

LITERALITÄT UND HISTORIZITÄT DER NEUTESTAMENTLICHEN REDE VON DER KÖNIGSHERRSCHAFT (BASILEÍA) GOTTES

Detlev Dormeyer

EINLEITUNG

Die Königsherrschaft (*basileía*) Gottes ist die zentrale neutestamentliche Metapher für Jesu Verkündigung und Wirken.¹ Die literarischen Gattungen, die diese Metapher im Neuen Testament verwenden, sind zahlreich. Lassen sie einen Schluss auf die Historizität der Rede des vorösterlichen Jesus von der Gottesherrschaft und ihren sichtbaren Anfängen in seinem Wirken zu?

1. FAKTUALITÄT UND FIKTIONALITÄT VON NEUTESTAMENTLICHEN ERZÄHLUNGEN

Geschichten lassen sich nach ihrem Wirklichkeitsbezug in faktuale und fiktionale Erzählungen unterscheiden. Nur das faktuale, nicht das fiktive Erzählen stellt den Anspruch auf Wahrheit in der außertextlichen Welt.² Zimmermann unterscheidet daher mit Martínez/Scheffel bei den Erzählungen:

»1) *Faktuale Erzählungen mit fiktionalisierenden Erzählverfahren* Erzählungen, die auf eine wahre Geschichte referieren, aber literarische Erzähltechniken verwenden, um die Plausibilität des Erzählten zu erhöhen.

2) *Faktuale Erzählungen mit fiktiven Inhalten* Die Erzählungen erheben zwar den Anspruch, auf reale Begebenheiten zu referieren. Sie lösen diesen Anspruch aber nicht ein, weil es diese Begebenheiten nicht gab. [...]

¹ KARL LUDWIG SCHMIDT, Art. *βασιλεία/βασιλεύς κτλ.*, in: ThWNT Bd. 1, 1933, 573–595.

² GÉRARD GENETTE, *Fiktion und Diktion*, München 1992, 66–89; UTE EISEN, *Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie*, NTOA 58, Fribourg/Göttingen 2006, 61f.; SÖNKE FINNERN, *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28*, WUNT II/285, Tübingen 2010, 56–74.

3) *Fiktionale Erzählungen mit faktualen Inhalten* Die Erzählungen erheben nicht den Anspruch, wahre Geschichten wiederzugeben. Sie referieren aber auf Geschehnisse, Personen und Sachverhalte, die in ähnlicher Form so passiert sind oder hätten passiert sein können.

4) *Fiktionale Erzählungen mit faktuellem Redemodus* Manche Erzählungen inszenieren sich durch spezielle literarische Techniken als faktual, obgleich sie fiktional sind und auch auf fiktiven Inhalten beruhen. Dem Rezipienten wird gleichwohl kenntlich gemacht, dass es sich um fiktionale Texte handelt.«³

Nach Nünning bilden faktuales und fiktionales literarisches Erzählen jeweils eine eigene Achse mit den Polen von zuverlässigem und unzuverlässigem Erzählen.⁴ Das zuverlässige bzw. unzuverlässige Erzählen hängt von textexternen Faktoren ab wie kulturellen Werten und Normen, literarischen Genres, Intertextualität und implizitem Wissen der jeweiligen Entstehungszeit.⁵ Mit diesen Faktoren lässt sich analysieren, wie die Redeweisen von der Königsherrschaft Gottes faktual und fiktional im Neuen Testament zuverlässig erfolgen.

Im konkreten Text sind dann nach dem Modell von Martínez/Scheffel/Zimmermann faktuale und literarische Redeweisen miteinander verbunden. Nach dem Strukturalismus ist Poetizität eine der sechs Sprachfunktionen eines Textes; die Dominanz der poetischen Funktion macht den Text zu einem poetischen Text.⁶ Der Grad der Poetizität der Texte läßt sich durch die Gegenüberstellung ihrer referentiellen und poetischen Funktion bestimmen: »Je eingeschränkter die durch literarische Verfahren bedingte Referentialität [...], desto dominanter die poetische Funktion.«⁷ Es ist daher zu prüfen, in welchen Gattungen die poetische Funktion mehr oder minder stark die referentielle Funktion dominiert

³ RUBEN ZIMMERMAN, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, in: DERS. u.a. (Hrsg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Bd. 1 Die Wunder Jesu, Gütersloh/Darmstadt 2013, 39; anstelle von *wahr* setzen MARTÍNEZ/SHEFFEL *real* ein und differenzieren zwischen Alltagsrede und dichterischer Rede: »1. Erzählt werden kann von realen oder erfundenen Vorgängen. 2. Erzählt werden kann im Rahmen von alltäglicher Rede oder aber im Rahmen von dichterischer Rede« (MARTÍNEZ/MICHAEL SCHEFFEL, Einführung in die Erzähltheorie, München 2009, 10; vgl. VERA NÜNNING, Unzuverlässiges Erzählen als Paradigma für die Unterscheidung zwischen faktuellem und fiktionalem Erzählen, in: SUSANNE LUTHER/JÖRG RÖDER/ECKART D. SCHMIDT [Hrsg.], Wie Geschichten Geschichte schreiben. Frühchristliche Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität, WUNT II/395, Tübingen 2015, 41). Außerdem müsste die Unterscheidung zwischen Erzählungen 1) und 2) präzisiert werden: 1) Faktuale Erzählungen mit fiktionalisierenden Erzählverfahren *ohne fiktive Inhalte*; 2) Faktuale Erzählungen mit fiktionalisierenden Erzählverfahren *mit fiktiven Inhalten*.

⁴ NÜNNING, Erzählen, 42.

⁵ A. a. O., 51.

⁶ ROMAN JAKOBSON, Linguistik und Poetik (engl. 1960), in: JENS IHWE (Hrsg.), Literaturwissenschaft und Linguistik, Bd. 1, Fischer Athenäum Taschenbücher 2015, Frankfurt a.M. 1972, 99–136; GENETTE, Fiktion, 65–95.

⁷ MATTHIAS AUMÜLLER, Poetizität/Literarizität, in: CHRISTIAN KLEIN (Hrsg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien, Stuttgart 2009, 29.

und dadurch poetische oder literarische Texte erzeugt oder umgekehrt die referentielle Funktion dominiert und faktuale Texte erzeugt.⁸ Gerade bei neutestamentlichen Texten lässt sich feststellen, dass sie eine Doppelkodierung von faktualer und literarisch-religiöser Sprechweise beabsichtigen. Zimmermann spricht von Doppelkonditionierung.⁹ Sie streben keine Faktualität mit möglichst geringer Fiktionalisierung an wie die analistische Chronik und auch keine Literalität oder Poetizität mit möglichst geringer Faktualität.¹⁰ Das Fundament der beiden Achsen faktuale Erzählungen und fiktionale literarische Erzählungen bildet die Achse poetisches Erzählen. Sie ermöglicht die Überschneidung der beiden anderen Achsen, und zwar für faktuale Erzählungen die Überkreuzung mit *fiktionalisierenden Erzählverfahren* und *fiktiven Inhalten* sowie für fiktionale Erzählungen die Überkreuzung mit *faktualen Inhalten* und *faktuellem Redemodus*.

2. DIE NEUTESTAMENTLICHE METAPHER KÖNIGSHERRSCHAFT (BASILEÍA) GOTTES

2.1 Vorkommen der Metapher Königsherrschaft (basileía) Gottes im Neuen Testament

Königsherrschaft (basileía) steht im Neuen Testament 162-mal:

121-mal Synoptiker (Mt, Mk, Lk)

8-mal Apostelgeschichte: 1,3,6; 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23,31

5-mal johanneische Schriften (Joh, 1/2/3Joh): Joh 3,3,5; 18,36 (3x)

8-mal Paulusbriefe (Röm, 1/2Kor, Gal, Phil, 1Thess, Phlm)

4-mal Deuteropaulinen (Eph, Kol, 2Thess): Eph 5,5; Kol 1,13; 4,11; 2Thess 1,5

3-mal Hebräerbrief: 1,8; 11,33; 12,28

2-mal Pastoralbriefe [1/2Tim, Tit] 2Tim 4,1,18

2-mal Katholische Briefe (Jak, 1/2Petr, 1/2/3Joh, Jud): Jak 2,5; 2Petr 1,11

9-mal Offenbarung: 1,6,9; 5,10; 11,15; 12,10; 16,10; 17,12,17,18

⁸ PAUL RICŒUR, Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, in: ZThK 84 (1987), 232–254; DETLEV DORMEYER, Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung, Darmstadt 1993, 59–62.

⁹ RUBEN ZIMMERMANN, »Augenzeugenschaft« als historisches und hermeneutisches Konzept – nicht nur im Johannesevangelium; in: Susanne Luther/Jörg Röder/Eckart D. Schmidt (Hrsg.), Wie Geschichten Geschichte schreiben. Frühchristliche Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität, WUNT II/395, Tübingen 2015, 241.

¹⁰ DETLEV DORMEYER, Poesie, 2010, <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/poesie-nt/ch/6ba1c96d9f9e3395e0042bcc8a368ca5/> (abgerufen am: 25.06.2016).

