

# Jesus, der Jude

## Sein Verhältnis zum Judentum seiner Zeit

John K. Riches

Während des gesamten letzten Jahrhunderts und auch noch danach ist die Frage nach Jesu Ort in Judentum und Christentum Thema heftiger Debatten gewesen. War Jesus ein frommer Jude, fest verwurzelt in den jüdischen Traditionen, die er geerbt hatte, und in der sich noch weiterentwickelnden Tradition der Mischna und des Talmud? Oder war Jesus der Gründer der christlichen Religion, eine Gestalt, deren höchst innovativen religiösen Intuitionen das Christentum seine ureigene Seele verdankt und die somit die Norm darstellt, an der alle unterschiedlichen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens gemessen werden müssen? Eine Folge davon, diese letztere Frage positiv zu beantworten, hat (deshalb) oft darin bestanden, zu behaupten, Jesus müsse in scharfem Widerspruch zum damaligen Judentum gesehen werden, welches dann karikiert und verzerrt wurde.

Klassische Beispiele für diesen zweiten, christlichen Ansatz, finden sich in Adolf von Harnacks Werk *Das Wesen des Christentums*, das einen Überblick über Jesu Religion bietet und diese mit der Religion seiner Zeitgenossen kontrastiert: „Sie [die Führer des jüdischen Volkes] dachten sich Gott als den Despoten, der über dem Zeremoniell seiner Hausordnung wacht, er [Jesus] atmete in der Gegenwart Gottes. Sie sahen ihn nur in seinem

Gesetze, das sie zu einem Labyrinth von Schluchten, Irrwegen und heimlichen Ausgängen gemacht hatten, er sah und fühlte ihn überall.“<sup>1</sup>

Die Entgegnung sowohl von seiten der christlichen als auch der jüdischen Theologen auf diese oft eklatant apologetische Betonung der Besonderheit von Jesu Sprachgebrauch bestand darin, Jesus als einen Menschen darzustellen, der die sprachlichen Ausdrucksformen und Vorstellungen, die zumindest für eine zeitgenössische Ausprägung des jüdischen Denkens typisch waren, *größtenteils unverändert* übernommen hat. Johannes Weiß<sup>2</sup> führte an, daß Jesus, wie der Verfasser der *Assumptio Mosis*, verkündet habe, daß der erwartete Triumph von Gott über Satan bevorstehe und daß Männer und Frauen nur zu bereuen und die kommende Herrlichkeit zu erwarten brauchten. Weniger weit liegt der Versuch von E.P. Sanders<sup>3</sup> zurück, Jesus in eine bestimmte Kategorie der jüdischen Gedankenwelt seiner Zeit einzuordnen. Der Schwerpunkt seiner Untersuchungen liegt auf den Kontinuitäten zwischen Jesu Sprachgebrauch und der seiner Zeitgenossen. Ganz ähnlich vertritt Geza Vermes die starke Ähnlichkeit zwischen Jesus und galiläischen „Männern der Tat“ und spricht sich dafür aus, daß Jesus als „charismatischer Heiler-Lehrer-Prophet“ verstan-

den werden sollte. Keiner dieser beiden zuletzt genannten Theologen verfolgt ausdrücklich die Absicht, eine bestimmte Originalität in Jesu Diktion abzustreiten, aber trotzdem stellen sie ihn als grundsätzlich in Kontinuität mit dem zeitgenössischen Sprachstil dar und ordnen ihn einer bestimmten Kategorie des Judentums des ersten Jahrhunderts zu.

Eines der Hauptmerkmale dieser Debatte, das zu Verwirrung geführt hat, ist die Vermutung, daß eine direkte Beziehung besteht zwischen dem Grad von Jesu Zugehörigkeit zum Judentum und dem Ausmaß, in dem er die jüdischen Überzeugungen und sprachlichen Ausdrucksformen der Zeit übernahm bzw. seinen eigenen Stil prägte. Aber muß es eine absolute Übereinstimmung zwischen Jesu Sprachstil und dem von zumindest einigen seiner Mitmenschen geben, damit er als gläubiger, frommer Jude gelten kann? Religiöse Traditionen unterliegen ständig der Veränderung und Entwicklung in ihren Überzeugungen und demzufolge auch in der Sprache, die dazu verwendet wird, ihnen Ausdruck zu verleihen.

