich Gottes“ bei Lukas, in: *ders.*, Theologie und Ethos im frühen Christentum (WUNT 236), Tübingen 2009, 290–310.
- Wolter, M.*, „Was heisset nu Gottes reich?“, in: *ders.*, Theologie und Ethos im frühen Christentum (WUNT 236), Tübingen 2009, 9–30.
- Wright, N.T.*, Jesus and the Victory of God, Minneapolis 1996.
- Zeller, D.*, Jesu Ankündigung des Reiches Gottes – ein uneingelöster Scheck auf Zukunft?, in: *ders.*, Jesus – Logienquelle – Evangelien (SBA 53), Stuttgart 2012, 41–53.
- Zenger, E.*, Art. Herrschaft Gottes / Reich Gottes II, TRE XV (1986), 176–189.
- Ziccardi, C.A.*, The Relationship of Jesus and the Kingdom of God according to Luke-Acts (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 165), Roma 2008.