Die überwiegende Anzahl der Stellen enthält den Genitiv *Gott* oder *Vater* oder *Himmel* (Plural) als Umschreibung Gottes. Nur wenige Stellen beziehen sich nicht auf Gott oder Christus.¹¹

2.2 Die Entstehung der Metapher Königsherrschaft Gottes

Das Frühjudentum umschreibt das Rezitieren des täglichen Gebetes *Schema* (»Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist Einer [...]« [Dtn 6,4]) mit »das Joch (der Königsherrschaft der Himmel) auf sich nehmen«, d.h., Gott als König und Herrn über sich anzuerkennen (1Sam 8,7; Jos. Ant. 6,60; mBer 2,2,5; vgl. Mt 11,29). Dieser freie Willensentschluss des Menschen, sich unter die *Herrschaft* und den *Willen* Gottes zu stellen (Mk 3,31–35), ist erforderlich, weil die Königsherrschaft Gottes noch nicht in der Welt offenbar ist (Dan 2,37; 4,34). Erst am Ende der Zeiten wird sie offenbar werden und die Wahlmöglichkeiten der Anerkennung oder Ablehnung der Herrschaft Gottes abschneiden (Q 13,29.28; Mk 13,26f.; Mt 25,31–46). Allerdings bildet das Thema der verborgenen und zukünftigen Königsherrschaft Gottes ein Randgebiet der frühjüdischen Theologie (PsSal 17, 34–46; 18 Bitten-Gebet; Litanei *Unser Vater, unser König*).¹²

Die Verkündigung Jesu von der Königsherrschaft Gottes beschränkt sich daher nicht auf die frühjüdische Rand-Vorstellung von der Verborgenheit der Herrschaft Gottes und ihrer eschatologischen Vollendung, sondern weist auf die bereits geschehene Offenbarung der Königsherrschaft Gottes hin. Die Herrlichkeit (*kabod*) Gottes offenbart sich nicht nur im Bezirk und in der Liturgie des Tempels (PsSal 17,30f.), der im Spruchevangelium Q weiterhin eine bedeutende Rolle spielt, die im Markusevangelium mit den Seitenreferenten noch verstärkt wird (Q 4,9; 11,51; Mk 11,11 par.15f. par.27 par.; 12,35; 13,1 par.3; 14,49 par.58[Mt 26,61]; 15,29[Mt 27,40].38 par.). Vielmehr bricht die Herrlichkeit Gottes in Jesus bereits unverborgener außerhalb des Tempels an. Aber diese Offenbarung hat noch nicht die die Entscheidung aufhebende Eindeutigkeit der völlig offenbaren Königsherrschaft Gottes in einer neuen Schöpfung am Ende der Zeit. Die Königsherrschaft Gottes bleibt gebunden an die unscheinbare und zugleich machtvolle Person Jesu mit seiner Katastrophe des Kreuzes.¹³

Diese Spannung der Offenbarung der Königsherrschaft Gottes in Jesus und der gleichzeitigen Unvollkommenheit dieses Geschehens stellen die Evangelien in ähnlicher Weise mit unterschiedlichen Mitteln dar. Dabei ist zu berücksichtigen, dass für den irdischen Jesus die Königsherrschaft Gottes weiterhin eine

¹¹ ULRICH LUZ: Art. βασιλεία *basileía* Reich, Herrschaft, in: EWNT Bd. 1, ²1992, 481.

¹² HELMUT MERKLEIN, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu, FzB 34, Würzburg 1978, 110–115; ODO CAMPOVONO, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften, OBO 58, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1984, 437–447; JÖRG FREY, Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik, in: MICHAEL BECKER/MARKUS ÖHLER (Hrsg.), Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie, WUNT II/214, Tübingen 2006, 70f.

¹³ UDO SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007, 76f.

streng eschatologische Größe bleibt, d.h. erst am Ende der Welt wird sie vollkommen offenbar werden. Das Weitergehen der Königsherrschaft Gottes im auferstandenen Christus besteht in den Kräften, die die zukünftige volle Königsherrschaft Gottes in unsere Welt weiterhin ausstrahlt, also in einer dynamischen Aktionsweise. Es kann von der Königsherrschaft Gottes nur mit einer Doppelkodierung von Faktualität und literarisch religiöser Fiktionalität gesprochen werden.

3. DIE METAPHER KÖNIGSHERRSCHAFT GOTTES IN DEN PROTOPAULINISCHEN BRIEFEN

Bei Paulus kommt nur die absolute Wendung *Königsherrschaft (Gottes)* vor. Er gebraucht sie in auffällig geringem Maße: 8-mal, davon 3-mal präsentisch als faktuale Definition (1Kor 4,20; Röm 4,17) und faktualen Infinitiv (1Thess 2,12):

- 1Thess 2,12 »auf dass ihr wandelt würdig Gottes, des euch Rufenden zu seiner Königsherrschaft und Herrlichkeit.«
 1Kor 4,20 »nicht in Rede (besteht) die Königsherrschaft Gottes, sondern in Kraft.«
 Röm 14,17 »nicht ist die Königsherrschaft Gottes Speise und Trank, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist.«

5-mal ist die Königsherrschaft Gottes prophetische eschatologische Gerichtsaussage und 4-mal mit *Erben* verbunden. Futur (1Kor 6,9.10; Gal 5,21), Konjunktiv (1Kor 15,24) und Hinweis auf das Ende (1Kor 15,24) erzeugen die Fiktionalität:

- 1Kor 6,9 »dass Ungerechte Gottes Königsherrschaft nicht erben werden?«
 1Kor 6,10 »nicht Räuber werden Gottes Königsherrschaft erben.«
 1Kor 15,50 »dass Fleisch und Blut die Königsherrschaft Gottes nicht erben kann;«
 Gal 5,21 »dass die solches Tuenden (die) Königsherrschaft Gottes nicht erben werden.«
 1Kor 15,24 »dann das Ende, wenn er übergibt die Königsherrschaft dem Gott und Vater.«

Die präsentischen Stellen sind deshalb besonders interessant, weil sie die Frage unbeantwortet lassen, ab wann die Königsherrschaft Gottes angebrochen ist. Nun zur ersten Stelle 1Thess 2,12: »¹¹gleichwie ihr wisst, dass wir einen jeden einzelnen von euch, wie ein Vater seine Kinder,¹²ermutigten und trösteten und beschworen, auf dass ihr wandelt würdig Gottes, des euch Rufenden zu seiner Königsherrschaft und Herrlichkeit (δόξα).«

Paulus erinnert an seine Tätigkeit als Gründungsapostel. Er hat damals die Gemeinde zu einem Lebenswandel ermahnt, der dem ständigen Ruf Gottes in seine Königsherrschaft entsprechen soll. Schon jetzt zeigt sie sich mit *Herrlichkeit*. Diese wird sie im nahe bevorstehenden Weltgericht vollenden (1Thess 4,13–5,11). Ähnlich definiert Paulus die Königsherrschaft Gottes in den späteren Briefen. Sie erweist sich in der Gemeinde von Korinth als Kraft (δύναμις)

1Kor 4,20), die sich im Weltgericht vollenden wird (1Kor 15,24). Und in der Gemeinde von Rom zeigt sie sich im gegenwärtigen Wirken des Heiligen Geistes, der schon jetzt für Gerechtigkeit, Frieden und Freude im Leben der Gemeinde sorgt (Röm 14,17).¹⁴

Dem autobiographischen Rückblick von Paulus ist wie jeder Autobiographie ein Vertrauenspakt zu gewähren, und zwar dann, wenn die »geschilderten Ereignisse mit den damaligen Fakten«¹⁵ übereinstimmen. Es gibt keinen Grund, daran zu zweifeln, dass Paulus die Gemeinden in Thessaloniki und Korinth gegründet hat, ihnen Paränese zum Lebenswandel gegeben hat und ihnen prophetisch das Weltgericht mit der endgültigen Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes über den Kosmos angekündigt hat (vgl. 1Kor 15,24). Die präsentische Königsherrschaft Gottes wird allerdings weder im Ersten Thessalonicherbrief noch in den anderen Briefen inhaltlich breit entfaltet. Sie ist ein eschatologisches Geschehen; sie wird sich in Zukunft machtvoll durchsetzen und vollenden.

Dass sie schon jetzt im vorösterlichen Jesus anfanghaft realisiert ist, gehört zu dessen Anspruch.¹⁶ Auf ihn gehen aber erst die Evangelien ein. Doch auch bei Paulus ist implizit in der Verkündigung des *Evangeliums* dieser Anspruch erkennbar, dass schon jetzt im Handeln des irdischen und auferweckten Jesus Christus die Königsherrschaft Gottes anfanghaft angebrochen und für die Gemeinde herrschaftlich durchgesetzt wird (1Kor 4,20; 15,1–5). So kann Paulus seinen *Vater*-Titel von der schon im erhöhten Jesus Christus wirkenden Herrschaft Gottes, des *Vaters Jesu Christi*, ableiten und von der gegenwärtigen *Herrlichkeit* der Königsherrschaft Gottes reden (1Thess 2,12). Um Gott als *Vater* zu betonen, vermeidet aber Paulus den profanen Gebrauch von Königsherrschaft, den Hoheitstitel *König* für Gott und Jesus und setzt die Metapher Königsherrschaft Gottes nur 8-mal ein. Der Titel *König* wird nur einmal für einen profanen Herrscher gebraucht, und zwar für Aretas IV. von Nabatäa (2Kor 11,32). Die Herrschaft Gottes, des *Vaters*, steht im Vordergrund (1Thess 1,1–3; 3,11–13 u.ö.).

4. KÖNIGSHERRSCHAFT GOTTES IM SPRUCHEVANGELIUM Q

Die Metapher *Königsherrschaft Gottes* kommt in Q 15-mal vor: Q 6,20; 7,28; 10,9; 11,2.20.52; 12,31; 13,18.20.28; 16,16; 17,20 (2x).21; 22,30.

Drei Streitgespräche bereiten am Anfang des Spruchevangeliums Q das öffentliche Wirken Jesu vor. Die Sätze der Rahmenhandlung sind faktual gehalten. Der Hauptakteur *Jesus*, seine Tätigkeit *Geführt Werden* und die Ortsbestimmung *Wüste* werden gleich am Anfang genannt. Sie verbleiben auf der realistischen Ebene. Doch der Nebenakteur *Geist* zeigt eine fiktionale Ebene an:

¹⁴ DIETER ZELLER, *Der Brief an die Römer*, RNT, Regensburg 1985, 227.

¹⁵ NÜNNING, *Erzählen*, 43.