Ein Teil des Problems liegt meiner Ansicht nach in der Tatsache, daß sich Wissenschaftler ein recht mechanistisches Modell zur Erklärung der Bedeutung von sprachlichen Ausdrucksformen angeeignet haben. Man arbeitet mit der Prämisse, daß die beste Möglichkeit, zu einer Lösung zu gelangen, wenn es z.B. um die Interpretation eines Begriffes aus den Evangelien wie „das Reich Gottes“ geht, darin besteht, nach einer zeitgenössischen Parallele zu suchen, die die *Quelle* für die Verwendung des jeweiligen Wortes im Evangelium sein könnte, wobei mit „Quelle“ der Ursprung des jeweiligen Ausdrucks gemeint ist. Dies

stellt zweifellos eine weitaus bessere Methode dar, als z.B. die Bedeutung des Begriffes mit Immanuel Kants Lehre von dem Reich der Zwecke erklären zu wollen, aber auch sie hat ihre Probleme. Erstens setzt sie zu bereitwillig voraus, daß sprachliche Konventionen sich nicht verändern; zweitens übersieht sie die Tatsache, daß selbst bei einer relativen Stabilität von sprachlichen Konventionen die besondere Verwendung von Standardausdrücken interessante Bedeutungsabweichungen zur Folge haben kann; und drittens läßt sie einen wichtigen Teil der Art und Weise, wie wir zum Verständnis einer bestimmten Äußerung kommen, außer acht: die Tatsache nämlich, daß wir nicht nur eine bestimmte einzelne Äußerung hören und sie auf dem Hintergrund unserer Kenntnisse der sprachlichen Codes, die der Sprecher/die Sprecherin verwendet, entschlüsseln, sondern daß wir auch die anderen Dinge wahrnehmen, die er oder sie sagt und tut.

Diese Punkte möchte ich gerne etwas näher erläutern.

1. Kommunikation innerhalb natürlicher Sprachgemeinschaften funktioniert auf der Basis einer Übereinkunft zwischen Sprechern dieser Sprache, Wörter und Sätze in einer bestimmten geregelten Art und Weise zu benutzen. Insbesondere besteht eine Übereinkunft darüber, daß bestimmte Sätze mit anderen Sätzen *sowie* mit anderen Erwartungen über das, was man erfahren könnte, wenn die Behauptung, die durch den Satz ausgedrückt wird, sich als wahr erweist, verbunden werden. „Es regnet“ wird in der deutschen Sprache üblicherweise assoziiert mit „es ist naß draußen“ und mit der Erwartung, daß man naß werden wird, wenn man nach draußen geht. Das

heißt, daß Sätze eine bestimmte Bedeutung dadurch annehmen, daß sie Teil eines Gefüges von Sätzen und Erwartungen sind, das von Gebrauchsregeln innerhalb einer existierenden natürlichen Sprachgemeinschaft in einer bestimmten Zeit zusammengehalten wird.

2. Auch wenn Menschen jedoch auf eine relativ standardisierte Art und Weise Gebrauch von ihrer Sprache machen, müssen wir uns dessen bewußt sein, daß es einen Unterschied gibt zwischen der gängigen, konventionellen Bedeutung eines Begriffs und seiner Anwendung in einem bestimmten Kontext. Wenn ich „Herzlichen Dank“ sage, wenn jemand in der Kneipe mein Glas umgeschüttet hat, ist das ganz offensichtlich keine Standardanwendung des feststehenden Ausdrucks, obwohl der hier gemeinte Sinn des Ausdrucks sich recht eindeutig von seiner konventionellen Bedeutung herleitet. Letztendlich verweist der sarkastische Tonfall der Stimme darauf, daß zum richtigen Verständnis bestimmte Wertigkeiten umgekehrt werden müssen.

2.1. Ironie, Humor und metaphorischer Gebrauch sind andere bekannte Möglichkeiten, den semantischen Rahmen einer begrenzten Sprache zu erweitern. Bei der Metapher liegt die ungewöhnliche Verknüpfung zweier Begriffe mit ihren jeweiligen Assoziationsnetzen vor, die sich jedoch in einem bestimmten Grad widersprechen oder sich aufeinander beziehen. Typischerweise legen Metaphern Möglichkeiten nahe, unsere Standardvorstellungen und die Art und Weise, wie sie in unserem Standard-sprachegebrauch Ausdruck finden, zu überdenken oder neu zu gestalten, und helfen uns somit dabei, Dinge neu zu sehen.

