
REICH GOTTES

- Auferstehung → Eschatologie / Apokalypse
- Geschichte / Handeln Gottes → Glück → Heil / Heilung
- Jesus Christus / Christologie → Politische Theologie
- Theologien der Befreiung

Mit dem Begriff des *Reiches* – in seinem von den Schriften des AT und NT her vorgegebenen doppelten Sinn des Territoriums wie der Machtausübung – wird ein politischer Ausdruck zur Kennzeichnung von Gottes Handeln benutzt, bezieht er sich doch zunächst auf die Herrschaft von Menschen über Menschen: Handeln Gottes ist also hier nach Analogie menschlicher Herrschaft ausgesagt. Das damit schon im Begriff *Reich Gottes* angezeigte Spannungsverhältnis von Politik und Religion ist für dessen biblische Prägung und kirchengeschichtliche Auslegung ein dauerndes Problem geblieben. Begriffsbildung und Auslegungsgeschichte selbst erweisen ein Sprechen von *Reich Gottes*, das sich der Frage menschlicher bzw. von im Namen Gottes ausgeübter Herrschaft und Gewalt entziehen zu können glaubt, als nicht sachgemäß.

A. Biblisch

I. Jahwe herrscht als König

1. DIE ABSTRAKT-BILDUNG »KÖNIGREICH/KÖNIGSHERRSCHAFT GOTTES«, für das NT in der Form *basileia tou theou* (*ton ouranon* nur Mt) kennzeichnend, erscheint im AT nur 1 Chr 28,5 (*malkut Jhwh*) und 2 Chr 13,8 (*mamlechet Jhwh*) – allerdings werden die verschiedenen Ausdrücke für Königtum (*malkut*, *mamlacha*, *melucha*) auch noch Ps 22,29 = Obd 21; Ps 145,11–13 = Dan 3,33 und 4,31; 1 Chr 17,14 und 29,11 auf Jahwe bezogen – und ist eine frühjüdische Umbildung des atl. »Jahwe ist König/ist zum König eingesetzt/herrscht als König« (*Jhwh melech/malach/jimloch*).

Sollte Israel den Königstitel für Jahwe schon in vorstaatlicher Zeit benutzt haben (Buber 1936), so gibt es doch dafür keinen lexikalischen Beleg, und auch das AT selbst misst diesem Titel für die frühe Zeit keine Bedeutung zu: Der Pentateuch spricht an nur zwei Stellen von Jahwe als König (Ex 15,18 und Num 23,21;

Dtn 33,5 umstritten), das deuteronomistische Geschichtswerk führt die Jahwe-König-Vorstellung erst im Zusammenhang der Frage nach dem politischen Königtum in Israel ein (1 Sam 8; 12), und die Texte, in denen diese Vorstellung einen breiteren Raum einnimmt, die prophetischen Schriften und vor allem die Psalmen, datieren aus der Königszeit bzw. sind exilisch-nachexilisch. Erst auf dem Hintergrund der Monarchie in Israel und des etablierten Tempelkultes erhält die Bezeichnung Jahwes als König nun auch ein deutliches politisch-theologisches Profil. Was in den Psalmen hymnisch gefeiert wird, besitzt Realität: Mit Jahwe als königlichem Feldherrn (Ps 24,8) hat Israel erfolgreich Kriege gegen Nachbarvölker geführt und ist eine Militärmacht unter anderen geworden (Ps 47,3–5); im Umfeld des Jerusalemer Jahwe-Tempels haben neben Jahwe die anderen einheimischen Götter und Göttinnen sowie Götter anderer Völker Platz, so dass Jahwe in Analogie zum kanaanäischen Götterkönig El bzw. Baal (Schmidt 1966) als König aller Götter verehrt werden kann (Ps 95,3); der irdische König handelt im Auftrag Jahwes (Ps 2,6ff.), hat also teil an göttlicher Macht und mag sogar selbst als göttlich gegolten haben (Ps 45,7; vgl. G. v. Rad: ThW I, 564, Anm. 9, und Lang 1988). Dieser affirmierend-legitimierenden Lesart des Jahwe-König-Titels läuft eine kritisch-ausschließende entgegen: In Jesajas Tempelvision (Jes 6,1ff.) etwa sind die Serafen als göttliche Schutzgenien depotenziert und zu selbst schutzwürdigen Verehrern des Königs Jahwe geworden (O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, Stuttgart 1977, 113.124); Jahwe der König ist auf Seiten der Hungernden, Gefangenen, Unterdrückten, Blinden, Fremden, Witwen und Waisen (Ps 146), d.h. er sorgt – nach gemeinorientalischer Tradition – für den Schutz dieser Recht- und Hilflosen und nimmt damit auch seinen irdischen Mandatar, den König, und seine Beamten in die Pflicht (vgl. auf diesem Hintergrund die Sozialkritik der Propheten). Kurz vor dem Exil kehrt Ezechiel die fromme Gewissheit vom rettenden Königshandeln Jahwes in Exodus und Landnahme (Ex 15,13–18) radikal ins Gegenteil: Weil Israel nicht Jahwe allein gedient hat, wird es einen Anti-Exodus erleben, bei dem sich Jahwes Königsmacht im Gericht an den Götzendienern erweist (Ez 20,27ff., bes. 33ff.).