¹⁶ Siehe unter 6.

die überirdische Welt. Im religiösen Weltbild wirkt der Geist Gottes auf den Menschen ein, aber nicht in empirisch beobachtbarer Weise, sondern in unsichtbarer, geheimnisvoller Weise. Der anschließende Infinitiv führt einen weiteren Akteur der überirdischen Welt ein: den *Diabolos*, den Verwirrer, den Teufel als Gegenspieler des Geistes. Der Teufel *versucht* Jesus 3-mal (*peirázo*). In der dritten Versuchung werden Jesus vom Teufel »alle *Königsherrschaften* der Welt und ihre Herrlichkeit (*dóxa*)« gezeigt (Q 4,5). Die Antwort Jesu verdeutlicht sogleich wie bei Paulus den Gegensatz dieser profanen Reiche zur *Herrschaft Gottes*: »Es steht geschrieben: Den Herrn, deinen Gott sollst Du anbeten (Dtn 6,13a = 10,20a)« (Q 4,8).

Die Dialoge der drei Versuchungen sind fiktional. Die Ortsangaben der zweiten und dritten Versuchung dürften fiktiv sein: Rand des Dachs des Tempelbezirks in Jerusalem Q 4,9; sehr hoher Berg Q 4,5. Doch der Rückzug Jesu in die Einöde, nachdem er von Johannes die Umkehrtaufe empfangen hat, ist realistisch. Die fiktionalen Dialoge geben Gedanken wieder, die glaubwürdig der literarischen Figur Jesus zugeschrieben werden können, weil dieser sich von Gott beauftragt weiß, die Gegenwart der Königsherrschaft Gottes öffentlich zu verkünden. Die Versuchungen rahmen faktual mit fiktiven Inhalten eine fiktionalisierende Erzählweise über das religiöse Schlüsselerlebnis der Hauptfigur ein. Es findet eine Doppelkodierung in Faktualität und Fiktionalität statt.

Auf die drei Versuchungen folgen in der ersten Rede (Q 4,16; 6,20–49) drei Seligpreisungen. Matthäus erweitert sie später auf acht. Hier fällt zum ersten Mal die Metapher Königsherrschaft Gottes:

»²⁰Selig ihr Armen; denn euer ist die Königsherrschaft Gottes.

²¹Selig ihr Hungernden; denn ihr werdet gesättigt werden.

Selig ihr Trauernden; denn ihr werdet getröstet werden (Jes 61,1f.)« (Q 6,20f.).

Die Makarismen, deren Form aus der alttestamentlichen Weisheit stammt¹⁷ und nicht aus der Prophetie¹⁸, kennzeichnen inhaltlich die Freudenzeit der Königsherrschaft Gottes, die mit Jesus angebrochen ist.

Aus der alttestamentlichen Theologie von der Gegenwart der Königsherrschaft Gottes im israelitischen Königtum und im Volk Israel und aus der apokalyptischen Verschiebung der sichtbaren Königsherrschaft Gottes auf das zukünftige Weltgericht (Dan 7) hat Jesus die Spannung zwischen der Ankündigung der Gottesherrschaft schon jetzt und ihrer Vollendung in der Zukunft geschaffen.¹⁹ Die Personalisierung der Gottesherrschaft als ankommende Interventionsmacht ist auch für das Judentum singulär.²⁰ *Schon jetzt* erfahren die Armen durch Jesu Zuspruch die Kräfte der Gottesherrschaft. Die eschatologische Verheißung Jes 61,1f. von der Sendung des Freudenboten zu den Armen

¹⁷ ULRICH LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I 1–4, Zürich u.a. 1985–2002, Bd. 1, 201f.

¹⁸ RUDOLF BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953, 71977, 80.

¹⁹ MERKLEIN, Gottesherrschaft, 115–117.

²⁰ NICHOLAS PERRIN, Was lehrte Jesus wirklich?, Göttingen 1972, 58–60.

hat sich erfüllt. *Noch nicht*, aber bald in der nahen Zukunft, werden Hunger und Trauer endgültig aufgehoben sein, deren anfanghafte Bearbeitung schon durch Jesus erfolgt. Die Seligpreisungen bringen das Zentrum der Verkündigung Jesu zum Ausdruck, die Zusage des Anfangs und der künftigen Vollendung der Gottesherrschaft für die Armen, Hungernden und Trauernden. Das *Passivum divinum* umschreibt das bereits gegenwärtige Wirken Gottes.²¹

Das Gebet für die Schüler leitet Jesus mit der *Vater-Anrede* ein: »Wenn ihr betet, sagt: Vater« (Q 11,2). Jesus öffnet seinen Anhängern seine singuläre Gottes-Beziehung für das tägliche Gebet. Der *Vatergott* Israels (Dtn 32,6; Ps 68,6; Hos 11; 2Sam 7,14) hat sich Jesus in der endzeitlichen Nähe der Gottesherrschaft exklusiv zugewandt und erfüllt in dessen Praxis anfanghaft die nun folgenden Bitten.

Die ersten beiden Du-Anreden bitten mit einem synthetischen Parallelismus um das machtvolle Handeln Gottes. Das *Passivum divinum* in Q 11,2b verweist auf Gottes Aktivität, *dein Name* auf die Durchsetzung des Zweiten Gebotes des Dekalogs für die Gegenwart (Ex 20,7; Dtn 5,11). Von Gott geht die Eröffnung des Heiligkeitsraumes aus. Die zweite Du-Bitte Q 11,2c ist eschatologisch auf die Zukunft ausgerichtet. Die *Königsherrschaft* Gottes soll in naher Zukunft kommen und die Heiligung des *Namens* Gottes vollenden. Beide Bitten haben den Charakter von Lobpreisungen, d.s. Homologien oder Eulogien.

Strophe 2 wendet sich mit performativen Bitten den Interaktionsbereichen des Beters zu. Q 11,3 nennt die Ökonomie. Die elementare Grundlage des Lebensunterhalts wird benannt. Das notwendige *Brot* für den heutigen Tag soll angesichts der nahenden Gottesherrschaft und ihrer eschatologischen Form von Gemeinschaftsstiftung zur Verfügung stehen. Q 11,4a geht auf den sozialen Bereich über. Die Vergebung eigener *Schuld* durch Gott setzt dazu frei, fremde *Schuld* zu vergeben. Die ethisch-eschatologische Botschaft der Gnomen in Q von der Bedürfnislosigkeit und der Nächstenliebe (Q 6,27–49; 9,57–60; 17,3f.) ist in die Gebetssprache übertragen worden. Die Abschlussbitte Q 11,4b greift die Botschaft von der eschatologischen Entscheidungszeit auf. Mit *Versuchung* (*peirasmós*) ist der zerrüttete, apokalyptische Endzeitzustand gemeint. Gott lässt die Verfolgung der Gläubigen in der gottfeindlichen Welt zu, verheißt aber gleichzeitig seinen Schutz (Dan 7–12). An ihm liegt es, wie intensiv die endzeitliche Versuchung ausfällt und wie der Glaubende sie durchhält.

Die Gruppe der Benachteiligten, für die die Gottesherrschaft bereits angebrochen ist, wird in der Missionsinstruktion für die Schüler um die Kranken nach Jes 61,1 ergänzt: »Und heilt die Kranken in ihr (Jes 61,1) und sagt ihnen: Nahe zu euch ist die Königsherrschaft Gottes gekommen« (Q 10,9).

Die Schüler erhalten Jesu Geist-Fähigkeit, die unreinen Geister zu vertreiben und die von ihnen verursachten Krankheiten zu heilen. »Wenn ich aber mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist die Königsherrschaft Gottes schon bei euch da« (Q 11,20). In der angebrochenen Königsherrschaft Gottes

²¹ JOACHIM JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie, Bd. 1 Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 21–23.

wird die gestörte Schöpfungsordnung wieder geheilt, und es werden die Dämonen vertrieben.

Die Suche nach der *Königsherrschaft Gottes* befreit daher von allen Sorgen (Q 12,22b–31).

Die Gleichnisse vom Senfkorn (Q 13,18f.) und vom Sauerteig (Q 13,20f.) veranschaulichen dann den Kontrast zwischen unscheinbarem Anbruch und großartiger künftiger Vollendung der Königsherrschaft Gottes.

Das Reden und Handeln Jesu ist so intensiv von der angekommenen Königsherrschaft Gottes und seiner väterlichen Fürsorge, insbesondere für die Armen und Kranken, geprägt, dass die Selbstbezeichnung Jesu als *Freudenbote* zutrifft und die Spruchsammlung als Spruchevangelium zutreffend charakterisiert.

Das Schulgespräch zwischen Johannes und Jesus kennzeichnet explizit das Handeln Jesu als *Evangelium Verkünden* (Q 7,18f.22f.). Das Gespräch wird faktual mit fikionalisierenden Erzählverfahren dargestellt (Q 7,18–23). Die Antwort Jesu ist fikional aus Zitaten aus dem Jesajabuch zusammengesetzt (Jes 29,18; 35,5.6; 42,18; 26,19; 61,1). Jesus erfüllt die Erwartung an den künftigen Freudenboten und sein Evangelium. Die Königsherrschaft Gottes bricht in Q sowohl in den faktual erzählten Begegnungen, Berufungen (Q 6,20; 9,57–60) und Heilungen (Q 7,1–10) als auch in den faktualen und fikionalen Logien Jesu schon jetzt machtvoll an.²²

In der Rahmung des Gespräches wird außerdem faktual berichtet, dass Johannes über seine Schüler Kontakt zu Jesus sucht. Die späteren vier Evangelien und die Apostelgeschichte bestätigen, dass es Kontakte zwischen Johannes und Jesus gab. Q setzt mit der Tätigkeit von Johannes als Täufer ein (Q 3,2b–7). Er ist der bedeutendste Helfer Jesu. Parallel zu den Evangelien kann Q auch eine Notiz über die Taufe Jesu durch Johannes gehabt haben (Q 3,21f.).²³ Nach der Versuchung in der Wüste und dem öffentlichen Auftreten Jesu sucht Johannes wieder den Kontakt zu Jesus (Q 4,1–7,18f.22f.). Zum Verhältnis von Johannes zur angebrochenen Königsherrschaft Gottes gibt es zwei rätselhafte Worte. Eine paradoxe Gnome stellt die maximale Größe des Johannes in diesem Äon antithetisch der Gemeinde im kommenden Äon gegenüber:

»Ich sage euch: Unter den von Frauen Geborenen ist kein größerer als Johannes. Doch ist der Kleinste in der Königsherrschaft Gottes größer als er« (Q 7,28). Da schon jetzt die Königsherrschaft Gottes angebrochen ist, überragt der kleinste Schüler, Lehrer, Prophet und Glaubende jetzt und bei der künftigen

²² DETLEV DORMEYER, Q 7,1.3.6b–9?10?. Der Hauptmann von Kafarnaum. Narrative Strategie mit Chrie, Wundergeschichte und Gleichnis, in: DIETER T. ROTH/RUBEN ZIMMERMANN/MICHAEL LABAHN (Hrsg.), *Metaphor, Narrative, and Parables in Q*, WUNT 315, Tübingen 2014, 200–202.