2.2. Sprachliche Konventionen können auch wesentlichen Modifizierungen unterzogen werden. Die Anführer der Black-Consciousness-Bewegung, wie Steve Biko, sahen sich gezwungen, die mit dem Begriff „schwarz“ verbundenen Assoziationen zu überarbeiten, bevor sie ihn im Rahmen eines Aktionsprogramms der Widerstandsbewegung der Schwarzen verwenden konnten, indem sie seine negativen Konnotationen ausstrichen, bestimmte gedankliche Verbindungen zur Farbe an sich jedoch beibehielten und andere Bezüge ergänzten, wie z.B. „black is beautiful“, und Verhaltensmuster propagierten, die sich sehr von denen unterschieden, die, gemäß der vorherrschenden Konventionen, von

Jesus, der  
Jude

#### Der Autor

John K. Riches ist Professor für Theologie und Biblische Kritik an der Universität von Glasgow, Schottland. Er ist Autor von *Jesus and the Transformation of Judaism* (London 1980), *The World of Jesus* (Cambridge 1990), und *A Century of New Testament Study* (Cambridge 1993). Er ist Priester der Schottischen Episkopalkirche, Vertreter des International Anglican Orthodox Theological Dialogue und ist an einer kleinen Entwicklungsstiftung beteiligt, die alternative Wirtschaftsmethoden unterstützt. Seine eigenen Forschungsinteressen liegen auf dem Gebiet des historischen Jesus und des Judentums des ersten Jahrhunderts und in der theologischen Interpretation des Neuen Testaments. Zusammen mit Justin Ukpong vom Catholic Institute of West Africa gründete er ein Projekt über die Bibel in afrikanischen Kontexten. Das hat auch zu einer Zusammenarbeit über Methoden des kontextuellen Bibelstudiums mit dem Institute for the Study of the Bible in Pietermaritzburg geführt. Er arbeitet zur Zeit an einer Untersuchung über Arten der Selbstidentifikation im Neuen Testament. Anschrift: The University of Glasgow, Dept. of Biblical Studies, GB-Glasgow G12 8QQ, Schottland.

„Schwarzen“ erwartet wurden. Eine solche Überarbeitung sollte als Teil unserer Suche nach neuen Bedeutungen dann geschehen, wenn uns sprachliche Kon-

ventionen davon abhalten, das auszudrücken, was wir eigentlich sagen wollen.

3. Geht man davon aus, daß Sprache ein Gefüge oder Netzwerk ist, so folgt aus diesem Ansatz logischerweise, daß wir das meiste darüber, was eine bestimmte Äußerung eines Satzes bedeutet, dadurch erfahren, daß wir auf die anderen Sätze und Erwartungen hören, die mit ihm verbunden sind. Das soll nicht heißen, daß es nicht wichtig sei, die Sprache des jeweiligen Sprechers zu verstehen und über die in dieser Sprache üblichen Verknüpfungen Bescheid zu wissen. Es heißt vielmehr, daß die genaue Bedeutung und Betonung, die der Sprecher auf seine Äußerung legt, nur herausgefunden werden kann, wenn die Satz-zu-Satz-Verbindungen und Satz-zu-Erfahrungs-Verbindungen, die er selbst vornimmt, *soweit wie möglich* aufgespürt werden.

Nun möchte ich jedoch zu der begonnenen Diskussion über die Frage zurückkehren, wo Jesus im Judentum des ersten Jahrhunderts angesiedelt werden muß. Ich hatte meine Ansicht dargestellt, daß die historische Forschung das Problem aufweist, die Bedeutung eines feststehenden sprachlichen Ausdrucks anhand seiner Quelle in anderen Ausdrücken erklären zu wollen; und daß sie das Ausmaß, in dem bedeutende religiöse Gestalten ererbte Traditionen modifiziert haben, zu wenig betont hat. Wir können dem „entweder/oder“ der Wissenschaft vergangener Tage entgehen, wenn wir Jesus als eine Person betrachten, die kreativ mit einer wachsenden und sich entwickelnden religiösen Tradition umgegangen ist, und das, unter anderem, durch einen kreativen Gebrauch der Sprache. Es liegen