2. TEXTE DER EXILISCH-NACHEXILISCHEN ZEIT verarbeiten in ihrem Sprechen von Jahwes Königtum die Katastrophe des Exils und seiner Folgen. Das deuteronomistische Geschichtswerk entwickelt angesichts des Untergangs der israelitischen Monarchie eine massive Königskritik: Es betont die alleinige Zuständigkeit des Königs Jahwe in Fragen des Krieges und des Richtens (1 Sam 8; 12) und zeichnet die Geschichte Israels als Geschichte des ständigen Missbrauchs, den die Könige mit der ihnen nur delegierten Macht getrieben haben. Vor allem aber wird ihnen nach dieser Konzeption – wie bei Ezechiel – die Illoyalität gegenüber dem allein für Israel maßgebenden Jahwe zum Fallstrick: Jahwe hat in der Vernichtung des Staates Israel/Juda nicht etwa seine Machtlosigkeit vor den Göttern der Sieger gezeigt, sondern Israels Feinde sind zum Werkzeug seines Gerichts über die Un-

treue seines Volkes geworden, so dass er sich gerade in der nationalen Katastrophe umso mehr als Herr erweist – auch über andere Völker und deren Götter.

In Auseinandersetzung mit seiner babylonisch-persischen Umwelt weitet Deuterocesaja diesen Gedankenzusammenhang noch einmal aus: Jahwe ist nicht nur Herr auch des Persers Kyros (Jes 45,1ff.), sondern Herr der ganzen Welt, die er erschaffen hat, und damit nicht nur der Götter König, sondern der einzige Gott (Jes 44,6.8 u.ö.; vgl. die »Thronbesteigungspsalmen« Ps 96 und 97). Als souveräner König hat er – darin liegt das Spezifikum der Botschaft von Deuterocesaja – einen neuen Anfang mit seinem Volk gesetzt, seine Schuld beglichen (Jes 40,2; 43,25), er ist als sein Schöpfer und König gleichzeitig sein Befreier und Retter und wird Zion-Jerusalem in Bälde zum erneuerten Mittelpunkt seiner Herrschaft machen (Jes 43,14f.; 52,7f.). Das chronistische Geschichtswerk hat solche Hoffnungen wieder mit einer positiven Einschätzung der Monarchie als »Königsherrschaft Jahwes in der Hand der Söhne Davids« (2 Chr 13,8; vgl. 1 Chr 17,1ff.; 28,5) verbinden können und damit die spätere Messiaserwartung vorbereitet, nach der am »Ende der Tage« erneut ein Davidide irdischer König eines heidenfreien Israel sein wird (vgl. etwa PsSal 17). Dagegen mag die Enttäuschung über das Ausbleiben des königlichen Herrschaftsantritts Jahwes in Jerusalem im Sinne Deuterocesajas einer der zeitgeschichtlichen Gründe für die zunehmende Eschatologisierung und Polarisierung dieser Hoffnung sein, wie sie sich unter der auf die Perser folgenden Zeit griechischer Okkupation Israels in apokalyptischer Form artikuliert: Die Gegenwart bzw. diese Welt insgesamt hat keine Zukunft mehr, sie muss abgebrochen werden, um der Herrschaft Gottes, die er allein heraufführen kann, Raum zu geben (vgl. etwa AssMos 10). Gott hat sich als wahrer und einziger König des ganzen Kosmos sozusagen zeitweise in den Himmel als dem Ort seines Thrones zurückgezogen (vgl. aethHen 9; 84) und ist nur dem kleinen Kreis der Frommen in Visionen zugänglich (aethHen 12–14). Wenn die von Gott gesetzten Fristen abgelaufen sind, wird sich durch den Abbruch dieser Welt hindurch, der als Gericht des Himmels- und Weltenkönigs an allen widergöttlichen Mächten vorgestellt ist (aethHen 1,3ff.; 90,2off.; Dan 7), die Erneuerung der Welt vollziehen und die Königsherrschaft Jahwes auf der Erde, die aber weiterhin den Tempel in Jerusalem zum Mittelpunkt hat, manifestieren (aethHen 25; 91,13; Sib III, 767ff.).