²³ MATTHIAS APEL, *Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums*, SBB 72, Stuttgart 2013, 275–279.

Vollendung den Täufer.²⁴ Dieser bleibt aber als eschatologischer Vollender der alttestamentlichen Propheten selbstverständlich Teilhaber an der Königsherrschaft Gottes, auch wenn er ihrem Anbruch in Jesus nur zögernd vertraut (Q 7,18f.22f.).

Der Stürmerspruch, ein weiteres Rätselwort,²⁵ kennzeichnet das Verhältnis der Gottesherrschaft zur bisherigen Offenbarungsgeschichte Gottes mit seinem Volk: »Das Gesetz und die Propheten sind bis Johannes. Von da an leidet die Königsherrschaft Gottes Gewalt und Gewalttäter rauben sie.« (Q Lk 16,16) Die heiligen Schriften des Judentums mit den Hauptteilen Gesetz (Gen–Dtn), vordere Propheten (die Geschichtsbücher: Jos–2Kön) und hintere Propheten (Jes–Mal) reichen bis Johannes. Der Anfang der Gottesherrschaft in Jesus setzt eine Zäsur. Die Bundesgeschichte Jahwes mit seinem Volk erfüllt sich in Jesu Wirken. Daher drängen die Entschlossenen auf Teilhabe an Jesu Botschaft. Der Täufer ordnet sich zwar nicht der Botschaft Jesu unter, aber er fragt suchend nach, da auch für ihn die nah erwartete Königsherrschaft Gottes das höchst Gut ist. So fällt er nicht unter das *Zorngericht*, sondern erhält schon jetzt die Seligpreisung, Teilhabe an der angekommenen *Königsherrschaft* Gottes zu haben: »Und selig ist, wer an mir nicht Anstoß nimmt« (Q 7,23).

Die Königsherrschaft Gottes bleibt offen für Vorbereiter und Sympathisanten aus Israel und den Völkern, z.B. den Zenturio von Kafarnaum (Q 7,1–10).²⁶

Das letzte Logion ist wieder an die Schüler gerichtet und spielt mit *Thronen* und *Richten* prophetisch auf die endzeitliche Vollendung der Königsherrschaft Gottes an. Die Schüler werden auf Thronen über *die zwölf Stämme Israels* richten und in dieser herrschaftlichen Position am Weltgericht teilnehmen (Q 22,30).

Insgesamt bieten die wenigen Erzählungen des Spruchevangeliums nur fragmentarisch ein faktuales Bild mit fikionalisierenden Erzählverfahren über Jesu öffentliches Wirken und seine Verkündigung. Die Ankunft der Königsherrschaft Gottes entzieht sich der empirischen Beobachtbarkeit, der paratésis, die nur in Q singular in einem Wort genannt wird (Q 17,20); gleichwohl ist die *Königsherrschaft Gottes mitten unter* den Hörern Jesu bereits anwesend (Q 17,21). Auch zu den Rollen von Schülern, Gegnern und Volk wird nur wenig Faktuales gesagt. Es gibt pauschal eine Polemik gegen *diese Generation* (Q 7,31–35; 11,29–32.49–51) und gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten (Q 11,39–44.46–48.52).²⁷ Die radikale Ethik von der Feindesliebe, dem Nicht-Richten,

²⁴ SIEGFRID SCHULZ, Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der 4 Evangelisten, Hamburg 1967, 235.

²⁵ JEREMIAS, Theologie, 40.

²⁶ DORMEYER, Hauptmann.

²⁷ PAUL HOFFMANN/CHRISTOPH HEIL (Hrsg.), Die Spruchquelle Q, Studienausgabe, Darmstadt 2002, 26.

dem Handeln nach den Worten Jesu, der unbedingten Nachfolge, der unbegrenzten Vergebung realisiert schon jetzt die Königsherrschaft Gottes (Q 6,27–49; 9,57–60; 17,3f.).²⁸

5. KÖNIGSHERRSCHAFT GOTTES IM MARKUSEVANGELIUM

Die Metapher *Königsherrschaft Gottes* kommt im Markusevangelium 14-mal vor: 1,15/Mt 4,17; 4,11 par.26.30 par.; 9,1 par. [Kommen des Menschensohnes Mt 16,28].47; 10,14 par.15 par.23 par.24.25 par.; 12,34; 14,25 par.; 15,43/Lk 23,5; dreimal bezeichnet *Königsherrschaft* ohne Attribut denotativ (6,23; 13,8[2x]) und 3-mal metaphorisch (3,24[2x]; 11,10) eine politische Macht.

Besonders das Markusevangelium hat es sich zur Aufgabe gemacht, als Erzählbiographie den machtvollen Anbruch der Königsherrschaft Gottes im irdischen Jesus darzustellen. Der Prolog Mk 1,1–15 bringt parallel zu Q das Auftreten des Täufers, die Taufe Jesu und seine anschließende Versuchung (Mk 1,1–13). Mk 1,14f. schließen ab und leiten zum öffentlichen Auftreten Jesu über. Der anonyme Autor eröffnet mit der damals geläufigen Wendung *Anfang* das Buch *Evangelium* für den Leser auf der Erzählebene 0 (Mk 1,1). Der Autor gliedert mit solchen metakommunikativen Sätzen den Text, insbesondere mit Sätzen zur Eröffnung und zum Schluss.²⁹ Jetzt beginnt das Evangelium Jesu Christi und von Jesus Christus. Die Metapher *Evangelium* ist eine Neubildung des Urchristentums. Es geht um das Heilshandeln Gottes an Jesus Christus und mit Jesus Christus und um die Umformung der antiken Gattung Biographie.³⁰ Eine angehängte Zitatenskombination aus dem Alten Testament (Mal 3,1; Jes 40,3) betont die Intertextualität des Evangeliums mit diesen Schriften (Mk 1,1–3).

Die mitzuteilenden Ereignisse bilden die Ebene 1. Da das Modell sprachlicher Kommunikation im Text wieder abgebildet werden kann, entsteht die weitere Ebene 2 der direkten und indirekten Rede;³¹ denn jetzt übermittelt der Erzähler nicht mehr die Handlung direkt dem Hörer, sondern die erzählten Figuren beeinflussen und deuten durch Rede ihre mitgeteilten Handlungen. Die

²⁸ INGO BROER, Einleitung in das Neue Testament, NEB. NTE 2/1, Würzburg 1998, 68–71; MARTIN EBNER/STEFAN SCHREIBER (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2008, 106f.

²⁹ ELISABETH GÜLICH/WOLFGANG RAIBLE, Überlegungen zu einer makrostrukturellen Textanalyse, in: ELISABETH GÜLICH/KLAUS HEGER/WOLFGANG RAIBLE, Linguistische Textanalyse. Überlegungen zur Gliederung von Texten, Hamburg 1979, 82–93; DETLEV DORMEYER, Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener, SBB 43, Stuttgart 1999, 200–205; der Autor erzählt *extradiegetisch* (GÉRARD GENETTE, Die Erzählung, München 1994, 162–167).

³⁰ DETLEV DORMEYER, Das Markusevangelium, Darmstadt 2005, 112–185.

³¹ GÜLICH/RAIBLE, Textanalyse, 81.117ff.; vgl. die Definition von Genette: »Jedes Ereignis, von dem in einer Erzählung erzählt wird, liegt auf der nächsthöheren diegetischen Ebene zu der, auf der der hervorbringende narrative Akt dieser Erzählung angesiedelt ist.« (GENETTE, Erzählung, 163).

faktuale Erzählweise veranlasst den Rezipienten, eine Übereinstimmung der Ebenen 1 und 2 mit der textexternen Ebene zu suchen. Die fiktionale Erzählweise hingegen suspendiert dann von der Referenz zur textexternen Ebene, wenn die Inhalte vollständig fiktiv sind und die Fiktionalität dem Rezipienten kenntlich gemacht wird.

Auf Erzählebene 1 setzt der Erzähler mit einem faktualen Sammelbericht vom Auftreten des Johannes als Täufer und Verkünder der Umkehr und Taufe zur Sündenvergebung, von seinem totalen Erfolg in Judäa und Jerusalem, von seiner Kleidung und Nahrung und seiner prophetischen Ankündigung eines Stärkeren mit der Geisttaufe ein (Mk 1,4–8).³² Die Darstellung der Fakten übertreibt die Realität. Nicht alle Jerusalemer und Judäer sind zu Johannes hinausgezogen. Die Verkündigung und Prophetie sind nachösterlich fiktional überformt. Doch dass Johannes als Prophet und Weiser öffentlich aufgetreten ist, vermutlich ab 26/27 n.Chr. (Lk 3,1), wird durch Josephus bestätigt (Jos. Ant. 18,5).