meiner Ansicht nach gute *allgemeingültige* Gründe für die Annahme vor, daß religiöse Führergestalten die Traditionen, die sie selbst erben, entwickeln und modifizieren. Religionen sind, bestenfalls, lebendige Traditionen, anhand derer Männer und Frauen versuchen, ihrem Leben im Glauben an Gott einen Sinn zu verleihen, und die sie auf dem Hintergrund von Ereignissen und Erfahrungen, die wiederum Gegenerwartungen zu den traditionellen Überzeugungen hervorbringen, abändern. Meine Darstellung von sprachlicher Konvention und Veränderung gibt uns ein Werkzeug an die Hand, mit dessen Hilfe wir die verschiedenen Arten analysieren können, auf die religiöse Gestalten *sprachliche und demnach begriffliche Veränderungen* innerhalb ihrer eigenen Traditionen *ins Leben rufen*. Lassen Sie mich zwei Beispiele aus dem Judentum des ersten Jahrhunderts anführen, zwei, um den Eindruck zu vermeiden, Jesus sei die einzige religiöse Gestalt gewesen, die sprachliche und begriffliche Veränderungen initiiert hat.

a) Es liegen zahlreiche Beweise dafür vor, daß Judas der Galiläer im ersten Jahrhundert n. Chr. die Sprache des Königtums in einer relativ neuartigen Art und Weise verwendete, als er Gott als alleinigen König proklamierte und die Juden *deshalb* aufforderte, sich zu weigern, dem Kaiser Steuern zu zahlen, und sie zum bewaffneten Kampf gegen die Römer aufrief.<sup>4</sup>

Diese Tatsache ist Teil einer erstaunlichen Entwicklung in der jüdischen Tradition. Die Juden hatten die Fremdherrschaft „seit der Zerstörung Jerusalems bis zur Herrschaft des Antiochus Epiphanes relativ willig getragen“.<sup>5</sup> Wie kam es dann dazu, daß der Glaube, daß

Gott allein König sei, als ein Anstoß zum Widerstand gegen die römische Herrschaft eingesetzt werden konnte? Denn diese Überzeugung mußte nicht unbedingt einen Widerspruch zur Loyalität gegenüber weltlichen Herrschern im allgemeinen bedeuten noch ergab sich aus ihr zwangsläufig die Notwendigkeit für einen gewaltsamen Aufstand gegen die Römer.

Erstens gab es im jüdischen Denken Spannungen hinsichtlich der Königsherrschaft Gottes. Auf der einen Seite war Gottes Herrschaft eine allgegenwärtige Realität, die vor allem im Tempelkult erfahrbar war; andererseits, wurde sie als etwas unmittelbar Bevorstehendes, aber zukünftig noch zu Errichtendes verstanden.<sup>6</sup> Judas' Vorhaben, einen Heiligen Krieg gegen die Römer zu führen, war eigentlich ein Versuch, die gegenwärtige Realität von Israels Position als besetzter Macht mit den Erwartungen der unmittelbar bevorstehenden Errichtung der Gottesherrschaft in Einklang zu bringen.

Zweitens wurde Judas' Verständnis von der Gottesherrschaft durch einen Wandel im Gottesverständnis vorbereitet, der sich in Veränderungen der jüdischen Nomenklatur für Gott widerspiegelte. Namen, die der orientalischen Hofsprache entnommen waren, „König der Könige“, „Herr“, „Despot“, „Dynast“, stellten Gott als orientalischen Despoten mit absoluter Macht dar.<sup>7</sup> Somit ist Judas' Überzeugung, daß Gott alleiniger Führer und Herr sei, „nur eine letzte Konsequenz ... der allgemeinjüdischen Anschauung, daß Gott der souveräne Herrscher der Welt und im besonderen der Herr Israels sei“<sup>8</sup>.