II. Jesus und das Reich Gottes nach der Darstellung der synoptischen Evangelien

1. CHARAKTERISTIKA DES REICH-GOTTES-VERSTÄNDNISSES JESU. Die von allen vier Evangelisten überlieferte Kreuzesaufschrift »König der Juden« (Mt 27,37 par.) zeigt, dass Jesus von Nazaret von der römischen Besatzungsmacht zum zelotisch-sikarischen Widerstand gerechnet wurde, in dem sich nationalpolitische Messias-hoffnung mit Bereitschaft zu gewalttätigen antirömischen Aktionen verband. In

der Tat hat Jesu Auftreten messianische Hoffnungen geweckt und (nicht nur ungewollt, vgl. etwa Mt 21,12ff. par.) für öffentliches Aufsehen und Ärger gesorgt. Seine Botschaft von der *basileia* Gottes, die zeigt, in welchem Zusammenhang er Verkündigung Gottes und Bestimmung von Herrschaft sah, stand nach Ausweis der synoptischen Evangelien im Zentrum seines Lebens. Sie hat mit den Zeloten das Bestehen darauf gemeinsam, dass Gott allein als Herr und König anzuerkennen sei (Flavius Josephus, Ant. XVIII, 1,6; vgl. etwa Mt 6,24). Jesus kommt jedoch (darin auf der Linie apokalyptischer Schriften wie aethHen 1–36; 91ff. oder Dan 7–12) ohne Messiaserwartung aus: Die Herrschaft im Gottesreich ist nicht eine von Menschen über Menschen, und seien sie auch von Gott eingesetzt wie der Messias König, sondern eine Herrschaft des Dienens (vgl. Mt 20,25ff. par.; 23,11; auch 23,8), die nun wirklich strikt nur Gott als Herr und König gelten lässt. Und er kann die zelotische Konsequenz, die heidnische Fremdherrschaft zu bekämpfen und so Gottes Herrschaft mit der Waffe herbeizudrängen, gelassen abwehren, denn »die Zeit ist erfüllt«, die von Gott gesetzten Fristen sind abgelaufen, »und das Reich Gottes ist nahe« (Mk 1,15). Insbesondere in seinen »symbolpolitischen« Handlungen wie der Bildung des Zwölferkreises und dem Einzug in Jerusalem kommt zum Ausdruck, dass Jesus die Reich-Gottes-Hoffnung zwar entmilitarisierte, aber keineswegs entpolitisierte (vgl. Theißer 2000, 63–70).

2. DIE BOTSCHAFT VON DER UNMITTELBAREN NÄHE DES REICHES GOTTES verkündet Jesus nach Ausweis der synoptischen Evangelien als Frohbotschaft, die aller menschlichen Anstrengung zuvorkommt – darin der Freudenbotin von Deuterjesaja (*mevasseret*, Jes 52,7) vergleichbar, die das Evangelium der schon heraufziehenden Befreiung Israels unter die Königsherrschaft Jahwes verkündet. Wie der ungenannte Geistgesalbte aus Jes 61,1ff. zu den Armen, Gefangenen, Blinden und Bedrückten gesandt ist, auf deren Seite Gott-König selbst steht (Ps 146), so verbindet Jesus seine Predigt vom Reiche Gottes mit Krankenheilungen (etwa Mt 4,23 par.), Exorzismen (z.B. Mt 12,28), ausdrücklicher Aufwertung der Kinder (Mk 9,36f. par.; 10,13–16 par.; Mt 21,15f.), Zuwendung zu öffentlichen Sündern (Mt 21,31), Kritik am Reichtum (z.B. Mt 19,23 par.), Seligpreisung der Armen, Hungernden und Weinenden (Lk 6,20f.) – und nicht zuletzt mit einem Lebensstil, der die Herrschaft des Dienens verdeutlicht (Lk 9,58). Dem entspricht es, dass Gott selbst für Jesus nicht der ferne Himmelskönig bleibt, sondern das Antlitz des den Menschen Nahen trägt: Jesus nennt Gott seinen Vater (Lk 11,2–4) – eine Anrede, die gegen alle patriarchalischen Missverständnisse (vgl. nur Mt 23,9) Geborgenheit und Vertrauen ausdrückt (so schon Jes 63,16). Das Reich dieses Vaters aber muss sich anders nahen als das Reich des apokalyptischen Himmelskönigs: nicht abrupt und mit kosmischen Katastrophen, sondern schon hier und jetzt, wie die selbstwachsende Saat, die in diese Erde eingesät wird, in dieser Erde aufgeht und auf dieser Erde geerntet wird (Mk 4,26–29; vgl. Jes 43,19). Ja, Jesus hat in seinem