Faktual wird weiter erzählt, dass Jesus aus Nazareth in Galiläa zu Johannes ging und sich taufen ließ. Nun geht die Erzählweise zur Fiktionalisierung über. Nach dem Heraussteigen aus dem Wasser hat *nur* Jesus eine Vision und Audition: Er empfängt den Geist Gottes und wird von der Himmelsstimme zum Sohn Gottes eingesetzt (Mk 1,9–11). Danach führt ein faktualer Sammelbericht über den anschließenden Aufenthalt Jesu in der Wüste die Handlung fort. Die Fiktionalisierung wird gleichfalls fortgesetzt. Der himmlische Geist tritt auf, und gegen ihn tritt der überirdische Satan an. Er versucht Jesus. Der Rezipient muss erschließen, dass Satan nicht gegen den Geiststräger Sohn Gottes gewinnen kann. Überirdische Engel bestätigen mit ihrem Dienst den Sieg Jesu über Satan. Der Frieden mit den wilden Tieren erinnert an das Paradies (Gen 2,4b–24). Zugleich lenkt das vierzigtägige Zusammenleben mit den wilden Tieren auf die faktuale Ebene zurück. Hier entsteht eine Ellipse. Es bleibt unbekannt, wohin sich Jesus nach Ablauf der vierzig Tage begibt und wie lange er sich an unbekanntem Orten, vermutlich in Judäa, aufhält (Mk 1,12f.).

Das abschließende Apophthegma Mk 1,14f. greift faktual auf den Anfang zurück. Johannes wird ins Gefängnis geworfen. Jesus kehrt daraufhin nach Galiläa zurück und wird wie Johannes zuvor zum Verkünder. Die Metapher *Evangelium Gottes* kündigt fiktional wie die Überschrift Mk 1,1 eine neue Verkündigung an. Das anschließende Wort nennt zum ersten Mal die *Königsherrschaft Gottes*; sie ist das Zentrum des Evangeliums: »Erfüllt ist der günstige Augenblick (kairós) und die Königsherrschaft Gottes ist nahegekommen. Kehrt um ...« Bei dem programmatischen Ruf Jesu Mk 1,15 liegt eine Kombination aus Heilsankündigung und Umkehrruf vor.³³ Zunächst wird nach dem klassischen Aufbau der Heilsankündigung die Lage der Gegenwart beschrieben. Der von den Propheten »verheißene«

³² Zu den Ebenen des Erzählens vgl. DORMEYER, Markusevangelium, 18–20.

³³ RUDOLF PESCH, Das Markusevangelium, 2 Bde., HTKNT 2,1–2, Freiburg 1976–77, Bd. 1, 101f.; JOACHIM GNILKA, Das Evangelium nach Markus, 2 Bde., EKK 2,1–2, Zürich 1978–79, Bd. 1, 64–66.

Zeitpunkt des Kommen Gottes hat sich »erfüllt«. Die Heils- und Gerichtszeit ist angebrochen. Die Kräfte der nahen Gottesherrschaft wirken schon jetzt. Allerdings steht die Parusie Gottes zur Vollendung der Königsherrschaft noch aus. Denn die alttestamentliche Erwartung des Tages Jahwe wird durch den Prolog grundlegend geändert. Nicht mehr Gott allein bringt Heil und Gericht als Kräfte seiner Herrschaft, sondern Jesus von Nazaret verwaltet als eschatologischer Geiststräger und Sohn Gottes diese Kräfte mit. Das kurz bevorstehende Weltgericht wird vom auferweckten Menschensohn Jesus Christus mit den Schülern als Beisitzern abgehalten werden (Mk 9,1; 13,24–27; 14,25.62; Q 22,28.30). Daher rettet die *Umkehr* vor dem Weltgericht. Der Glaube an das *Evangelium* ermöglicht schon jetzt die Teilhabe an den Kräften der Königsherrschaft Gottes. Es entsteht die bereits von Paulus und Q herausgearbeitete eschatologische Spannung zwischen *schon jetzt* und *noch nicht*.

Die sich an den Prolog anschließenden faktualen und fiktionalen Geschichten erzählen die vielfältigen Wirkweisen des Evangeliums. Da das Evangelium von Gott kommt, vermögen die vielen Geschichten das Evangelium aber nicht vollständig zu erzählen. Sie vermögen nur den *Anfang* zu skizzieren. Die erste faktuale Tat Jesu in der Öffentlichkeit ist die Berufung von zwei Brüderpaaren (Simon und Andreas; Jakobus und Johannes). Die Gestaltung des faktualen biographischen Apophthegmas geschieht in fiktionaler Erzählweise, d.h. die Vorgänge werden auf zwei kurze Szenen gerafft (Mk 1,16–18.19f.). Es folgen faktuale Wunderheilungen in Kafarnaum (Mk 1,16–20.21–28.29–31.32–34). Die Wundergeschichten bringen allerdings mit übernatürlichen Dämonen, Heilungen und Naturereignissen die fiktionale Ebene stärker ein. Jesus beendet endgültig die oppositionelle *Königsherrschaft* Satans (Mk 3,22–26; 1,23–28.34.39 u.ö.). Jesus heilt *alle* Kranken, die ihm begegnen (Mk 1,21–31.32–34.40–45 u.ö.), und erweckt Tote (Mk 5,35–43), um zu offenbaren, dass er die Vollmacht hat über Dämonen, Krankheiten und Tod und dass er deren Macht durch die sich offenbarende *Königsherrschaft* Gottes bricht. Jesus wird in seinem Kreuzestod und seiner Auferweckung, die zusätzlich zu Q genannt werden, Satan und die unheilvollen Kräfte wie Tod und Krankheit endgültig besiegen. Er kann als Testament fiktional für die Zukunft ansagen, dass er in der Königsherrschaft Gottes wieder neu die Lebensgemeinschaft mit allen Menschen fortsetzen wird (Mk 14,22–25).

In der faktualen Gleichnisrede mit fiktionalen Gleichnissen (Mk 4,1–34) erklärt Jesus, dass in seinem Wort und in seiner Person die Königsherrschaft Gottes bereits geheimnisvoll anwesend ist; aber nur seine Anhänger kennen dieses Geheimnis (Mk 4,11f.). Sie ist wie in Q ein unscheinbares Samenkorn bzw. Senfkorn, aber sie wird am Ende der Zeit in Fülle allen hell leuchten und offenbar sein und eine überraschende Universalität der Herrschaft haben (Mk 4,3–8.21f.26–29.30–32; 13,24–27).

Die Prophetie Mk 9,1 steht in der Mitte des Markusevangeliums und zeigt seinen Höhepunkt an. Sie verweist zurück auf das Messiasbekenntnis des Simon Petrus (Mk 8,27–33) und leitet zugleich die Verklärung Jesu ein (Mk 9,2–10). Jesus sagt den Schülern und der Volksmenge das baldige Kommen der Königsherrschaft Gottes in Macht (*dýnamis*) noch zu Lebzeiten von einigen Hörern

an. Es folgt die faktuale Verklärungsgeschichte. Die Verklärung selbst ist wie die Taufe Jesu sehr fiktional gestaltet. Zum zweiten Mal erschallt die Himmelsstimme. Sie bestätigt Jesus zum zweiten Mal als Sohn Gottes und fordert zum Hören seiner Lehre auf (Mk 9,2b–7). Der faktuale Rahmen enthält ebenfalls starke fiktionale Symbolik. Der hohe Berg, auf dem die Verwandlung Jesu und das *Erscheinen* zweier Propheten stattfindet, spielt intertextuell auf den Sinai an (Ex 19). Die Propheten Elija und Mose wurden in den Himmel aufgenommen (2Kön 2,1–18; Phil. Vit. Mos 1,155–158; 4Q482.521) und kommen aus der übernatürlichen himmlischen Welt für einen kurzen Moment auf die Erde wieder. Die Wolke und die Stimme aus der Wolke kündigen eine Theophanie an. Das Missverständnis von Petrus, das abschließende Alleinsein der drei Schüler mit Jesus und der Abstieg vom Berg mit einem Dialog verweisen hingegen auf eine mögliche Realität. Die fiktionalen Erfahrungen von Jesus und seinen Schülern mit Gottes Offenbarung sind innere Vorgänge und bedürfen der Bearbeitung mit Dialog und Missverständnissen.

Ab jetzt wird in der zweiten Hälfte des Markusevangeliums noch 9-mal von der Königsherrschaft Gottes gesprochen. Es geht zunächst um Gemeindefragen. Die explizite Nennung der Königsherrschaft Gottes signalisiert die Unbedingtheit der Lösungsvorschläge. Eine kleine Rede warnt vor der Verführung der *Kleinen* und fordert radikale Abwehr eigener Versuchungswünsche, um den künftigen, vollen Eintritt in die Königsherrschaft Gottes nicht zu gefährden (Mk 9,42–48). Den Kindern sagt Jesus in dem faktualen biographischem Apophthegma Mk 10,13–16 schon jetzt die Zugehörigkeit zur Königsherrschaft Gottes zu und fordert daher ausdrücklich deren sofortige Zulassung zur Gemeinschaft mit ihm. In dem faktualen Schulgespräch des reichen Mannes mit Jesus Mk 10,17–31 wird dreimal vor dem Reichtum als Hindernis für den Zugang in die Königsherrschaft Gottes gewarnt.

In der faktualen Geschichte über den Einzug Jesu in Jerusalem und in den Tempel erfüllt sich das Warten der Schüler und des Volkes auf den eschatologischen Anbruch der *Königsherrschaft* Davids (Mk 11,1–11). Jesus ist königlicher Herr über den Tempel. Legitimation bringen der Christus- und Sohn Davids-Titel, die einen Bezug zu Salomo als Erbauer und Herrn des Tempels herstellen (1Kön 8,22–53; Jos. Ant. 8,199–129; Mk 10,46–12,37 par.; Mk 13,2; 14,58 par.). In Jesu Verkündigung der *Königsherrschaft* Gottes bricht das messianische Friedensreich Davids endgültig an.

In dem faktualen Schulgespräch eines Schriftgelehrten mit Jesus wird aufgrund der Zustimmung beider zum Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe dem Schriftgelehrten die Nähe zur Königsherrschaft Gottes zugesprochen (Mk 12,28–34). Gegnerschaft ist überwindbar.