Drittens: Wie die Juden begannen, ihren Glauben an die absolute Macht Gottes in

der Sprache der orientalischen Königshöfe auszudrücken, so begannen auch die Römer, ihre weltliche Macht in heilige Sprache zu kleiden. Solche Ansprüche auf Göttlichkeit, wie z.B. Octavians Übernahme des Titels „Augustus“ (Sebastos) und die Tatsache, daß Herodes die Stadt Samaria in „Sabaste“ umbenannte und dort einen Tempel für den Kaiser errichten ließ, müssen die Juden sehr erbost und sie ermutigt haben, die Souveränität ihres Gottes „auch innerhalb des politischen Bereichs“ zu behaupten.<sup>9</sup>

Natürlich hatten die Juden in gewissem Sinne schon immer geglaubt, daß Gott „auch über den politischen Bereich“ herrschte; was nun anders war (und das wird von Hengel nicht eindeutig herausgestellt), *war die Art und Weise, in der Judas das Wesen dieser Herrschaft auf dem Hintergrund des Wandels des Verständnisses von Gottes Königtum, der sich im Judentum vollzogen hatte, begriff.* Während man vorher angenommen haben mochte, daß Gott fremden Herrschern erlaubt habe, über Israel zu herrschen und es zu unterdrücken, wurde es nun für notwendig für Gott gehalten, seine Macht selbst im politischen Bereich auszuüben. Aber natürlich wird diese Überzeugung Erwartungen Vorschub geleistet haben in der Art, daß man glaubte, daß Gott die Anwesenheit unrechtmäßiger Machthaber in seinem Land nicht dulden werde, Erwartungen, denen die Wirklichkeit jedoch in keiner Weise gerecht wurde. Somit könnte man Judas' Aufruf zum Heiligen Krieg nicht nur als Akt des Gehorsams gegenüber dem, was er für einen göttlichen Befehl hielt, verstehen. Es war ein Versuch, die Gegenwart so umzugestalten, wie man sie sich unter der Voraussetzung, daß

Gottes Herrschaft wirklich so sein würde, wie er sagte, vorstellte. Verändert man die Bedeutung von Begriffen, so verändert man die Satz-zu-Satz-Verbindungen *und* die Satz-zu-Erfahrung-Verbindungen, und wenn diese dann nicht dem entsprechen, was wirklich passiert, muß man eben selbst versuchen, es zu verwirklichen.

b) Die Tatsache, daß Jesus das Königreich Gottes *zur gleichen Zeit* verkündigte, wie er Tischgemeinschaft mit „Steuereintreibern und Sündern“ hielt, läßt stark vermuten, daß ähnliche Veränderungen der sprachlichen Konventionen wie bei Judas auch von Jesus vorgenommen wurden.<sup>10</sup> Präziser gesagt, Jesus hinterfragte die zeitgenössischen Erwartungen, daß Gottes Feinde zerstört werden würden, wenn das Reich Gottes errichtet wäre, und deutete statt dessen an, daß seine Feinde wiederhergestellt, ihnen vergeben und sie geheilt werden würden. Das ist darüber hinaus verknüpft mit seinem Gebot der Feindesliebe und, meiner Ansicht nach, auch mit seiner Geringschätzung der Reinheitsvorschriften, die dazu dienten, die Grenzen zwischen der jüdischen Gemeinde und den Außenstehenden zu verschärfen. Hier, so scheint es, hinterfragt er nicht nur den Glauben daran, daß Gottes Herrschaft erst errichtet werden kann, wenn seine Feinde zerstört oder unterjocht sind, sondern fordert seine Mitmenschen auch dazu auf, die Bedeutung von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu überdenken, Begriffe, die natürlich für die jüdisch-christliche Tradition von zentraler Relevanz sind. Was ich bereits oben betont habe, gilt auch hier, nämlich daß wir die anderen Dinge, die Jesus gesagt und getan hat, *so weit wie möglich* untersuchen

müssen, um erkennen zu können, was er mit dem Ausdruck Reich Gottes gemeint hat: Es reicht nicht aus, nach naheliegenden zeitgenössischen Parallelen oder vielleicht möglichen Quellen für einen gewaltlosen Gebrauch des Begriffs zu suchen, obwohl auch das hilfreich sein *könnte*. Aber darüber hinaus müssen wir erkennen, wie das, was er sonst sagte und tat, ein Gesamtbild ergibt und ein Netzwerk bildet, das seiner Verwendung der Sprache vom Königtum Gottes ihre Verständlichkeit verleiht.