eigenen Auftreten das Reich Gottes bereits anbrechen sehen (Lk 11,20; vgl. auch Lk 17,20f.) und konnte wohl gerade aus der Prophetie des Jesaja (bes. Jes 40–55 und 61) sich selbst als den letzten eschatologischen Boten verstehen.

3. JESU HINRICHTUNG AM KREUZ zeigt, dass sein Anspruch, den Willen Gottes authentisch auszulegen, als Gefährdung der bestehenden Ordnung insgesamt verstanden wurde, in der religiöser, sozialer und politischer, individueller und kollektiver Bereich unscheidbar ineinandergreifen: Wer wie Jesus etwa den Tempel infrage stellt (Mk 14,58), stellt nicht nur Kult und Opferdienst, sondern zugleich die priesterliche Hierarchie und deren Verflechtung mit der Hochfinanz (Tempel als Bank; Tempelinkünfte) infrage; wer mit Zöllnern isst (Mt 9,10f.) und Dirnen in seine Nähe lässt (Lk 7,37ff.), erweckt den Eindruck, diese öffentlichen Sünder leichtfertig zu entschuldigen (Mt 21,31); wer Kranken und Armen schon jetzt die Umkehrung ihres Zustandes verspricht (Lk 6,20f.), evoziert Umsturz (Lk 23,6) der krank machenden und arm haltenden Verhältnisse. Ein Reich Gottes, das in diese Welt einbricht, kann nichts anderes als die Krise des Bestehenden sein.

4. DAS BEKENNTNIS ZU JESUS ALS DEM AUFERWECKTEN, wie es das NT bezeugt, ist das Bekenntnis dazu, dass dem Vater-Verhältnis Jesu ein Sohnes-Verhältnis Gottes zu Jesus entspricht und das Leben und Sterben Jesu Explikation der Weise ist, wie Gottes Herrschaft sich realisiert. Fortan kann es Reich-Gottes-Predigt nur noch zusammen mit der Predigt des Namens Jesu geben (Apg 8,12; 28,31), fortan muss aber auch geklärt werden, wie die Ankündigung Jesu vom bereits anbrechend-gegenwärtigen Reich und damit dem Beginn der Endzeit mit dem offensichtlichen Weitergehen dieser Weltzeit und ihrer Nöte und der noch ausstehenden Vollendung des Kommens der Herrschaft Gottes zusammengedacht und -gelebt werden kann.

III. Reich Gottes und Reich Christi

1. PAULUS thematisiert diese Frage nach Gegenwart und Zukunft des Reiches explizit in 1 Kor 15,24–28: Er sieht mit der Auferstehung Christi eine Zeit begonnen, in der Christus als König herrscht und die Welt für die noch ausstehende Königsherrschaft seines Vaters bereitet. Die Gegenwart ist damit als die Zeit des Reiches Christi qualifiziert, in dem die Macht der Sünde durch seinen Tod bereits gebrochen und Leben aus dem Leben in der Wirklichkeit des angebrochenen Reiches Gottes möglich ist, aber zugleich in der Vorläufigkeit und dem Leiden dieser noch unvollendeten Welt verbleibt (2 Thess 1,5). Deshalb kann das Thema des Reiches Gottes paränetische Funktion erhalten (1 Kor 6,9f.; Gal 5,21; 1 Thess 2,12).