Die Testamentrede Mk 13 sagt die eschatologische Vollendung der Königsherrschaft Gottes durch eine kosmische Theophanie und die Zusammenführung der Auserwählten an, ohne allerdings die Königsherrschaft Gottes direkt zu nennen. Dafür wird zweimal der Untergang der irdischen *Königsherrschaften* vorausgesagt (Mk 13,8). Offen bleibt, ob es einen Zusammenbruch des Kosmos

mit Weltgericht und anschließender Neuschöpfung geben wird³⁴ oder diese Welt nach einer grundlegenden Krise die Heilswende erfährt.³⁵ Auch bei Paulus bleibt diese Frage offen. Schon jetzt kann Gott mit kosmischen *Wehen*, z.B. Erdbeben (Mk 13,8), und mit kosmischen Begleitwundern, z.B. Sonnenfinsternis und Zerreißen des Tempelvorhangs (Mk 15,33.38), das baldige Ende dieser Weltzeit ankündigen.

In der Passion kommt die Königsherrschaft Gottes noch 2-mal vor. Beim faktual erzählten Abschiedsmahl mit den Schülern sagt Jesus indirekt seinen Tod und seine Auferweckung zur Königsherrschaft Gottes voraus: »(Amen, ich sage euch): Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu jenem Tag, wenn ich sie neu trinken werde in der Gottesherrschaft« (Mk 14,25 par.).³⁶

Jesus spricht wie ein alttestamentlicher Prophet mit elementarer Symbolik, die aber nicht im Stile der Buchapokalyptik die Zukunft expliziert, sondern in weisheitlicher Weise ein testamentarisches Abschiedswort innerhalb der Zeichenhandlung des letzten Mahles gibt.³⁷ Die Festsymbolik greift u.a. auf die Gnome vom freudigen Anfang der Königsherrschaft Gottes mit Jesus als Bräutigam zurück (Mk 2,19a). Jesus ist sich in seinem Vertrauen auf den Vatergott sicher, dass Gott seine Herrschaft von ihm, Jesus, auch im Tode nicht wegnehmen wird. Er kann von Anfang seines öffentlichen Wirkens an mit der Parusieverzögerung des Menschensohnes und mit seinem eigenen Tod rechnen.³⁸

Die vorletzte Geschichte des Markusevangeliums, das faktuale biographische Apophthegma zu Josef von Arimathäa, zeigt an, dass der Glaube an den Anbruch der Königsherrschaft Gottes in Jesus Christus auch nach seinem Kreuzestod bei seinen Anhängern weitergeht. Josef bekennt sich öffentlich zu Jesus, erbittet vom Präfekten Pilatus die Herausgabe dessen Leichnams und führt die Bestattung in einem Felsengrab durch (Mk 15,42–47). Die Handlungen sind realistisch, weil sie den damaligen Möglichkeiten des Rechts entsprechen. Allerdings bleibt der Ort des Felsengrabes unbekannt.

Die letzte Geschichte bringt zum dritten Mal eine himmlische Stimme, diesmal innerhalb einer faktual erzählten Angelophanie mit starker Fiktionalisierung. Das Wegwälzen des Steines, das weiße Gewand des jungen Mannes und seine Botschaft

³⁴ TIMOTHY J. GEDDERT, Watchword Mark 13 in Markan Eschatology, JSNTS 26, Sheffield 1989; DAVID S. DU TOIT, Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen, WMANT 111, Neukirchen-Vluyn 2006, 221–227.

³⁵ EGON BRANDENBURGER, Markus 13 und die Apokalyptik, FRLANT 134, Göttingen 1984, 54–65.102–104.

³⁶ GNILKA, Markus Bd. 2, 243–249.

³⁷ XAVIER LÉON-DUFOUR, Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament, Stuttgart 1983, 217f.

³⁸ A. a. O., 217f.; DETLEV DORMEYER, Parusie, Parusieverzögerung und Eschatologie im Neuen Testament, in: RABAN VON HAEHLING/MATTIAS STEINHART/MEINOLF VIELBERG (Hrsg.), Prophetie und Parusie, Paderborn voraussichtlich 2017.

verweisen auf das Einwirken der himmlischen Welt. Der Engel verkündet die Auferweckung des gekreuzigten Jesus. Die implizierte Königsherrschaft Gottes hat sich im auferweckten Jesus Christus vollendet (Mk 16,4–7). Seine Parusie als Weltenrichter bleibt zwar noch aus, aber seine Erscheinungen, das Zeugnis seiner Anhänger und deren Geistvollmacht werden bis zu seiner Parusie die Zukunft bestimmen, allerdings mit Schrecken, Entsetzen und Schweigen einige Anhänger (Mk 16,1–8).

Über Q hinaus wird gesagt, dass der bescheidene und zugleich machtvolle Anfang der Königsherrschaft Gottes in Jesu Wort (Mk 13,31), Herrenmahl (Mk 14,22–25) und Vollmacht (Mk 1,21–28) nach Jesu Tod und Auferstehung weiterwirkt. Der Geist lässt für die Zwölf und die weiteren Anhänger nach Ostern die *Vollmacht* Jesu weitergehen (Mk 3,13–19; 6,7–13; 9,14–29) und befähigt sie zur Tradierung von Jesu Worten und Taten. Dabei ist die Gemeinde nicht identisch mit der Königsherrschaft Gottes, vielmehr ist sie die Institution, durch die die Kräfte der Königsherrschaft Gottes sich in Wort, Sakrament und heilemdem Handeln weiterhin geheimnisvoll und unscheinbar offenbaren (Mk 4,11f.). Nur wer im Glauben das Evangelium hört, umkehrt und die Sakramente Herrenmahl und Taufe, die nur angedeutet wird (Mk 10,13–16.38–40), mitvollzieht, hat Anteil an der Königsherrschaft Gottes. Die mit der Königsherrschaft Gottes markierten Antworten auf die Gemeindefragen im Mittelteil Mk 8,27–10,52 werden für die nachösterliche Zeit besonders bedeutsam: Bekämpfung von Versuchungen, Zugehörigkeit der Kinder zur Gemeinde, Abgabe von Reichtum, Suche der Gemeinsamkeit mit dem Pharisäismus. Die Mitarbeit an der Ausbreitung der Kräfte der Königsherrschaft Gottes verlangt zusätzlich die Lösung aller menschlicher Bindungen und kennt nicht das hierarchische Herrschaftssystem der irdischen Institutionen (Mk 10,29f.42–45). Wer in der Arbeit für die Königsherrschaft Gottes ausharrt in den Verfolgungen sowie in den politischen und wirtschaftlichen Mühsalen dieser Welt, wird in die vollkommen offenbare Königsherrschaft Gottes der neuen Schöpfung am Ende der Welt eingehen (Mk 13,13–27).³⁹

Gleichzeitig erzeugt Jesus mit der Metapher *Königsherrschaft Gottes* einen Kontrast zur Königsherrschaft der Herodessöhne (Mk 6,23), zur Königsherrschaft des römischen Kaisers und zur Königsherrschaft Satans. Denn Gottes Herrschaft steht über dem römischen Kaiser (Mk 12,17), dem jüdischen *König* (Mk 6,14), über jeglicher Königsherrschaft (Mk 13,8.37) und über der Königsherrschaft Satans (Mk 3,22–26). Jesus selbst lehnt mit dem *Dienst* für alle jegliche gewaltpolitische Herrschaft ab (Mk 10,41–45); es herrscht ein Kampf der Ideologien.⁴⁰

Insgesamt werden auf der Ebene des Erzählers die Geschichten faktual erzählt. Auf der Ebene der erzählten Figuren können dann fiktionale Geschichten erzählt

³⁹ Du TOIT, Herr, 221–227.

⁴⁰ CHED MYERS, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, New York 1988; ANNE DAWSON, *Freedom as Liberating Power. A Socio-Political Reading of the Exousia Texts in the Gospel of Mark*, NTOA 44, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2000, 95–120.

werden, z.B. die Gleichnisse in den beiden großen Reden Jesu (Mk 4,1–34; 13). Die fiktionalen Gleichnisse, die explizit die Königsherrschaft Gottes zitieren, haben mit Säen und Ernten alltäglich bekannte faktuale Inhalte aus der Agrarkultur (Mk 4,26.30). Bei den faktualen Erzählungen gleitet die fiktionale Erzählweise von schwacher bis zu starker Fiktionalisierung. Zur Kennzeichnung von Anfang, Mitte und Schluss setzt der Evangelist die Metapher Königsherrschaft Gottes nicht in die drei Erzählungen mit starker Fiktionalisierung ein, also in die beiden Theophanien und in die Angelophanie, sondern in die Berichte und Reden mit geringer Fiktionalisierung: in das Apophthegma von der Verkündigung Jesu in Galiläa (Mk 1,15), in die Rede von der Nachfolge (Mk 8,34–9,1), in das biographische Apophthegma von der Bestattung (Mk 15,43). Auch die Antworten auf die Gemeindefragen haben nur eine geringe Fiktionalisierung (Mk 9,47; 10,14.15.23.24.25; 12,34). Der Evangelist betont das Einwirken der Königsherrschaft Gottes auf die alltägliche Erfahrung. Außergewöhnlich sind nur Jesu Voraussage des neuen Trinkens in der Königsherrschaft Gottes nach dem Sühnetod für alle (Mk 14,22–25) und das Schulgespräch über den Sinn der Gleichnisse (Mk 4,10–12). Die Königsherrschaft Gottes sprengt die Begrenzung des menschlichen Lebens für die Auferweckung zu einem ewigen Leben und offenbart sich in der Evangeliumsbiographie nach Markus und in der Realität als ein Geheimnis.

6. RÜCKSCHLÜSSE AUF DIE HISTORIZITÄT DER REDE JESU VON DER KÖNIGSHERRSCHAFT GOTTES

6.1 Die Verkündigung des vorösterlichen Jesus bei Paulus

Die Rede *Jesu* von der Königsherrschaft Gottes ist bei Paulus und in allen Evangelien einschließlich Q bezeugt. Für die Rückfrage nach der Historizität gilt der klassische Querschnittbeweis.⁴¹

Bei den acht paulinischen Nennungen der *basileia Gottes* lässt sich implizit ein Bezug zur Rede des vorösterlichen Jesus erschließen; denn im paulinischen Lexikon bleibt dieser Begriff marginal. Paulus muss ihn aus der Tradition übernommen haben. Die Metaphern, die er hier der Königsherrschaft Gottes zuordnet: *Vater* (1Kor 15,24), *Herrlichkeit* (1Thess 2,12), *Kraft* (1Kor 4,20), »*Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist*« (Röm 14,17), *Unverweslichkeit* (1Kor 15,50), spricht Paulus sonst direkt dem Auferstandenen, Gott und dem heiligen Geist zu. Die präsentische Gegenwart der angebrochenen Königsherrschaft mit ihren positiven Kräften bleibt für Paulus wenigstens 3-mal in dieser synonymen Weise als Paränese und Definition erwähnenswert (1Thess 2,12; 1Kor 4,20; Röm 14,17). Die 5-malige Prophetie von der Vollendung in Zukunft baut die eschatologische Spannung von machtvолlem Anfang und zukünftiger Erfüllung auf.

⁴¹ GERD THEISSEN/ANNETTE MERZ, *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch, Göttingen 2001, 221–253; JENS SCHRÖTER, *Art. Reich Gottes*, in: RGG Bd. 7, 2004, 205.

Auf das Weitergehen der vorösterlichen Vollmacht Jesu spielt Paulus bei den Zitaten von Herrenworten an (1Kor 7,10; 9,14; 11,23–25). Zusätzlich zur persönlichen Erfahrung vom auferweckten Christus (1Kor 15, 3–8) und zur Einsetzung als Apostel (Gal 1,15f.) kann er auf dieser Kontinuität der Jesustradition aufbauen.⁴² Doch zu den Ursprüngen der Verkündigung der schon jetzt in der Welt angebrochenen Königsherrschaft Gottes schweigt er. Denn dann müsste er ausführlich vom vorösterlichen Jesus und seiner Basileia-Verkündigung erzählen (2Kor 5,16).

In der griechisch-römischen Historiographie und Rhetorik ist es allerdings ungewöhnlich, über die öffentliche Lebensgeschichte eines Gründers völlig zu schweigen. Weshalb fragen die griechischen paulinischen Gemeinden nicht nach der Lebensgeschichte Jesu nach? Die großen Gründergestalten des Alten Testaments und des Hellenismus haben eine öffentliche, menschliche Lebensgeschichte.⁴³

Paulus hätte wie die späteren Evangelisten durchaus den vorösterlichen Jesus aus nachösterlicher Perspektive verkündigen dürfen. Weshalb lässt er Jesus als Subjekt des Evangeliums aus? War erst der Gekreuzigte und Auferstandene von der Macht der Sünde befreit und konnte als Erhöhter das Evangelium *wahr* verkünden? Zwar erklärt Paulus, dass Christus »(die) Sünde nicht kannte« (2Kor 5,21), also nicht unter der Macht der Sünde stand und nicht von Gott getrennt war, doch ab wann wird Jesus von Nazaret zum *Christus*, schon bei der Menschwerdung (Phil 2,6–11) oder erst im Kreuzestod (2Kor 5,14–21; Röm 1,1–4)? Paulus lässt diese Frage offen und formuliert das Paradox: »Den Sünde nicht Kennenden machte er für uns zur Sünde, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes werden« (2Kor 5,21). Jesus Christus ist die singuläre Ausnahme, der frei von Sünde als Sünder hingerichtet wird und gerade dadurch die Macht der Sünde bricht. Nach *menschlichen Maßstäben* ist diese Freiheit von der Sünde für den irdischen Jesus nicht zu erklären bzw. es ist *Christus dem Fleische nach* nicht richtig erkennbar, so lässt sich die Doppeldeutigkeit von *katà sárka Christón* auslegen (2Kor 5,16). Es verzichtet Paulus daher weitgehend auf die Wiedergabe der Verkündigung und der Taten des irdischen Jesus, behält aber die vorösterliche Metapher *Königsherrschaft Gottes* bei.

Theißen/Merz stellen dazu zu Recht die Frage, ob und wie sich die *Herrlichkeit* der angebrochenen Königsherrschaft Gottes mit dem vorösterlichen Jesus verbinden lässt:

»Konnte Paulus als monotheistischer Jude zwar den von Gott Auferweckten als göttliches Wesen verehren – nicht aber einen Menschen, der aufgrund eigener Taten mit göttlichem Glanz umgeben war? Die Verklärung des irdischen Menschen Jesus

⁴² A. a. O., 207f.

⁴³ BULTMANN, *Theologie*, 37f.; GERD THEISSEN, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*, Heidelberg 2007, 33–35; SCHNELLE, *Theologie*, 335–337.

wäre für Paulus möglicherweise ein Problem gewesen: Jesu irdisches Leben versteht er nur als Entäußerung und ›Entleerung‹ von göttlicher Macht (vgl. Phil 2,6ff.).⁴⁴

Zwar gebrauchen die Synoptiker für den Wundertäter Jesus den Begriff *Vollmacht* und nicht *dóxa* (Herrlichkeit, Glanz). Doch die Wundertaten (*dýnamis*) des irdischen Jesus bringen die Herrlichkeit der Königsherrschaft Gottes schon vor Ostern anfanghaft zum Ausdruck. Paulus lernt dann nach Ostern die Taten (*dýnamis*) des Auferstandenen und seines Evangeliums in den neuen Gemeinden kennen und preist sie, z.B. in Thessaloniki, als Wirken der Königsherrschaft Gottes (1Thess 1,5; 2,12). Er kennt das nachösterliche, geistgewirkte Charisma der Wunderheilung (1Kor 12).

Im Gegensatz zur antiken Biographie- und Geschichtsauffassung wählt Paulus das Verfahren der philosophischen *Anthropologie* mit *christologischen Interpretamenten*.⁴⁵ Jesus Christus erhält nicht analog zu historischen Gründergestalten eine Lebensgeschichte, sondern wird homolog in eine universale theologische Anthropologie als zentrale Figur eingeordnet. Die vorösterliche Metapher Königsherrschaft Gottes kann als Synonym zu Herrlichkeit und Kraft beibehalten werden. Die vorösterliche Verkündigung der angebrochenen Königsherrschaft Gottes spielt aber für diese universale Argumentation keine Rolle. Die Wiedergabe dieser Verkündigung hätte allerdings auch zu Aporien geführt, z.B.: Konnte der vorösterliche Jesus seine Anhänger schon anfanghaft von der Macht der Sünde befreien? Musste die Verurteilung des Gesetzes nicht differenzierter erfolgen? Konnte die Herrlichkeit der in Jesus angebrochenen Königsherrschaft Gottes schon vor Ostern auf die Glaubenden übergehen? Braucht der nachösterliche Christ nicht menschliche Vorbilder für die christliche Lebenspraxis?⁴⁶

6.2 Historische Haftpunkte der Königsherrschaft Gottes in den Evangelien und in der Apostelgeschichte

Alle neutestamentlichen Evangelien setzen faktual mit fikionalisierenden Erzählverfahren die in Jesus angebrochene *Basileia* in Kontrast zu Gottes Königsherrschaft im Tempel. Versuchung (Q 4,9–12), Einzug in den Tempel (Mk 11,1–

⁴⁴ THEISSEN/MERZ, Jesus, 271.

⁴⁵ ODA WISCHMEYER, Themen paulinischer Theologie, in: dies. (Hrsg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen/Basel, 2006, 292.

⁴⁶ DETLEV DORMEYER, Pragmatische und pathetische Geschichtsschreibung in der griechischen Historiographie, im Frühjudentum und im Neuen Testament, in: THOMAS SCHMELLER (Hrsg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt, NTOA 69, Göttingen 2009, 24f.; vgl. a. a. O. die weiteren Beiträge; ANNETTE MERZ weist für die Pastoralbriefe die Kategorie *Dialogizität* mit der fingierten Autoritätsperson Paulus nach (ANNETTE MERZ, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe, NTOA/StUNT 52, Göttingen 2004, 238–245).

11), Tempelreinigung (Mk 11,15–19 parr.) und Tempelworte (Mk 13,2 par.; 14,58/Mt 26,61; Joh 2,19) bringen zum Ausdruck, dass Jesus in der Vollmacht Gottes königlicher Herr über den Tempel ist. Jesu gewaltsamer Tod bedeutet für die nachösterliche Gemeinde das Ende des Wohnens Gottes im Tempel. Auch Paulus folgt dieser Sicht: Gott wohnt nach Ostern nur noch in der Gemeinde ein und nicht mehr im jüdischen zweiten Tempel (2Kor 6,16b).⁴⁷

Der Anbruch der Königsherrschaft Gottes außerhalb des Tempels zeigt sich in der Herrschaft des Geistes. Jesus wird im Anschluss an die Taufe durch Johannes zum Geistträger. Er wird vergleichbar mit den messianischen, prophetischen und weisheitlichen Geistträgern des Alten Testaments und der griechisch-römischen Welt, also mit den Propheten, Mantikern und Kaisern. Im Geiste Gottes wirkt Jesus u.a. die Wunder. Die *Herrlichkeit* profaner Königreiche (Q 4,5–8; Mk 6,17–29 par.; 13,8 par.) wird vom bescheidenen und zugleich machtvollen Anbruch der Königsherrschaft Gottes kontrastiert.