Ein weiteres Zeugnis dafür, daß Jesus versuchte, sein Verständnis von Gottes Gerechtigkeit, Gnade und Güte zu vertiefen, findet sich in seinem häufig sehr anspruchsvollen Gebrauch von Metaphern in seinen Gleichnissen. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg in Mt 20,1-16 beginnt mit der Formel: „Denn mit dem Himmelreich ist es wie mit einem ...“ und erzählt dann eine raffinierte Geschichte, in der eine Reihe verschiedener Absprachen zwischen dem Besitzer des Weinbergs und den Männern, die auf dem Markt darauf warten, angeworben zu werden, getroffen werden. Die Auflösung der Geschichte kommt, wenn die Arbeiter bezahlt werden sollen. Das Dilemma, das die Geschichte aufzeigen will, liegt in der Tatsache, daß sich der Gutsbesitzer auf der einen Seite *gemäß den Absprachen*, die er mit den einzelnen Gruppen von Arbeitern getroffen hat, *korrekt* verhält, daß sein Verhalten aber auf der anderen Seite Unmut bei den zuerst angeworbenen Männern erregt, die es als ungerecht empfinden.

Die Worte des Gutsbesitzers am Ende der Geschichte dienen nur zur weiteren Hervorhebung des Dilemmas. Er insistiert darauf, daß er den zuerst angewor-

benen Männern nicht Unrecht getan hat. Die Tatsache, daß er den zuletzt angeworbenen Arbeitern verhältnismäßig mehr bezahlt hat, lag in seiner eigenen Entscheidungsfreiheit, und er hatte das Recht, so zu verfahren. Das Verb *éxesti* (Darf ich nicht/Ist es mir nicht erlaubt/Bin ich nicht frei, mit dem, was mir gehört, zu tun, was ich will) könnte hier angesichts seiner vorherigen Verwendung in Mt im Sinne eines strengeren Rechtsverständnisses interpretiert werden, aber es ist ein Begriff mit einem ausgedehnten Bedeutungsspektrum, und das spiegelt sich im letzten Teil der Antwort des Gutsbesitzers wider, in dem der Schwerpunkt auf seiner Güte oder auch auf *seinem* Willen liegt. Er versucht, den Tenor der Streitfrage von der *rechtlichen* Terminologie über Verträge und Löhne, also darüber, was richtig und gerecht ist, was den Hauptteil der Geschichte ausgemacht hat, über die Brücke des dehnbaren Begriffs *éxesti* (was ist gesetzmäßig, erlaubt, möglich) auf die *moralische* Perspektive, also auf die Frage, was ist böse, was ist gut, zu verschieben.

Diese Akzentverschiebung von der rechtlichen zur moralischen Seite wird bereits in einem Punkt der vorherigen Geschichte vorbereitet: Was die zuletzt angeworbenen Arbeiter von allen anderen unterscheidet, ist die Tatsache, daß sie einfach in den Weinberg geschickt werden ohne jegliche Absprache oder Andeutung dessen, wie ihre Bezahlung ausfallen wird. Sie sind der Barmherzigkeit des Gutsbesitzers aufgrund ihrer wirtschaftlichen Machtlosigkeit schlichtweg ausgeliefert: Sie haben keine Rechte oder Forderungen an den Mann zu stellen. Gegen Ende des Tages haben sie keine Wahl mehr, sondern

müssen nehmen, was auch immer sie bekommen können.

Dies ist eine sehr komplexe Metapher, die uns zum Nachdenken über das Wesen der menschlichen Gerechtigkeit und Absprachen anregt und uns dann dazu auffordert, auch über das Wesen der *göttlichen* Gerechtigkeit und Gnade nachzudenken. Was ist also gesagt worden? Ist es so, wie G. Bornkamm behauptet, daß „Gottes Barmherzigkeit keine Grenze kennt“?<sup>12</sup> Daß Gottes Herrschaft nicht an Vorstellungen von Gerechtigkeit oder Verträge gebunden ist oder auf sie begründet ist, sondern vielmehr von äußerster Machtlosigkeit von seiten der Menschen und grenzenloser unverdienter Gnade von seiten Gottes? Eindeutig nicht. Das, worauf es in der ganzen Geschichte ankommt, ist die Forderung, Vorstellungen von Absprachen und Löhnen nicht *fallenzulassen*: Die zuletzt angeworbenen Arbeiter sind in einer *Ausnahmesituation*, in einer Situation, in der die Zwänge des Marktes sie ohne jegliche Geschäftstüchtigkeit („Niemand hat uns angeworben“) zurückgelassen haben und sie folglich ohne Mittel sind, sich selbst zu versorgen. Es ist hier sicherlich keine ausdrückliche Aufforderung erkennbar, den gesamten Handelsmechanismus von Verträgen und Bezahlung durch ein anderes System zu ersetzen; vielmehr steht die Frage danach im Raum, was richtig/gut ist, wenn eine Gruppe von Menschen ohne eigenes Versagen Schiffbruch erleidet. Und trotzdem besagt der entscheidende Punkt der Geschichte, daß eine Zeit kommen wird, in der solche Mechanismen zu einem Dilemma führen, aus dem es keinen Ausweg zu geben scheint, und das deshalb den Leser zu einem radikaleren Überdenken der Be-