2. MATTHÄUS hält das Nebeneinander des »Schon« und »Noch-Nicht« für die Gemeinde der an Christus Glaubenden spannungsvoll zusammen. Obwohl Jesus

seinen Jüngern durchaus eschatologische Vollmachten schenkt – Petrus besitzt die »Schlüssel des Himmelreiches«, Mt 16,19 – können sie sich doch nicht anmaßen, schon hier und jetzt die Scheidung zwischen Unkraut und Weizen durchzuführen (Mt 13,24–30.36–43). Matthäus, der wie keiner der Evangelisten die Erfüllung der Hoffnung Israels in Jesus Christus verkündet, betont zugleich die Öffnung der Botschaft Jesu auf *alle* Menschen hin (Mt 28,18–20) – wodurch sie aber gerade als die ganze Welt umspannende auch nicht mehr individuell verrechnet werden darf: Jesus wird als König die *Völker* richten (Mt 25,31f.) nach dem Kriterium sozialer Gerechtigkeit (Mt 25,34ff.).

3. DAS LUKASEVANGELIUM hat vor allem mit dem Wort vom Reich *entós hymón* (Lk 17,21) Geschichte gemacht. Eine verinnerlichend-spiritualisierende Auslegung (»in euren Herzen«) wird ihm nicht gerecht. Vielmehr dürfte Lk 17,21 zunächst Jesus selbst »mitten unter euch« meinen (vgl. Lk 11,20) und sodann auf den für sehende Augen bereits inmitten der Welt geschehenden Anbruch des Reiches verweisen (vgl. das ansonsten mit spiritualisierenden Ausdeutungen nicht zurückhaltende Thomasevangelium 113 zu dieser Stelle; Hinweise bei Benoit/Boismard, *Synopse des quatre Evangiles*, Bd. II, Paris 1965, § 242).

4. DIE OFFENBARUNG DES JOHANNES, das jüdischer Apokalyptik am nächsten stehende Buch des NT, hat den Blick betont auf die endgültige Vollendung des Reiches Gottes gerichtet und hebt an der Gegenwart besonders den Aspekt des den ganzen Kosmos mitumfassenden letzten Kampfes zwischen dem Reich des Lammes (= Christus) und dem des Anti-Christus, der Personifizierung aller widergöttlichen Mächte in der Welt, hervor. Als eine auf dieser Erde stattfindende Vorstufe des Reiches wird in Offb 20,1–6 die 1000-jährige Herrschaft Christi zusammen mit den auferstandenen Menschen eingeführt. Da dieses *Millennium* nicht den Tod *aller* Menschen vor der Ankunft Christi voraussetzt, kann Offb 20,1–6 als Naherwartung eines 1000-jährigen Reiches gelesen werden, in das auch die in der Gegenwart Lebenden einbezogen sind – zumal Offb 5,10 eine solche Deutung zu unterstützen scheint. Trotz des Missbrauchs, der bis in unser Jahrhundert hinein damit getrieben wurde, ist auch diese »chiliasmische« Hoffnung des NT unverzichtbar, hält sie doch die Sehnsucht nach gerechteren Verhältnissen in der Geschichte wach – bei allem eschatologischen Vorbehalt der Vollendung allein durch Gottes Tun.

M. Buber, *Das Kommende I. Königtum Gottes*, Berlin 1936; *M. Hengel/A.-M. Schwemer* (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult in Judentum, Christentum und in der hellenistischen Welt*, Tübingen 1991; *J. Jeremias*, *Königtum Gottes: NBL 2, 520–522*; *B. Lang*, *Der vergöttlichte König im polytheistischen Israel: D. Zeller* (Hg.), *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen*, Fribourg/Göttingen 1988, 39–59; *N. Lohfink*, *Das Königtum Gottes und die politische Macht: –, Das Jüdische am Christentum*, Freiburg 1987, 71–102; –, *Das Gottesreich und die Wirtschaft*, a.a.O., 103–121; *H. Merklein*, *Jesu Botschaft von der Got-*

tesherrschaft. Eine Skizze, Stuttgart ³1989; —, Herrschaft Gottes I.2: LThK³ 5, 28–31; *W. H. Schmidt*, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, Berlin ³1966; *G. Theissen*, Der historische Jesus, Göttingen 1996, § 9: Die Eschatologie Jesu, 221–255; —, Die Religion der ersten Christen, Gütersloh 2000.

MARIE-THERES WACKER