Die faktual mit fiktionalisierenden Erzählverfahren berichteten Heilungen, Exorzismen und Naturwunder stellen insbesondere die Heilszeit der Schöpfung wieder her. Da der kulturgeschichtliche Vergleich ebenfalls jüdische und antike Wundertäter kennt, braucht die Historizität der Wundertätigkeit Jesu und seiner Schüler nicht bestritten zu werden. Die nachösterliche Erfahrung mit Wundertätern in der Gemeinde war allerdings dürftig (Mk 9,14–29). Daher bedurfte es der Erinnerung an eine glanzvollere Gründungszeit. Schon Paulus wurde wegen seiner mangelhaften Wunderfähigkeit angegriffen (2Kor 12,1–13). Die Wundergeschichten der Evangelien haben vorösterliche Haftpunkte im Wirken Jesu. Allerdings lassen sich letztere nicht exakt beschreiben, sondern sie umkreisen mögliche Ereignisse, die Jesus den Ruf als Wundertäter eingebracht haben wie z.B. die überraschende Heilung der Schwiegermutter des Simon Petrus (Mk 1,29–31) oder die Berufung des blinden Bettlers Bartimäus (Mk 10,46–52). Die Geistvollmacht der Schüler zur Verkündigung der Königsherrschaft Gottes mit Wundern, neuer Lehre und neuer Gesellschaft geht weiter (Q 12,12; 22,28.30; Mk 3,13–19; 6,7–13; 9,14–29; 13,11).

So wird die Königsherrschaft Gottes ausdrücklich den Armen zugesprochen (Q 6,20f.). Wie die Tempelpriester und die Synagogenleiter kennt auch der irdische Jesus die Fürsorge für die Armen. Allerdings steigert er die Fürsorge zu einer unbedingten Pro-Existenz für die Armen, Schwachen, Unterdrückten und Sünder. Jesu neue Lehre soll ganz Israel und die ganze Welt zur Umkehr zur hochzeitlichen Freudenzeit der Gottesherrschaft bewegen (Mk 2,19). Jesus löst diese Pro-Existenz im Kreuzestod zur Rettung für alle ein (Mk 10,41–45).

Die Einsetzung des Mysteriums des Herrenmahles wird sowohl von Paulus als auch von den Evangelien für den vorösterlichen Jesus als Faktum akzeptiert. Es wird entsprechend von den nachösterlichen Gemeinden umgeformt und praktiziert. Die Taufe *Jesu* kennen nur die Evangelien. Als Praxis der Gemeinde

⁴⁷ HUBERT FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen*, Stuttgart 2006, 156f.

ist sie auch Paulus bekannt (1Kor 1,10–17). Nach Ostern wurde für alle Gemeinden verbindlich die Taufe eingeführt (Mt 28,19; Apg 1,5; 2,37–42). Da auch nach Ostern das Evangelium von der ankommenden Gottesherrschaft allen Völkern verkündet werden soll (Mk 13,10/Mt 24,14; 28,19), entsteht die nachösterliche Mission für die ganze Welt (Gal 1,15f.; Apg 1,8).

Die Verkündigung der Basileia durch den vorösterlichen Jesus ist durch paulinische Logien und durch die faktualen Geschichten mit fikionalisierenden Erzählverfahren der Evangelien und der Apostelgeschichte breit abgesichert. Nähe Gottes, Evangelium, Vollmacht des Geistes, Wundertätigkeit, Pro-Existenz, schwache Institutionalisierung der Anhängergruppe und Zuwendung zu einzelnen Heiden (Q 7,1–10) lassen die Königsherrschaft Gottes anfanghaft sichtbar werden und gehen nach Ostern in der Gemeinde weiter. Jeder Evangelist entwirft ein eigenes Bild von diesen Anfängen. Q, Markusevangelium, Matthäusevangelium, lukanisches Doppelwerk und das Johannesevangelium entwickeln jeweils eine eigenständige Evangeliumsbiographie. Diesen kann im Rahmen der biblischen und antiken Biographie und personalen Geschichtsschreibung vertraut werden.

LITERATURVERZEICHNIS

- Apel, Matthias, *Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums*, SBB 72, Stuttgart 2013.
- Aumüller, Matthias, *Poetizität/Literarizität*, in: Christian Klein (Hrsg.), *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien*, Stuttgart 2009, 28–32.
- Brandenburger, Egon, *Markus 13 und die Apokalyptik*, FRLANT 134, Göttingen 1984.
- Broer, Ingo, *Einleitung in das Neue Testament*, NEB. NTE 2/1, Würzburg 1998.
- Bultmann, Rudolf, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen '1953, '1977.
- Campovono, Odo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, OBO 58, Fribourg/Göttingen 1984.
- Dawson, Anne, *Freedom as Liberating Power. A Socio-Political Reading of the Exousia Texts in the Gospel of Mark*, NTOA 44, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2000.
- Dormeyer, Detlev, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung*, Darmstadt 1993.
- Ders., *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener*, SBB 43, Stuttgart '1999, '2002.
- Ders., *Das Markusevangelium*, Darmstadt 2005.
- Ders., *Pragmatische und pathetische Geschichtsschreibung in der griechischen Historiographie, im Frühjudentum und im Neuen Testament*, in: Thomas Schmeller (Hrsg.), *Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt*, NTOA 69, Göttingen 2009, 1–35.
- Ders., *Poesie*, 2010, <http://www.bibelwissenschaft.de/wibitex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/poesie-nt/ch/6ba1c96d9f9e3395e0042bcc8a368ca5/> (abgerufen am: 25.06.2016).
- Ders., *Q 7,1.3.6b–9?10?. Der Hauptmann von Kafarnaum. Narrative Strategie mit Chrie, Wundergeschichte und Gleichnis*, in: Dieter T. Roth/Ruben Zimmermann/Michael Labahn (Hrsg.), *Metaphor, Narrative, and Parables in Q*, WUNT 315, Tübingen 2014, 189–207.
- Ders., *Parusie, Parusieverzögerung und Eschatologie im Neuen Testament*, in: Raban von Haehling/Mattias Steinhart/Meinolf Vielberg (Hrsg.), *Prophetie und Parusie in der griechisch-römischen Antike*, Paderborn voraussichtlich 2017.
- Du Toit, David S., *Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen*, WMANT 111, Neukirchen-Vluyn 2006.
- Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hrsg.), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2008.
- Eisen, Ute, *Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie*, NTOA 58, Fribourg/Göttingen 2006.
- Finnern, Sönke, *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28*, WUNT II/285, Tübingen 2010.
- Frankemölle, Hubert, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen*, Stuttgart 2006.
- Frey, Jörg, *Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik*, in: Michael Becker/Markus Öhler (Hrsg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, WUNT II/214, Tübingen 2006, 23–95.
- Geddert, Timothy J., *Watchword Mark 13 in Markan Eschatology*, JSNTS 26, Sheffield 1989.
- Genette, Gérard, *Fiktion und Diktion*, München 1992.
- Ders., *Die Erzählung*, München 1994.
- Gnilka, Joachim, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II 1–2, Zürich 1978–79.
- Gülich, Elisabeth/Raible, Wolfgang, *Überlegungen zu einer makrostrukturellen Textanalyse*, in: Elisabeth Gülich/Klaus Heger/Wolfgang Raible, *Linguistische Textanalyse. Überlegungen zur Gliederung von Texten*, Hamburg 1979, 73–127.
- Hoffmann, Paul/Heil, Christoph (Hrsg.), *Die Spruchquelle Q*, Studienausgabe, Darmstadt 2002.

- Jakobson, Roman, Linguistik und Poetik [engl. 1960], in: Jens Ihwe (Hrsg.), Literaturwissenschaft und Linguistik, Bd. 1, Fischer Athenäum Taschenbücher 2015, Frankfurt a.M. 1972, 99–136.
- Jeremias, Joachim, Neutestamentliche Theologie, Bd. 1 Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971.
- Léon-Dufour, Xavier, Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament, Stuttgart 1983.
- Luz, Ulrich, Art. βασιλεία basileía Reich, Herrschaft, in: EWNT Bd. 1, ²1992, 481–491.
- Ders., Das Evangelium nach Matthäus, EKK I 1–4, Zürich u.a. 1985–2002.
- Martínez, Matías/Scheffel, Michael, Einführung in die Erzähltheorie, München ⁸2009.
- Merklein, Helmut, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu, FzB 34, Würzburg 1978.
- Merz, Annette, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe, NTOA/StUNT 52, Göttingen 2004.
- Myers, Ched, Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus, New York 1988.
- Nünning, Vera, Unzuverlässiges Erzählen als Paradigma für die Unterscheidung zwischen faktuellem und fiktionalem Erzählen, in: Susanne Luther/Jörg Röder/Eckart D. Schmidt (Hrsg.), Wie Geschichten Geschichte schreiben. Frühchristliche Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität, WUNT II/395, Tübingen 2015, 37–59.
- Perrin, Nicholas, Was lehrte Jesus wirklich? Göttingen 1972.
- Pesch, Rudolf, Das Markusevangelium, HTKNT II 1–2, Freiburg 1976–77.
- Ricœur, Paul, Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, in: ZThK 84 (1987), 232–254.
- Schmidt, Karl Ludwig, Art. βασιλεία/βασιλεύς κτλ., in: ThWNT Bd. 1, 1933, 573–595.
- Schnelle, Udo, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007.
- Schröter, Jens, Art. Reich Gottes, in: RGG Bd. 7, ⁴2004.
- Schulz, Siegfried, Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der 4 Evangelisten, Hamburg 1967.
- Theißen, Gerd/Merz, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001.
- Ders., Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem, Heidelberg 2007.
- Wischmeyer, Oda, Themen paulinischer Theologie, in: dies. (Hrsg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen/Basel, 2006, 275–304.
- Zeller, Dieter, Der Brief an die Römer, RNT, Regensburg 1985.
- Zimmermann, Ruben, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, in: ders. u.a. (Hrsg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Bd. 1 Die Wunder Jesu, Gütersloh/Darmstadt 2013, 5–67.
- Ders., »Augenzeugenschaft« als historisches und hermeneutisches Konzept – nicht nur im Johannesevangelium; in: Susanne Luther/Jörg Röder/Eckart D. Schmidt (Hrsg.), Wie Geschichten Geschichte schreiben. Frühchristliche Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität, WUNT II/395, Tübingen 2015, 209–252.