ziehungen zwischen den den Markt bestimmenden Kräften, dem Zivilrecht, der natürlichen Gerechtigkeit und der Moral anregt. Denn hier wird gezeigt, daß Vorstellungen von der natürlichen Gerechtigkeit (was ist gerecht, was ist gut) gelegentlich zu einem ordnungsgemäßen Funktionieren des Marktes, zu der zivilen Ordnung im Widerspruch stehen; und daß solche Vorstellungen von natürlicher Gerechtigkeit auch zu weiteren Vorstellungen von Moral im Widerspruch stehen können: was gut ist, wie man sich in Situationen, in denen die Gültigkeit des Gesetzes zusammengebrochen ist oder in denen die zivilen Absprachen und Prozesse in Zerstörung und Schikanierung enden, verhalten soll. Das heißt, daß die Assoziationsgefüge dieser Begriffe sich überschneiden und sich widersprechen. Sie in einer Geschichte wie dieser hier zusammenzubringen, zwingt die Zuhörer, wegzugehen und diese Assoziationen sowohl in bezug auf den Bereich der menschlichen wirtschaftlichen Aktivität als auch in bezug auf Gottes Handeln an seinem Volk neu zu überdenken.

Welche Auswirkungen hat also dann das Gesagte auf das Verständnis der Vorstellung vom Reich Gottes? Nicht die, daß demnach Gottes Handeln an seinem Volk überhaupt nicht mehr in rechtlichen Kategorien begriffen werden könnte. Entscheidend ist vielmehr, daß das Verhältnis von rechtlichen Kategorien zur Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit und Güte und unverdienter Großzügigkeit überdacht werden muß. Darüber hinaus, und das ist die eigentliche Funktion von Metaphern im allgemeinen, wird keine einfache und uneingeschränkte Richtung angegeben, wie dieses zu geschehen hat. Ein Teil

der Aufgabe für die, welche die Geschichte gehört haben, wird darin bestehen zuzulassen, daß eine Beziehung zwischen der Geschichte und den eigenen Erfahrungen der Menschen hergestellt wird, und dadurch Wege nahezu legen, auf denen ihr Verständnis von Gottes Handeln an seinem Volk zunehmen kann. Was wir in Jesu Gleichnis andeutungsweise erkennen können, ist die Wechselwirkung mit den Erfahrungen der Menschen, die sich innerhalb ihrer eigenen Gesellschaft mit ihrem komplexen System der religiösen priesterlichen Ordnung und Fremdherrschaft an den Rand gedrängt fühlen, „die Letzten“. Wie würde ein solches Gleichnis auf die „Steuereintreiber und Sünder“ aus Jesu Tagen wirken, die in die Kategorie derjenigen eingeordnet wurden, die die Treue zu den religiösen Normen der jüdischen Gemeinde gebrochen haben? Könnte nicht vielleicht die entscheidende Aussage der Geschichte für sie einerseits in der Bezeichnung der zuletzt angeworbenen Arbeiter als *argoi*, als „nicht arbeitend“, gelegen haben, was die Assoziation hervorruft, daß der so Bezeichnete nicht die Werke des Gesetzes tut (statt *ánomoi*, „gesetzlos“; vgl. die Bezeichnung von Sündern als die Kranken in Mk 2,17), und andererseits in der Einladung, in den Weinberg zu *gehen*, die die Aussicht auf Arbeit sowie auf Lohn in sich birgt? Und besteht der Punkt der Auflösung darin, daß eine solche Einladung an die außerhalb der Gemeinschaft Stehenden nicht mit Gottes Bund mit seinem Volk, den zuerst Angeworbenen, im Widerspruch steht, nicht die Basis des Gesetzes untergräbt, sondern den Bund und das Gesetz noch tiefer in die Großzügigkeit und Güte Gottes verwurzelt?

Einige Schlußbemerkungen: Die Frage, ob Jesus ein frommer Jude war, mag zuweilen gleichgesetzt werden mit der Frage, ob er einfach die Ausdrucksformen und das Denken seiner Zeit übernommen hat. Aber Gläubigkeit gegenüber einer bestimmten religiösen Tradition ist nicht einfach eine Frage der Bewahrung ererbter Formen. Insofern Religion eine lebendige Tradition ist, die Menschen dazu befähigt, ihren Erfahrungen im Glauben an Gott einen Sinn zu geben, ist sie eine Tradition, die die Menschen in den Stand versetzt, ihre Suche nach der Wahrheit fortzusetzen, im Licht der

veränderten Bedingungen und neuen Erkenntnissen oder Modifizierungen von Ideen. Hinsichtlich der Tatsache, daß er zur Entwicklung seiner religiösen Tradition beigetragen hat, ist Jesus auf keinen Fall einzigartig. Die Frage, die sich durch seine Frische und Originalität *so wohl für Juden als auch für Christen*, die ihn beide für sich beanspruchen, ergibt, ist, inwieweit sie bereit sind, auf die tiefen und oft beunruhigenden Fragen zu hören, die er zu stellen hat, inwieweit sie, anders ausgedrückt, Ohren haben - und hatten -, um zu hören.

<sup>1</sup> A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1920, 33.

<sup>2</sup> J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1964, 26-28.

<sup>3</sup> E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985.

<sup>4</sup> Die Schlüsseltexte finden sich in Flavius Josephus, *De Bello Judaico*, 2, 118: Judas „drängte seine Landsleute zum Aufruhr, indem er es für eine Schande erklärte, wenn sie es ertrügen, den Römern Steuern zu zahlen, und außer Gott noch Sterbliche als Herrscher anerkennen würden“ (*kýrios*); und *Antiquitates Judaicae*, 18, 23, wo wir erfahren, daß die Vierte Philosophensekte in jeder Hinsicht mit den Pharisäern übereinstimmt, außer jedoch darin, daß „ihre Freiheitsliebe unüberwindlich ist und sie als Herrscher und Herrn Gott allein anerkennt“ (*despótes*). Vgl. Flavius Josephus, *Geschichte des jüdischen Krieges*, Halle a.d. S. 1900, und *Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer*, 2 Bde., Berlin, Wien 1923.

<sup>5</sup> Vgl. M. Hengel, *Die Zeloten: Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Christi*, Leiden, Köln 1976, 94-102.

<sup>6</sup> AaO. 96.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. *Judith* 9,12; *Gen. Apoc.* 20,12f; *3 Makk* 2,2.

<sup>8</sup> Hengel, *Zeloten*, aaO. 102.

<sup>9</sup> AaO. 102.

<sup>10</sup> Vgl. J. K. Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism*, London 1980.

<sup>11</sup> Vgl. Mt 12,2.10.12 in bezug auf den Sabbat; Mt 14,4 in bezug auf die Unrechtmäßigkeit von Herodes' Verhältnis mit Herodias; Mt 19,3 in bezug auf Gründe für Scheidungen.

<sup>12</sup> G. Bornkamm, *Der Lohngedanke im Neuen Testament*, in: G. Bornkamm, *Studien zu Antike und Christentum*, München 1970, 69-92. Das obige Zitat findet sich auf Seite 82. Die Entscheidung des Hausvaters „durchbricht alle Grenzen bürgerlicher Ordnung und Gerechtigkeit. Keine Lohnordnung wird nach diesen Prinzipien sich jemals richten können. Die zuerst so sorgfältig geschilderte Lohnordnung bekommt durch diesen Gang der Parabel einen vernichtenden Stoß. Der Beschluß des Gleichnisses läßt uns auch nicht im Unklaren, warum dieser Stoß erfolgt: weil gerade im Gegensatz zu allen menschlichen Begriffen von Lohn und Leistung, von Recht und Billigkeit die Souveränität Gottes an seiner Güte sichtbar werden soll (Mt 20,15f). Das also heißt Gottesherrschaft (20,1): *Gottes Barmherzigkeit kennt keine Grenze.*“

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett